درس یکصد و هشتاد و سوم

محال بودن امکان بالغیر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل (٩)

فی أنّ الإمكانَ يَستحيلُ أن يكونَ بالغير

لمّا تَبَيَّنتَ أنّ قسمةَ الشيءِ إلى الواجبِ و الممكنِ و الممتنعِ منفصلةٌ حقيقيةٌ إذ كلُّ مفهومٍ فهو فی ذاتِه إما ضروریُ الوجودِ أو لا فإما ضروریُ العدمِ أو لا و هذا فی التحقيقِ منفصلتانِ حقيقيتانِ.[1]

لحاظ جهات مختلف برای ذات واحد

در این فصل بحث از استحالهٔ امکان بالغیر است. قبلاً در بحث تقسیم مواد ثلاث به وجوب و امتناع و امکان که وجوب عبارت است از ضروری الثبوت و امتناع عبارت است از ضروری العدم و امکان عبارت است که تساوی الطرفین بالنسبه الی الوجود و العدم، در آنجا راجع به تعدد هر کدام از آنها به حیثیّات مختلفه صحبت شد که وجوب یا بالذات است یا بالغیر است یا بالقیاس الی الغیر است و همین‌طور در امتناع، یا امتناع بالذات است مانند اجتماع ضدین یا ارتفاع نقیضین که نفس تصور شیء و نفس تصور خود ماهیت شیء به‌لحاظ وجود

---

[1] . الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٦١.

خارجی، خود نفس تصور مساوی با امتناع است. در وعاء ذهنی، اجتماع نقیضین اشکالی ندارد که ذهن دو مطلب را در آن واحد به‌لحاظ وجود و به‌لحاظ عدم تصور کند، مثلاً هم تصور وجود زید را و هم تصور عدم زید را کند، یا اینکه اجتماع ضدین را فی وقت واحد در ذهن تصور کند مانند اینکه هم تصور سیاهی کند و هم تصور سفیدی. شما الان در ذهن خودتان هم سیاهی را و هم سفیدی را تصور می‌کنید فی دفعة واحدة. ولی این مسئله به‌لحاظ وجود خارج لحاظ می‌شود، یعنی مواد ثلاث به‌لحاظ وجود خارجی، یا مقتضی ذات است و یا اینکه از ناحیهٔ غیر ذات حملِ بر ذات می‌شود به حیثیات مختلف و به اعتبارات مختلفی که ممکن است یک ذات آن حیثیات و آن اعتبارات را واجد باشد، و به لحاظ صفات مختلفی که ممکن است بر این ذات حمل بشود، و به لحاظ اعتبارات مختلف ممکن است یک ذات دارای مواد متعدده باشد. به‌لحاظ خودش دارای امکان باشد اما به حیثیّت تعلّقیهٔ بالعلّة ممکن است دارای وجوب باشد. ممکن است به‌لحاظ ذات خودش دارای وجوب ذاتی باشد ولی به‌لحاظ

انتساب به غیر، ممکن است امتناع بالقیاس باشد مانند لحاظ شریک الباری که امتناع بالقیاس الی الغیر دارد. یعنی در صورتی که وجود شریک الباری را لحاظ کنیم، لازمه‌اش این است که وجود باری تعالی که وجوب ذاتی دارد ممتنع بشود. یا وجود برای ذات باری ثابت می‌شود و یا برای شریک الباری باید ثابت بشود؛ علی‌أیّ‌حال برای هر کدام که اثبات شد، برای دیگری وجود، ممتنع بالقیاس الی الغیر می‌شود. یا اینکه در مورد بالغیر هم مطلب را به همین کیفیت بیان می‌کنیم. پس یک شیء ممکن است به‌لحاظ متعدده جهات مختلفه‌ای را از نقطه نظر وجود خارجی واجد باشد. این مسئله‌ای بود که در بحث‌های گذشته راجع به او صحبت شد. البته برهان بر استحالهٔ بعضی و برهان بر اقتضای بعضی در فصل گذشته بیان شد.

استدلال به استحالهٔ امکان بالغیر

بحثی که از امروز مرحوم آخوند شروع می‌کنند به امکان برمی‌گردد؛ لحاظ الشیء بالنسبة إلی الامکان إمّا لحاظ ذاته و إمّا لحاظ ذاته بحیثیةٍ أو باعتبارٍ. یا اینکه خود ذات از حیث وجود خارجی

در قضیهٔ هلیّهٔ بسیطه اقتضای امکان را می‌کند یا اینکه ذات را اگر به‌لحاظ وصفی از اوصاف و اعتباری از اعتباریات و حیثیتی از حیثیات ملاحظه کنیم، مقتضی امکان ذاتی برای او است مانند وصفی از اوصاف را که ما بخواهیم بر این حمل کنیم، مقتضی امکان ذاتی است. اوصافی که در خارج بر یک ماهیتی به‌لحاظ وجود حمل می‌شود، اوصاف عرَضی که به‌لحاظ وجود بر آن حمل می‌شود، اوصافی که بر ماهیتی به‌لحاظ تحقق خارجی او حمل می‌شود، همهٔ اینها همه‌اش امکان ذاتی برای این دارند، مانند کتابت و مانند تعجب، مانند اعراض، تمام اینها که بر موضوع به‌لحاظ وجود خارجی حمل می‌شوند، تمام اینها امکان بالذات برای آن موضوع دارند؛ چطور اینکه خود اصل وجود برای زید، امکان بالذات است. استحالهٔ این مسئله در بحث گذشته عرض شد که چطور ممکن است یک شیء به‌لحاظ ذات خودش امکان ذاتی داشته باشد، و محال باشد که همین ذات به‌لحاظ ذات، امکان بالغیر داشته باشد یعنی غیر این امکان را به او افاضه کند، غیر مقتضی بشود برای حملِ امکان بر این ذات. همان‌طوری که علّت

مقتضی است برای حمل وجوب بر وجود زید، همین‌طور علّت اقتضاء کند که وصف امکان بر این موضوع ثابت بشود. استحالهٔ این در بحث گذشته تا حدودی عرض شد.

مرحوم آخوند در این اینجا می‌خواهند به‌نحو مبسوط نسبت به این قضیه بپردازند. بیان ایشان این است که هر ذاتی را که درنظر بگیرید، این ذات در حمل وجود بر او یا آثار وجود بر او، ذاتاً از دو منفصلهٔ حقیقیه خارج نیست. چون اجزاء این جهت و اجزاء این حمل دارای سه جزء است. بنابراین منفصلهٔ ما در اینجا دو قضیّه خواهد بود. و به هر مقدار که اجزاء بالاتر برود، بر تعداد قضایای منفصلهٔ ما هم اضافه می‌شود. فرض کنید اگر شیئی در خارج دو جزء و دو طرف داشته باشد، این یک منفصله بیشتر نخواهد بود. من‌باب‌مثال اگر یک چیزی در خارج از دو قضیه بیشتر تحقق پیدا نکرده باشد، مثل اینکه بگوییم: زید یا جالس است و یا قائم است، ما شقّ ثالثی نداریم. حالا اگر ما نوم را هم به همان معنای جلوس بگیریم که به‌معنای وقوع علی

الارض باشد حالا سواء بهذا الوضع أو بوضع آخر باشد بنابراین این یک منفصله است. می‌توانیم بگوییم: «زیدٌ إمّا قائمٌ أو لا». آن‌وقت «أو لا» همان معنای جلوس یا معنای نوم است. این قضیه، قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه است که یک قضیه است، چون در قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه، ترکیب قضیه از ثبوت شیء و عدم آن شیء ثابت می‌شود. حالا اگر ما فرض را بر این بگذاریم که نوم و الوقوع علی الارض بغیر هذا الوضع، این یک جزء دیگری از اوصاف زید و اعراض زید را تشکیل می‌دهد، در اینجا قضیهٔ ما تبدیل به دو قضیهٔ منفصله می‌شود؛ اینکه زیدٌ إما قائمٌ أو لا، بعد می‌گوییم: طرف دیگر که عدم القیام است، إما بهذا الوضع أو لا، یا به وضع جلوس است أو لا. «أو لا» می‌شود نوم، و «بهذا الوضع» می‌شود [جلوس]. این دو قضیهٔ منفصله می‌شود. حالا اگر چهار جزء داشت، باز آن چهار جزء، خودش به سه منفصله تقسیم می‌شود، اگر پنج جزء یعنی پنج مصداق داشته باشد، [به چهار منفصله تقسیم می‌شود]. به هر مقدار که اجزاء خارجی و مصادیق یک ذات در خارج تعدد پیدا کند به همان

مقدار قضایای منفصلهٔ ما هم تعدد پیدا می‌کند.

قضیهٔ منفصله، بهترین و محکم‌ترین راه برای رسیدن به نتیجه

و این مسئلهٔ تقسیم یک ماهیّت و یک ذات و یک قضیّهٔ منفصله از نقطه نظر موشکافی و دقّت در ترتب محمولات بر موضوعات برای ما در فلسفه خیلی مهم است! آن شخصی می‌تواند بهتر قضایا را موشکافی کند که مسئله را به قضیّهٔ منفصله برگرداند. یعنی برای حلّ یک مشکل و برای رسیدن به یک نتیجه از صغری و کبری به‌عنوان قضیهٔ منفصله در حصر بین نفی و اثبات بتواند استفاده کند، و این مهم‌ترین و محکم‌ترین برهان و راهی است که یک شخص می‌تواند برای رسیدن به نتیجه از آن استفاده کند. و بهتر است که انسان این ورزش فکری و ذهنی را مرتب داشته باشد که همهٔ مسائل و قضایا را به قضایای منفصله برگرداند.

حالا از نظر عقل عملی عرض می‌کنم؛ فرض کنید که اگر شبهه‌ای پیدا شود بر اینکه این شخص الان چه حالات و چه خصوصیاتی دارد. ما آن کُبریاتی که ممکن است منطبق بر این شخص خارجی باشد، آن کبریات را به باب تقسیم به

قضایای منفصله برمی‌گردانیم. بالأخره به یک نقطه‌ای می‌رسیم که این شخص با یکی از اینها منطبق خواهد آمد. من‌باب‌مثال ما شک داریم که این شخص مجتهد است یا مجتهد نیست، عالم است یا عالم نیست، تخصص در این موضوع دارد یا ندارد، ما اول باید قبل از اینکه به این شخص نگاه کنیم و ببینیم این کیست و میزان علمش چقدر است و خصوصیاتش چیست، اول باید اصل قضایا را به‌نحو کبری در باب قضایای منفصله ببریم تا اینکه خود موضوع از لحاظ تئوری برای ما روشن شود که اجتهاد به چه چیزی گفته می‌شود؟ حالا کاری به این شخص نداریم، فرض کنید اصلاً این شخص در عالم وجود ندارد. اجتهاد به چه گفته می‌شود؟ تقسیم می‌کنیم و می‌گوییم: یا اینکه انسان به تمام مسائل و قضایا و احکامی که در فقه وارد است و فعل مکلّف را تشکیل می‌دهد احاطهٔ تامّه دارد بدون وساطت غیر و بدون مساعدت از غیر أو لا، یا این‌طور نیست. یعنی قضیه را اول به‌نحو کلی بیان می‌کنیم می‌گوییم: یا این‌طور است یا این‌طور نیست. اسم آن را اجتهاد مطلق می‌گذاریم؛ یعنی اگر مثلاً یک طالب و یک

انسان بتواند به همهٔ قضایای فقهی که فعل مکلف را تشکیل می‌دهد، سابقاً و لاحقاً، تمام آنچه که حتی لاحق به وجود می‌آید بتواند احاطه و اشراف داشته باشد و بدون مساعدت غیر، از سه دلیل اجماع و سنت و عقل استفاده کند [او مجتهد مطلق است.]

در رد قولِ تقسیم عقل به عقل مستقل و عقل مجموعی و عرفی

این را که گفتم الان در اینجا یک مسئله‌ای به ذهنم آمد و به قضیه‌ای متفتن شدم که بعضی‌ها عقل را دو عقل به‌حساب می‌آورند ـ نمی‌دانم شما هم شنیده‌اید یا نه! ـ در همین مسائلی که در روزهای قبل اتفاق اتفاده بود من در جایی بودم و این مسئله را در آنجا مشاهده کردم و دیدم که [می‌گفتند:] یک عقل، عقلی است که مانند دو اصل دیگر در استنباط احکام فقهی که کتاب و سنت باشد، از باب اقتضاء مستقلات عقلیّه و قضایایی که به آنها عنوان مستقلات عقلیه داده می‌شود آن عقل حجت است و اسم آن را عقل افلاطونی و عقلی که مورد استنباط محسّنات و مقبّحات عقلیه است می‌گذارند و نتایج فقهی و احکامی را بر آن مترتّب می‌کنند. این را یک عقل به‌حساب می‌آورند. این عقل در کنار دو اصل

دیگر که کتاب و سنت باشد، شرعاً حجت است و شارع هم از باب ارشاد نه از باب مولویت، امر به اطاعت از این عقل می‌کند، مانند قبح ظلم و حسن عدل و حسن انفاق و ایثار و امثال‌ذلک که حالا بعضی از آنها در باب اخلاق است و بعضی از آنها فراتر از باب اخلاق است و به‌عنوان یک امر مستقل عقلی می‌باشد. و اسم قسم دیگر را عقل عرفی و عقل جامعه می‌گذارند، عقلی که جامعه دارد و عقلی که عرف دارند و عقلی که مردم من حیث المجموع پایبند به او هستند و او را دارای ثواب و دارای خطا می‌دانند و آن را در کنار سایر مدارک و مراجع استنباط فقهیِ ما همچون عقل اول قرار نمی‌دهند، و آن عقل را مخلوطی از ثواب و فساد می‌دانند، چطور اینکه ما این را مشاهده می‌کنیم که گاهگاهی خطا و... در آن پیدا می‌شود.

ولی این مطلب ناتمام است به جهت اینکه ـ اگرچه خارج بحث است ولی حالا که پیش آمد عرض می‌کنم ـ ما در وجود خود دو قوهٔ متمایز و ممیزهٔ حق و باطل نمی‌یابیم که اسم یکی را عقل مستقل بگذاریم و نتایج استقلال او را به نام

مستقلات عقلیه در سایر مدارج و مراجع فقهی حجت شرعی قرار بدهیم و یک نیروی ممیزه و قوهٔ ممیز دیگری در خودمان بیابیم که اسم آن را عقل عرفی بگذاریم، یک‌هم‌چنین چیزی را ما نمی‌بینیم! ما در وجود خودمان ـ البته ناگفته نماند که یکی از آن قواعدی که مد نظر است قاعدهٔ «کلُّ ما حَکَمَ به العقلُ حَکَمَ به الشرعُ» است که إن‌شاءالله اگر خدا بخواهد در آتیه قصد دارم در مورد آن بحث کنم؛ منتها نه الان بلکه یکی دو ماه دیگر یا دو سه ماه دیگر که بسیار مسئلهٔ مهمی است. و حالا فعلاً به‌عنوان اشاره نسبت به آن قضیه عرض می‌کنم و بحث آن را در باب مباحث فقهی خودمان شروع می‌کنیم ـ یک غریزه‌ای به‌نام غریزهٔ شهوت می‌بینیم، این هست و همه‌مان داریم. یک غریزه‌ای به نام غریزهٔ غضب در وجود خودمان احساس می‌کنیم؛ اگر این را احساس نمی‌کردیم وقتی که یک ظلمی متوجه ما می‌شد پرخاش نمی‌کردیم، این را در وجود خودمان می‌بینیم. یک غریزه‌ای به‌نام غریزهٔ فکر داریم، غریزهٔ تأمل داریم، غریزهٔ تفکر داریم. به‌خاطر اینکه

می‌بینیم وقتی با مشکلی برخورد می‌کنیم، برای حلّ این مشکل شروع به اِعمال رویّه کردن و اعمال عملیّهٔ ذهنیّه می‌کنیم، این اعمال عملیّه عبارت از این است که آن قوّه را به‌کار می‌اندازیم و آن صفت و آن غریزهٔ نفسی را به‌کار می‌اندازیم. اینها چیزهایی است که ما در وجود خودمان می‌بینیم. یکی از چیزهایی که ما در وجود خودمان می‌بینیم همین قوهٔ عاقله است. قوهٔ عاقله، قوه‌ای است که برای تمییز بین حق و باطل خداوند در وجود ما گذاشته و ما این قوه را در وجود خودمان احساس می‌کنیم و می‌یابیم. این را احساس می‌کنیم که ما ظلم را قبیح می‌دانیم و عدل را مستحسن می‌دانیم. در باب اخلاق، احترام به بزرگتر را بر خود لازم می‌دانیم، شکر مُنعم را واجب می‌دانیم، اینها نتایج و قیاساتی است [که عقل استنباط می‌کند.]. یا تعدی به حقوق دیگران را که مصداق برای ظلم و عدل است، این دو قضیه می‌شود برای اینکه بسیاری از قضایای دیگری که در تحت این دو قضیهٔ کلی قرار بگیرند ما اینها را حرام می‌دانیم، یا رعایت مصالح خود را برای خود واجب می‌دانیم و... ، اینها قضایای عقلی هستند که عقل

آنها را استنباط می‌کند، و وقتی که استنباط کرد شرع هم به‌دنبالش می‌آید و به آن حکم می‌کند. حالا غیر از این شما دیگر در وجود خودتان چه نیرویی می‌یابید که اسم این نیرو را عقل عرفی می‌گذارید؟! من‌باب‌مثال من در اینجا صحبت می‌کنم و الان در اینجا چند نفر حضور دارند. ما چند نفر یک فئه می‌شویم و یک گروه می‌شویم. حالا صحیح است که بگوییم: ما من حیث المجموع تک‌تک برای خودمان یک عقل نظری داریم که آن عقل نظری منتج مستقلات عقلیه است و غیر از آن که تک‌تک برای خودمان داریم، من حیث المجموع هم یک عقل مجموعی داریم؟! آن دومی دیگر چیست؟![1] من در وهلهٔ اول دارم این را می‌گویم که شما در وجود خوتان چندتا عقل می‌بینید؟! از شما سؤال می‌کنم؟! یکی بیشتر نمی‌بینیم! یعنی وقتی که نگاه کنیم می‌بینیم همان نیرویی [است] که ممیز [بین حق و باطل است.] حالا آن که درست تشخیص می‌دهد

---

[1] . تلمیذ: این اختلاف عقول که در روایات وارد شده، به کجا برمی‌گردد؟ استاد: احسنت، حالا به بحثش در آنجا می‌رسیم.

یا غلط، به آن کاری ندارم. ولی آن که در وجود خودمان می‌بینیم ـ اگر داشته باشیم! ـ یکی بیشتر نیست. یعنی یک نیرو و یک قوه ما بیشتر در خودمان نمی‌بینیم، آن یک نیرو و قوه همان چیزی است که خداوند می‌گوید: ﴿أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1] ، همان چیزی است که می‌گوید: ﴿لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2] ، همان چیزی است که می‌گوید: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾[3]، همان چیزی است که می‌گوید: ﴿أَفَلَا يَعۡقِلُونَ﴾[4]، همان است! و غیر او دیگر درواقع [چیزی نمی‌یابیم.] بله، ما یک نیروی واهمه داریم و خودمان هم احساس می‌کنیم، وهم است، یک نیرویی داریم که نیرو و قوهٔ متخیله است و آن را احساس می‌کنیم. ولی یک چیزی هم داریم که به آن عقل می‌گوییم. عقل از عِقال گرفته می‌شود[5] یعنی قوه‌ای که موجب

---

[1] . سوره بقره (۲) آیات ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۶۹ و... .

[2] . سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۶ و سوره نحل (۱۶) آیه ۴۴ و سوره حشر (۵۹) آیه ۲۱.

[3] . سوره نساء (۴) آیه ۸۲ و سوره محمد (۴۷) آیه ۲۴.

[4] . سوره یس (۳۶) آیه ۶۸.

[5] . التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۱۹۵:
«و اشتقاق عِقال: من عقال البعیر. و کلّ شیء حبسته فقد عقلته، و لذلک سمّی العقل لأنّه یمنع عن الجهل.»

نگه‌داشتن انسان و بستن انسان و نرفتن در مهالک است. این را ما احساس می‌کنیم. حالا همین تک‌تک ما که دارای یک عقل هستیم، وقتی که من حیث المجموع [می‌سنجیم عقل مجموعی گفته می‌شود.] من‌باب‌مثال اگر یک قضیه‌ای مطرح شود و بگویند که هرکدام تک‌تک نظریات خود را بنویسید. من نظریهٔ خودم را راجع به این موضوع می‌نویسم، ایشان هم نظریاتشان را روی کاغذ می‌نویسند می‌گذارند، وقتی همهٔ نظریات را نوشتند بعد شروع به خواندن می‌کنیم، می‌بنیم که همه یک نظریه داده‌اند، این را عقل مجموعی گویند. بنابراین در عقل مجموعی و در عقل عرفی چیزی سوای آن نیرو و قوه‌ای که در تک‌تک ما وجود دارد نداریم. این که از جای دیگر نیامده است! یک اجتماع که یک نظریه می‌دهد و یک حکم و یک مطلب را راجع به مصالح خودشان و راجع مفاسد مجتمع خودشان بیان می‌کنند، آن عقلشان از جای دیگر که نیامده بلکه تک‌تک [نظر داده‌اند.] این آمارخواهی و نظرخواهی و نظرسنجی‌ها به‌خاطر این است که از تک‌تک عقول

هر کسی استفاده شود و به‌عنوان یک قاعدهٔ کلی بیان گردد؛ این را عقل عرفی می‌گویند. خب ما چندتا عقل در اینجا داریم؟! یک عقل بیشتر نداریم. پس از کجا می‌گویید: دو گونه عقل داریم، یکی عقلی که در کنار کتاب و سنت، مدرک و مرجع برای استنباط حکم است و یک عقل عرفی هم داریم که ثواب و خطا می‌کند. حالا من از شما سؤال می‌کنم که من از کجا بفهمم این عقلی که الان [هست کدام‌یک ثواب و خطا است؟!] چون من دو عقل ندارم تا اینکه بدانم کدام‌یک ثواب است و کدام‌یک خطا است؟ پس اگر این‌طور است ما برای عقل اول هم نیاز به دلیل دیگری داریم، یعنی من برای تمییز بین اینکه که آیا این نظر من، نظر صحیح است یا نه، نیاز به یک عقل دیگر دارم، یعنی یک عقل دیگر باید بیاید؛ آن‌وقت تسلسل لازم می‌آید. یک عقل دیگر باید بیاید و نتایج عقل مرا امضاء کند، درحالی‌که من با همین عقل خودم آن را امضاء می‌کنم، نه با عقل دیگری. یعنی دیگر یک وجود و قوهٔ دیگری از خارج نمی‌آید که او بیاید و برای من نظرات و نتایج و استنباطات این عقلی را که الان در من هست صحه بگذارد.

پس همین قوه‌ای که در من هست، به‌عنوان قوهٔ ممیزهٔ بین حق و باطل، همین قوه، قوهٔ واحد است و همین قوه‌ای است که می‌گوید: ظلم حرام است و عدل واجب است. حالا سؤال من از شما این است که مثلاً اگر ما در شرع نداشتیم که زنای غیرمحصنه صد ضربه شلاق دارد، آیا عقل حکم به ظلم نمی‌کرد؟! عقل در اینجا حکم می‌کرد!

تلمیذ: در اینجا خودش را هم مذمت می‌کند.

استاد: ظلم است دیگر. یعنی من‌باب‌مثال یک جوان با رضایت خودش، یک دختر یا یک زن هم با رضایت خودشان، هردو این عمل را در خارج انجام می‌دهند. دو امری است که با رضایت انجام گرفته بدون أیّ اکراهٍ و بلکه با تمام میل بوده است، نه‌تنها بدون أی اکراه بلکه حتی دنبال هم می‌کنند و از مرحلهٔ اکراه گذشته است! حالا این عقلی که ظلم را حرام می‌داند، آیا همین عقل حکم به این نمی‌کند که صد ضربه شلاق ظلم است؟! همین عقل حکم می‌کند! اگر ما در شرع نداشتیم، [عقل حکم به ظلم می‌کرد]. آیا متوجه شدید چه می‌خواهم بگویم؟! لابد در جریان مسائل هستید!

تلمیذ: تضاد بین حکم عقل و بین حکم شرع می‌شود.

استاد: نه، فعلاً نمی‌خواهیم بحث تضاد را مطرح کنیم، بحث تضاد در جای خودش مطرح خواهد شد که تضادی نخواهد بود. ولی فعلاً این مقدار می‌خواهم بگویم که اینکه الان شما دارید می‌گویید: صد ضربه شلاق یک مسئلهٔ عقلایی است و صد ضربه شلاق یک مسئلهٔ شرعی است، و آن عقلی مرجع و مدرک برای احکام فقهی است که آن عقل، عقل افلاطونی است و عقلی باشد که ملکهٔ الهی است که خداوند آن عقل را برای تمییز بین حق و باطل قرار داده است، آن به‌عنوان مدرک برای استنباط احکام در کنار مدرکین آخرَین قرار می‌گیرد، نه آن عقل عرفی که در او خطا هست و چه‌بسا لواط را هم در آن عقل جایز بشمرند. الآن قانونی که در کشورها و جاهای دیگر وضع می‌کنند، این را بلامانع می‌دانند و می‌گویند: چه اشکال دارد که دوتا مرد هستند و دل‌هایشان تمایل دارد که باهم باشند؟! از نظر عقلی و از نظر فکری چه دلیلی بر منع آنها هست؟! همان‌طور که حالا در خلافش هم هست. البته حالا شیوع هم پیدا کرده است و در آنجا به‌عنوان دو

مسئله، یکی به‌عنوان هُموسِکشوالیته[1] و در زن‌ها به‌عنوان لزبینیسم[2] مطرح می‌کنند و خیلی جایز می‌دانند و بدون مانع می‌بینند و می‌گویند: چه اشکال دارد که دو نفر با هم باشند و بعد هم حالا برای اینکه بخواهند نسلی از آنها باشد یا نباشد خودشان به یک نحو و به یک طریقی بعداً بچه پیدا بکنند برای اینکه نسلشان معلوم باشد.

علی‌أیّ‌حال صحبت در این است که اینکه می‌گوییم: ما نیاز به شرع داریم، برای همین است. آنجاهایی که عقل لنگ می‌اندازد و نمی‌تواند بعضی از مصالح را بفهمد، در آنجا است که شرع باید به کمک بیاید و نگذارد که انسان خودسرانه به مهالک بیفتد.

تلمیذ: آیا واقعاً در آنجا حکم عقل است؟

استاد: می‌خواهم این را عرض بکنم که ما الان دو عقل به‌عنوان یک عقل عرفی و به‌عنوان یک عقل غیرعرفی نداریم، یک نیرو در ما بیشتر نیست منتها چون این نیرو، نیروی کاملی نیست، از باب نقصانی

---

[1] . هم‌جنس‌گرایی: homosexual. (محقق)

[2] . هم‌جنس‌گرایی زنانه یا لِزبیَنیسم: Lesbianism. (محقق)

که دارد ممکن است انسان را به مهالک بیندازد و انسان او را عقل بپندارد، نه‌اینکه ما در وجود خودمان دو نیرو احساس بکنیم. لهذا اگر شرع نبود و دلیل بر زنای غیرمحصنه [نبود چه‌بسا ما آن را قبیح نمی‌دانستیم، کما اینکه] در یک فرهنگی، خود شوهر هم راضی است. خیلی از این قبائل هستند که زن با چندتا مرد دارد زندگی می‌کند و هیچ اشکالی بینشان نمی‌دانند. ما از نظر شرعی این را زنای محصنه می‌دانیم اما آنها در فرهنگ خودشان اصلاً این را زنا نمی‌دانند و اصلاً تعدّی به حقوق خانواده نمی‌دانند و می‌گویند یک امر عادی است و دارند زندگی هم می‌کنند و وضعشان دارد می‌گذرد. شرع در اینجا قید و بند گذاشته برای اینکه این حدودات رعایت بشود و امثال‌ذلک. اگر این نظر [شرع] نبود خب اعدام برای چه هست؟ یک عملی است که در خارج انجام گرفته، به‌مقتضای رضایت طرفین بوده است و حتی ممکن است به‌مقتضای رضایت افراد باشد و مشکلی هم نداشته باشند، چرا باید اعدام بشوند؟! وانگهی حالا اگر بگوییم که [عقل می‌فهمد که] قبیح است، مگر قبحش به اعدام است؟! خب دو روز زندان

بیندازید و بعد بیرون بیاید. این اعدام کردن دیگر چرا باید باشد؟! اینجا است که به این نکته می‌رسیم که ما یک عقل بیشتر نداریم. ولی صحبت در این است که آن عقل یک‌وقت عقل کامل است و به تمام مصالح و مفاسد و ملاکات احکام نفس الامریّه واقف است، آن عقل نیاز به ارسال رسل و انزال کتب ندارد، مانند خود عقل انبیاء و عقل اولیاء و پیغمبران که آنها نیاز به کتاب ندارند. بر آنها وحی می‌شود و بر آنها الهام می‌شود، و چه کتاب باشد و چه نباشد خود آنها به‌واسطهٔ وصول عقلشان به مبدأ و مصدر تشریع به احکام می‌رسند. ولی عقول ما که عقول ناقص است و نمی‌تواند به همهٔ ملاکات دست پیدا کند، و از نقطه نظر نفس او که امر عدمی است نه، ممکن است دچار بعضی از استنباطاتی بشود که آن استنباطات گرچه برای او فعلاً هنوز مصالح روشن نشده است اما از نقطه‌نظر یک عقل کلی که یک عقل منفصل است و ما اسم او را وحی می‌گذاریم و ما اسم او را رسول می‌گذاریم و ما اسم او را کتاب می‌گذاریم، از آن نقطه‌نظر مقدوح است و لذا ممنوع است. از این

نقطه‌نظر است که اختلاف در اینجا پیش می‌آید .

تلمیذ: پس در حقیقت ما سه منبع برای اجتهاد نداریم بلکه ما سه طریق برای استکشاف و برای [رسیدن به احکام] پروردگار داریم.

استاد: بله، سه طریق است.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد