ج92-ج99 حجیت عقل

Friday, February 14, 2020

3:31 PM

**مطلب 1 : مقدمات :**

* 1. **جایگاه بحث :**

اولین سوال این است که این بحث چه ربطی به قبل دارد اینکه چرا اینجا باید مطرح شود در قطع طریقی وموضوعی خواندیم که در احکام قطع طریقی فرقی نمی کند بین اینکه قاطع که باشد ، مقطوع به چه باشد واسباب قطع چه باشد وهمان جا گفتیم که از چه راه نظریه ی عقلیه باشد وجه از راه های دیگر که اگر از راه دلیل عقلی هم قطع حاصل شد حجت بالذات دارد اما برخی اخباریین گفته اند قطع حاصل از ادله ی عقلیه حجت نیست لکثره اشبتاهه لا یخفی فیه من المغالطه [کثرت دارد که داشته باشد چه ربطی دارد که حجت نباشد ]یکی از عوامل مهم اخباری گری افراط در مساله عقل بود. اخباری ها یک نکته درست داشتند و ده نکته غلط. نکته درستشان این بود که می گفتند افراط زیادی در عقل شده است که مثلا مقدس اردبیلی و صاحب معالم و شاگردش و شهید ثانی مشهور به این افراط هستند. البته خود اخباری ها علامه حلی را راس این ها می دانند.

 بعد در ذیل بحث قطع مرحوم شیخ در فرائد به همین کلام اخباری ها اشاره می کند وجواب می دهد اختلافی بین اصولی ها هست که منظور از اخباری ها در عدم حجیت قطع به دست آمده از ادله ی عقلیه چیست چون متناسب با قطع است مباحث عقل اینجا می اید اما مشکلی که هست این است که این بحث مطرح نشده است که اگر اینجا داریم بحث از حجیت عقل می کنیم یک عده گفته اند این قطع حجت نیست وحال آنکه خودشان با این بحث را شروع کرده اند وجا داشت در الموجز هم همین طور شروع شود که عده ای گفته اند حجت نیست لکثره اشتباهه بعد بیاییم جواب بدیم وبعد بحث را باز کنیم ومباحث مجالات حجیت عقل را باز می کنیم وحال آنکه در موجز تیکه ی اول را نمی بینیم وشما در رسائل ومکاسب مطالب را این طور که ایشان بیان کرده است نخواهید دید پنبه زنی بحث مباحث عقل را اولین بار مرحوم مظفر امد زد سال دیگر گستره ی مباحث حجیت عقل را خواهید خواند واین مباحث بسیار خوب است وجا داشت اول بفرماد جرا این را در موجز بحث می کنیم

* 1. **عقل از مباحثی است که مستوی جوانبش مشخص نشده است :** از همین نکات مشخص می شه که از اول کتب امامیه را ببینید میگن ادله ی اربعه عبارت است از کتاب ، سنت ، عقل واجماع وکسانی که به غیر اینها مثل شهرت فتوائیه رنگ وبوی منبع بخشیده اند وارد در این چهارتا نکرده اند با اینکه خیلی از متاخرین ادله ی دیگری به این چهارتا اضافه کرده اند از اول در کتب گفتند عقل از ادله است ولی جایی آن را بحث نکردند خوب است این ریشه یابی شود که با اینکه یکی از منابع را از صدر علما عقل می دانسته اند راجع به آن بحث نکرده اند بله لابلای مطالب در رسائل وکفایه ودروس خارج می بینید استفاده می کنند اما در جایی پنبه اش را نزده اند اولین کسی که این هنر را به خرج داد ومباحث را قشنگ آمد بهش عنوان داد مرحوم مظفر بود لذا این بحث خیلی مهم است وقتی بحثی جای درست حسابی ندارد برای کار کردن جا دارد روش کار کنید باید پنبه ی مباحث عقل خورده شود وروی این باید کار کنید

* 1. **در مورد عقل دو دسته از علما از دو طرف افتادند**
		+ **یکی آنان که عقل را از کار انداختند لکثره اشتباهه اینها درب باب عقل را بستند یعنی درب باب روایت را تعطیل کردند اصول کافی از باب العقل والجهل شروع می شود ج1 19 حدیث 12 :» امام علیه السلام خطاب کرد به هشام که در مباحث عقلی یک است یا هشام ان لله علی الناس حجتین حجه ظاهره وحجه باطنه فاما الظاهره واما الباطنه فالعقول یک کتاب دارد آقای جوادی که از الآن باید بخوانید عقل در هندسه ی معرفت دینی که این کتاب خیلی قشنگ است وباید شروع کنید به خواندن این کتاب امام فرمود حجت باطنه عقول است حضرت به هشام فرمود ان للناس علی الناس حجتین**
		+ **عده ای از آن طرف افتادند که تا یک چیزی عقل ظنی شان بهش می رسید از کل ما حکم به العقل حکم به الشرع استفاده می کردند ومیگفتند این حکم شرعی است ومی بستند به بند شارع که این ها از این ور افتادند ویکی از اسباب شکل گیری اخباری گری همین بودند ها**
		+ **آنی که امام علیه السلام فرمود حجه باطنه واینکه ان الدین الله لا یصاب بالعقول باید ببینیم که این کدام عقل است که حجت باطن است وکدام عقل است که لا یصاب به باید دید آن عقلی که حجت است ومی گن از ادله ی اربعه است کدام عقل است**

* 1. **تفاوت حجیت عقل و قطع**

بیان مرسوم این است که اینها دو چیز اند. قطع حالت روانی ماست که من به یک چیزی قطع دارم که این حالت روانی و نفسانی ما حجت است یا نه که گفتیم حجت است. حالا این قطع از چند منبع ممکن است برای ما پیش بیاید. مثلا از قران یا روایات یا عقل . پس عقل یکی از منابعی است که می تواند برای ما به صورت قطعی یا ظنی چیزی بیاورد.

اینجا که حجیت عقل است می گوییم کدام عقل منبع است؟ تا چه حیطه ای منبع است؟حالا ممکن است همین نکات برای ما قطع حاصل کند و ممکن است ظن حاصل کند. همین مطلب نسبت به روایات نیز هست که آیا همه روایات حجت اند؟ که بعدا می گوییم بعضی شان حجت است و بعضی شان حجت نیست. شبیه همچین چیزی در مورد عقل نیز می باشد. اینها فی الجمله حجت اند اما بحث سر حیطه و قلمرو های آنها می باشد.

* 1. **منابع :**

آدرس های بررسی بحث عقل

* + کتاب های آقای علیدوست را حتما بگیرید کتاب فقه وعقل ایشان را حتما بگیرید برای اینکه از همین امروز شروع کنید به خواندن مباحث عقل خیلی مباحث زیبایی دارد
	+ دومین کتاب که این هم نظیر ندارد دلیل العقل عند الشیعه الامامیه دکتر رشدی محمد عرسان از علمای بغداد زیر نظر سید محمد تقی حکیم نوشته است فقه مقارن سید محمد تقی حکیم نمونه ندارد وباید از همین الآن شروع کنید به مطالهعه ی آن این کتاب بهترین منبع است برای فهم عبارات مرحوم مظفر

حسن وقبح عقلی اقای ربانی گلپایگانی تقریر درس حسن وقبح عقلی اقای سبحانی است

قوانین ج 3 ص 7

هدایه 3 496

حاشیه معالم سید علی 5 31 و 466

فوائد الاصول 3 57

محصول 3 83

وسیط 3 12 و22

ارشاد 3 83

وسیط

مبسوط مصحح 3 97

مبسوط 3 87

نهایه الدرایه را حتما باید ببینید با تمام دشواری اش چون بیانات مرحوم مظفر طابق النعل بالنعل استادش است با اضطراباتی که در کلام مرحوم مظفر است 2 8

* + 4 مقام بحث :
		- مقدمات :
			* عقل عملی و عقل نظری
			* تقسیم استدلال
			* تعریف دلیل عقلی
		- مستقلات عقلیه
		- غیر مستقلات عقلیه
		- تعمیق

* + **مطلب 2 : مقدمات علمی بحث**
		- **عقل عملی و عقل نظری :**
		- تقسیم الادراک (تقسیم العقل ) ما چند نوع عقل وادراک داریم (ادراک نظری وعملی /عقل نظری وعملی) فایده ی این تقسیم چیست ؟ در الموجز نمیبینید این را در مرحوم مظفر وشهید صدر آمده است فی الجمله آنکه در این مباحث که مجال های حجیت عقل اند کدام عقل نظری یا عمل یا تفصیل ایشان در ارشادشون نوشته اند این مجال ها مجال های حجیت عقل عملی است
			* اصل این بحث برای مباحث حکمت است فلذا آقایانی که می خواهند دقیق بحث کنند چاره ای ندارند که اول بیایند کلمات فارابی وقطب الدین را بیان کنند چون این مطالب از اینها نشات گرفته است ما کلام فارابی را میگیم چون خودشان در الانصاف فی مسائل .. ج3 ص 15 همین بحث را مطرح کرده اند ومیگن اینی که ما میگیم مطابق است با نظر فارابی فلذا ما هم همین را میگیم ما بقی را در فقه وعقل ببینید جناب فارابی گفتند :» حقیقت عقل چیزی جز ادراک نیست وم دو تا عقل نداریم بلکه دو نوع مدرَک داریم که به اختلاف مدرکین اسم گذاری کرده اند واسمش را روی عقل گذاشته اند اگر ادراک ما آن ادراک ما ینبغی ان یعلم است به این میگن عقل نظری ولکن عقل نظری باز هم ادراک است [قطب الدین میگه عقل نظری از مقوله ی ادراک نیست ] ولی ایشان به تبع فارابی قائل اند هر دو عقل از مقوله ی ادراک است وعقل عملی ادراک ما ینبغی ان یعمل است نه مربوط به مقوله ی صرف علم آن وقت بعد از این تعریف بحث میشه که در مجالات حجیت عقل کدام عقل که ایشان میگه عقل عملی
	+ استدلال :

استدلال از سه چیز خارج نیست که این سه تای رئیسه است

1-استقرا

2-تمثیل

3 - برهان -قیاس منطقی

مرحوم مظفر :» استدلال که بهش حجت هم میگیم فرمودند استدلال یا حجت آن است که شما از معلوم تصدیقی استفاده کنید در خدمت ورسیدن به معرفت به مجهول تصدیقی مثلا این مجهول است که آیا العالم حادث ام لا ؟» یک سری معلوم های تصدیقی دارید که العالم متغیر وکل متغیر حادث را هم می دانید این ها را کنار هم می ذارید می رسید به العالم حادث

بعد فرمودند استدلال یا ججت عبارت اما یتالف من قضایا یتجه بها الی المطلوب یستحصل المطلوب بها بعد گفتند سه راه دارد

1-قیاس :» هو ان یستخدم الذهن القواعد العامه المسلم بصحتها فی الانتقال الی مطلوبه ص 310 فرمودند سیر قیاس سیر استدلالی است از عام به خاص ان وقت شروع کردند به اقسام قیاس را شمردند

2-التمثیل :» هو ان ینتقل الذهن من حکم احد الشیئین (اصل) الی الحکم علی الآخر لجهه مشترکه بینهما (که بهش میگفتیم جامع ) خودشان گفتند این تمثل همان است که فقها بهش میگن قیاس اصولی وهو رد عند فقها الامامیه دراینجا از جزئی به جزئی می رسیم

3-الاستقراء هو ان یدرس الذهن عده جزئیات فیستنبط منها حکما عاما لذا میگفتند استقراء از جزئی به کلی رسیدن است

تام : فحص تمام جزئیات شود وهو یفید الیقین

ناقص :» فحص بعد از جزئیات شود البته این مفید یقین نیست مرحوم مظفر گفت قالوا اقایان این طور گفته اند بعد مطرح کردند که این به نحوو موجبه ی کلیه درست نیست آنجا مفید ظن است که بر پایه ی مشاهدات جزئیات باشد ولی بعضی اقسام آن مفید یقین هست

ایشان میگه استدلال سه راه دارد

تمثیل عندنا رد

استقرا

ناقص : حد اکثر ظن آور است وشارع آن را امضا نکرده است لذا می رود کنار بخلاف مرحوم مظفر گه می گفت این طور نیست که همه ی اقسامش ظنی باشد

تام : این هم به درد نمی خورد چون دلیل نیست یعنی استدلال نیست میفرماد ببینید شما در استدلال یک مجهول تصدیقی دارید میخواید این را تبدیل به معلوم کنید از تصدیقات معلومیه استفاده می کنید وحال انکه این حقیقت در استقراء تام تطبیق نمی کند چطور نمی کند ؟» در استقراء تام یک مجهول تصدیقی دارید می آیید سراغ فرد اول در عملیات الاستقراء که این فرد اول برای شما یک علم جزئی پدید می آورد فرد دوم یک علم جزئی دیگر والخ تا فرد آخر به محض اینکه فرد آخر محقق شد شما براتون مطلب روشن وتمام می شود وحکم می کنید به یک قضیه ی کلیه واینجا که شما معلوم تصدیقی ای نداشتند که برسید به مجهول تصدیقی اینجا به ازای هر فرد یک علم جزئی برای شما حاصل شد پس استقراء تام به دلیل نمی شود

 استقراء تام نمی شود چون احکام شرعیه تاب استقراء تام ندارند احکام شرعیه قضایای حقیقیه اند نه شخصیه یعنی قضایایی که تازه به مرور زمان پدید می آیند وامکان ندارد استقراء تام فرد در مورد احکام شرعیه بی معنا است استقرائ تام در احکام شرعی موضوعی ندارد قضایای حقیقیه به تعداد مکلفین تازه شکل میگیرد

* + قیاس : صغری وکبری با توجه به اینکه صغری وکبری چه باشند مختلف می شوند
		- دلیل شرعی : صغری وکبری هر دو شرعی باشند مثل اینکه می گید کسی که مستطیع شد حج بر او واجب است هرکس حج بر او واجب شود واجبش فوری است »»» کسی که مستطیع شد واجبش فوری است -اگر کسی کذا وکذا هو مسافر - مسافر وجب علیه القصر »» اگر کسی کذا وکذا وجب علیه القصر صغری وکبرای این را شرع بیان کرده است قبلا گفته شد که بعضی موضوعات مثل سفر راشارع وارد شده است چون سفر عرفی با شرعی فرق دارد ومثل غنا که در فقه 3 خواهید دید که غنا چیست باید از شرع فهمید که اگر به این رسیدیم که صوتی مطرب وترجیع اور باشد غنا است والغنی حرام »» این صوت حرام است غیبت وکذب دلیل شرعی اند که شارع دست برده است
		- دلیل عقلی
			* صغری وکبری هر دو عقلی اصطلاحا به این دلیل میگن مستقل عقلی وبه این فصل می گن مستقلات عقلیه در حصول به نتیجه صغری وکبری هر دو عقلی اند لذا چون عقل استقلال دارد یعنی اعتبار شارع در آن دخیل نیست تعبیر مشهور وبه عبارت درست تر اعتبار غیر عقل در آن دخیل نیست تعبیر دقیق
				+ مثال : همین بحث است که معروف شده است به حسن وقبح عقلی یا ذاتی که ما امامیه به آن قائلیم در مقابل اشعری ها وبعض عامه که میگن الحسن ما حسن الشارع والقبیح ما قبح الشارع ولی امامیه از این حرفها نمی زند ما میگیم هیچ شارع اعتباری هم نکند به یک کسی بگی ظلم ومفهوم ظلم را او خوب تصور کند قبح را بار می کند ولی اینها میگن اگر جایی ظلمی واقع شد وشارع گفت حسن است حسن می شود اینجا عقل در بار کردن حسن وقبح هیچ کمکینمیگیرد

ص : العدل حسن عقلا

ک: قانون ملازمه کلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع عقلا این عقلا قید ملازمه است بین حکم عقل وشرع ملازمه حاصل کردیم واین عقلا قید ملازمه است این ملازمه را عقل می گه ص وک عقلی است

--------------------

العدل حسن شرعا

* + صغری غیر عقلی باشد وکبری عقلی باشد اصطلاحا به این دلیل میگیم غیر مستقل عقلی تا آخر باید مشی به همین تعریف کنیم که صغری غیر عقلی وکبری عقلی باشد تسمیه ی این هم مشخص است چون در حصول نتیجه هر دو مقدمه عقلی نیست در اینجا صغری غیر عقلی است

سبک بیان در مرحوم مظفر و معمول کتابهای اصولی :

ما در مستقلات عقلیه دو قیاس داریم

* + قیاس اول
		- صغری : العدل حسن عقلا / الظلم قبیح عقلا
		- کبری : کل ما حکم به العقل حکم به الشرع بملازمه العقلیه (بحکم العقل)

مقصد ثانی دو صغری دارد که یکی نسبت به دیگری کبری است و ما به این نتیجه می رسیم که العدل حسن شرعا عقلا

* + قیاس دوم
		- صغری : نتیجه مقصد ثانی است : العدل حسن شرعا عقلا
		- کبری : در مقصد ثالث بحث می شود:کل ما حکم به العقل فهو حجة
		- نتیجه : العدل حسن شرعا واقعاً

غیر مستقلات

* + قیاس اول :
		- صغری :(غیر عقلی است) در این جا می تواند پنج چیز باشد
			* مقدمه واجب را می سازد :
				+ صغری: الوضوء مقدمة للواجب که این را شرع می گوید و به این دلیل می شود غیر مستقل
				+ کبری : عقل می گویدکل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا (بحکم العقل) وجوب مقدمة شرعاً
				+ نتیجه : الوضوة واجب شرعا به حکم العقل
			* اجزاء
			* اجتماع امر و نهی
			* دلاله النهی علی الفساد
		- کبری ( عقلی است)
	+ قیاس دوم
		- صغری : از مقصد ثانی گرفته می شود
		- کبری : کل ما حکم به العقل فهو حجة
		- نتیجه : الوضوء واجب شرعا واقعا

نکته : کبری در قیاس اول درک عقل است و کبری در قیاس دوم نتیجه درک عقل است که آیا حجیت دارد درک عقل یا خیر که نتیجه این کبری دوم در مانند وضوء در صلاه است که اگر

تعریف دلیل عقلی در مقابل دلیل شرعی : این تعریف از زمان صاحب قوانین شروع شد ومابقی ها تقریبا تلقی به قبول کردند  **دلیل عقلی آن حکم عقلی است که به وسیله ی آن به حکم شرعی می رسیم**

مثال :

* + الاتیان بمامور به مجزٍ عن الاعاده والقضاء لقبح بقاء الامر در بحث مقدمه ی واجب ص 46 الاجزاء تصدیر لا نزاع
	+ مرجحات باب تزاحم حکمها من باب تقدیم الاهم عن المهم والحاکم علی التقدیم هو العقل لقبح العکس یک بحثی که مرحوم مظفر بیان می کنند فرق بین باب تعارض با تزاحم است که فرقهایی گفته اند که ما آنچه را ایشان در الوسیط گفته اند بیان می کنیم ایشان فرموده اند تعارض تنافی دلیلین است در مقام جعل مثل اینکه شارع بگه صل در فلان زمان خاص وباز بگه لا تصل در همان زمان خاص وحال آنکه تزاحم تنافی دلیلین است در مقام امتثال مثل اینکه مولا به شما میگه انقذ الغریق لان نفسه المحترمه ویک بار هم بگه لا تغصب که این دو در مقام جعل تنافی ندارند اما در جایی از امتثال ممکن است این دو با هم جمع شوند که به این میگیم تزاحم که باید بگیم چکار کند انقذ الغریق را مقدم کند وغصب را مرتکب شود اینجا عقل حاکم است برای رفع تزاحم وبیا تقدیم کن حفظ جان مومن را بر غصب کردن مرجحات باب تزاحم از راه تقدیم اهم بر مهم است
	+ دلیل برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان است :» کسانی که قائل اند به برائت عقلیه دلیلشان قبح عقاب بلا بیان است واینها میگن عقاب بدون بیان واصل قبیح است
	+ ص 198 می خوانیم که دلیل احتیاط واشتغال : التکلیف الیقینی یتسدعی البرائه الیقینیه بحکم العقل

مقام اول :

مجال مستقلات :» اگر عقل به ذات موضوع مجردا از هر حیثی نگاه کند وآن وقت حکم کند به قبح آن یا حسن آن ایا شرع هم در این صورت حکمی می کند که ان موضوع دارای قبح است وحرام است ویا حسن است فلذا واجب است یا خیر (آیا بین حکم عقل وشر تلازم هست یا خیر ) ایشان می فرماد بله اکثر اصولیین این را قبول کرد ه اند به چه دلیل ؟» مجردا از هر قیدی یعنی از حیث زمان (در هر زمانی که باشد عقل چنین حکمی م ی کند ) از حیث مکان ، از حیث فاعل (فاعل هر کسی باشد حتی واجب الوجود باشد ، از جهت احوال چه در قیامت اتفاق بیفتد آن فعل وچه در دنیا بدون اینکه در تمام این حکم کردن هاش نگاهی داشته باشد به مصالح ومفاسد موجود در موضوع وبدن اینکه نگاهی داشته باشد به اثرات مترتب بر آن موضوع بگه چون مترتب است بر این موضوع بقاء نظام پس حکم می کنم به حسن آن عدل را که به دست عقل می دی همین مفهوم را که می فهمد حکم می کند به آن حسن را بدون اینکه مصالح ، مفاسد واثرات آن را ببیند

اگر حکم عقل عام است غیر مقید به خصوصیت ، شرطیت ، جزئیت چرا شارع نباید چنین حکمی کند لذا در این صورت شارع مقدس هم حکم می کند به وجوب وقائل می شه به وجواب ونیز به حرمت

 در غیر مستقلات چطور ؟ایا تلازم بین حکم عقل در غیر مستقلات عقلیه با حکم شرع وجود دارد یا خیر ؟

ایشان می فرماید بله تلازم وجود دارد چون حکم عقل عام است ، مطلق است وغیر مقیدبشیء است » حکم شرع نیز چنین است

مثلا اگر قائل شدید که بین وجوب ذی المقدمه ومقدمه تلازم وجود دارد عقلا+ کل ما حکم به العقل حکم به الشرع عقلا ولوعقل در غیر مستقلات که در این صورت می شه مقدمه واجب است شرعا

اگر شما در بحث ضد به این نتیجه رسییدید که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش است یا نهی از ضد خاصش است ایشان در آنجا در صغری اشکال داشتند

بله نتیجه گرفتیم که اگر مولا امر کرد به ازاله ی نجاست مقتضی نهی از ضد خاص ان مثل نماز است یعنی ضد خاص عقلا نهی خورده است آیا شرع هم به این حکم می کند ال بشود نهی شرعی به صلاه + نهی از عبادات مقتضی فساد است » قائل به فساد چنین صلاتی شویم

ایشان میگه بله شما اگر ملازمه بر قرار کردید بین صغری

عمق مباحث :

عمق مطلب مشهورات

در مورد مشهورات ، بحث و اختلاف نظرهایی وجود دارد ، که امروز وارد می شویم و با بیان مقدمه هایی آنها را مطرح می کنیم

مقدمه 1 : آشفتگی در مباحث مربوط به مشهورات:

* + مقدّمه:
		- فضای مباحثی که به مشهورات ارتباط می یابد:
			* اصول و جایگاه عقل در استنباط دین
			* فلسفه حقوق
			* فلسفه اخلاق
			* بحث های کلامی
		- در این مباحث نظرات شاذ زیاد است(شاذ به این معنا که یک نظر خاص که در طول تاریخ اختصاص به یک نفر دارد)
			* نظر مرحوم مظفر
			* نظر علامه طباطبایی: معروف به اعتباریات علامه
	+ در این آشفته بازار ما باید چه کنیم؟
		- ببینیم که چی شد که این اختلافات در میان تراث از کجاها شروع شد که به اینجا رسید؟ و به چه علّتی به اینجا رسید؟
	+ کسی که در این مسائل خیلی خوب کار کرده اند، استاد یزدان پناه هستند.
		- ایشان روی فارابی هم خیلی خوب کار کرده اند. و فارابی قلّه حکمت عملی است.

مقدمه 2 : نخ تسبیحِ مباحث مربوط به مشهورات: حکمت عملی

* + در تحلیل مباحث مربوط به مشهورات در میان معاصرینِ سنّت اسلامی اختلافات فراوانی موجود است، اختلافاتی که بعداً به علوم مختلف کشیده شده است و خیلی گسترده شده است:
		- مرحوم کمپانی(اصفهانی) و مرحوم مظفر
		- علامه طباطبایی و شاگردانشان
			* آیت الله جوادی
			* آیت الله مصباح
			* آیت الله سبحانی
		- معاصرتر ها: آیت الله آملی لاریجانی
	+ امّا به نظر ریشه اختلافات در نخ تسبیح آن است:
		- بحث های پراکنده‌ی مشهورات در تراث اسلامی، در یک جای واحد بررسی می شده که کلید این اختلافات را باید در این جا یافت:
			* حکمت عملی:
				+ وقتی نام حکمت عملی را می شنویم، ذهن به سمت مباحث خداشناسی و عرفان و اخلاق می رود. امّا حتّی مباحث علوم سیاسی هم در این علم بوده است.
				+ این مباحث مربوط به قبل اسلام بوده و زمان ارسطو مطرح شده است.

مقدمه 3 : حکمت عملی چیست ؟

* + تفاوت انسان با حیوانات چیست؟
		- عقل: علمای قدیم، تفاوت هویت انسان و حیوانات را «عقل» می دانند. کارویژه انسان عقل است.
			* کارویژه انسان در حیطه نظر: یک جنبه هایی از انسان مربوط به ادراک علم است: فلسفه یا حکمت نظری
			* کارویژه انسان در حیطه عمل: یک جنبه هم مربوط به عمل انسان است: مثلاً انسان ها حکومت دارند، فلسفه و حکمت عمل

ناب بوعلی در بحث نفس، یک بابی را باز کرده است در مورد ویژگی های انسان، آن چه که مخصوص انسان است. از جهتی شباهت به جمادات و نباتات و حیوانات هست. بعد می گوید: ویژگی های اختصاصی انسان چیست؟

نفس شفاء ص 183

که در اسفار ج 9 ص 80 به صورت خلاصه مطرح شده است.

توضیح: یکی از ویژگی های انسان، عمل بر اساس یک نوع اراده و تفکر و رویه انسانی است.

آن ویژگی که سبب جدا شدن انسان از حیوان می شود، رویّه و فکری است که در کار اوست.

اساسا انسان یک ویژگی دارد که افعالش ینبغی و لا ینبغی بردار است.

این باید و نباید و سزاوار و غیر سزاوار، این ها در فعل حیوان وجود ندارد.

حیوان گاهی ترک می کند یا انجام می دهد ولی در کار او ینبغی و لاینبغی راه ندارد.

تمام فعل های انسان که بر اساس شعور مرکب انجام می گیرد، این خصیصه در او هست که فعلش را بر اساس رویه و فکر انجام می دهد. لذا ساحت حکمت عملی، یک ساحت انسانی است. لذا حکمت انسانی داریم.

!!! اینکه این را بعدا بتوانیم گشترش بدهیم یا نه بحث دیگری است اما فعلا دراین ساحت قطعا وجود دارد

در تفاوت حکمت نظری و عملی:

تفاوت به لحاظ محتوا:

در توضیح بعضی از آقایان اینجور گفته شده است که به محتوا اشاره می کنند:

* + در عالم اموری است که مربوط به فعل ما نیست. در واقع حکمت نظری در مورد حقایقی است که ما با اراده خود در آن ها تأثیری نداریم که گاهی تعبیر می شود به معرفت حق.

مثلا انسان دارای عقل نظری است. مگر با قوه خودم اینجور شده ام؟یعنی عاقل بودن من فعل من نیست و یک مساله هستی شناسانه است

انسان موجودی ارادی است؟ مگر با اراده خودم اراده دار شده ام؟

ما خیلی از بحث هایی در فلسفه انجام می دهیم که مربوط به عمل انسان است ولی از جهت هستی شناسانه بررسی می کنیم. مثل بررسی اراده و عمل انسان.

نکته: حکمت عملی پایه هایش همین بحث های انسان شناسی است.

مثلا سعادت انسان به چه چیزهایی است؟

اصل سعادت را باید در فلسفه اولی تثبیت کرد. که اهمیت مباحث نفس ما و مباحث انسان شناسی چقدر اثرگذار است در بحث از سعادت انسان.

2- حقایق و اموری است که مربوط به فعل و اراده ماست. (حکمت عملی)

در واقع حکمت عملی حکمتی است که به ساحت عمل انسانی گره می خورد به لحاظ محتوا. که انسان به حسب اراده باید این کار را بکند. که باید از آن تعبیر کرد به ساحت انسانی.

لذا حکمت عملی: مربوط به عمل ماست که ما باید آن را بسازیم که مسأله باید مطرح می شود. که بحث خیر ارزشی مطرح می شود نه خیر وجودی که به ساحت عمل انسان مرتبط می شود.

این به لحاظ محتوا

تفاوت به لحاظ غایت

حکمت نظری می خوانیم برای تکمیل نفس. چرا که صرف دانستن تکمیل نفس است.

ولی حکمت عملی دانستن است برای این که چگونه انجام داد. غایت قصوا دانستن است که آن را به عمل در بیاورد. مثلا عدل حسن است یا ظلم قبیح است. در ساحت عمل باید انجام شود یا ترک شود.

حکمت نظری به لحاظ غایت، صرف دانستن تکمیل نفس است ولی در ساحت حکمت عملی علاوه بر این که تصدیقش تکمیل نفس است، ولی باید به آن عمل کرد. تا عمل نشود غایت آن محقق نمی شود.

مدخل منطق شفاء ص 12

«و الفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط، و الفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكميل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل. فالنظرية غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل، و العملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل [این توضیح مفاد محتوایی دارد.]؛ فالنظرية أولى بأن تنسب إلى الرأى.» همین رأی در عملی هست ولی در باب عمل است.

مدخل منطق شفاء ص 14

«و الغاية فى الفلسفة النظرية معرفة الحقّ [که فضای هستی شناسی است چه طبیعی و چه ریاضی و چه الهی]، و الغاية فى الفلسفة العملية معرفة الخير. [که فضای ارزش شناسی دارد. ارزش اخلاقی و عملی که مفاد ارزشی دارد نه هستی شناختی.]»

این بایدِ در حکمت عملی باید در جایی تثبیت شود که آن فلسفه اولی است.

بحث های حکمت عملی یک علمی دارد پشتیبان آن است که آن فلسفه اولی است.

مدخل منطق شفاء ص 16

«فصل فى منفعة المنطق‏

لما كان استكمال «11» الانسان- من جهة ما هو إنسان ذو عقل- على ما «12» سيتضح ذلك فى موضعه، هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه [در فضای حکمت نظری]، و الخير لأجل العمل «13» به و اقتباسه [در فضای حکمت عملی].»

رسایل بوعلی ص 30 (کتاب عیون مسایل)

این کتاب فشرده ای از آثار بوعلی از فلسفه و منطق و طبیعی است که خیلی خوب است.

«و الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها و ليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظرية.

و الحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية.»

منطقیات فارابی ج 1 ص 415

«فان الغاية و الكمال الّذي عنده ينتهى العلم النظرى، هو علم الحق فقط. و الغاية و الكمال [ب 224 ر] الذي عنده ينتهى الصناعة العلميّة [به سیاق قبل و بعد باید العملیّة باشد] هو ان يصيروا اخيارا متمسّكين بالنواميس، لا ان تعلم فقط، بل و أن يفعل ما يسعد به، لا بل و ان يسعد مع ذلك. فهذا هو خاصّة الفلسفة العملية.»

مسأله استکمال را گفته و توضیحات مفصل تری داده است.

عمده حرف این است که ما حکمت به معنای عام و فلسفه به معنای عام، به جد با علم روبرو هستیم. فضا فضای علمی است. ولی فضای علمی که در حکمت عملی داریم معطوف به عمل است. در حکمت نظری ما می خواهیم عقل هیولانی انسانی تبدیل شود به عقل بالفعل. همین که بداند به کمالش رسیده است.

ولی در حکمت عملی یک به اضافه دارد و فقط دانستن کمال نیست، بلکه باید آن را در صحنه عمل پیاده کند.

مقدمه 4 : ریشه گم شدن حکمت عملی از علوم اسلامی و فلسفه:

* + در زمان سقراط حتّی تنها روی بعد حکمت عملی کار می کرد.
	+ در زمان ارسطو و بعدش فارابی حکمت نظری و عملی با هم پیش آمدند.
	+ از زمان بوعلی به بعد، مباحث حکمت عملی کمرنگ و کمرنگ تر شد.
		- مثلاً بوعلی و فارابی، امامت و ولایت شیعی را با روش برهانی اثبات می کنند و این مبحث در بخش حکمت عملیِ آثارشان است.
	+ علّت دور شدن علما از حکمت عملی، دور نگه داشته شدنشان از حکومت بوده است.
		- دور بودن به این معنا نیست که قبلش حاکم بوده اند، بلکه به این معنا بود که علم آن و نظرات آنها در میان جامعه خیلی پذیرش نداشت، مخصوصاً از سوی حاکمان
		- تأثیر شیعه بودن
	+ تا اینکه در دو قرن اخیر عدّه ای به عنوان دانشجو به فرنگ رفتند و کم کم با بحث های علوم انسانی آشنا شدند و چون نمی دانستند که علوم اسلامی در این مباحث مطالب فراوانی دارد، خواستند با علم غربی، این خلأ را در اسلام پر کنند، لذا کشیده شدند به غربگرایی محض در این مسائل.
	+ فقهای اسلامی هم از آن به بعد دوباره به احیای این مباحث پرداخته اند.
	+ امام خمینی در مباحث حکمت عملی سرآمد بود و آن ها را به عمل هم نشاند.
	+ امّا در حوزه ها مرسوم نبود که همانطور که فلسفه را درس می گیرند، حکمت عملی را هم درس بگیرند؛ لذا این شاخه در حوزه شکسته بسته پیش میرفت.
	+ الآن هم همینطور است.
	+ پر ارتباط ترین بخش حکمت نظری به مباحث حکمت عملی، بحث «نفس» است. امّا حتّی در سنّت حوزه ها بحث نفس هم خوانده نمی شود (بدایه و نهایه این بحث را در فلسفه نیاورده)
	+ این باعث شد که در حکمت عملی، یک انقطاع تاریخی با تراث آن بوجود آید.
	+ در دوره جدید و هجوم علوم انسانی غرب، موجب تکاپوی علمای اسلامی شده است، ولی به دلیل انقطاع ذکر شده، دستشان در برابر غرب بعضا خالی است.
	+ این انقطاع باعث اشتباه فهمی متون تراث شده است، و یک اختلاف عمده در متأخّرین درباره مباحث حکمت عملی بوجود آمده است.
	+ اثر حکمت عملی در علوم نظری:
		- اصول: اگر عقل من فهم کرد که کاری خوب است آیا واجب شرعی هم می شود>>>>>>
		- کلام: مثلاً «آیا خدا عادل است یا نه» درست تبیین شود>>>>>>
		- فلسفه اخلاق: آیا می توانیم، بگوییم که کاری خوب است، یا پذیرش اجتماعی مهم است>>

مقدمه 5 : تاریخ حکمت عملی:

* + حکمای یونان:
		- در یونان این مباحث خیلی خوب مطرح شده بود، با توجه به اینکه حکمای یونان، با حکومت در ارتباط بوده اند، خیلی به این مباحث پرداختند.
		- در واقع تولّد حکمت، از حکمت عملی است نه از حکمت نظری، چون حکمت عملی مبتلابه مردم است و خیلی به آن نیاز پیدا می شود.
		- از سقراط فقط بحث های حکمت عملی مانده است.
		- ۳ دسته حکمت عملی:
			* سیاست مدن
			* تدبیر منزل
			* اخلاقیات
			* حکمای یونان، سیاست مدن را در راس حکمت عملی می دانستند، و اخلاق و تدبیر منزل در دل سیاست مدن بحث می شود.
		- اخلاق نیکو ماخوس- ارسطو - تقریباً درس های خارج اخلاق ارسطو
			* سعادت انسان به چیست؟
			* سعادت انسان به لذت نیست، به منفعت نیست
			* بحث های این کتاب الان خیلی متناسب وضع ایران است.
			* می گوید جامعه باید فضیلت محور باشد. نه لذت یا منفعت محور.
			* ص۴۶: فضیلت انسان فضیلت بدن نیست بلکه سعادت و فضیلت انسان فضیلت و سعادت نفس ناطقه است، و مرد سیاست باید خودش اینگونه باشد، تا جامعه را به این سو بکشاند.
			* ۵محور جامعه:
				+ سعادت،‌ خیر، فضیلت، کمال، حق / که سعادت راس این ها و هدف نهایی است.
		- متافیزیک - ارسطو - نشر حکمت
			* حکمت عملی هم هدفش شناخت حقیقتی است که به عمل منتهی می شود.
		- اصطلاحاً می گویند که ارسطو و افلاطون به رئالیسم اخلاقی معتقدند.
		- جامعه باز و دشمنانش - پوپر - علوم سیاسی غربی
			* اندیشه فضیلت محور افلاطون و سعادت محور ارسطو دشمن دموکراسی غرب است.
			* یعنی خودشان می دانند که با افکار ارسطو و افلاطون دشمن هستند.
	+ فارابی:
		- علامه: فارابی جمع بوعلی و ملاصدرا است.
		- قلّه ای در حکمت عملی است و بحث های زیادی در حکمت عملی دارد.
		- منطقیات -ج۱ ص۳۱۶
			* فیلسوفی که فضیلت اخلاقی را در خودش جا نیندازد، اصلاً فیلسوف نیست.
		- منطقیات ج۱ ص۴۱۴:
			* بحث برهان و یقین ۳ دسته است:
				+ نظری
				+ عملی
				+ منطقی
			* یعنی هم حکمت نظری، هم حکمت عملی، هم منطق برهانی است، یعنی از حقیقت نفس الامری بحث می کند.
		- در تراث حتّی بدیهیات و اولیاتِ حکمت عملی را می شمارند.
			* اول الاوائل(روشن ترین قضیه برای ذهن) در حکمت عملی وجود دارد:
				+ «مطلوب انسان سعادت است.»
			* مثلاً «ظلم قبیح است» یک قضیه نظری در حکمت عملی است: یعنی صرف تصورش برای تصدیق کافی نیست:
		- منطقیات ج۱ ص۱۹:
			* مثال های مشهور در کلام(در زمان فارابی تنها علم عقلی بوده است)، قدم های اول در کلام مثل «شکر منعم واجب است»
			* کلام جدلی و مشهوری است نه به این معنا که مبادی آن برهانی نیست و یقنی نیست، بلکه به این معنا که از جنبه شهرت به مبادی آن توجه می شود.
			* بهتر است که مبادی در کلام از بدیهیات حکمت عملی باشد.
		- در کتاب ارای اهل مدینه - فارابی - ص۱۰۰
			* درباره رئیس اول بحث می کند، یعنی حاکم اول در جامعه چه ویژگی هایی باید داشته باشد. که سیاست مدن است و به صورت عقلی حکومت معصوم یا ولایت فقیه را اثبات می کند.
		-
		- پرداختن به مدینه فاضله در برابر مدینه ضروری:
			* مدینه فاضله: مدینه ای که در آن به سمت فضیلت و سعادت می رود.
			* مدینه ضروری: مدینه ای که برای حفظ حدود و ثغور می باشد و کار حداقلی دارد.
		- ۲ پایه در حکمت عملی:
			* عقل:‌ اولیات و مباحث عقلی آن
			* علم حضوری:
				+ مباحث شهود(علم حضوری)که در مشاهدات بحث شد که در علم نظری بود، در علم عملی هم جایگاه دارد و در واقع علم حضوری در آن به میل فطری تعبیر می شود:

مثلاً انسان وقتی دروغ می گوید احساس می کند، پست شده است.

* + بوعلی:
		- بوعلی به طور جدّی در مباحث حکومت و سیاست بوده است.
		- سؤال: ما که در حکمت عملی به همه چیز می پردازیم، دیگر چه نیازی به دین؟
			* پاسخ: عیون الحکمة(در رسائل بوعلی هست) ص۳۰
				+ دین در سر صحنه عمل جزئیات عمل را برای ما مشخص می کند.
				+ در واقع تفصیل حکمت عملی در شریعت است.
	+ بعد از بوعلی حکمت عملی کمرنگ شد.
	+ در آثارِ حکمت نظریِ ملاصدرا و شیخ اشراق نوآوری هایی هست که اگر کسی با تسلط بر حکمت نظری و عملی به سراغ سرریز کردن آنها در حکمت نظری بپردازد، نتایج خیلی خوبی به دنبال دارد.

مقدمه 5: تفاوت فقه و حکمت عملی:

* + فقه یک علم تعبّدی است که حکمت عملی پشتوانه آن است.

مقدمه 6 : اصطلاح عقل عملی و نظری:

در واقع بحث حکمت عملی و حکمت نظری با یک اصطلاح عقل عملی و عقل نظری هم گره خورده است که باید به تبیین دقیق این مطلب نیز بپردازیم که متاسفانه مرحوم مظفر در این قسمت اشتباه تبیین می کنند

* + نگاه مرحوم مظفر:
		- عقل نظری از نظر ایشان: ما ینبغی علمه
		- عقل عملی از نظر ایشان: ما ینبغی فعله
	+ اصطلاح خاص عقل عملی و عقل نظری که ایشان استفاده کرد، غلط است.
		- ایشان گفتند عقل عملی درک کننده ی مشهورات اخص - لا واقع لها - است ! در صورتیکه تراث اصلا اینرا نمی گویند
		- به آن چیزهایی که مرحوم مظفر اشتباها می گویند عقل عملی، می گویند عقل ظنی.
			* تعدادی از معاصرین اسم آن را عقل مشهوری گذاشته اند.
			* ص 109 فلسفهفرهنگ چاپ ماکت

* + متاسفانه؛ علامه و مرحوم مظفر فضای تراث را بهم ریختند و اصطلاحات را بد استفاده کردند.
	+ نگاه تراث:
		- عقل، عقلی است که واقعیت را درک کند.
		- در تراث هم دو نظر در مورد عقل عملی وجود دارد:
			* واقعیت های کلی را درک میکند.
			* واقعیت های جزئی را درک میکند.
			* در اینکه بوعلی کدام را گفته هم اختلاف وجود دارد. بوعلی همان شماره 2 را بیان کرده اند. هرگروه میگویند بوعلی همان چیزی را که ما گفتیم، می گوید!
				+ درحالیکه بوعلی خیلی واضح اینرا در مباحث نفس شفا بیان می کند.
				+ احتمالا بزرگانی که می گویند شماره 1 درست است و بوعلی هم همین را می گوید، مباحث نفس بوعلی را بخاطر کمرنگ شدن آن در حوزه نخوانده اند.
				+ بوعلی می گوید آن بخشی از وجود انسان که حکمت نظری و عملی را می فهمد، عقل نظری است. پس عقل نظری عقلی است که درک کلیات می کند، چه کلیات حکمت نظری چه کلیات حکمت عملی.
				+ عقل عملی مصداق یابی میکند. یعنی عقلی که در مقامِ عملِ مصداقی به کار می افتد و تعیین تکلیف میکند. عقل نظری درک کلیات می کند ولی عقل عملی، جزئیاتِ عملیِ مصداقی را درک میکند

بیان تفصیلی تر از جناب بوعلی :

قوه نظریه و قوه عملیه

جناب بوعلی حرفی دارد:

یک قوه نظریه و عملیه داریم. و یک علم نظری و عملی داریم.

آن که تا به حال گفتیم بحث علم و حکمت نظری و عملی بود.

اما الان می خواهیم به قوه نظریه و عملیه اشاره کنیم:

قوه نظریه: همان است که انسان بعد از مراتب ادراکی حس و خیال و وهم، در مرحله عقل خود، ما با چیزی روبرو هستیم که علوم و کلیات را می یابد. چه مربوط به نظر باشد و چه مربوط به عمل.

پس قوه نظریه قوه درّاک کلیات است چه در باب عمل و چه در باب غیر عمل.

با این توضیح حکمت عملی: اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل، قوه دراکه اش قوه نظریه است.

قوه عملیه: آن قوه ایست که انسان برای خودش در مرحله عمل کارهایی را انجام می دهد. این کار انجام دادن از قوه عملیه است.

این قوه در حیوان می گویند: واهمه و شهوت و غضب او، هدایت کننده اوست به سمت کار. صرف این که میل پیدا کرد می رود غذا می خورد.

اما انسان دارای عقل عملی است. به لحاظ نحوه وجودش این قوه را دارد، که این عقل جزئی در صحنه تدبیر و صحنه عمل است.

مراحل تحریکی و در صحنه عمل و مربوط به عمل، را بوعلی می گوید قوه عملیه. با این بیان یک عقل عملی جزئی داریم.

به لحاظ عقل نظری در فضای حکمت عملی گفتید: تحصیل علم کمال است. این قاعده کلی را از عقل نظری در فضای فلسفه عملی داریم.

اما این که من در فلان ساعت در فلان درس شرکت می کنم، این کار عقل عملی است که آن قاعده عقل نظری را در این مورد عینی محقق می کند.

اینجا انسان دارای یک عقل عملی جزئی است.که گاهی این عقل در مقام عمل مقهور شهوت و غضب است. و گاهی هم مقهور نیست.

عقل نظری در فضای قوه نظری حقایقی از سنخ نظر را می یابد که موجب استکمال عقل نظری می شود ولی حقایقی را از سنخ عمل می یابد در حکمت عملی افزون بر آن حقایق، باید قوه عملیه هم آن را به کار ببندد.

در صحنه عمل، عقل عملی جزئی قرار دارد. که بوعلی می گوید: حکمت عملی مثل سیاست مدن و تدبیر منزل و اخلاق، این ها همه سهم عقل نظری است در فضای علم، ولی معطوف به قوه عملیه است در فضای حکمت عملی.

لذا غایت قصوی در حکمت عملی برای این که قوه عملی به استکمال برسد، باید به مقام عمل برسد.

اساسا حکمت عملی، علم است یا عمل؟ علم است.

علم قواعد کلی است؟ بله.

قواعد کلی را کی باید بیابد؟ قوه نظری.

در فضای حکمت عملی غایت قصوی چیست؟ این که عقل عملی آن را به کار ببندد.

اینجا ما به یک ادبیات قوی تری رسیدیم. این که می گفتیم استکمال هم برای علم است و هم عمل. که در رأس عمل قوه عقل عملی جزئی است.

* + جمع بندی انواع عقل و تفاصیل آن :
	+ تفاوت عقل نظری و عقل عملی:بیان مشهور
		- عقل نظری:
			* عقل نظری عقلی است که درک کلیات می کند، چه کلیات حکمت نظری چه کلیات حکمت عملی
			* آن بُعد از عقل که قواعد کلان علمی را می سازد چه در حیطه حکمت نظری چه در حیطه حکمت عملی. که شامل هر دو دسته زیر است:
				+ ما ینبغی عِلْمُه: آنچه دانستنش خوب است.
				+ ما ینبغی فعله: آنچه عمل کردن است.
				+ درک جزئیات :

مبحت مصداقی مادر : این که کار واهمه است

زید الان نشسته است : این هم کار وهم است

این مصداق عدل است :عقل عملی

* + - * خوراک آن = علم
		- عقل عملی:
			* عقل عملی، جزئیاتِ عملیِ مصداقی را درک میکند.
			* اجرایی کننده عقل نظری است.
				+ در صحنه یک مسئله خاص، تشخیص می کند. مثلاً در یک جایی آیا عدالت، زدنِ شخص دیگر است یا نوازش اوست.
			* همان آیه ی ((من یتق الله یجعل له مخرجا)).
			* خوراک آن = تقوا و تهجد (عمل به گزاره های عقل نظری)
			* عقل عملی قوی => در زندگی دنیایی موفق می شوند
			* انتخاب ها با عقل عملی است.
				+ اگر میبینید در انتخاب ها و مصداق یابی مشکل دارید، باید بروید عقل عملی تان را قوی کنید. (گوش دادن به حرف عقل نظری => قوی شدن عقل عملی)
			* معروفه بین بزرگان که گاهی در مورد فردی می گویند: فلانی عقل نظری اش قوی است ولی عقل عملی خوبی ندارد = یک کسی که دکتری اقتصاد دارد، لزوما اقتصاد دان [به این معنا که بتواند کارخانه ای را بچرخاند] نیست
		- دقت شود این یک عقل است و عملی و نظری، کارکرد های مختلف آن است.
		- همه ی این بحث ها در بحث نفس فلسفه مورد بررسی قرار می گیرد.
			* جلد 8 و 9 اسفار ملاصدرا بحث نفس و معاد است
		- رشد و تقویت ایندو:
			* در روایت امام علی ع داریم که هم مسائل ارثی مهم است و هم مسائل تربیتی ولی تربیتی اصل است.
			* برای رشد هر کدام باید خوراک مناسبش را به آن بدهی:
				+ علم خوراک مناسب عقل نظری است و تقوا و تهجد خوراک مناسب عقل عملی است.
				+ البته اینها پایه اش است. و بعدش باید به آنها عمل کنی تا رشد کند.

عمل به نتیجه ای که گرفتی => در همان مسیر قوی میشی

* + - حالات مختلف ایندو:
			* عقل نظری ضعیف + عقل عملی ضعیف:
				+ بدترین حالت
			* عقل نظری قوی + عقل عملی قوی:
				+ بهترین حالت
				+ مانند امام و آقا که هم در عقل نظری در اوج هستند و هم در عقل عملی
			* عقل نظری قوی + عقل عملی ضعیف:
				+ مانند اکثر دکتری های علوم انسانی!
			* عقل نظری ضعیف + عقل عملی قوی:
				+ مانند:

بازاری ها

خیلی از انقلابی ها: قواعد را بلد نیستند ولی سر صحنه می تونه تشخیص بده و گلیمش رو از آب بیرون بکشه

یهود به شدت عقل عملی اش قوی است درحالیکه عقل نظری ضعیفی دارند. با عمل به همان گزاره هایی که در مورد شهوت میدانند، عقل عملی شان را قوی می کنند. => موفقیت در زندگی دنیایی

* + - دو بال پرواز انسان. علم و تقوا با هم لازم است.

* + نظر استاد یزدان پناه درباره عقل عملی : ایشان قائل است عقل عملی قادر است که ذات یابی هم بکند یعنی اینکه می تواند در دل یک مصداق جزئی حکمت عملی ذات را بیابد..اگر شد در ذیل نظر ایشان توضیح می دهیم ...

نظر استاد در مورد عقل عملی:

کلیات حکمت عملی از نگاه بوعلی از عقل نظری صورت می گیرد، ولی من معتقدم از عقل عملی صورت می گیرد. عقل عملی ذات یاب است. یعنی در کنار عقل نظری کلی یاب، یک عقل عملی ذات یاب داریم.

بوعلی می گوید: چون کلیات است، این کلیات را عقل نظری می یابد.

بنده معتقدم: ذات را عقل عملی می یابد و عقل تحلیلی کلیت به آن می بخشد.

این را حضرت آیت الله عابدی شاهرودی هم فی الجمله دارند.

در کنار عقل عملی ذات یاب، یک عقل عملی در صحنه جزئیت و عمل داریم.

اگر کسی این راگفت، بر کنش های عقل افزوده است، یعنی یک عقل عملی تدبیری داریم و یک عقل عملی خالص ناصع ذات یاب.

که دو کنش بر کنش های عقل افزوده شود.

جناب خواجه در توضیح این مطالب در ص 352 شرح اشارات توضیحی دارد که گویا عقل نظری و عملی، مشترک لفظی اند.

جوری توضیح داد که مشترک لفظی است، اگر منظور این است که سنخ دیگری است خوب است و اگر منظورش این است که عقل دیگر است، خوب نیست.

اینجا خواجه شرح بیان بوعلی را خوش نکرده است.

با این بحث به راحتی می توانیم مسأله ای داشته باشیم به نام:

عقل تدبیری، چه با تحلیل بوعلی و چه با تحلیلی که ازخودمان گفته شد.

اگر کسی این را قبول کند، می تواند بسیاری از بحث هایی که در مدیریت مطرح می شود را حل کند.

که بعضی ها مشهورات و بعضی ها اولیات و بعضی ها تجربیات.

اولیات را بوعلی در اشارات ج 2 ص 352 گفته است.

اشارات ج 2 ص 352

«فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن [2]- و هي القوة التي تختص باسم العقل العملي- و هي التي تستنبط الواجب- فيما يجب أن يفعل- من الأمور الإنسانية [کارهایی که انسان انجام می دهد]، جزئية [در صحنه عمل و جزئی]- ليتوصل به إلى أغراض اختيارية- من مقدمات أولية و ذائعة و تجربية- [تا اینجا عقل عملی که در فضای جزئی است.] و باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي [یعنی آن اعتقادات باید و نباید که در فضای عقل عملی صورت می گیرد. به نظرم این عقل بسیار حساس است از این لحاظ که چه عنصرهایی در فضای قیاس عقل عملی استفاده می شود. که یا اولی یا مشهور یا تجربی است به اضافه عقل نظری کلی. از همین منظر کسی که خوب جلو برود، به عقل ابزاری اسلامی یا عقل معاش متعالی اسلامی می¬رسد. این بیان بوعلی بسیاری از اصول مباحث مختلف از جمله مدیریت و بحث های تمدنی را می تواند حل کرد. مثلا عقل معاش اسلامی هم معادی است. این که تاجر باید تجارت کند؟ مثلا خوب است که اگر امروز سودش را برده است، دیگر از این به بعد سود نکند! اندیشه های ناب صحیح انسانی را پیاده کردن که هم دنیوی است و هم اخروی. و عقل معاش باید باشد.]- إلى أن ينتقل به إلى الجزئي.»

جناب صدرا در مورد نفس و بدن تحلیلی دارد که بدن مرتبه نازل بدن است، لذا می گوید: معنا ندارد که بدن را حذف کرد. چون مرتبه نازله نفس است. لذا در مورد سیاسات هم باید بدن را لحاظ کرد.

مشاء می تواند به نحو عرضی این بحث (از سیاست) را بکند که کرده است تا چه رسد به صدرا که بدن را مرتبه نازله نفس می داند. لذا بحث معاش در صحنه کار صدرا بسیار جدی و پررنگ است.

* + مقدمه 7 : رابطه عقل عملی و نظری در اعمال :
		- بیان کلّی در حکمت عملی: (انسان وقتی می خواهد یک عمل را انجام دهد، از علم تا عمل چه فاصله ای را طیّ می کند؟)
			* کلید بحث: عقل عملی(در مقابل عقل نظری)
			* چگونه به عمل می رسیم؟
				+ کبرا: عقل نظری مسائل حکمت عملی را می فهمد،‌ مثلاً «ظلم قبیح است» «عدل حسن است»

انسان های متعالی: کبرا را از طریق «عقلانی(برهانی)» می گیرند.

انسان های پست: از «هوای نفس» می گیرند.

البته به نظر می آید که انسان های پست هم کبرا را از طریق عقلانی می گیرند، ولی چون صغرا را از «هوای نفس» می گیرند که با کبرا تناقض دارد، عمل آن‌ها پست تلقّی می شود. امّا درباره کسی که در کبرا دچار مغالطه می شود یا درگیر وهم می شود و در نتیجه کبرای غلط او را به علم اشتباه می کشاند، به نظر می آید تعبیر «جاهل» بهتر باشد.
به عبارت دیگر جایگاه «هوای نفس» در کبرای عمل نیست، بلکه در صغرا تاثیرگذار است.

عموم مردم: از چیزی میانه عقل و هوای نفس یعنی «مشهورات» می گیرند.

تقریباً می شود گفت که مردم عامی در همه اعمالشان، کبرا را از «مشهورات» می گیرند.(چی بخورم، چی بپوشم، چکار کنم و ....)

* + - * + صغرا: مصداق یابی: در مرحله بعد باید مصداق «عدل حسن است» را بفهمد که این مرحله را عقل عملی انجام می دهد.

انسان های متعالی: صغرا را از «عقل عملی» می گیرند.

انسان های پست: از «غضب و شهوت» می گیرند.

عموم مردم: از «عقل عملی یا غضب و شهوت» میگیرند.

* + - * + نتیجه: انجام عمل
				+ عمل : شاید درست تر این است که بگوییم :

کبرا: تقابل «علم» و «جهل»

انسان های عالم: عقل نظری(برهان)

انسان های جاهل: مغالطه

صغرا: تقابل «عقل عملی» و «هوای نفس»

انسان های متعالی: عقل عملی

انسان های پست: هوای نفس(شهوت و غضب)

* + - * عقل عملی: عقلی که مصداق را اختیار می کند و این مصداق یابی به عمل به آن منتهی می شود.
				+ مثلاً وقتی که کسی دارد تصویری را نگاه می کند که می داند نگاه به آن درست نیست، دارد با شهوت مصداق یابی می کند. (نه اینکه همان فهمیدنِ اینکه نباید نگاه کند، مصداق یابی باشد، بلکه آنچه عمل می کند مصداق یابی نامیده می شود)
			* بدین ترتیب جایگاه «مشهورات» در نظام فوق مشخص می شود.
		- فرهنگ: (اهمیت آن در مراحل عمل، در کبرا است)
			* فرهنگ یعنی «مشهورِ میان نسلی» که نسل به نسل در جامعه منتقل می شود.
			* علّت اهمّیت فرهنگ هم همین است که مشهورات از آن نشأت می گیرد و می شود کبرای استدلال مردم.
				+ مثلاً حجاب در جامعه ما به علّت فرهنگی رعایت نمی شود نه به علّت دینی.(یعنی مشهور مردم است که «حجاب امّل بودن است» «حجاب زیبایی را از بین می برد» و «مد روز اینطور است»....)
				+ مثلاً در امر ازدواج ممکن است یک نفر کبرا را از طریق برهان بیابد و یک نفر کبرا را از طریق مشهورات بیابد.

«باید با شخصی اینگونه ازدواج کرد» «باید در فلان سن ازدواج کرد» و ...

* + - بصیرت: (اهمیت آن در مراحل عمل، در جایگاه صغرا است)
			* یعنی اینکه صغرای استدلال را از طریق عقل عملی یافتن، نه از طریق شهوت و غضب؛ یعنی شناخت دقیق مصداق.
			* لذا برای یک جامعه کافی نیست که فرهنگ خوبی داشته باشد، بلکه باید در ضمن آن مصداق شناسی هم تقویت شود.
				+ مثلاً در مورد ازدواج:

کسی با نگاه عاشق شده و مصداق ازدواج را با «شهوت» انتخاب می کند.

کسی با عقل عملی مصداق را انتخاب می کند.

* + - * بصیرت در مقام تربیت بسیار مهم است، که مصداق درست رفتار کردن در مقام تربیت را در لحظه لازم بیابیم.
			* عامل تقویت عقل عملی برای مصداق یابی چیست؟
				+ فقط تزکیه
				+ در جامعه ما فرهنگ قوی است، امّا عقل عملی خیلی وقت ها ضعیف است. مثلاً کسی که چشم چرانی می کند، عمدتاً کبرای آن درست است، یعنی می داند که این کار درستی نیست ولی در مقام عمل به مصداق، شهوت را پیروی می کند.
				+ تقویت عقل عملی با تبعیت از آن محقق می شود.

این است که عمل به واجبات و دوری از محرّمات مهم می شود.

این است که می گوید «اگر چیزهیی که می دانی را عمل کنی، خدا چیزهایی که نمی دانی را به تو می آموزد.»

مقدمه 8:نقشه نظرات فعلی درباره حکمت عملی:

* + اسلامی:
		- روح آن واقع گرایی است: در این هیچ شکّی نیست که همه علمای اسلامی واقع گرایند.
			* یعنی در سنّت اسلامی همه حکما با اینکه «عدل حسن است» تکوینی و نفس الامری است، موافقت دارند.
		- محل اختلاف:
			* امّا شبهه ای در اینجا هست که این است:
				+ عقل هست و نیست را درک می کند، امّا عقل به باید و نبایدها که حکم نمی کند.
				+ این شبهه محلّ اختلاف بین علمای اسلامی است.
				+ یعنی اینکه آیا عقل فقط مدرک است یا انشاء هم می کند؟
		- سه دسته کلان در سنّت اسلامی:
			* مسائل حکمت عملی(باید و نبایدها): یقینی بدیهی اند.
				+ یعنی «باید عادل باشم» و دیگر باید و نباید ها بدیهی اند.
				+ حسن و قبح عقلی- آقای ربانی گلپایگانی - در این کتاب به این تقسیم بندی ها اشاره کرده اند- کتاب خوبیست و تهیه شود.
				+ آیت الله سبحانی و موسسه کلام
				+ این نظر به انحرافِ معرفتی نمی کشد، ولی خیلی راحت عقل عملی را بدیهی گرفته اند، یعنی در واقع یقینی هستند ولی بدیهی اند.
				+ طبق این نظر در صحنه عمل همه دارند کار برهانی می کنند، درحالیکه اینگونه نیست.
				+ نسبت بین کلام و فلسفه را خیلی خوب نشناخته اند. یک جورایی فکر می کنند که چون آنها را بدیهی فرض کردیم، برهانی شده است و تمام؛ در حالیکه بوعلی هم می گوید که اینها برهان نما است نه برهان.
			* مسائلِ حکمت عملی(باید و نبایدها): یقینیِ غیربدیهی(نظر صحیح)
				+ نظر علمای سنّت اسلامی این است.
				+ بوعلی:

متکلّمین فکر می کنند که اینها بدیهی اند، امّا اگر دقّت کنند اینها برهان نماست نه برهانی....

* + - * مسائل حکمت عملی(باید و نباید ها): غیریقینی
				+ اینها قضایای نظری را یقینی می دانند: مثلاً عقل با یقین می رسد که «عدل خوب است» ولی عقل عملی را یقینی نمی دانند یعنی «من باید عادل باشم» یقینی نیست.
				+ در این نگاه عقل را فقط تماشاگر می دانند: یعنی عقل فقط می تواند واقع را بفهمد، امّا فاعل نیست که بتواند بگوید این کار را بکن و آن کار را نکن.
				+ آیا اینگونه است که عقل می فهمد که «عدل من را به سعادت می رساند، و اگر عادل باشم به اوج لذت و بهجت می رسم و به بهشت و نعمت می رسم» ولی همین جا می ایستد و نمی گوید، پس عادل باش؟!
				+ نگاه به این اشکال از زاویه معرفتی

لمِّ این مشکل به نشناختن عقل می رسد.

عقل چیست و چه کار می کند؟

در سنّت اسلامی عقل یعنی آن چیزی که انسان را از حیوان جدا می کند.

عقل هم «هست» را کشف می کند و هم «باید» ها را می گوید.

خیلی از علما عقل را مساوی مغز می دانند و به این اشکالات می افتند.

* + - * + نگاه به این اشکال از زاویه اخلاق

در علم اخلاق گسستِ «هست» و «باید» در ذهن این علما موجب این اشکال شد و به تعبیرات زیر هم منتج می شود:

گسست «توصیف» و «توصیه»

عقل عملی را گزاره های انشایی می دانند که قابل صدق و کذب نیست، امّا باید دقت کرد که این قضایای انشایی دلالت التزامی به قضیه نظری دارد و لذا از واقع حکایت دارد.

در واقع در دل گزاره های توصیفی، توصیه وجود دارد و در دل گزاره های توصیه ای توصیف وجود دارد

گسست «آرمان گرایی» و «واقع گرایی»

گسست «ارزش» و «دانش»

گسست «جهان بینی» و «ایدئولوژی»

شهید مطهری در ردّ این گسست: جهان بینی لازمه منطقی ایدئولوژی است.

* + - * + علامه طباطبایی:

اینها یقینی نیست، بلکه از مخیلات است و در صنعت شعر. یعنی این قضایا از احساس بر می خیزد.

* + - * + مرحوم مظفر و مرحوم کمپانی:

مرحوم مظفر اینها را یقینی نمی داند، و مشهور می داند لذا فقط در صنعتِ جدل استفاده می شود.( البته این تبیین مرحوم مظفر در نهایت به نسبی گرایی می انجامد )

* + غربی:
		- روح آن نسبی گرایی است: یعنی چون عقل انسان نمی تواند، واقع را کشف کند، اصلاً خوب یا بد، باارزش یا بی ارزش و درست و غلط معنا ندارد؛ لذا نمی توانیم برای انسان دستورالعمل اخلاقی بدهیم.
		- منشأ آن تخریب پُلِ بین ذهن و عین
		- جالب است که همین نسبی گرایان برای کشورهای دیگر تعیین و تکلیف می کنند، قانون می دهند و برای آن می جنگند.
		- سنّت اسلامی اخلاق و حکمت عملی را تکوینی می داند.

شاید بتوانیم در نهایت اینطور دسته بند کنیم :

* + سه دسته نظر وجود دارد:
		- لا واقع لها مطلقا:
			* = نفی واقعیت برای اخلاق و کل گزاره های عملی
			* نسبی گرایی در اخلاق: نسبی گرایی در اخلاق یعنی اخلاق ملاک قطعی ندارد که ازل و ابد خوب و بد بوده باشد بلکه نسبت به شرایط و طبایعِ مختلف فرق کند.
			* معتقدان به آن: غربی ها و روشنفکران غرب زده
			* این گروه به دسته سوم می گویند جزم گرا و متعصب و مطلق گرا
			* نام های دیگر این گروه: شکاکان مدرن+ هرج و مرج طلبان اخلاقی
		- لا واقع لها الا ...
			* مرحوم اصفهانی و مرحوم مظفر: تطابق آرا علیها (= شهرت، مشهور: تقریبا هیچ ربطی به مشهوری که قراره به جدل کمک کنه نداره)
			* علامه طبابایی: اعتبار العقلاء
			* علی عابدی شاهرودی
			* ...
			* این گروه با آنکه نظر میانه را دارند ولی البته باز واقع گرا محسوب نمی شوند.
			* این نظر تنها نظر عده ای از معاصرین.
		- واقع لها: که اینها دو دسته می شوند : بدیهی و نظری
			* کل تراث اسلامی
			* واقع گرایی در اسلام

مقدمه 9 : تقسیم بندی کلامی در بحث حسن و قبح و بررسی نظر مرحوم مظفر :

* + حسن و قبح عقلی
		- در دو جا مورد بحث و بررسی قرار می گیرد:
			* کلام: اصل آن در اینجاست
			* اصول: مرحوم کمپانی در اینجا یک مبنی ویژه دارند که در کلام هم تاثیر گذاشته است
		- سه مکتب اصلی کلامی که در موضوع عدل، دو نظر متفاوت دارند:
			* عدلیه: امامیه + معتزله -> خدا عادل است و عدل وجود دارد. پس می گویند حسن و قبح، ذاتی و عقلی است.
				+ در بین شیعیان، شبیه اشاعره هم داریم: اخباری گری از حیث کلامی اش. آیا دیده اید در احادیث که ائمه نمی توانند 2\*2 را 5 تا کنند؟ => نباید بگوییم نمی توانند و باید احتیاط کرد!
				+ معروف است که معتزله در جنبه عقلی افراط کردند
			* غیرعدلیه: اشاعره -> ملاک عدل خود خداست و هر کاری کردند میشود عدل. یعنی خدا هرکاری خواستند میکنند و ما بعد از آن، هرکاری کردند میگوییم خوب است: الحسن من شَرّع الشارع، حسن و قبح، ذاتی نیست و شرعی است
				+ عدل که جزو اصول دین ما است توسط اشاعره نفی شده است.
				+ معروف است که اشاعره در جنبه نقلی افراط کردند

در بین شیعیان مانند اخباریون.

امروزه نگاه غیرعدلیه در برخی شیعیان رسوخ کرده اند: یعنی مثلا می گویند ((اگر خدا بخواهد یزید را ببرد بهشت و انبیا را ببرد جهنم، میتواند)) یا ((خدا میتواند کاری کند که 2\*2=5 بشود)) => مانند اشاعره می گویند ((الحَسَن مَن شَرّع الشارع))

در حالیکه امامیه می گوید خداوند نمی تواند چنین کاری کند و خداوند باید به وعده هایش عمل کند زیرا خود خدا حقیقت عالم را بگونه ای خلق کرده اند که این اجازه را به خودشان نمیدهند. (بحث های نظام احسن)

این همان بحث نفس الامر در فلسفه است

یکی از مشکلات جدی آقای قاضی با شیخ احد احصایی این بوده که اینگونه حرفها را میزده. این حرفها در بین عوام مردم مذهبی هم خیلی خوب مورد پذیرش واقع می شود چون فکر می کنند خدا و ائمه را قوی کرده اند.

ما در حوزه امروز قم، اصولی (فقهاً) اخباری (عقایداً) داریم!!! (یک پارادوکس آشکار)

* + - * امامیه از حیث عقل و نقل، بین ایندوست یعنی هم عقلی را گرفته و هم نقلی را. در این بحث عدل بیشتر شبیه معتزله است.

نتیجه : توضیح دقیق در مثل عدل حسن است یا ظلم قبیح است :

حرف مرحوم مظفر :

در امر اول: ایشان برای ما می فرمایند که حسن و قبح 3 معنا دارد. معنای سوم: مدح و ذم

حسن و قبح هم می فرمایند سه معنی دارد :

* + کمال
	+ ملائمت و نفرت
	+ مدح و ذم : ینبغی ان یفعل

در امر دوم: آیا حسن و قبح در این 3 معنی واقعیت دارد یا ندارد؟ در معنای سوم: واقعی نیست و تابع ادراک عقلاست.

مرحوم مظفر در کتاب اصول خود می فرماید :

امور در یک تقسیم بر 3 قسم اند:

* + امر واقعی و نفس الامری است: ما به ازاء خارجی دارند و در خارج حقیقتا موجود اند، مثل شجاعت و علم و عدالت و ... که این ها ملکات نفسانی اند و در ضمیر شخص وجود دارد لذا عالم با جاهل متفاوت است.
	+ امور انتزاعی که در خارج حقیقتا وجود ندارند لکن در خارج منشأ انتزاع دارند.
	+ امور اعتباری محض که نه وجود خارجی دارند و نه منشأ وجود خارجی، بل تابع اعتبار معتبر اند. اگر اعتبار معتبر باشد این ها هستند و اگر نباشد این ها نیستند. مثل ملکیت و زوجیت و...

(( لزوما مثالها و ..ایشان را ما قبول نداریم ، فقط بیان نظر ایشان است ))

لذا در مورد حسن و قبح می فرماید :

بررسی معنای اول: حال ایشان می فرمایند که حسن و قبح در معنای اول از امور خارجی واقعی هستند و مطابَق خارجی دارند. لذا حسن و قبح در این معنا با اختلاف سلائق و علائق و انظار مختلف نمی شود. علم نیکوست و کمال است بستگی به ذوق شخص ندارد که یکی بگوید کمال هست و یکی بگوید کمال نیست.

ثانیا این معنا از حسن و قبح برای اشیاء متوقف بر وجود مدرکی نیست تا این را درک کند. تا اگر مدرکی نباشد کمالی نباشد. نه کمال، کمال است خواه کسی درک کند یا درک نکند، پس علم کمال نفس را باعث می شود مطلقا و درک مدرِک این جا تأثیری ندارد.

بررسی معنای دوم: این معنای دومی هم ما به ازاء خارجی ندارد. خود معنی ما به ازاء خارجی ندارد. یعنی حسن و قبح به معنای منافرت یا ملائمت. این معنی از حسن و قبح ما به ازاء خارجی ندارد تا این ما به ازاء بخواهد از این حکایت کند و بشود مطابَق این معنا. هر چند که ممکن است منشأ خارجی داشته باشد لکن خودش مطابَق خارجی ندارد.

مثلا: هذا المنظر حسن (ملائم با نفس است). خوب این ملائمت با نفس امر خارجی و واقعی هست یا نه؟ نه زیرا تابع ادراک من است و شاید کس دیگری ان را ملائم نبیند هر چند منشأ این ادراک (که این جا آن منظره منشأ اش است، واقعیت خارجی دارد، ولی این ملائمت با نفس چیزی نیست و واقعتی نیست جز ادراک من، اگر ادراک من باشد این ملائمت هست و الا نیست. لذا شاید دیگری ملائم با نفس نگیرد یا حتی منافر با طبع بگیرد).

پس حسن و قبح به معنای منافرت و ملائمت از امور خارجیه نیستند و تحقق اش متوقف بر این است که ذوق عام (همگان) یا خاص (بعضی) موجود باشد. لذا اگر ذوق خاصی یا عامی آن را ملائم با نفس بشمارد حسن می شود و الا می شود قبیح. لذا عند تفاوت اذواق شاید این ها متفاوت می شوند.

در واقع معنای این حسن و قبح چیزی جز ذوق و ادراک انسان نیست لذا می شود تابع ذوق و تابع ادراک، اگر ذوقی و ادراکی باشد او هست والا او هم نیست. این که می گوییم واقعی دارد یعنی چه؟ یعنی آیا تابع ادراک و ذوق هست یا نیست؟ تابع باشد یعنی واقعیت ندارد و الا واقع دارد.

لذا اگر انسانی نباشد، که این ذوق و سلیقه را داشته باشد، این معنای دوم وجود نمی یابد. ولی معنای اول هست.

انسان در خارج تحقق و وجود دارد. لذت و ألم هم در خارج وجود دارد. آن جسم هم در خارج وجود دارد، طعم آن هم در خارج وجود دارد. آنچه که در خارج موجود نیست ملائمت این طعم یا این مزه یا منافرت اش با نفس است. یعنی آن ألم اش هست ولی این منافرت با نفس یا ملائمت با نفس تابع ادراک و سلائق و اذواق است و با اختلاف این امور مختلف می شود.

لذت و ألم: 2 معنی دارد

* + آن لذت و ألم حالتی است که در نفس مدرکه ایجاد می شود که این واقعی است.
	+ آن لذت و ألمی است که در رابطه ی با نفس است و تا این درک نباشد آن ملائمت فهمیده نمی شود. بل به منافرت و ملائمت میگوییم لذت و ألم.

خلاصه ی آنچه که تا این جا گذشت تا برویم سراغ معنای ثالث:

در این مطلب سوم بحث سر این بود که حسن و قبح از امور واقعیه ی خارجیه هستند یا نه تابع امور دیگری هم هستند مثل ملائمت و منافرت نفس در موردی و یا تابع ادراک عقلاء در موردی.

معنی 1: توقفی بر ادراک ندارد

معنی 2: خود ملامئت و منافرت تابع طبع و ذوق است و تا طبع و ذوق نباشد ملائمت و منافرتی نیست.

معنی 3: حسن و قبح به معنی مدح و ذم که ما ینبغی فعله عند العقل یا ما ینبغی ترکه عند العقل. این هم از امر واقعیه نیست مثل دومی یعنی واقعیتی جز ادراک عقلاء ندارد. اگر عقلاء بما هم عقلاء ادراک حسن یا قبح به معنای سوم نسبت به فعلی داشتند حسن و قبح به معنای سوم محقق خواهد بود و مدح و ذم عقلاء نسبت به او واقعیت خواهد داشت. ولی اگر عقلاء بما هم عقلاء چنین ادراکی نداشته باشند چنین حسن و قبحی وجود نخواهد داشت.

معنای سوم حسن و قبح: مدح یعنی مدح عقلاء بما هم عقلاء خوب مدح عقلاء یعنی چه؟ یعنی ادراکهم سزاواری انجام یا سزاواری ترک. پس تمام هستی این مدح وابسته ی به ادراک عقلاست به حسن.

در امر سوم: حسن و قبح در معنای سوم این نوعی از ادراک دارد که مدرک عقل عملی است. که یکی از شئون ادراک عقل است. ( قبلا توضیح دادیم )

سوال: چه فرقی است میان حسن و قبح در معنای دوم و در معنای سوم؟

جواب به نحو کلی: مدرک در معنای دوم مدرک به عقل نظری است ولی حسن و قبح به معنای سوم مدرک به عقل عملی است.

عقل نظری "سزاواری دانستن نسبت به اموری که دانستنی است" پایه و پشتوانه می شود برای ادراک عملی. که اگر حسن و قبح در معنای دوم موافق با ذوق عام باشد یا مصلحت و مفسده ی عامه در آن نهفته باشد به دنبال این ممکن است که درک عملی به میدان بیاید و این ادراک را داشته باشد که بعدش اراده و عمل تعلق می گیرد.

سوال: یعنی چه واقعیتی جز ادراک عقلاء ندارد حسن وقبح؟

حسن یعنی چه؟ یعنی مدح، خوب مدح کی؟ مدح عقلاء عالم. مدح عقلاء عالم یعنی چه؟ یعنی درک شایستگی انجام. ینبغی أن یفعل. لذا اینکه می گوییم حسن و قبح به معنای سوم به معنای مدح است این یعنی درک شایستگی انجام از طرف عقلاء را دارد. این ادراک باشد این معنی دارد و اگر نباشد این حسن و قبح وجود ندارد. زیرا حسن و قبح را به معنای مدح گرفتند و مدح را به معنای ادراک شایستگی انجام از طرف عقلاء به ما هم عقلاء کافة. از این بیان خیلی روشن به دست می آید که حسن و قبح به معنای سوم به معنای ادراک است.

در امر اول: ایشان برای ما فرمودند که حسن و قبح 3 معنا دارد. معنای سوم: مدح و ذم

در امر دوم: آیا حسن و قبح در این 3 معنی واقعیت دارد یا ندارد؟ در معنای سوم: واقعی نیست و تابع ادراک عقلاست.

در امر سوم: حسن و قبح در معنای سوم این نوعی از ادراک دارد که مدرک عقل عملی است. که یکی از شئون ادراک عقل است. ( قبلا توضیح دادیم )

حال در امر چهارم: می خواهند بفرمایند که مورد سوم محل نزاع گتره ای حاصل نمی شود و محتاج تحقّق یک سری اسباب است. تا ادراک عملی بیاید به میان و ینبغی فعله یا ترکه را درک کند.

مقدمه:

انسان دارای چند قوه و نیروی ادراکی است، من جمله: حس ، عقل، خیال و ....

 قضایا حسی (محسوسات): به وسیله ی حس درک می شود، که اصطلاحا به این ها میگویند مشاهدات یا محسوسات که خود قسمی از یقینیات است. حس خودش یا ظاهری است (که حواس خمسه واسطه برای محسوسات هستند) یا حس باطنی مثل لنا عطش یا لنا جوع (وجدانیات).

قضایا موهومه: قضایایی که به واسطه ی وهم درک می شوند که می شوند موهومات. مانند: وجود هیولا در ظلمت.

قضایای خیالیه: قضایایی که شأنیت تصدیق واقعی ندارند لکن موجب تغییر و تحولاتی در نفس انسان می شوند و در شعر و کتب زیاد استفاده می شود. مانند: ساحل آواز آسمانی در داد. یا خورشید خندید.

اما اصل مطلب: نیروی حس و وهم و خیال مدرک جزئیات اند و در مقابل نیروی عقل مدرک کلیات است. با این مقدمه حال بیان می داریم که سبب اول و دوم، هر کدام بر دو قسم است:

* + گاهی ادراک انسان بر یک امر جزئی تعلق می گیرد. یعنی برای مثال اگر انسان به حسن یا قبح یک شیئی که حکم کند به انگیزه ی مصلحت شخصی (جزئی) است. مراد از شخص خود آن فرد نیست، بل مراد این است که بر همه ی انسان ها (و خلاصه نوع انسانی) تسری نمی یابد اگرچه برای دسته ای یا برای غیرخود شخص باشد.

این ادراک و حکم عقل عملی به سبب إدراک عقل که شأن اش ادراک کلیات است نمی باشد. بل سبب حکم عقل عملی به این حکم اداراک حس یا وهم یا خیال است (زیرا مدرک عقل نظری این جا جزئی است لذا باید به واسطه ی یکی از این 3 باشد)، یا به سببی که به تعبیر مرحوم مظفر می توان از آن به عنوان عاطفه نام برد.

برای مثال:

انسانی را می بینید که دچار مشکل است ---» انسان درک می کند که محتاج است ---» یاری رسان او را مستحق مدح میداند.

همین قضیه ی جزئیه (که این فرد محتاج است) این ادراک به دنبال این مدح و ذم را به دنبال دارد که ینبغی فعله و فاعله ممدوح یا لا ینبغی فعله و فاعله مذموم، لکن این عقلی نیست و شایسته نیست که این را عقلی بدانیم.

بعد می فرمایند که می توان به این قضایایی که ناشی از مصلحت و مفسده ی شخصی است نام عاطفی نهاد.

* + گاهی ادراک به کلیات تعلق می گیرد. مثلا انسان به حسن فعلی حکم می کند چون آن فعل را کمال برای نوع نفس انسانی می بیند. مثل علم یا شجاعت. یا به حسن فعلی حکم می کند چون در آن مصلحت عامیه و نوعیه می بیند، مثل عدالت که موجب حفظ نوع بشری و انسانی است. این ادراک اولیه (که مدرک عقل نظری است) توسط نیروی عقل صورت می گیرد (زیرا کلی است نه جزئی و شخصی).

در نتیجه این که میگوییم به دنبال اش حسن و قبح در معنای سوم می آید یعنی مدح کی را به دنبال دارد؟ مدح جمیع عقلاء را. عاقلی اگر بخواهد اعتماد به عقلش کند آن چیزی را که نظام انسانی و نوع انسان به او وابسته است دفع نمی کند.

انسان اگر قبح شیئی را درک کند به این اعتبار که موجب نقص نوع بشر است و یا مفسده ی نوعیه را به دنبال دارد، اولی مثل جهل و دومی مثل ظلم، ساکت نمی نشیند و ذم و حکم به لاینبغی فعله را به دنبال دارد. این را هم عقل بما هو عقل درک می کند و لذا مذمت جمیع عقلاء را به دنبال دارد. این مدح و ذمی است که عقلاء حاکم به آن هستند بما هم عقلاء.

می فرمایند به این احکام عقلیه ی عامه که به تبع ادراک عقل نظری به امر کلی تعلق گرفته است و انسان به حسن و قبح فعلی حکم می کند زیرا کمال یا نقص بودن آن را برای نفس نوع انسان درک کرده است، یا دارای مصلحت یا مفسده ی نوعیه ی بودن آن را درک کرده است، به چنین آراء کلیه ای اصطلاحا آراء محموده می گویند که نام دیگرش تادیبات صلاحیه است.

این قضایا از قضایای مشهورات است که قسم مستقلی است در مقابل ضروریات و یقینیات لذا می فرمایند این که عده ای توهم کرده اند (مثل اشاعره) که این قضایا مثل ضروریات است این مطلب صحیح نیست.

بعد در ادامه می فرمایند که با آنچه که ما مطرح کردیم روشن می شود که عدلیه که قائل اند به حسن و قبح عقلی اند مرادشان این است که قضایای محل بحث و حسن و قبح عقلی، مثل العدل حسن و الظلم قبیح این ها از آراء محموده و از مشهورات اند که آراء عقلاء بر آن تطابق و وفاق کرده است.

در ادامه می فرمایند که این قضایای مشهوره واقعیتی غیر از تطابق آراء ندارد. تمام واقعیت این قضایا همان تطابق آراء عقلاست. لذا اینکه می گویند علم حسن است یعنی فاعل آن عند العقلاء ممدوح است و عقلاء سزاواری انجام آن را درک می کنند و این یعنی وابسته به ادراک عقلاست. اینکه می گوییم که ظلم قبیح است یا جهل قبح دارد معنایش این است که فاعل ظلم عند العقلاء مذموم است لذا عقلاء سزاواری ترک را درک می کنند.

در آخر هم یک مؤیدی برای ادعای خویش که این قضایا از مشهوراتی هستند که واقعیتی جز شهرت ندارند و مثل ضروریات نیستند (زیرا ضروریات وراء خویش واقع دارند که "الکل اعظم من الجزء" و لذا اگر هیچ کس نباشد جز همان عاقل و مدرک که طرفین قضیه را درک کند حکم به تصدیق می کند) ذکر می کند.

شاهد بر این ادعا بیان شیخ الرئیس در منطق الاشارات است که فرموده: از جمله ی قضایا آراء محموده است که به این ها مشهورات نیز گفته می شود که واقعیتی جز شهرت ندارند، یعنی اگر انسان باشد و خودش همراه عقل و وهم و حس اش به این قضایا حکمی نمی کند. لو خلی و طبعه حاکم به این قضایا نیست.

در نهایت هم می فرماید که جناب خواجه در شرح اشارات مطلب شیخ الرئیس را تایید کرده است.

سوال: اینکه می گوییم که ورائی جز شهرت و تطابق آراء عقلاء ندارد یعنی چه؟

ج: معنایش این نیست که هیچ واقعیتی جز شهرت ندارد ولو بالواسطه زیرا این جوری چه بسا اصلا شهرت متحقق نشود، همین صفحه ی قبل فرمودند که مبدأ حکم عقل عملی به حسن یا قبح مصلحت ای است که عقل نظری می فهمد که آن واقعیت اش هست. یا آن طعم غذا هست لکن ملائمت من نسبی است. پس در حسن و قبح عقلی تا آراء عقلاء نباشد حکم وجود ندارد به عبارتی.

و به عبارت دیگر: در عقل عملی ما معمولا بیانات انشائی عقل را داریم لذا انشاء خودش وراء خارجی ندارد و محکومات به حکم عقل نظری هست و نیست را بیان می کند و این یعنی واقعیت خارجی. ولی محکومات عقل می گوید ینبغی أن یفعل یا ینبغی أن یترک و انشاء که شد، خود انشاء که واقعیت خارجی ندارد لکن ممکن است که منشأ خارجی داشته باشد، که این ها باید تفکیک شوند.

توجه بشود که ما که می گوییم: هی ما تطابق علیه الآراء العقلاء من أجل القضاء المصحلة العامة، تا عامی مد نظر نباشد و ما نوعیتی را نسنجیم که مصحلت نوعی ای تصور ندارد تا عقل نظری آن را درک کند و بعد عقل عملی حکم به انبغاء فعل یا ترک بدهد. مقابل اش همان لو خلی و طبعه ای است که شیخ الرئیس می فرماید؛ یعنی عقل باشد و خودش، معنایش این است که نوعیتی وجود ندارد تا بخواهد مصلحت نوعیتی را بسنجد، نوعیتی نیست تا مصلحت نوعی مصداق پیدا کند لذا وقتی نوعیتی وجود ندارد و منشا ادراک عقل عملی مصلحت نوعیه است که عقل نظری درک می کند اگر آن عقل نظری نباشد حکم عقل عملی به میدان نمی آید. لذا می فرماید که هی التی تطابقت علیه آراء العقلاء بما هم عقلاء.

قضایای مشهوره برای این قضایا وراءی غیر از همین تطابق آراء نیست یعنی چه؟ مثل این است که ما در انشائیات می گوییم که افعل واقع اش خودش است و واقع خارجی ندارد. مطابق واقع اش خود همین انشاء و ما یتلفظ به است.

چرا ایشان این قدر این جا تأکید می کنند به تفاوت میان مشهورات و اولیات؟ این تاکیدات ایشان دلیل اش این است که در یکی از استدلالات اشاعره دلیلشان این است که اگر حسن و قبح عقلی باشد نباید بین "الکل اعظم من الجزء" یا "النقضیان لا یجتمعان" با این قضایا فرقی باشد و حال آنکه بین این ها فرق است. و اشتباه و اشکال وارد بر ایشان این است که ایشان مراد از عقلی را اولیات فقط می پندارند، بعد می آیند اشکال می کنند.

سبب سوم: سومین سبب برای حکم عقل عملی به حسن و قبح چیزی یعنی شایستگی انجام یا شایستگی ترک یک چیزی که در هر انسانی وجود دارد خلق انسانی است، که از این قضایا در منطق تعبیر به خلقیات می شد -البته تعبیر به آراء محموده هم می شد- مثل خلق شجاعت، کرم، محافظت از ناموس و مقدسات و وطن، که خلق انسان به حسن این امور حکم می کند در مقابل ترس و بخل و حسد و این امور که به قبح این امور حکم می شود. این ها همه از خلق های انسانی محسوب می شود و به عبارتی خلق انسانی حاکم است که این امور قبیح اند یا حسن اند.

این امور موجب می شود که عقل عملی درک کند که انجام این خلقیات، ینبغی فعلها و لذا فاعل اش ممدوح است. یعنی انسان که درک کرد فلان عمل حسن است عقل عملی به میدان می آید و درک می کند که شایسته ی انجام دادن است.

توجه:

این حکم عقل که به مقتضای عقل انسانی صورت می پذیرد دو حالت می تواند باشد (این شایستگی انجام و ترکی که عقل عملی درک می کند دو گونه است:)

* + گاهی عقل که چنین حکمی می کند صرفا به علت وجود همان درکی است که منشأ اش خلق انسانی است به عبارة أخری من أجل قضاء خلق انسانی است، یعنی از این جهت که خلق انسانی حکم کرده است فقط. بدون اینکه کمال یا نقص نوعی در این موردی که عقل دارد حکم می کند وجود داشته باشد یا اگر وجود هم داشته باشد عقل لحاظ نمی کند این کمال یا نقص یا مصلحت یا مفسده را.

پس فقط با توجه به درک مبتنی بر خلق انسانی اگر از ممدوحات باشد عقل عملی به میدان می آید و ادراک می کند شایستگی انجام را و اگر از مذمومات باشد بالعکس.

(شاید کسی بگوید که خلق انسانی همیشه مقتضای مصلحت دارد و این مطلب دیگری است و بعید هم نیست خصوصا طبق تعریفی که مشهور از خلق دارند).

* + گاهی عقل چنین حکمی را می کند ( به شایستگی انجام یا ترک) لکن این حکم علاوه ی بر اینکه به جهت آن خلق انسانی است، مصلحت یا مفسده ی نوعیه و کمال یا نقص نوعی هم در آن فعل وجود دارد و عقل هم بدان توجه کرده است و ادراکی که عقل می کند با لحاظ همین کمال و نقص نوعی است.

نتیجه: اگر حکم عقل صرفا به جهت وجود خلق انسانی باشد این از محل نزاع خارج است. اما اگر از قسم دوم باشد (یعنی عقل ادراک اش با ملاحظه ی مصالح و مفاسد و کملا و نقص نوعی باشد) در حقیقت این قسم برگشت می کند به آن سبب اول و دوم، که آن ها محل نزاع هستند.

قوله: و یجب الرجوع .....

در ادامه می فرمایند که این قضایا همان قسم سومی است که در المنطق بیان کردند لذا باید به المنطق مراجعه کرد تا ببینیم چه چیز موجب می شود که خلق انسانی حاکم به این قضایا است.

آن جا می فرمایند که مشهور خلق را به ملکه تعریف کرده اند به این عبارت که خلق یعنی: "ملکة فی النفس که تحصل من تکرر الافعال الصادرة من المرء" که حاصل این ملکه این است که راحت بخشش می کند و راحت شجاعت می ورزد. این شد خلق انسانی.

در ادامه می فرمایند که مشهور از علماء سبب شهرت را خلق انسانی بدین معنا (که ملکه بشود که این ملکه حاصل از تکرر فعل نسبت به خلقیات است) که این خلقیات انگیزه ایجاد می کند برای درک سزاواری انجام یا ترک.

بعد اشکال می کنند که خلقیات جزو مشهورات اند، لکن اخلاق فاضله میان مردم نیست. ترسو در موقع لزوم برای شجاعت ورزیدن شجاعت نمی ورزد در مقام نظر شجاعت را خوب می داند. لذا می فرمایند که این سبب نیست عند العقلاء که ملکه بشود. پس این خلق سبب برای حکم به قضایای مشهوره نیست و باید جور دیگری تعریف کنیم که بعد می فرمایند که همان ضمیر فطری است که خدای متعال آفریده است.

سبب چهارم: از جمله ی اسباب به حسن و قبح فعلی انفعالات نفسانی و تأثراتی است که در نفس به طبع غریزه ی انسانی حاصل می شود که در منطق تحت عنوان انفعالیات گذشت.

اموری مثل عطوفت جوانمردی غیرت و ... لذا مردم آزار حیوان را قبیح می شمارند به خاطر آن حس عطوفت.

البته از این غفلت نشود که این ها از امور غریزی اند و یکی از قوای باطنی ای اند که می توانند دستخوش تغییرات قرار بگیرد. مثل قصاب.

سبب پنجم: قضایای عادیه (همان عادیات در منطق) یعنی قضایایی که مردم به سبب عاداتی که میان خودشان جاری است قبول میکنند. مثلا قیام برای شخص تازه ورود یا اطعام میهمان.

ممکن است عادات گاهی نزد برخی مشهور باشد و نزد عده ای دیگر شهرتی نداشته باشد و یا ضد اش نزد ایشان مشهور باشد. و هم چنین از زمانی به زمان دیگر عادات مختلف است.

مردم کسانی را که بر عادات و عادیات محافظت می کنند و کسی را که انجام بدهد مدح و کسی را که ترک می کند مذمت می کنند و فرقی ندارد که موافق با عقل یا شرع یا عواطف باشد یا نباشد و مردم به این ها اهمیت می دهند لذا مثال می زنند که برخی از اموری که با شریعت مخالف است بعضا عادت شده است.

خواندن متن کتاب

* + التادیبات الصلاحیه:
		- = مصالح اجتماعی، فرهنگ عمومی
		- بحث حسن و قبح اینجا قرار میگیرد. مثال اصلی آن: العدل حسن و الظلم قبیح
		- سیر آن در جامعه: ((ممدوح لذی العقلاء)) و نتیجه آن بایدها و نبایدهایی می شود که افراد در جامعه انجام میدهند
		- حسن و قبح عقلی
			* در دو جا مورد بحث و بررسی قرار می گیرد:
				+ کلام: اصل آن در اینجاست
				+ اصول: مرحوم کمپانی در اینجا یک مبنی ویژه دارند که در کلام هم تاثیر گذاشته است
			* سه مکتب اصلی کلامی که در موضوع عدل، دو نظر متفاوت دارند:
				+ عدلیه: امامیه + معتزله -> خدا عادل است و عدل وجود دارد. پس می گویند حسن و قبح، ذاتی و عقلی است.

در بین شیعیان، شبیه اشاعره هم داریم: اخباری گری از حیث کلامی اش. آیا دیده اید در احادیث که ائمه نمی توانند 2\*2 را 5 تا کنند؟ => نباید بگوییم نمی توانند و باید احتیاط کرد!

معروف است که معتزله در جنبه عقلی افراط کردند

* + - * + غیرعدلیه: اشاعره -> ملاک عدل خود خداست و هر کاری کردند میشود عدل. یعنی خدا هرکاری خواستند میکنند و ما بعد از آن، هرکاری کردند میگوییم خوب است: الحسن من شَرّع الشارع، حسن و قبح، ذاتی نیست و شرعی است

عدل که جزو اصول دین ما است توسط اشاعره نفی شده است.

معروف است که اشاعره در جنبه نقلی افراط کردند

در بین شیعیان مانند اخباریون.

امروزه نگاه غیرعدلیه در برخی شیعیان رسوخ کرده اند: یعنی مثلا می گویند ((اگر خدا بخواهد یزید را ببرد بهشت و انبیا را ببرد جهنم، میتواند)) یا ((خدا میتواند کاری کند که 2\*2=5 بشود)) => مانند اشاعره می گویند ((الحَسَن مَن شَرّع الشارع))

در حالیکه امامیه می گوید خداوند نمی تواند چنین کاری کند و خداوند باید به وعده هایش عمل کند زیرا خود خدا حقیقت عالم را بگونه ای خلق کرده اند که این اجازه را به خودشان نمیدهند. (بحث های نظام احسن)

این همان بحث نفس الامر در فلسفه است

یکی از مشکلات جدی آقای قاضی با شیخ احد احصایی این بوده که اینگونه حرفها را میزده. این حرفها در بین عوام مردم مذهبی هم خیلی خوب مورد پذیرش واقع می شود چون فکر می کنند خدا و ائمه را قوی کرده اند.

ما در حوزه امروز قم، اصولی (فقهاً) اخباری (عقایداً) داریم!!! (یک پارادوکس آشکار)

* + - * + امامیه از حیث عقل و نقل، بین ایندوست یعنی هم عقلی را گرفته و هم نقلی را. در این بحث عدل بیشتر شبیه معتزله است.
	+ خلقیات:
		- مهم ترین بخشی که مربوط به فلسفه اخلاق در اسلام می شود.
		- خلق = ملکه ای در نفس که از تکرار افعال حاصل می شود.
		- مشکلاتی که در بیان مرحوم مظفر وجود دارد:
			* غرب و ما داریم یک چیز می گوییم!
			* این تعریف چطور با مشهورات اخص جمع می شود؟
			* تکثر اصطلاحات! بگونه ای بی ربط و با به هم ریختگی. همه اصطلاحات را کنار هم آوردن.
			* عدم استفاده از واژه فطرت
			* به نظر میرسد در این بحث، فکر مرحوم مظفر منسجم نبوده
	+ انفعالیات:

مقدمه 10 : جمع بندی نقد و بررسی مشهورات از نگاه مرحوم مظفر:

* + اعم:
		- = اخص + غیر اخص
		- غیر اخص: آنچه ((واقع لها)) که دسته خیلی کوچکی است مانند چیزهای واضحی مثل 2\*2=4 یا اینکه کل بزرگتر از جزء است که اسم آنرا ((الواجبات القبول)) قرار میدهند. این گزاره ها قبول کردنش واجبه چون مطابق واقع است.
	+ اخص: مشهوراتی که واقعیتی ندارند الا تطابق آرا (همان مبنای خاص خودشان) -> این آن مراد اصلی و تمرکز اصلی مشهورات در کتاب ایشان است. دسته اصلی و بزرگ این است از نگاه ایشان.
	+ برای فهمِ درستِ مشهورات مرحوم مظفر، باید یکی دو دور کلام و فلسفه و اصول ببینید.
	+ تحلیل مشکل مرحوم مظفر در لایه های مختلف:
		- نظر خاص ایشان: ((لا واقع لها))
			* که با توجه به مطالبی که در پایین بیان می شود، این تقریر خاص مرحوم مظفر و استاد ایشان است که تقریر درستی نیست.
		- می گویند همه اینرا میگویند. آیا مشهور هست یا نه؟ استناد میدهند که بوعلی هم همین را گفته است.
			* اشکال اول و دوم - بخصوص دومی - را باید در تراث پیگیری کرد:
				+ متن اشارات + آن قسمتی که مرحوم مظفر خودشان (ص324) اضافه کرده اند: ((خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة و [فلا واقع لهذه القضایا وراء تطابق الآراء علیها] هي آراء لو خلي الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضاياها و الاعتراف بها))
				+ مرحوم مظفر دلیل این اتفاق را (لا واقع لها) بیان کرده اند.
				+ پیگیری حرف مرحوم مظفر و دادن حکم در مورد آن:

قراین درون متنی اشارات:

مرحوم مظفر، مشهورات اعم و اخص را از این قسمت متن گرفته اند: ((ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة))

بوعلی می گوید ((لا عمده لها)) و نمی گوید ((لا واقع لها)). مرحوم مظفر اینرا از حرف بوعلی برداشت کرده که با توجه به قراین خود متن، این حرف درستی نیست. پس کاری که باید کرد، تفسیر درست ((لا عمده لها)) است.

در اشارات آمده: ((هذه المشهورات‏ {که منظور: لو خلی ... / خصصناها} قد يكون صادقة و قد يكون كاذبة)): یعنی لزوما کاذب نیست و گاهی صادق و گاهی کاذب است.

بوعلی جای دیگر گفته: ((إذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات و نحوها إذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر))

رجوع به شرح های اشارات برای فهم معنای مورد نظر:

در شرح خواجه: ((أن العقل الصريح الذي لا يلتفت إلى شي‏ء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف، و لا يحكم بها بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات‏))

* + - * پس می توان گفت تراث ما چیز دیگری گفته اند
		- جاهای دیگری که این حرف زده شده: (مثلا علوم کلام و اصول و ...)
			* ابتدای جدل بوعلی
			* این بحث در حکمت عملی بصورت کامل و جامع مورد بحث قرار گرفته است. خود این بزرگان می گویند روش حکمت عملی، برهان است => واقع دارد که میتوان برای آن برهان آورد و اگر واقعی نداشت که نمی شد برای آن برهان آورد
				+ حَسَن (عدل خوب است) و قبیح (ظلم بد است) واقع دارد و میتوان برای آن برهان آورد که در حکمت عملی به آن پرداخته می شود
				+ پس مشکل کجاست که مرحوم مظفر این برداشت را کرده است؟

چون حکمت عملی در حوزه های ما کمرنگ شده است!

[خلاصه بیان بوعلی:

دسته ای از آراء مشهوره است و همه قبول دارند، مثلا همه میگویند: ظلم قبیح است، کذب بد است، ولی اگر از آن ها بپرسید به چه دلیل، می گویند: چون همه می گویند. و استدلالی برای آن ندارند.

این دسته از آراء می تواند آراء صادقه و نفس الأمری باشد به شرط این که مقدماتش را ذکر کنید.

اگر مقدماتش را ذکر نکنید و صرف شهرتش را بیان کنید، این ها می شود مشهوره.

البته بعضی از آراء مشهوره هم داریم که از جهت نفس الأمری کاذب هستند.

بعد بوعلی می گوید: قضیه العدل حسن بدیهی نیست و باید به بدیهی برگردانده شود.]

.... و اعتبارها الذي بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذي تتولد فيه بين العقل العملى و العقل النظرى، الآراء التي تتعلق بالأعمال و تستفيض ذائعة مشهورة مثل: أن الكذب قبيح، و الظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية المحضة فى كتب المنطق. و إن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ما عرفت فى كتب المنطق.»

در برهان شفاء، ص 66 بحث را برده است روی مبادی قیاس ها، مبادی برهانی را گفت و بعد رفت سراغ مبادی جدلی.

بعد گفت: ما در مبادی جدلی، مقدماتی داریم که مشهور مطلق است. بعد مثال میزند به عدل حسن است و ظلم قبیح است و شکر منعم هم واجب است.

این مثال ها را زده است که ناظر است به فضای کلامی. لذا بوعلی: این ها بدیهی نیست بلکه باید پایه های اولیه اش گفته شود.

علم کلام برخی از مشهورات را آن قدر غلیظ می گوید در حالی که پایه های برهانی آن را ندارند.

برهان شفاء ص 65 و 66

«و الذي على سبيل تسليم مشترك فيه: إما أن يكون رأيا يستند إلى طائفة، أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفة، بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله، و قد مرنوا عليه، فهم لا يحلونه محل الشك: و إن كان منه ما إذا اعتبره المميز، و جعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة و هو مميز، و لم يعود شيئا و لم يؤدب و لم يلتفت إلى حاكم غير العقل، و لم ينفعل عن الحياء و الخجل، فيكون حكمه خلقيا لا عقليا، و لم ينظر إلى موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة، و أعرض عن الاستقراء أيضا فيكون بوسط، و لم يلتفت إلى أنه هل ينتقض عليه بشي‏ء. [کسی تازه در قوم آمده است، عقل اولی دارد، ولی هنوز با آداب قوم آشنا نیست. به او بگویید: ظلم قبیح است، او می تواند تشکیک کند، مگر این که مقدمات برهانی اش گفته شود. لذا معلوم می شود که این جزء نظریات است نه بدهیات اولیه.] فإذا فعل‏

ص: 66

هذا كله و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك: كقولهم إن العدل جميل، و إن الظلم قبيح، و إن شكر المنعم واجب.[1] فإن هذه مشهورات مقبولة، و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المُنَزَّل المنزلة المذكورة، [که صرف تصور آن ها کافی باشد در تصدیق به آن ها] بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة، و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يُفَطَّن له الجمهور. [مثلا صدق حسن، که باید در بحث های فلسفی بررسی شود که اگر صدق موجب مضرّه جدی نشود، حسنٌ. این در بحث های فلسفی حل می شود وگرنه در فضای جمهور به طور کلی مطرح می شود.]»

اندیشه بوعلی: تا سعادت را بحث نکنید، مسأله حسن و قبح مطرح نمی شود. بوعلی نمی گوید فی حد ذاته در ظلم ، قبح یا در عدل، حسن نخوابیده است، اما این که خوابیده است نیاز به مقدماتی دارد.

در مباحث حکمت عملی، اولیات به این شکل باید مطرح شود: بحث نفس، کمال انسان، کمال گره می خورد به سعادت، سعادت حسن می آورد، بعد بحث حسن و قبح مطرح می شود.

برخی قائل اند که: این فضاها یک نوع دریافت وجدانی است.

برهان شفاء ص 225

که تعبیر می کند: جمهور یک دسته از مشهورات را قرار می دهد و بعد می گوید: بلا وسط است. اما واقعا اگر نگاه کنیم ذات وسط است. و مثال می زند به الظلم قبیح.

قبول دارد صدق نفس الامری العدل حسن و الظلم قبیح، ولی می خواهد بگوید در فلسفه ذات وسط است ولی در فضای جدل ذات وسط نیست.

«فليس يجب أن ينتهي تحليل قياسهم إلى مقدمات غير ذوات وسط في الحقيقة. بل إذا انتهت إلى المشهورات التي يراها الجمهور، أو المقبولات التي يراها فريق، كان القياس قياسا في بابه، و إن كانت المقدمات الأولى ليست ذوات وسط، بل لها وسط ما مثل أن العدل جميل و الظلم قبيح، فإنه مأخوذ في الجدل على أنه لا وسط له. و في العلوم يطلب لذلك وسط.»

نتیجه گیری

از بیان بوعلی هیچ در نیامد که این قضایا صرفا مشهوری باشند. بوعلی: اتفاقا بسیاری از این ها امر فلسفی است ولی احتیاج دارد به حد وسط.

بوعلی و حتی فارابی مثال را زده اند برای مشهورات ولی این مثال ها از یک منظر مشهوری هستند ولی از یک منظر مشهور نیستند بلکه یقینی هستند ولی محتاج به دلیل و حد وسط.

[1] - با ذکر این مثال، نشان می دهد که به بستر کلامی ناظر است. چرا که این سه گزاره در کلام بسیار استفاده می شود. در حالی که در فضای علم کلام هیچ کدام از این ها مبرهن نشده است.

* + جواب به سوالات بوجود آمده بعد از فهم مشکل:
		- پس اینکه بوعلی می گوید (لو خلی ...) و یا (لا عمده) چیست؟
			* بوعلی با این اصطلاحات، میخواهد بگوید نظری است و بدیهی نیست. یعنی واقع دارد ولی باید با حدود وسطی و استدلال به آن رسید.
			* دغدغه بوعلی که این مطلب را آورده است= دعوای بین فلسفه و کلام است.
				+ متکلمین به مساله حسن و قبح می پرداختند و در این حین، ((عدل خوب است)) را ثابت و بدیهی فرض می کردند و روی آن، اینکه ((خدا چگونه عادل است)) را بحث می کردند و می چیدند. یعنی گزاره ی ((عدل خوب است)) را پایه قرار میدادند.
				+ فلاسفه آمدند و گفتند از اینجا نباید شروع کرد و برای خود ((عدل خوب است)) هم باید استدلال آورد که در حکمت نظری به آن می پردازند. به متکلمین می گفتند شما دارید شهرت را با بدیهی بودن خلط می کنید. شما می گویید معلومه (و همه میدانند)، در حالیکه معلومه ی مشهوری است نه معلومه ی بدیهی!
				+ این تبدیل به یک فحش علمی شد که فلاسفه به متکلمین میدادند: شما جدلی بحث می کنید و برهانی بحث نمی کنید. خود متکلمین اینرا قبول نداشتند و می گفتند ما برهانی داریم کار می کنیم.
				+ پس مطلبی که در مورد یکی از تفاوت های فلاسفه با متکلمین می گویند بدین صورت که: فلاسفه برهانی کار می کنند و متکلمین جدلی -> این حرف، فحش فلاسفه است و خود متکلمین آنرا قبول ندارند.
			* پس این لا عمده را که بوعلی می گوید، دارد به متکلمین می گوید و بعد برای آن مثال میزند: لو خلی ... -> بیاید در حکمت عملی بهتان یاد بدهم.
		- سوال: نظر فلاسفه برای نقطه شروع برای رسیدن به حسن و قبح چیست؟
			* از بدیهیات و اولیات حکمت عملی باید شروع کرد:
				+ از اینکه انسان باید انسان باشد -> انسان باید به سمت کمالات انسانی برود -> ... -> انسان باید عادل باشد
			* اگر کسی قبول نداشته باشد که انسان باید انسان باشد و باید مانند حیوانات شهوت رانی کند، اصلا به این گزاره که انسان باید عادل باشد نمی رسد.
				+ مشکل غرب، همین نفیِ حکمِ بدیهیِ حکمتِ عملی است.

یعنی نفی گزاره ی ((انسان باید انسان باشد))

بخاطر همین می گوید انسان در همه چیز باید آزاد باشد حتی در حیطه ی حیوانیت خود مانند آزادی در شهوت رانی و ...

این نگاه غربیها میرسد به سود محوری، لذت گرایی و منفعت محوری که هیچ حدّ و حصری ندارد

برخلاف ما که میگوییم انسان در حیطه ی انسانی خود باید آزاد باشد و حیطه ی حیوانی خود را باید کنترل کند تا بتواند انسان به ما هو انسان شود

* + - * این حکم بدیهی عقل عملی، می شود مبنای علوم انسانی اسلامی. پایه اول این است که انسان باید انسان باشد.
				+ حالا آن انسانی که باید آنگونه بود، چیست؟ در مباحث نفس به آن پرداخته می شود

حلقه ی واسط حکمت نظری و عملی، مباحث نفس است. آخرِ حکمتِ نظری دستوراتی میشود که به حکمت عملی میدهد. دریچه ی آن، مباحثِ نفس است که جزو حکمت نظری است. یعنی انسان شناسی.

* + - * این حرفی که ما در مورد چیزهای دیگر میزنیم، بدیهیات و اولیات حکمت نظری است معمولا.
		- سوال: این بایدها را چه کسی می گوید؟
			* مباحث نفس اگر برای انسان حل شود، دلیل این باید را خوب می فهمد
		- چرا توسط تعدادی از بزرگان معاصر ما ((لا واقع لها الا ...)) بیان شد؟ آیا آنها هم نسبی گرا بودند؟!
			* اصل این مساله بصورت شبهه از جهان غرب به اسلام آمده است. با ترجمه مباحث اخلاقی غربیها:
				+ مرحوم کمپانی هم عصر آقای بروجردی است - که ایشان تعامل با غرب را شروع کردند؛ مثلا مساجدی در غرب ساختند و ... - که در آن زمان بخاطر تعامل با غرب، کتبی از فلسفه و اخلاقِ غرب ترجمه شده و به حوزه های شیعه راه پیدا میکند.

در این کتب ترجمه شده به آن خندقی که قبل تر بیان شد (بین باید ها و بین هست ها. که این تفکر هم از نسبی گرایی غرب بر می آید) اشاره می شود.

البته غربیها این را خیلی قشنگ مطرح می کنند: مغالطه ((هست و باید)) = باید ها نتیجه منطقی هست ها نیستند!

این مطلب ترجمه شد و همه در نجف درگیر این سوال شدند زیرا علما سعی می کردند به این شبهات جواب دهند. با توجه به اینکه مرحوم اصفهانی استاد علامه و مرحوم مظفر بوده اند و امام هم خیلی به ایشان عنایت داشته اند.

این شبهات و سوالات سر کلاسها مطرح می شده و کم کم دغدغه پیدا میکنند به آن جواب دهند.

* + - * تلاش علما برای جواب دادن به آن و مشکلات موجود در این بین:
				+ مشکل آنها این بود که هنوز در آن زمان، شناخت دقیقی از غرب نداشتند. و بخاطر همین نکته، حرفِ غرب را خیلی خوب فهمیدند (با نگاه مثبت به آن نگاه کردند) یعنی اشکال را خیلی دست بالا تقریر کردند که خود غرب هم نمی تواند به آن تقریر دست یابد!

بدین صورت تقریر کردند: هست را که میتوان نشان داد و در عالم خارج وجود دارد (توجه شود که اینرا همه قبول داشتند => هیچ کدام نسبی گرا نبودند). حالا این باید کجاست؟

سپس جایی برای آن پیدا نمی کردند. به قول خودشان نفس الامر آنرا پیدا نمی کردند.

پس مشکل و سوال اصلی، یافتنِ ((نفس الامر گزاره های عملی)) است.

* + - * + دسته بندی کلی گزاره ها و جایگاه حسن و قبح و باید و نباید در آن:

گزاره ها:

نفس الامر گزاره های نظری:

ینبقی ان یُعلم. هستی شناسانه، هست ها، تکوینی

نفس الامر گزاره های عملی :

= ینبقی ان یُفعل. ارزشی به معنای اعم کلمه.

نفس الامر گزاره های اخلاقی

حسن و قبح (گزاره های ارزشی به معنای اخص کلمه)

باید و نباید (الزامی، دستوری)

...

* + - * + اصل بحث: نفس الامر گزاره های عملی و اخلاقی چیست؟

نفس الامر آنها مانند گزاره های هستی شناسانه واقعیت نداره، ولی اینگونه نیست که واقعیتی نداشته باشد. یعنی واقعیت آن بگونه ای دیگر است.

حالا چرا گفتند لا واقع؟

چون دیدند مانند گزاره های نظری، نفس الامری ندارند و از آن نتیجه گرفتند که نفس الامر ندارد. (اشتباهشان همین جا بود)

به نظر میرسد این بزرگواران حکمت عملی را درست نخوانده اند. که دلیل آن کمرنگ شدن این بحث در حوزه های علمیه بود.

درحالیکه نفس الامر دارد، ولی به گونه و سبکی دیگر:

نفس الامر حکمت نظری، وجودی (یک چیزی آنجا وجود دارد و باید به آن رسید) است و نفس الامر حکمت عملی، ایجادی (اگر انسان بخواهد انسان به ما هو انسان باشد، اینگونه است) است.

پس اولیات حکمت عملی همین است: انسان اگر بخواهد انسان باشد => ...

* + - * + از طرفی آن ((الا)) را اضافه کرده اند چون نسبی گرایی را قبول نداشتد و میخواستند به غرب جواب دهند. با آنکه جواب درستی نداده اند ولی سعی شان این بوده که میخواسته اند جواب دهند. پس نباید اشتباه شود که این بزرگواران نسبی گرا بوده اند.

دقت:

معانی عدل حَسَن است: (در خود کتاب اصول مرحوم مظفر هم آمده!)

هستی شناسانه: هستی شناسانه اگر باشد، دارد از کمال و نقص صحبت میکند یعنی عدل در عالم، کمال حساب می شود و ظلم نقص.

ارزش شناسانه: برو عادل باش. عادل بودن خوب عملی است.

زیبایی شناسانه: عدل زیباست

این بزرگواران با الا میخواهند بگویند کسی در هستی شناسانه بودن آن شک ندارد (که غرب اتفافا در اینجا مشکل دارد => نسبی گرا نیستند) و بحث روی ارزش شناسانه بودن آن است. یعنی چی میشه که پاشو برو عادل باش و باید عادل باشی.

نظر این بزرگواران در مورد ((الا)):

علامه طباطبایی: نظر خاص علامه برای آن، چیزی با نام اعتباریات است: گزاره های عملی که واقعیتی ندارند ولی نسبی گرا نمی شوند و اعتباری هستند.

علامه هم اعتباریات (خود علامه بطور واضح، در آثار خود بین هستی و ارزش تفکیک میکنند)

این نظر اعتباریات علامه مُد شده است. (در کسانی مد شده که به تراث فلسفه ما عنایتی نداشته اند و فلسفه را از علامه طباطبایی و شهید مطهری گرفته اند.)

البته دقت شود خود علامه می گویند نظر من خاص است و اگر اینرا قبول کنید، چیزهای زیادی عوض خواهد شد.

حالا عده ای می گویند باید این اعتباریات را پایه ی علوم انسانی اسلامی بکنیم! این حرف را بیشتر دانشگاهی هایی که سواد درست حوزوی ندارند میزنند. البته عده ای از حوزویان هم این حرف را بیان می کنند.

اعتباریات وجود دارد (درست) ولی علامه حیطه ی آنرا خیلی بزرگ کرده اند (که اینقدر بزرگ نیست) و تقریر خاصی از آن ارائه داده اند (صددرصد غلط است) که خودِ شاگردانِ بزرگ علامه مانند شهید مطهری با آن مخالفت کردند.

در مبحث اخلاق و فلسفه اخلاق:

* آقای مصباح و آملی لاریجانی خیلی مخالف علامه هستند.
* افرادی که در فضای دانشگاهی هستند و فضای نسبی گرایانه دارند خیلی از این نظر علامه خوششان می آید. ما باید به آنها نشان دهیم که علامه نسبی گرا نیستند.

مرحوم مظفر و استادشان هم آنرا به مشهورات میبرند.

مرحوم مظفر می گویند این تطابق آرا اینرا می گوید که باید عادل بود یا نه.

* + - * + درحالیکه نظر درست: واقع لها

حکمای ما میگویند همان عقلی که می گوید عدل حسن است یعنی کمال است (هستی شناسانه)، همان عقل می گوید پاشو برو عادل شو(ارزش شناسانه). تازه در همان جا، زیبایی عدل را هم درک میکند.

تکوین فقط ((هست و نیست)) نیست بلکه در آن هُل دارد و می گوید برو و یا نرو. اگر نروی می زند درِ گوشَت. حقیقت آدم و هویت انسان، خودش تو را هل میدهد.

 این همان است که شهید مطهری می فرمایند: ایدئولوژی (حکمت عملی) لازمه ی منطقی جهان بینی (حکمت نظری) است.

ایشان در جاهایی که دارند به دانشگاهیان مطلبی می گویند یا شرح استاد خود را میدهند، همان نظر اعتباریات را میگویند ولی جایی که بین حوزویان دارند حرف میزنند نظر خودشان را میدهند.

* + - جمع بندی جواب نهایی:
			* نفس و عقل انسان (یعنی ما به التفاوت انسان و حیوان) دارای حیطه ی بسیار بزرگتری از آنچه عده ای تصور می کنند، است. (گستره ی انسان بسیار بزرگ است):
				+ مشاء این هزاران مورد فرق انسان را در دو دسته ی عقل نظری و عقل عملی قرار داده.

عقل نظری و عقل عملی که هرکدام از حیث های مختلف انسان هستند و هر کدام حکمت نظری و عملی را جداگانه می فهمد.

همان پیوند علم و عمل که در آیات و روایات داریم.

* + - * + حالا ما چیزهایی را پیدا میکنیم که در این دو دسته نمی گنجد مانند عشق و علاقه و ...:

اساتیدی مانند استاد یزدان پناه، حیطه ی سومی را هم برای انسان تعریف میکنند که آن حیطه ی فهمِ هنر و عشق است.

* + مقدمه 11:جمع بندی نهایی مطالب بیان شده در مشهورات:
		- مشهورات دو دسته اند (دسته بندی درست):
			* واقعیت دارند:
				+ واقع لها
				+ ولی از جنبه واقعیتش مطرح نشده است بلکه از جنبه شهرتش مطرح شده است
			* واقعیت ندارند: مانند تعدادی از استقرائیات و العادیات و ...
				+ لا واقع لها الا تطابق آراء علیها
				+ اینها یک قرارداد اجتماعی هستند (نسبت به افراد و قراردادها فرق دارد). مانند:

یک جا وقتی کسی می میرد سفید می پوشند و جایی دیگر سیاه

هنگام رانندگی چراغ قرمز را رد شویم یا چراغ سبز را

* + - * مشکل مرحوم مظفر: مثال ایندو را با هم خلط کرده اند. یعنی مشکلشان، مشکل مصداقی است و بیشتری ها را به دسته دوم بردند.
				+ امروزه در حوزه ی قم، متاسفانه عده ای معنای عقل عملی را همان چیزی گرفته اند که مرحوم مظفر بیان کرده اند! که این باعث کلی اشتباه شده است.
			* همانگونه که مشهورات دو دسته اند، علوم غیر حکمی نیز دو دسته اند:
				+ برهان پذیر: در مشهورات، از راهی دیگر بغیر از واقعیت آن، داریم به آن می پردازیم
				+ برهان ناپذیر: واقعیتی ندارند

* + مقئمه 12 : بیان نظر علامه طباطبائی در اعتباریات و نقد آن : ناقص
		- واقع در قضایای «باید»:
			* در واقع گرا بودن علّامه هیچ شکّی نیست.
			* نسبی گرایی غربی:
				+ علوم نسبی گرایانه غربی در دانشگاه های ایران هم کاملاً فضا را در دست دارند، شاید افرادی که در آن تحصیل می کنند خیلی به مبانی معرفتی توجّه ندارند ولی غرق در این مبانی هستند.
				+ معرفی کتاب:

فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی - پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - محمد تقی ایمان

در فضای علوم انسانی

دغدغه اسلامی کردن علوم انسانی دارد ولی متأسفانه با مبانی غربی سیر می کند.

ص ۲۰:

علم یک نهاد اجتماعی است، و علم است که معرفت علمی را تولید می کند.

چیستی قانون طبیعت -

در فضای علوم تجربی

* + - * + جریان شناسی ترجمه: کتاب هایی را به فارسی ترجمه کردند که بیش از بقیه کشور هدف را مقهور غرب می کرد.
			* نفس الامر:
				+ نفس الامر تکوینی: در خارج از من چیزی است که می خواهم آن را کشف کنم
				+ نظرات جدیدی بوجود آمد که بعضی حیطه های بشری نفس الامرِ تکوینی ندارند.

مثلاً «العدل حسنٌ»، «عدل از کمالات است». «احسان خوب است» «احسان کمال است» : این را همه(از جمله علامه و مرحوم مظفر) نفس الامری و تکوینی می دانند.

«باید انسان عادل باشد»:

غالب حکما می گویند که «باید» و «نباید» هم در تکوین است و از تکوین فهمیده می شود.

علامه و مرحوم مظفر(و استاد ایشان مرحوم کمپانی) بر این عقیده اند که «باید» در خارج نفس الامری تکوینی نیست:

خیلی ها اینجا می گویند که علّامه که می گوید «باید»، نفس الامر تکوینی نیست، علّامه به نسبی گرایی وارد شده است.

امّا علّامه یک دسته بین نفس الامر تکوینی و نسبی گرایی ایجاد کرده است: نفس الامر نفسی یا نوعی

نفسی یعنی اینکه کاشف از واقع و چیزی در خارج نیست یعنی خود واقع به من نمی گوید که «باید....» ، بلکه نفس الامر نوعی یا نفسی است، یعنی اینکه نوعِ بشریت این باید را می گوید.
یعنی به دلایلی نوع بشر بما هو بشر این حکمِ «باید»ی را تصدیق می کند. یعنی ممکن نیست که بشر این ها را تصدیق نکند.

یعنی تا آنجا که «فلان چیز خوب است» تکوینی است، امّا از اینجا به بعد «باید فلان چیز انجام شود» این را انسان می فهمد ولی واقع ندارد.

نظر علامه:

نفس الامر تکوینی= حقایق: آنچه در خارج است و کشف می کنم.

نفس الامر نوعی= آنچه انسان با تناسب با نفس الامر تکوینی، خودش می سازد و اعتبار می کند.

* + - * + نظر حکمای اسلامی درباره «باید»:

حکمت:

حکمت نظری: آن دسته حقایقی که هویت دانستنی دارد. همین که بدانی کمالِ انسانی است.

فلسفه:

طبیعیات:

حکمت عملی: آن دسته حقایقی که هویت عمل کردن دارد.

باید و نباید ها در این دسته اند: «نباید دروغ گفت»

روش حکمت چه نظری و چه عملی برهانی است، یعنی از کشف واقع ناشی می شود.

بخشی از «حکمت عملی» گزاره هایی مثل «عدالت کمال انسان است» است، این بخش را علامه هم تکوینی می داند.

بخش دیگر از «حکمت عملی» گزاره های «باید»ی (باید عادل بود) است، مسئله در این بخش است.

نظر علامه:

نفس انسانی این باید و نباید ها را اضطراراً اعتبار می کند؛ یعنی در همه تاریخ بشر همه انسان ها

شهید مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم ذیل بحث «جاودانگی» به نقد اعتباریات علامه می پردازد(شباهت نظريه علامه طباطبائى با نظريه راسل‏):

مشکل نظرِ علامه این است که از جای درست شروع نکرده است، به جای اینکه از حکمت و بعد حکمتِ عملی وارد شود، از پایه اصولی وارد این بحث شده است.

شهید مطهری هم نظرات علامه را بعضی جاها بد تقریر می کند، یعنی یک جوری که به طور قطع آن را غلط جلوه می دهد.

انگار شهید مطهری بعضی از مجلّدات المیزان را ندیده اند.

مشکل کتاب ها ی «بدائة» و «نهایة» این است که به حکمت عملی نپرداخته و حکمت عملی بر مبنای حکمت نظری است و مهم ترین بخش پایه ای برای آن «باب نفس» است که این بخش هم در کتاب های فوق نیامده است.

در نگاه علّامه علوم ۲ دسته است:

علوم حقیقی

علوم اعتباری: علومی که در ظرف عمل انسان بررسی می شود.

این نظر را در نهایة فصل۱۰ توضیح داده اند.

مشترک لفظی اعتباریات را معانی‌اش را می گوید و می گوید که من یک اعتباریات جدید می خواهم بگویم.

اعتباریات: «الذی لا تحقق له فی ماوراء ظرف العمل.»

علّامه این ظرف عمل انسانی را از منشأ مخیّلات می دانند>>>>>> در صناعات در دسته «شعر» قرار می گیرد.

* + - * + لا واقعَ لها:

علامه: إلّا ظرف العمل نوع الانسانیّ.

مرحوم مظفر: إلّا تطابق الآراء علیه.

غرب: مطلقاً

تفاوت نظر غرب با علامه و مرحوم مظفر در همین است.

* + - * + جواب حکما:

نفس الامر تکوینی:

تکوینیِ وجودی: حکمت نظری

تکوینیِ ایجادی: حکمت عملی

یعنی در متن عمل انسان است، نه اینکه انسان آن را می سازد.

* + - نظرات در تقسیم علوم:
			* نوع تقسیم بندی از آنجا که در نوع ورود به علم تأثیر می گذارد، در مهندسیِ تمدّنی تأثیرگذار است. لذا بسیار مهم است.
			* نظرِ غربی:
				+ قیاسی:
				+ استقرایی:
			* نظرِ علامه:
				+ حقیقی:
				+ اعتباری:
			* نظرِ حکمای اسلامی(علم):
				+ معقول: (حکمت)

اعمّ از عقل و شهود و حسّ

روش علوم عقل محور: منطق > برهان

عقل محوری که به «هست» ها می پردازد.

حکمت نظری

فلسفه

طبیعیات

ریاضیات

عقل محوری که به «باید» ها می پردازد.

حکمت عملی

سیاست مدن

تدبیر منزل

اخلاق

* + - * + منقول: (فقه) مدار و اصل بحث «نقل» است نه اینکه اصلاً عقل در آن هیچ کاری ندارد.

روش علوم نقل محور: اصول > جدل

نقل محوری که به «هست» ها می پردازد.

فقه العقاید

کلام نقلی

تاریخ: نقل یک سری افراد است.

ادبیات: نقل عرب حجّت

نقل محوری که به «باید» ها می پردازد.

فقه

فقه الاخلاق

فقه اجتماعی

فقه حکومتی

فقه السّیره

....

* + - * اصول فعلی ما «اصول» فقه فردی است. در حالیکه علم اصول، اصول فهم علومِ نقل محور است.
				+ اصول فقه النحو: روش کار در نحو
				+ اصول فقه التّاریخ
			* روح کار در ادبیات و تاریخ و کلامِ نقلی، همان روحِ کارِ فقهی است. یعنی روش آنها مشابه است.
			* لذا خواندن فقه و اصول، می تواند اجتهاد در تاریخ و کلام و حتّی ادبیات را در پی داشته باشد، کسی که می خواهد در هر علمِ نقلی مجتهد شود، باید اصول را قوی بخواند.
			* جامع شدن در علوم اسلامی یعنی جامع معقول و منقول، جامع فقاهت و حکمت.
				+ مثال: اگر کسی در طب عقل محور حکیم شود و در طب نقل محور فقیه شود، تازه می تواند به طب اسلامی دست یابد
		- اعتباریات علّامه:
			* نحوه شکل گیریِ
				+ تولّد ۱۲۸۱
				+ ورود به حوزه ۱۲۹۷
				+ ورود به حوزه نجف ۱۳۰۴
				+ علّامه رساله هایی در نجف دارند
				+ رفتن به تبریز: ۱۳۱۶
				+ ورود به قم: ۱۳۲۵
				+ دغدغه هایی که به علّامه جهت داده است:

نطفه‌ی این بحث در علم اصول و دغدغه های اصولی برای ایشان بسته شده است.

ممکن است دغدغه هایی در ادبیات و زبانشناسی برای ایشان بوجود آمده است.

ممکن است همچنین در «اخلاق» هم دغدغه هایی برای ایشان باشد.

* + - * + همه موارد فوق مرتبط با عمل انسان است.
				+ اوّلین بار در نجف، رساله ای درباره «اعتباریات» نوشتند: تقریباً ۳۰ سالگی
				+ ایشان رساله اعتباریات را در نجف برای پاسخ به این دغدغه ها نوشتند.
				+ ایشان
				+ ایشان در تبریز هم رساله هایی عرفانی می نویسد.
				+ اصول فلسفه و روش رئالیسم: ج۲ مقاله۶: ادراکات اعتباری
				+ ایشان در «المیزان» در چندجا مباحث اعتباریات را می آورند.

ج۵ ص۲۸۰-۲۸۱

ج۷ ص۱۲۰ و ۱۱۸

ج۲ ص۱۳۰ و ۱۱۴ و ۱۴۷- ۱۵۰

ج۸ ص۵۶ و ۵۳ و ۵۸

ج۱ ص۳۷۵ و ۳۸۲

ج۳ ص۱۴۵ و ۱۴۹-۱۵۰

* + - * + حاشیه کفایة

ص۱۸۲- ۱۸۳

* + - * + نهایة الحکمة

مرحله ۱۱ فصل۱۰

* + - * + برای ورود به بحث اعتباریات بهتر است که این ۵ منبع خوب مطالعه شود. متأسّفانه به نظر می رسد که در بررسی اعتباریات افراد موافق یا مخالف، همه این منابع را کامل ندیده اند.
			* اعتباریات علّامه بسیار منسجم است و دارای پیوندهای خیلی خوب با علوم دیگر است(از جمله اخلاق، اصول و ...) لذا برای ردّ کردن آن باید در همه این علوم قوی بود و این پیوندها را بررسی کرد.
			* تقریر بحث «اعتباریات»:
				+ نهایة مرحله ۱۱ فصل ۱۰
				+ «باید» ها در حیطه عمل تقریر می شود.
				+ اعتباریات در ۳ قسمت:

تصوّرات اعتباری: مفاهیم اعتباری

تصدیقات اعتباری:

پیوند اعتباریات با حقایق:اعتباریات واقعیت دارند ولی در ظرف عمل معنا می شوند.

گام۱:مفاهیم «ریاست» «ملکیت» با «انسان» «درخت» چه فرقی دارد؟

گام۲:مفاهیم «واجب» «حرام» «باید» «نباید» با «کمال» «مفسده» و .... چه فرقی دارد؟

گام۳: «دروغ رذیله است» «فلان عمل شریف است» در این گزاره ها انشاء نیست، ولی خبر از عمل انسان می دهد. موجب انگیزش می شود. این گزاره ها حسّ تولید می کند. بار ارزشي دارد.

«حُسن=ینبغی أن یعمل و قُبح» از اینگونه مفاهیم ارزشی است.

اعتباریات گره می خورد با عمل ارادی انسان.

مفاهیم اعتباری مفاهیمی است که انسان جعل می کند و می سازد، تا تبدیل به عمل در او شود.

«من باید راست بگویم» >> موجب انگیزش برای عمل می شود.

بعضی مفاهیم هستی شناسانه اند - بعضی مفاهیم ارزش شناسانه اند.

بعضی تصدیقات هستی شناسانه اند - بعضی تصدیقات ارزش شناسانه اند.

بعضی علوم هستی شناسانه اند - بعضی علوم ارزش شناسانه اند.

علامه با این تعبیر عقل انسان را به حیطه هستی شناسانه محدود کردند؛ در حالی که عقل حیطه های ارزش شناسانه و عملگرانه هم دارد.

مشکل بزرگ: علامه عقیده دارد که بحث اعتباریات میان انسان و حیوان مشترک است.

به نظر می رسد که کمی در بحث «علم النّفس» ....

شهید مطهری: «میل شهوانی» در حیوان است و «اراده عقلانی» در انسان هست.

* + - * + مشکل اصلی علامه: از دلِ «هست» «باید» بر نمی آید.
				+ نظر حکما: از دل «هست» «باید» می جوشد.

«باید» در خارج از انسان از «هست» می جوشد.

* + - * «هست» و «باید»:
				+ غرب: قائل به خندق بین «هست» و «باید» است.
				+ علامه: قائل به خندق هست ولی می گوید روی این خندق «پلِ اعتباریات» قرار دارد.
				+ حکما: اصلاً خندقی نیست. بایدها از دل هست ها می جوشد.
			* رابطه اعتباریات با «مخیّلات»:
				+ آدرس منابع:

المیزان ج۱ ص۱۱۴(علوم العملیة):

و قال تعالى: «وَ ما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ:» العنكبوت- 64، فإن اللعب لا حقيقة له إلا الخيال فقط، كذا الحياة الدنيا: من جاه و مال و تقدم و تأخر و رئاسة و مرءوسية و غير ذلك إنما هي أمور خيالية لا واقع لها في الخارج عن ذهن الذاهن، بمعنى أن الذي في الخارج إنما هو حركات طبيعية يتصرف بها الإنسان في المادة من غير فرق في ذلك بين أفراد الإنسان و أحواله.

فالموجود بحسب الواقع من «الإنسان الرئيس» إنسانيته، و أما رئاسته فإنما هي في الوهم، و من «الثوب المملوك» الثوب مثلا، و أما إنه مملوك فأمر خيالي لا يتجاوز حد الذهن، و على هذا القياس.

* + امور اعتباری در حیطه عمل است.
	+ علامه پل می زند بین هست در خارج با باید در درون من.
	+ آیا این پل برای هر کس متفاوت است؟ خیر چون با واقعیت گره خورده برای همه اضطراراً یکسان است.
	+ «هست» ها در درونِ من میل و احساسی پدید می آورد به اینکه من دوست دارم آن کار را بکنم.
		- همین که کار را به «میل و احساس» اسناد داد، بین انسان و حیوان مشترک می شود.
		- درحالیکه اراده انسانی، اراده ای عقلانی است.
	+ این میل را انسان به «باید» تبدیل می کند تا به آن عمل برسد.
	+ آن عمل را انجام می دهد تا به آن کمال و سعادت برسد.
	+ این میل و احساس چیزی شبیه استعاره و تشبیه است>>>>>> ریشه آن مخیّلات است.
	+ سه دسته گزاره:
		- عدل عامل کمال انسان است: گزاره «هستی شناسانه»
		- العدل حسنٌ - (محمولاتی مثلِ «حسن و قبح» «شرافت و پستی»): گزاره «ارزشی»
		- باید عادل باشید: گزاره «انگیزشی»
		- طبق نظر علّامه گزاره های «ارزشی» و «انگیزشی» از اعتباریات هستند.
		- انسان مفهوم «باید» را از رابطه علّت و معلول استعاره می کند و می آورد، در درون خودش و در قضایای «باید»ی از آن استفاده می کند.
		- در واقع علّامه گزاره های «باید»ی را شعری می داند، شعری که چون واقع ندارد «برهان ناپذیر» است ولی مستظهر به برهان است. چون اعتبار را برخواسته از واقعِ خارجی می داند.
	+ حیطه های نسبی گرایی:
		- نسبی گرایی معرفت: نسبی گرایی در گزاره های «هستی شناسانه(دانشی)»
		- نسبی گرایی اخلاقی: نسبی گرایی در گزاره های «ارزشی»
	+ مثلاً وقتی می گوییم یک مداد بیرون است: دو خبر از یک چیز واحد در خارج انتزاع کرده ایم: «مداد در بیرون است» «یک چیز در بیرون است». در واقع گزاره «یک مداد بودن آن چیز» معقول ثانی فلسفی است.
	+ در حیطه گزاره های ارزشی هم معقول ثانی فلسفی وجود دارد.
	+ ثمرات کلامی و اصولی اعتباریات:
		- کلام:
			* همه علمای شیعه، «حسن و قبح» را حقیقی می دانند(بر خلاف «اشاعره»)، امّا طبق نظر علّامه ایشان دیگر نمی تواند بگوید «حسن و قبح» ذاتی است. لذا علّامه نظر ویژه ای دارد که می گوید اصلاً این اختلاف شیعه و اشاعره درست نیست.
		- اصول:
			* علامه بحث خاصّی در اصول دارد که البته قبلاً علمای شیعه به آن توجه نکرده بودند و چنین سؤالی برایشان مطرح نبوده است.
			* علّامه می گویند که «اصول» علمی اعتباری است.
		- فلسفه و روش رئالیسم :
			* از اينجا روشن مى‏شود كه عدم‏ تميز و تفكيك‏ اعتباريات‏ از حقايق، از لحاظ منطقى فوق‏ العاده خطرناك و زيان‏آور است و استدلالهايى كه در آنها رعايت نكات بالا نشود فاقد ارزش منطقى است خواه آنكه براى اثبات «حقايق» به مقدماتى كه از امور اعتبارى تشكيل شده است استناد شود- مثل غالب استدلالات متكلمين كه غالباً «حسن و قبح» يا ساير مفاهيم اعتبارى را دست‏آويز قرار داده و خواسته‏اند از اين راه در باب مبدأ و معاد نتيجه بگيرند، و مثل بسيارى از استدلالات «ماديين» كه احكام و خواص اعتباريات را در حقايق جارى دانسته‏اند و ما به تدريج به همه يا بعضى از آنها اشاره خواهيم كرد- و خواه آنكه در اعتباريات به اصول و قواعدى كه‏ از مختصات حقايق است، كه براى نمونه چند مثال در بالا ذكر شد، استناد شود مانند معظم استدلالاتى كه معمولًا در «فن اصول» به كار برده مى‏شود.
			* طبق این مبنا تقریباً همه علمای اصول و کلام در خلط حقایق و اعتباریات اشتباه کرده اند.
			* خیلی ها به خاطر پاورقی های شهید مطهّری در «فلسفه و روش رئالیسم» شهید مطهری را هم قائل به «اعتباریات» می دانند؛ در حالی که ایشان در بسیاری از کتاب های خود صراحتاً اعتباریات را ردّ می کند.
			* شهید مطهّری «شرافت و کرامت» را حقیقت موجود در اعمال می داند و آن را یک چیز درونی نمی دانند، بلکه حقیقتی خارجی می دانند.

* + جمع بندی از اعتباریات علّامه:
		- مهم ترین کلید: تفکیک بین ۳ چیز:
			* اصل دغدغه اعتباریات:
				+ ما به هر حال در معرفت ها و علوم خودمان تصدیقاتی می بینیم که کاشف واقع نیستند(برهانی نیستند)
				+ ما این استدلال ها را کجا باید دسته بندی کنیم.
				+ برای پاسخ به این دغدغه، جدل را پررنگ می کند.
				+ تا اینجا کاملاً درست است و با آن موافقیم.
			* تقریر خاص علّامه از آن:
				+ اسم گذاری این علوم به اعتباریات: خوب نیست.

اسمی که مناسبتر است: «علوم نقلی» در برابر علوم «عقل محور»

* + - * + تقریری که علّامه برای اعتباریات بیان می کند: مشکل دارد.

این تقریر از اساس صحیح نیست.

اینکه حاکم در اعتباریات مخیّلات و احساس است، درست نیست، بلکه تقریر صحیح این است که عقل انسان این قضایا را جعل می کند.

* + - * حیطه و گستره اجرا و استفاده از اعتباریات:
				+ حیطه گستردگی اعتباریات از نظر ایشان: ادبیات، حقوق، اخلاق، و علوم انسانی و فقه و اصول و تمدّن و فرهنگ و .... را به اعتباریات گره می زنند.

مشکل اساسیِ نظر ایشان در اینجا است که یک گستره عظیم از علوم را به اعتباریات گره می زند و می گوید برهان در آن راه ندارد که این قابل پذیرش نیست:

بحث هایی مثل اخلاق و حکمت عملی اصلاً در این گستره نمی گنجد.

بحث هایی مثل تمدّن و فرهنگ هم بیشتر جنبه حقیقی دارد.

فقط بحث هایی از حقوق و ادبیات و فقه و اصول در بخش هایی اعتباری اند.

* + - * + در واقع گستره اعتباریات اندک است، نه اینقدر زیاد.
				+ علامه جوادی در مورد اعتباریات تا حدود زیادی موافق با علّامه است، امّا باقی شاگردان علامه و حتی بسیاری از شاگردان علامه جوادی هم به اعتباریات نقد دارند و آنرا نمی پذیرند.
				+ اعتباریات در علم اصول تأثیرات مهمی دارد ولی نه اینکه تمام این علم را تغییر دهد، بلکه در بخش های محدود.
	+ تفکیک علوم «عقلی» از «نقلی» در برابر اعتباریات علّامه:
		- یک دسته علوم انسان از درون او می جوشد: عقلی
		- یک دسته علوم از بیرون به او می رسد و منتقل می شود: نقلی
			* اصول: روش شناخت نقل صحیح.
	+ دغدغه علما در تقسیم علوم به حکمت نظری و حکمت عملی:
		- به نظر می آید که علّامه در این چاله افتاده است.
		- عقل ما در جریان تکوین عالم دو گونه حقیقت را می یابد:
			* نفس الامرِ هستی شناسانه:
				+ تکوین به ما می گوید که مثلاً یک عالم برزخ است و یک عالَم دنیا. یا مثلاً زمین جاذبه دارد.
			* نفس الامر ....:
				+ تکوین به ما می گوید که «باید....» یا ما به عالَم می گوییم؟

قطعاً حقیقت تکوین به ما می گوید که این کار را بکن و آن کار را نکن(حقیقت عالَم به ما می گوید که غیبت نکن و نفس الامر خارجی دارد)

اشکال: مگر «باید و نباید» انشاء نیست؟ و انشاء مگر تصدیق بردار است؟

بحث مهم منطقی:

بعضی گزاره ها «انشایی محض» هستند، آنها تصدیق بردار نیستند.

بعضی گزاره های انشایی «باید نبایدهای ارزشی» پشتوانه در حقیقت دارند و از آن جهت تصدیق بردار هستند.

* + علم حضوری:
		- همه تقسیمات گفته شده در حیطه علوم حصولی بود.
		- یک ساحت دیگر علم، علوم حضوری است:
			* قرآن(علم نقلی)، برهان(علم عقلی)، عرفان(علم حضوری) از هم جدایی ندارد.
				+ علم:

علم حصولی:

عقلی: برهان

نقلی: قرآن

علم حضوری: عرفان

* + - علم حضوری در انسان خیلی قوی است و فقط به شهود عرفانی محدود نمی شود.
	+ ضعف حکمت عملی در تراث اسلامی:
		- فقط ناظر به افعال انسانی است.
		- مثلاً اخلاق درباره خداوند، ملائکة و ... بررسی نشده اند.
		- این بحث خیلی جای کار دارد.

نقد و بررسی نظر مرحوم مظفر در باب مشهورات :

* + مشهورات از نگاه مرحوم مظفر:
		- اعم:
			* = اخص + غیر اخص
			* غیر اخص: آنچه ((واقع لها)) که دسته خیلی کوچکی است مانند چیزهای واضحی مثل 2\*2=4 یا اینکه کل بزرگتر از جزء است که اسم آنرا ((الواجبات القبول)) قرار میدهند. این گزاره ها قبول کردنش واجبه چون مطابق واقع است.
		- اخص: مشهوراتی که واقعیتی ندارند الا تطابق آرا (همان مبنای خاص خودشان) -> این آن مراد اصلی و تمرکز اصلی مشهورات در کتاب ایشان است. دسته اصلی و بزرگ این است از نگاه ایشان.
		- برای فهمِ درستِ مشهورات مرحوم مظفر، باید یکی دو دور کلام و فلسفه و اصول ببینید.
	+ تحلیل مشکل مرحوم مظفر در لایه های مختلف:
		- نظر خاص ایشان: ((لا واقع لها))
			* که با توجه به مطالبی که در پایین بیان می شود، این تقریر خاص مرحوم مظفر و استاد ایشان است که تقریر درستی نیست.
		- می گویند همه اینرا میگویند. آیا مشهور هست یا نه؟ استناد میدهند که بوعلی هم همین را گفته است.
			* اشکال اول و دوم - بخصوص دومی - را باید در تراث پیگیری کرد:
				+ متن اشارات + آن قسمتی که مرحوم مظفر خودشان (ص324) اضافه کرده اند: ((خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة و [فلا واقع لهذه القضایا وراء تطابق الآراء علیها] هي آراء لو خلي الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضاياها و الاعتراف بها))
				+ مرحوم مظفر دلیل این اتفاق را (لا واقع لها) بیان کرده اند.
				+ پیگیری حرف مرحوم مظفر و دادن حکم در مورد آن:

قراین درون متنی اشارات:

مرحوم مظفر، مشهورات اعم و اخص را از این قسمت متن گرفته اند: ((ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة))

بوعلی می گوید ((لا عمده لها)) و نمی گوید ((لا واقع لها)). مرحوم مظفر اینرا از حرف بوعلی برداشت کرده که با توجه به قراین خود متن، این حرف درستی نیست. پس کاری که باید کرد، تفسیر درست ((لا عمده لها)) است.

در اشارات آمده: ((هذه المشهورات‏ {که منظور: لو خلی ... / خصصناها} قد يكون صادقة و قد يكون كاذبة)): یعنی لزوما کاذب نیست و گاهی صادق و گاهی کاذب است.

بوعلی جای دیگر گفته: ((إذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات و نحوها إذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر))

رجوع به شرح های اشارات برای فهم معنای مورد نظر:

در شرح خواجه: ((أن العقل الصريح الذي لا يلتفت إلى شي‏ء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف، و لا يحكم بها بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات‏))

* + - * پس می توان گفت تراث ما چیز دیگری گفته اند
		- جاهای دیگری که این حرف زده شده: (مثلا علوم کلام و اصول و ...)
			* ابتدای جدل بوعلی
			* این بحث در حکمت عملی بصورت کامل و جامع مورد بحث قرار گرفته است. خود این بزرگان می گویند روش حکمت عملی، برهان است => واقع دارد که میتوان برای آن برهان آورد و اگر واقعی نداشت که نمی شد برای آن برهان آورد
				+ حَسَن (عدل خوب است) و قبیح (ظلم بد است) واقع دارد و میتوان برای آن برهان آورد که در حکمت عملی به آن پرداخته می شود
				+ پس مشکل کجاست که مرحوم مظفر این برداشت را کرده است؟

چون حکمت عملی در حوزه های ما کمرنگ شده است!

* + جواب به سوالات بوجود آمده بعد از فهم مشکل:
		- پس اینکه بوعلی می گوید (لو خلی ...) و یا (لا عمده) چیست؟
			* بوعلی با این اصطلاحات، میخواهد بگوید نظری است و بدیهی نیست. یعنی واقع دارد ولی باید با حدود وسطی و استدلال به آن رسید.
			* دغدغه بوعلی که این مطلب را آورده است= دعوای بین فلسفه و کلام است.
				+ متکلمین به مساله حسن و قبح می پرداختند و در این حین، ((عدل خوب است)) را ثابت و بدیهی فرض می کردند و روی آن، اینکه ((خدا چگونه عادل است)) را بحث می کردند و می چیدند. یعنی گزاره ی ((عدل خوب است)) را پایه قرار میدادند.
				+ فلاسفه آمدند و گفتند از اینجا نباید شروع کرد و برای خود ((عدل خوب است)) هم باید استدلال آورد که در حکمت نظری به آن می پردازند. به متکلمین می گفتند شما دارید شهرت را با بدیهی بودن خلط می کنید. شما می گویید معلومه (و همه میدانند)، در حالیکه معلومه ی مشهوری است نه معلومه ی بدیهی!
				+ این تبدیل به یک فحش علمی شد که فلاسفه به متکلمین میدادند: شما جدلی بحث می کنید و برهانی بحث نمی کنید. خود متکلمین اینرا قبول نداشتند و می گفتند ما برهانی داریم کار می کنیم.
				+ پس مطلبی که در مورد یکی از تفاوت های فلاسفه با متکلمین می گویند بدین صورت که: فلاسفه برهانی کار می کنند و متکلمین جدلی -> این حرف، فحش فلاسفه است و خود متکلمین آنرا قبول ندارند.
			* پس این لا عمده را که بوعلی می گوید، دارد به متکلمین می گوید و بعد برای آن مثال میزند: لو خلی ... -> بیاید در حکمت عملی بهتان یاد بدهم.
		- سوال: نظر فلاسفه برای نقطه شروع برای رسیدن به حسن و قبح چیست؟
			* از بدیهیات و اولیات حکمت عملی باید شروع کرد:
				+ از اینکه انسان باید انسان باشد -> انسان باید به سمت کمالات انسانی برود -> ... -> انسان باید عادل باشد
			* اگر کسی قبول نداشته باشد که انسان باید انسان باشد و باید مانند حیوانات شهوت رانی کند، اصلا به این گزاره که انسان باید عادل باشد نمی رسد.
				+ مشکل غرب، همین نفیِ حکمِ بدیهیِ حکمتِ عملی است.

یعنی نفی گزاره ی ((انسان باید انسان باشد))

بخاطر همین می گوید انسان در همه چیز باید آزاد باشد حتی در حیطه ی حیوانیت خود مانند آزادی در شهوت رانی و ...

این نگاه غربیها میرسد به سود محوری، لذت گرایی و منفعت محوری که هیچ حدّ و حصری ندارد

برخلاف ما که میگوییم انسان در حیطه ی انسانی خود باید آزاد باشد و حیطه ی حیوانی خود را باید کنترل کند تا بتواند انسان به ما هو انسان شود

* + - * این حکم بدیهی عقل عملی، می شود مبنای علوم انسانی اسلامی. پایه اول این است که انسان باید انسان باشد.
				+ حالا آن انسانی که باید آنگونه بود، چیست؟ در مباحث نفس به آن پرداخته می شود

حلقه ی واسط حکمت نظری و عملی، مباحث نفس است. آخرِ حکمتِ نظری دستوراتی میشود که به حکمت عملی میدهد. دریچه ی آن، مباحثِ نفس است که جزو حکمت نظری است. یعنی انسان شناسی.

* + - * این حرفی که ما در مورد چیزهای دیگر میزنیم، بدیهیات و اولیات حکمت نظری است معمولا.
		- سوال: این بایدها را چه کسی می گوید؟
			* مباحث نفس اگر برای انسان حل شود، دلیل این باید را خوب می فهمد
		- چرا توسط تعدادی از بزرگان معاصر ما ((لا واقع لها الا ...)) بیان شد؟ آیا آنها هم نسبی گرا بودند؟!
			* اصل این مساله بصورت شبهه از جهان غرب به اسلام آمده است. با ترجمه مباحث اخلاقی غربیها:
				+ مرحوم کمپانی هم عصر آقای بروجردی است - که ایشان تعامل با غرب را شروع کردند؛ مثلا مساجدی در غرب ساختند و ... - که در آن زمان بخاطر تعامل با غرب، کتبی از فلسفه و اخلاقِ غرب ترجمه شده و به حوزه های شیعه راه پیدا میکند.

در این کتب ترجمه شده به آن خندقی که قبل تر بیان شد (بین باید ها و بین هست ها. که این تفکر هم از نسبی گرایی غرب بر می آید) اشاره می شود.

البته غربیها این را خیلی قشنگ مطرح می کنند: مغالطه ((هست و باید)) = باید ها نتیجه منطقی هست ها نیستند!

این مطلب ترجمه شد و همه در نجف درگیر این سوال شدند زیرا علما سعی می کردند به این شبهات جواب دهند. با توجه به اینکه مرحوم اصفهانی استاد علامه و مرحوم مظفر بوده اند و امام هم خیلی به ایشان عنایت داشته اند.

این شبهات و سوالات سر کلاسها مطرح می شده و کم کم دغدغه پیدا میکنند به آن جواب دهند.

* + - * تلاش علما برای جواب دادن به آن و مشکلات موجود در این بین:
				+ مشکل آنها این بود که هنوز در آن زمان، شناخت دقیقی از غرب نداشتند. و بخاطر همین نکته، حرفِ غرب را خیلی خوب فهمیدند (با نگاه مثبت به آن نگاه کردند) یعنی اشکال را خیلی دست بالا تقریر کردند که خود غرب هم نمی تواند به آن تقریر دست یابد!

بدین صورت تقریر کردند: هست را که میتوان نشان داد و در عالم خارج وجود دارد (توجه شود که اینرا همه قبول داشتند => هیچ کدام نسبی گرا نبودند). حالا این باید کجاست؟

سپس جایی برای آن پیدا نمی کردند. به قول خودشان نفس الامر آنرا پیدا نمی کردند.

پس مشکل و سوال اصلی، یافتنِ ((نفس الامر گزاره های عملی)) است.

* + - * + دسته بندی کلی گزاره ها و جایگاه حسن و قبح و باید و نباید در آن:

گزاره ها:

نفس الامر گزاره های نظری:

ینبقی ان یُعلم. هستی شناسانه، هست ها، تکوینی

نفس الامر گزاره های عملی :

= ینبقی ان یُفعل. ارزشی به معنای اعم کلمه.

نفس الامر گزاره های اخلاقی

حسن و قبح (گزاره های ارزشی به معنای اخص کلمه)

باید و نباید (الزامی، دستوری)

...

* + - * + اصل بحث: نفس الامر گزاره های عملی و اخلاقی چیست؟

نفس الامر آنها مانند گزاره های هستی شناسانه واقعیت نداره، ولی اینگونه نیست که واقعیتی نداشته باشد. یعنی واقعیت آن بگونه ای دیگر است.

حالا چرا گفتند لا واقع؟

چون دیدند مانند گزاره های نظری، نفس الامری ندارند و از آن نتیجه گرفتند که نفس الامر ندارد. (اشتباهشان همین جا بود)

به نظر میرسد این بزرگواران حکمت عملی را درست نخوانده اند. که دلیل آن کمرنگ شدن این بحث در حوزه های علمیه بود.

درحالیکه نفس الامر دارد، ولی به گونه و سبکی دیگر:

نفس الامر حکمت نظری، وجودی (یک چیزی آنجا وجود دارد و باید به آن رسید) است و نفس الامر حکمت عملی، ایجادی (اگر انسان بخواهد انسان به ما هو انسان باشد، اینگونه است) است.

پس اولیات حکمت عملی همین است: انسان اگر بخواهد انسان باشد => ...

* + - * + از طرفی آن ((الا)) را اضافه کرده اند چون نسبی گرایی را قبول نداشتد و میخواستند به غرب جواب دهند. با آنکه جواب درستی نداده اند ولی سعی شان این بوده که میخواسته اند جواب دهند. پس نباید اشتباه شود که این بزرگواران نسبی گرا بوده اند.

دقت:

معانی عدل حَسَن است: (در خود کتاب اصول مرحوم مظفر هم آمده!)

هستی شناسانه: هستی شناسانه اگر باشد، دارد از کمال و نقص صحبت میکند یعنی عدل در عالم، کمال حساب می شود و ظلم نقص.

ارزش شناسانه: برو عادل باش. عادل بودن خوب عملی است.

زیبایی شناسانه: عدل زیباست

این بزرگواران با الا میخواهند بگویند کسی در هستی شناسانه بودن آن شک ندارد (که غرب اتفافا در اینجا مشکل دارد => نسبی گرا نیستند) و بحث روی ارزش شناسانه بودن آن است. یعنی چی میشه که پاشو برو عادل باش و باید عادل باشی.

نظر این بزرگواران در مورد ((الا)):

علامه طباطبایی: نظر خاص علامه برای آن، چیزی با نام اعتباریات است: گزاره های عملی که واقعیتی ندارند ولی نسبی گرا نمی شوند و اعتباری هستند.

علامه هم اعتباریات (خود علامه بطور واضح، در آثار خود بین هستی و ارزش تفکیک میکنند)

این نظر اعتباریات علامه مُد شده است. (در کسانی مد شده که به تراث فلسفه ما عنایتی نداشته اند و فلسفه را از علامه طباطبایی و شهید مطهری گرفته اند.)

البته دقت شود خود علامه می گویند نظر من خاص است و اگر اینرا قبول کنید، چیزهای زیادی عوض خواهد شد.

حالا عده ای می گویند باید این اعتباریات را پایه ی علوم انسانی اسلامی بکنیم! این حرف را بیشتر دانشگاهی هایی که سواد درست حوزوی ندارند میزنند. البته عده ای از حوزویان هم این حرف را بیان می کنند.

اعتباریات وجود دارد (درست) ولی علامه حیطه ی آنرا خیلی بزرگ کرده اند (که اینقدر بزرگ نیست) و تقریر خاصی از آن ارائه داده اند (صددرصد غلط است) که خودِ شاگردانِ بزرگ علامه مانند شهید مطهری با آن مخالفت کردند.

در مبحث اخلاق و فلسفه اخلاق:

* آقای مصباح و آملی لاریجانی خیلی مخالف علامه هستند.
* افرادی که در فضای دانشگاهی هستند و فضای نسبی گرایانه دارند خیلی از این نظر علامه خوششان می آید. ما باید به آنها نشان دهیم که علامه نسبی گرا نیستند.

مرحوم مظفر و استادشان هم آنرا به مشهورات میبرند.

مرحوم مظفر می گویند این تطابق آرا اینرا می گوید که باید عادل بود یا نه.

* + - * + درحالیکه نظر درست: واقع لها

حکمای ما میگویند همان عقلی که می گوید عدل حسن است یعنی کمال است (هستی شناسانه)، همان عقل می گوید پاشو برو عادل شو(ارزش شناسانه). تازه در همان جا، زیبایی عدل را هم درک میکند.

تکوین فقط ((هست و نیست)) نیست بلکه در آن هُل دارد و می گوید برو و یا نرو. اگر نروی می زند درِ گوشَت. حقیقت آدم و هویت انسان، خودش تو را هل میدهد.

این همان است که شهید مطهری می فرمایند: ایدئولوژی (حکمت عملی) لازمه ی منطقی جهان بینی (حکمت نظری) است.

ایشان در جاهایی که دارند به دانشگاهیان مطلبی می گویند یا شرح استاد خود را میدهند، همان نظر اعتباریات را میگویند ولی جایی که بین حوزویان دارند حرف میزنند نظر خودشان را میدهند.

* + - جمع بندی جواب نهایی:
			* نفس و عقل انسان (یعنی ما به التفاوت انسان و حیوان) دارای حیطه ی بسیار بزرگتری از آنچه عده ای تصور می کنند، است. (گستره ی انسان بسیار بزرگ است):
				+ مشاء این هزاران مورد فرق انسان را در دو دسته ی عقل نظری و عقل عملی قرار داده.

عقل نظری و عقل عملی که هرکدام از حیث های مختلف انسان هستند و هر کدام حکمت نظری و عملی را جداگانه می فهمد.

همان پیوند علم و عمل که در آیات و روایات داریم.

* + - * + حالا ما چیزهایی را پیدا میکنیم که در این دو دسته نمی گنجد مانند عشق و علاقه و ...:

اساتیدی مانند استاد یزدان پناه، حیطه ی سومی را هم برای انسان تعریف میکنند که آن حیطه ی فهمِ هنر و عشق است.

* + جمع بندی نهایی مطالب بیان شده در مشهورات:
		- مشهورات دو دسته اند (دسته بندی درست):
			* واقعیت دارند:
				+ واقع لها
				+ ولی از جنبه واقعیتش مطرح نشده است بلکه از جنبه شهرتش مطرح شده است
			* واقعیت ندارند: مانند تعدادی از استقرائیات و العادیات و ...
				+ لا واقع لها الا تطابق آراء علیها
				+ اینها یک قرارداد اجتماعی هستند (نسبت به افراد و قراردادها فرق دارد). مانند:

یک جا وقتی کسی می میرد سفید می پوشند و جایی دیگر سیاه

هنگام رانندگی چراغ قرمز را رد شویم یا چراغ سبز را

* + - * مشکل مرحوم مظفر: مثال ایندو را با هم خلط کرده اند. یعنی مشکلشان، مشکل مصداقی است و بیشتری ها را به دسته دوم بردند.
				+ امروزه در حوزه ی قم، متاسفانه عده ای معنای عقل عملی را همان چیزی گرفته اند که مرحوم مظفر بیان کرده اند! که این باعث کلی اشتباه شده است.
			* همانگونه که مشهورات دو دسته اند، علوم غیر حکمی نیز دو دسته اند:
				+ برهان پذیر: در مشهورات، از راهی دیگر بغیر از واقعیت آن، داریم به آن می پردازیم
				+ برهان ناپذیر: واقعیتی ندارند