عقل در نظرگاه میرزا مهدی اصفهانی
[نکتهٔ پژوهشی ـ ۱۶]

جلال برنجیان*

چکیده: حجّیّت عقل در دیدگاه آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳ـ۱۳۶۵ ق.) در حوزه‌های مباحث نظری و اصول اعتقادی و مباحث اصول فقه، محور اصلی این گفتار است که براساس نوشته‌های میرزامهدی اصفهانی تدوین شده است.

میرزا مهدی اصفهانی امور را به دو گونه تقسیم می‌کند: یکی امور عقلی که هر عاقل، مستقل از دین و آیین، می‌پذیرد. دوم امور شرعی که عقل هیچ عاقل، بدان دست نمی‌یابد و ناگزیر، باید از منابع وحی دریافت. نگارنده به نقدهای برخی ناقدان بر دیدگاه میرزامهدی اصفهانی نیز پاسخ می‌دهد.

کلید واژه‌ها: اصفهانی، میرزامهدی (۱۳۰۳ـ۱۳۶۵ ق.) / عقل ـ کارکرد / عقل ـ امور مستقل / شرع و عقل / مکتب معارفی خراسان.

*. دکترای تاریخ و تمدّن اسلامی، پژوهشگر.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

مبحث عقل در آثار مرحوم آیت‌الله میرزامهدی اصفهانی (۱۳۰۳ـ۱۳۶۵ ق.) بسیار روشن، دقیق وگاه ممتاز از دیگران بیان شده است.

حجّیّت عقل در حوزهٔ مباحث نظری و اصول اعتقادی

دکتر غلامحسین دینانی دربارهٔ نظریهٔ مرحوم میرزای اصفهانی چنین می‌گوید:

> *مرحوم میرزا مهدی اصفهانی با انکار برهان منطقی، عقل نظری را نیز زیر سؤال برده است. به همین جهت است که وقتی در بارهٔ عقل سخن می‌گوید، مهم‌ترین خصلت و خاصّیت آن را ادراک حسن و قبح دانسته است. عین عبارت او در این باب چنین است:* «... **و هکذا العقل یستضیئون به النّاسُ فیعرفونَ به الحسنَ و القبحَ ...**» (میرزامهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۶۵) *همان‌سان که در این عبارت مشاهده می‌شود، بهرهٔ مردم از نور عقل در این است که حسن و قبح را می‌فهمند و بین آنها تفاوت قائل می‌شوند. کسانی که با مسائل عقلی آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که ادراک حسن و قبح و عدل و ظلم و آن چه در عمل تحقّق می‌پذیرد، به عقل عملی مربوط است؛ در حالی که عقل نظری اشیا را بدان‌گونه که هستند ادراک می‌کند، نه بدان‌گونه که باید انجام پذیرند یا انجام نپذیرند.* (ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، ص ۴۲۶)

حال برای روشن شدن مدّعای آقای دینانی به آثار مکتوب مرحوم میرزا نظری می‌افکنیم تا حقیقت روشن شود. میرزای اصفهانی گوید:

> **إنّ هٰهنا مقامان [مقامیْنِ صح.] لابدّ من التنبیه علیهما: أحدهما: أنّ حجّیّة کلّ الحجج لابدّ و أن ینتهیَ إلَی الحجّةِ بالذّات و إلّا لم یثبتْ شیءٌ من الأشیاءِ إذْ ما لم ینتهِ إلیها لَما کان ثبوتُها مُسلّماً و قطعیّاً. فَعلمُ المیزانِ و الفلسفةِ مَا لم ینتهِ إلی حجیّةِ العقلِ الّذي هو حجّةٌ بالذّات لم یکنْ بحجّةٍ أبداً... و مِن البدیهیّاتِ الأوّلیّةِ أنّ الحجّة بالذّات هو العقل و ذلك أیضاً بضرورةٍ منه، إذ وفودُ کلِّ الحجج عند بابه، فالعقل نوري الذّات درّاكٌ بذاته فذاته الدّرك و**

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

الشّهود[1] و هو عين الكشف و الشّهود؛ إذ حقيقةُ العقلِ حقيقة نوريّة و الحقيقةُ النوريّةُ هي بعينها كشفٌ و شهودٌ و لهذا قد قابلوا في الرّوايات بين العقل و الجهل، و إذا أُطلقتِ الحجّةُ على الأقيسةِ المنطقيّةِ و المقدّماتِ الميزانيّة لكونها واسطةً في الإثبات و الكشف، فإطلاقها عَلىٰ نفسِ الكشف و حقيقةِ الشّهود يكون بالأولويّة كما قالت الحكماءُ إنّ إطلاقَ الأبيضِ على البياضِ و الموجودِ على الوجودِ و الأسودِ على السّوادِ أولى من الغير، إذ بواسطة عروض البياض على الجسم يصحّ إطلاق الأبيض عليه فهو بنفسه أولى بذلك الإطلاق، فهكذا ما نحن فيه. و الغرض و هي الحجّة الداخليّة الإلهيّة كما ورد عليه الأخبار في الكافي و غيره من أنّه رسولُ اللهِ الداخليُّ و حجّةُ الله الباطنيّ و هو الشّرع الدّاخلُ كما أنّ الشّرعَ هو العقلُ الخارجُ و ليسَ شغلُ الأنبياءِ و تابعيهم إلّا تنبيه النّاسِ عَلىٰ عقلِهم و الحجّةِ الذاتيّةِ الّتي فيهم بالمنبّهات و المذكّرات حتّى يصيرَ علمهُمُ البسيطُ مركّباً. فإنّ كلَّ عاقلٍ له علم بسيط بعقله و حجّيّته، كيف و هم دائماً يوزِنون المعلومات به، إلّا أنّهم لايشعرون به تركيباً، فالأنبياءُ قد أُرسلوا إلى أن يجعلوا العلومَ البسيطةَ مركّبةً بإبداءِ المنبّهاتِ و إيجادِ المذكّراتِ حتّى تتوجَّهَ النفوسُ الإنسانيّةُ إلى ما أودعَ اللهُ فيهم. فمتى شعروه تركيباً و لم يعصوه، يرون الحقائق و المعارف من دون كلفةِ إستدلالٍ و لا تَجَشّمِ برهانٍ. فقد ظهر للمتفكّر البصيرِ و العاقلِ الّذي يرجع إلى نفسه بالرّجوع العميق أنّ عقلَ كلَّ عاقلٍ أمرٌ ضروريٌّ له و مكشوفٌ له بالوجدان و ظهر أنه حجّةٌ بالذّات و أنّه هو الفاروق بين الحقّ و الباطل و الحجّة عَلىٰ كل جاحدٍ و معاندٍ و المميّز بين الخيرِ و الشرِّ و الفاصل

۱. عباراتی که زیر آنها خط کشیده شده، افزوده‌های مرحوم میرزامهدی اصفهانی است به تقریرات شاگردش شیخ محمود حلبی.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

بين الموجود و المعدوم و به يعرف الصادق عن الكاذب كما أُشير إليه في بعض الأحاديث. و ثانيهما: أنّ عقل كلّ عاقلٍ بالمعنى الذي ذكرناه من العقل المشهود بالشهود الوجدانيّ حجّة عَلىٰ معقولاته بحيثُ لا يحتاج في حـجّيّةِ معقولاتِهِ إلى شيءٍ سواه، فلو تعلّم من هذا الطريق لكان كل معقولاته له بديهيّاً ضروريّاً حتّى معقولاته النظريّة إذ بعد ما أُرجعتْ إلى الضروريّات بطريقٍ ضروريٍّ و إرجاعٍ بديهيٍّ يكون ضروريّةً و لا محالةَ تكون حـجّةً بذات ذلكَ العقلِ، كيف و هو عين الكشف كما بيّنا و معلوماته مكشـوفة بعين انكشافه. نعم يحتاج انكشاف معلوماته الضروريّة و النظريّة إلى منبّهٍ و مـذكّرٍ يجـعل عـلومَه البسـيطَةَ مـركبّةً و إلّا فـالإنسانُ فى مـقامِ المعارفِ الاجماليّة لا يحتاج إلى طروٍّ معرفةٍ من الخارج عليه و لا عروضِ علمٍ من الخارج عليه... (حلبی، الكلام فی حجّيّة القرآن، ص ۱ـ۲)

در اینجا از تذکّر دو نکته ناگزیریم:

نکتهٔ اوّل: حجّیت تمام حجّتها، ناگزیر باید به «حجّت بالذّات» منتهی شود، وگرنه هیچ‌چیز ثابت نمی‌شود؛ چراکه هرآنچه به آن منتهی نشود، ثبوت آن مسلّم و قطعی نیست. علم میزان (منطق) و فلسفه نیز، اگر به حجّیّت عقل ـ که حجّت بالذات است ـ منتهی نشود، هرگز حجّت نتواند بود...

از بدیهیّات اوّلیّه آن است کـه حـجّت بـالذّات، عـقل است. و ایـن نـیز بـه ضرورت روشن است؛ چراکه تمام حجّتها در پیشگاه آن فـرود مـی‌آیند. پس عقل، نوریّ‌الذّات است و به ذات خود درّاک است، یعنی ذات آن درک و شهود است. و خود، عین کشف و شهود است؛ زیرا حقیقت عقل، حقیقتی نوری است. و حقیقت نوری، عین کشـف و شـهود است. بـدین روی، در روایات، عقل و جهل را در بـرابـر هـم قـرار داده‌انـد. وقـتی بـر قیاسهای منطقی و مقدّمات میزانی، حجّت اطلاق شود ـ بـه دلیـل ایـنکه واسطه‌ای در اثبات و کشف باشد ـ اطلاق آن بر نـفس کشـف و حـقیقت شهود، براساس اولویّت می‌شود؛ چنان‌که حکما می‌گویند که اطلاق ابیض

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

بـر بـیاض و مـوجود بـر وجـود و اسـود بـر سـواد، شـایسته‌تر از دیگـر اطلاقهاست. چراکه به واسطهٔ عروض بیاض بر جسم، اطلاق ابیض بر آن صحیح می‌شود. پس به نفس خود، نسبت به این اطلاق اولیٰ است. در باب موضوع مورد نظر ما نیز چنین است.

به هرحال، عقل، حجّت درونی الهی است، چنان‌که در روایات در کافی و منابع دیگر وارد شده که عقل، رسول داخلی و حجّت باطن خداوند است، و شرع درونی است، چنان‌که شرع، عقل بیرونی است. کار پیامبران و پیروان آنان چیزی نیست جز تنبّه دادن مردم به عقل خود و به حجّت ذاتی که در درون آنهاست. این تنبیه براساس عوامل مُنبِّه و مُذکِّر است، تا آنجا که علم بسیط آنها مرکّب شود.

نکته این است که هر عاقل، علمی بسیط به عقل خود و حـجّیّت آن دارد. چراکه عقلا همواره معلومات را بدان مـی‌سنجند، بـدون ایـنکه بـه گـونهٔ ترکیبی به این کار توجّه داشته باشند. پیامبران ارسال شده‌اند تا علوم بسیط را ـ با اظهار عوامل مُنبّه و ایجاد عوامل مُذکّر ـ به ترکیب برسانند تا اینکه نفوس انسانی به آنچه خداوند در باطن آنها ودیعه نهاده، توجّه کنند.

لذا هر زمانی که این مطلب را به گونهٔ ترکیبی احساس کـنند و از عـصیان خداوند بپرهیزند، حقایق و معارف را بدون تکلّف استدلال و بدون زحمت برهان می‌بینند. به هرحال، برای متفکّر بصیر و عاقلی که به رجوع ژرف، به درون خود بازگردد، روشن می‌شود که عقل هر عاقل، امری است که برای او ضروری است و به وجدان برایش کشف می‌شود. نیز روشن می‌شود که عقل، حجّت بالذّات، جداکنندهٔ حق از باطل، حجّت بر هر منکر و معاند، ممیّز بین خیر وشرّ وفاصل میان موجود و معدوم است. وصادق را ازکاذب به وسیلهٔ آن مـی‌توان شناخت؛ چنان‌که در بعضی احادیث بدان اشاره شده است.

نکتهٔ دوم: عقل هر عاقل به معنایی که از عقلِ مشهود به شهود وجدانی یاد شد، بر معقولات آن حجّت است، به‌گونه‌ای که در حجّیت معقولات خود به هیچ چیز دیگر نیاز ندارد. اگر انسان عاقل، از این طریق علم را فراگیرد،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

تمام معقولات او بدیهی و ضروری می‌شود، حتّی معقولات نظری او؛ زیرا بعد از اینکه به ضروریّات به طریق ضروری و ارجاع بدیهی ارجاع شود، ضروری می‌شود و ناگزیر، به ذات آن عقل، حجّت خواهد بود. از آن روی که آن عین کشف است ـ چنان‌که بیان کردیم ـ و معلومات آن به عین انکشاف آن، کشف شده است. البتّه انکشاف معلومات ضروری و نظری آن به مُنبّه و مُذکّر نیاز دارد تا علوم بسیط او را مرکّب سازد، وگرنه انسان در مقام معارف اجمالی نه به پیدایش معرفتی خارج از خود نیاز دارد، نه به عروض علمی از خارج خود.

ایشان در بیان دیگری چنین می‌گوید:

... العقل دليل عَلىٰ جميع الضروريّات و هو الحاكمُ في إخراج النظريّات من الضروريّات. (همو، تقریرات الأصول، ص ۵۳)

عقل، دلیل بر تمام ضروریّات است. عقل، حاکم است برای استخراج نظریّات از ضروریّات.

در بیان ایشان، نقش عقل در کشف مباحث و مسائل نظری به‌روشنی آشکار است و عباراتی چون: «**الفاصل بين الموجود و المعدوم**» و «**إخراج النظريّات من الضروريّات**» و «**هو الفاروق بين الحقّ و الباطل**» بیانگر اعتقاد ایشان در این باب است. حتّی ارزش عقل هر عاقلی را بالاتر از میزانهای صناعی بشری می‌داند؛ بلکه ارزش و حجّیت آنها را به عقل هر عاقلی ارجاع می‌کند و عُقَلا را در مقام بحث علمی با واجدیّت نور عقل، از دانشهای میزانی اصطلاحی و فلسفهٔ ارسطویی بی‌نیاز می‌خواند.

کار علمی و تتبّع عالمانه اقتضا می‌کند در مقام بیان نظریّهٔ علمی هر فردی، تمام سخنان وی دیده و پس از آن در مورد نظریّات او قضاوت شود که گاهی در آثار محقّقان دیده می‌شود که برای کشف نظر اندیشمندی تمام آثار مکتوب و غیرمکتوب او را می‌بینند و اگر در برخی آثار، وی اشاره‌ای به اثری کرده باشد که در

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

حال حاضر موجود نباشد، یک محقّق وارسته بدان بذل توجّه می‌کند و آن نکته را از نظر دور نمی‌دارد و در مقام قضاوت می‌گوید: بر اساس آثار باقی مانده که امروز به‌دست می‌آید، نظریّهٔ وی چنین است.

کلمهٔ عقل در کتب فلاسفه به دو معنای مشخّص به‌کار رفته است:

۱. عقل به معنای جوهر مستقل بالذّات و بالفعل که اساس و پایهٔ جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیّت است و همان است که در تعریف آن گویند: هر جوهر مجرّد مستقلّی ذاتاً و فعلاً عقل است. و چنین موجودی که ذاتاً و فعلاً مستقل باشد، همان عقل به معنی صادر اوّل و دوم و... است.

۲. همان نفس است که در مراتب مختلف به نامهایی مانند عقل بالقوّة، عقل بالملکة، عقل بالفعل، و عقل بالمستفاد خوانده می‌شود. (سجّادی، ج ۲، ص ۱۲۷۰)

کسانی که گویند نفس جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاست و نفس دوشادوش بدن در تکامل بوده و مراحل سیر تکاملی را طی می‌کند، عقل نظری را به چند مرحله تقسیم کرده‌اند:

الف ـ عقل هیولانی یا عقل بالقوّة که مرحله قوّت محض است و در آن مرحله، قوّت عاقله از هر صورت و فعلی، خالی و عاری است و در همین حال، قابل برای ادراکات ممکنه است. این مرتبت را عقل هیولانی گویند، از جهت تشبیه آن به هیولای اولی که قابل برای تلبّس و قبول تمام صور است و در عین حال، بالفعل عاری از تمام صور است. (همان، ج ۲، ص ۱۲۸۶)

ب ـ عقل بالملکه و آن صورتی است که از مرتبت هیولانی و بالقوّة گذشته و به طور کلّی از مدرکات عاری نبوده و مدرکاتی برای آن حاصل شده باشد و بالجمله صور و علوم اوّلیّات برای آن حاصل شده باشد و او را قدرت و ملکهٔ انتقال به نشأت عقل بالفعل باشد. (همانجا)

ج ـ عقل بالفعل که از مرحله هیولانی و بالملکه عبور کرده و کمال یافته است و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

علاوه بر حصول اوّلیّات، نظریّات هم برای آن حاصل شده باشد ولیکن کلّاً حاضر نزد او نباشد و هرگاه بخواهد، به مجرّد التفات، حاضر شوند. (همانجا)

د ـ عقل بالمُستفاد مرحلهٔ چهارم نفس انسانی است که مرتبت حصول تمام علوم نظری و اکتسابی است. و آن مرحله‌ای است که از مرحلهٔ هیولانی و ملکه و فعلی گذشته و به مرحله‌ای رسیده باشد که برای حصول و حضور معلومات و بالجمله استحضار امور، نیازی به توجّه و التفات نداشته باشد، بلکه تمام نظریّات بالفعل نزد او حاصل باشد و مشاهَد او باشند؛ بدون توجّه و التفات و اکتساب که در آن مرتبت، تمام اشیا را مشاهده می‌کند و آن صور را در مبدأ فیّاض خود ـ که عقل فعّال باشد ـ می‌بیند. و بالاخره عقل مستفاد مرحلهٔ کامل و تامّ عقل هیولانی است که در اثر اتّصالش به عقل فعّال، صور تمام اشیاء و موجودات برای او حاضر و حاصل است. (همان، ج ۲، ص ۱۲۸۶ و ۱۲۹۲)

ملّاصدرا بر اساس نظریهٔ حرکت جوهری در باب انسان، آراء متفاوتی با دیگر فلاسفه دارد؛ گرچه کوشیده است که آراء خود را متّکی به اقوال دیگر فلاسفه مشّایی جلوه دهد.

صدرا با حمله به بوعلی و اتباعش، ایشان را به بدفهمی در اقوال امام مشّائیین، ارسطو، منتسب کرده است. (شیرازی، ج ۳، ص ۴۲۷)

فلاسفهٔ مشّایی در تعریف به حدّ انسان ـ که تعریف به ذاتیّات اشیاست ـ می‌گویند: «**الإنسانُ هو حیوان ناطقٌ.**» ناطق فصل و ذاتی انسان است و تحقّق انسان بدون این ذاتی محال است.[1]

۱. خواجه نصیر الدّین طوسی گوید: «و فصل به اضافت با نوع مقوّم باشد، چه ذاتی است او را و داخل در ماهیّت او، مانند ناطق انسان را.» نیز گوید: «... چنانکِ ناطق مقوّم آن حیوان بود که انسان است. و این به آن وجه گویند که اگر ناطق نبودی آن حیوان که انسان است موجود نبودی، پس مقوّم این‌جا علّت وجود باشد و به این معنی که می‌گوئیم که فصل مقوّم نوع است جزو ذاتی می‌خوانیم.» (طوسی، ص ۳۱)
و در بیان مقوّم گویند: «فصل را نسبت به کلّیات دیگر دو نسبت است: یکی نسبت به نوعی که این فصل ←

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

پس در نظر فلاسفه عقل برای انسان ذاتی اوست.[1] نیز بر مبنای فلسفه، انفکاک ذاتی از ذات محال است.[2]

بلی، فلاسفهٔ مشّایی وجود نطق بالقوّه را در انسان معرّف انسان می‌دانند، نه وجود بالفعل آن. خواجه نصیر الدین طوسی در این مورد گوید:

و بباید دانست که مراد ما به ناطق در این مثال که گوئیم فصل انسان است نه نطق بالفعل است. چه ابکم که عادم این نطق باشد هم انسان است. بل مراد قوّة تمیزی است که با وجود آن قوّت او را ممکن است که به طریق وضع از الفاظ و غیر الفاظ، مانند حرکات و اشارات بر معانی دلالت سازد. و این قوّت خاص به نوع انسان است. (طوسی، ص ۲۸)

ملّاصدرا براساس نظریه حرکت جوهری، در این باب، سلوک دیگری کرده است. وی با نظریّات بوعلی سینا در باب مراتب نفس انسانی مخالفت می‌کند و می‌کوشد در سخن بوعلی تناقضی نشان دهد.[3]

ملّاصدرا به سه گونه انسان قائل می‌شود: انسان عقلی، انسان نفسی و انسان جسمی.[4] دربارهٔ انسان عقلی می‌گوید: «**إنساناً عقلیّاً کلّیّاً فیه جمیع الناس بوحدتها**

← جزء ماهیّت آن است و نام آن "فصل مقسّم" است، هم چون ناطق که فصل انسان است. این فصل نسبت به انسان که جزء ماهیّت آن است "مقوّم" و نسبت به حیوان که معنای ناطق آن را به دو گونه حیوان ناطق و غیر ناطق تقسیم کرده است، "فصل مقسّم" است.» (فارابی، ص ۲۰۰)

۱. خواجه نصیر الدّین طوسی در این مورد گوید: «و امّا کلی ذاتی که مقول بود در جواب أیُّ شیءٍ هو و آن ذاتی خاص بود که امتیاز به او حاصل شود، آن را فصل خوانند. مانند ناطق انسان را.» (طوسی، ص ۲۸)

۲. هر امر ذاتی را اوصافی چند است بدین قرار: اولا ـ انفکاک امر ذاتی از افراد چه در خارج و چه در ذهن ممتنع است. مثلاً انفکاکِ جسمیّت یا حیوانیّت چه در ذهن و چه در خارج از انسان محال است. (خوانساری، ص ۱۱۸)

۳. «الثّانی انّ العقلَ بالقوّة هو بعینه النّفس النّاطقة الإنسانیة و إذا صار هو بعینه معقولاً بالفعل یلزم أن ینقلبَ ماهیةُ الإنسانِ ماهیةَ العقلِ المفارِق و الشیخ غیر قائل بمثل هذا الإنقلاب فی الجواهر سیما فی ما لا مادّة له. فإن النّفس الإنسانیّة عنده مجردّة عن المادّة فی أوّل الفطرة فکان یجب علیه تصحیح هذا القول کما فَعَلْنا فی مباحث القوّة و الفعل و مباحث الحرکة و غیرها.» (شیرازی، ج ۳، ص ۴۴۲)

۴. «فالإنسانُ الأوّلُ هو العقلیُّ و بعدَه النفسانیُّ و الثالثُ هو الطبیعیُّ کَما فعلَه إمامُ المشّائیّین و معلّمُهم و ←

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

الجمعيّةِ العقليّةِ الّتي لا يمكنُ فيها الكثرة مع الإتّحاد في النّوع.»[1] یعنی گرچه در نوع انسانی با دیگران متّحد است، ولی در او کثرت وجود ندارد.

وی در سیر تبدّلات جوهری می‌گوید: نفس هرگاه استکمال یابد عقل بالفعل[2] و عالمی عقلی می‌شود که در او تمام صورت موجودات عقلی و معنای تمام موجود جسمانی وجود دارد.[3]

وی با این نظریه، گروهی از انسانها را طبیعی، گروهی را نفسانی وگروه اندکی را در دنیا انسان عقلی می‌شمارد. وی با نقل عبارتی از اثولوجیا، چنین می‌نگارد:

الإنسان العقلي يُفيض بنوره على الإنسان الثّاني الّذي في العالم النّفساني، و الإنسان الثّاني يُشرق بنوره على الإنسانِ الثّالثِ، و هو الّذي في العالَم الجسمانيّ الأسفلِ. فإنْ كان هذا عَلىٰ ما وصفناه، قلنا إنّ في الإنسانِ الجسمانيِّ الإنسانُ النفسانيُّ و الإنسانُ العقليُّ...

در ادامه به بیان نظر خود می‌پردازد و چنین می‌نویسد:

← لا مُشاحَّةَ في الإصطلاحاتِ فقدْ قال في كتابِ أثولوجيا الإنسانُ العقليُ يفيضُ بنورِهِ عَلَى الإنسانِ الثّانيّ الّذى‌العالَم النّفسانيّ و الإنسانُ الثّانيّ يشرقُ بنورِهِ. (شیرازی، ج ۹، ص ۹۷) فقد عُلِمَ أنَّ أنحاءَ الوجودات متخالفةُ المراتبِ بعضُها عقليةٌ و بعضُها نفسانِيّةٌ و بعضُها ظُلمانيّةٌ غير إدراكية و أمّا الماهياتُ فهى تابعةٌ لكلِّ نحوٍ مِن طبقاتِ الوجودِ. فالإنسانُ مثلاً يُوجَد تارةً إنساناً شخصّياً مادّياً و تارةً إنساناً نفسانيّاً و تارةً إنساناً عقليّاً كليّاً فيه جميع الناس بوحدتها الجمعيّةِ العقليّةِ الّتى لا يمكنُ فيها الكثرة مع الإتّحاد فى النوع. (همو، ج ۳، ص ۳۶۳)

۱. «فالإنسانُ الأوّلُ هو العقليُ و بعدَه النفسانيُ و الثالثُ هو الطبيعيُ كَما فعلَه إمامُ المشّائيّين و معلّمُهم و لا مُشاحَّةَ في الإصطلاحاتِ فقدْ قال في كتابِ أثولوجيا الإنسانُ العقليُ يفيضُ بنورِهِ عَلَى الإنسانِ الثّانيّ الّذى العالَم النّفسانيّ و الإنسانُ الثّانيّ يشرقُ بنورِهِ. (شیرازی، ج ۹، ص ۹۷)

۲. «و كذا النفس إذا استكملتْ و صارتْ عقلاً بالفعل ليس بأنْ يُسلَبَ عنها بعضُ قواها كالحسّاسةِ و يبقَى البعضُ كالعاقِلَة بل كلّما تستكملُ و ترتفعُ ذاتُها كذلك تستكملُ و ترتفعُ سائر القوى معها إلّا أنّه كلّما ارتفعَ الوجودُ للشيءِ صارتِ الكثرةُ و التفرقةُ فيه أقلُّ و أضعفُ و الوحدةُ و الجمعيةُ فيه أشدُّ و أقوىٰ.» (شیرازی، ج ۹، ص ۱۰۰)

۳. «فنقول: إنّ النّفسَ الإنسانيّةَ من شأنِها أن تُدرِكَ جميعَ الحقائقِ و تتّحِدَ بها كما عَلْمتَ و مِن شأنِها أن يصيرَ عالَماً عقليّاً فيه صورةُ كلّ موجودٍ عقليّ و معنىٰ كلّ موجودٍ جسمانيٍّ.» (شیرازی، ج ۳، ص ۳۳۸)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

و لا منافاةَ بين ما ذكرناه من أنَّ بعضَ أفرادِ النّاسِ إنسانٌ طبيعيٌّ، ثمّ يصيرُ إنساناً نفسانيّاً ثمّ يصيرُ سبيل النُّدرةِ و الشّذوذِ إنساناً عقليّاً، و بين ما ذكره من إنّ في الإنسان الجسمانيّ كلتا الكلمتين... (شیرازی، ج ۹، ص ۹۸)

وی سیر تبدّل انسان طبیعی به انسان عقلی را تدریجی می داند و انسان در مرتبهٔ ذاتش سیر می‌کند تا آنکه به عقل تبدیل می شود. او در این زمینه چنین می‌نگارد:

... الإنسانُ قد تطوّرَ في ذاته بهذه الأطوارِ و تَبدّلتْ عليه هذه النشئاتُ من حدِّ النطفةِ إلى حدِّ العقل شيئاً فشيئاً على التّدريج. فَفِيهِ الملكُ و الملكوتُ و هو جامعُ الكَونَيْنِ. (همو، ج ۷، ص ۱۲۷)

آقای دکتر ابراهیمی دینانی بر اساس همین نظریهٔ صدرا گمان کرده است که حقیقت انسان همان مقام عقلی اوست و نوریّ الذّات است. از این روی بر اساس گفته‌های فلاسفه، نظرگاه میرزای اصفهانی را نادرست خوانده است. ایشان ابتدا نظرگاه میرزای اصفهانی رابدین‌گونه بیان می‌کند:

یکی از مواضع اصحاب تفکیک در این باب، این است که می‌گویند: علم و عقل از حقیقت ذات انسان خارج بوده و ذات آدمی یک شیء تاریک و ظلمانی است. در عین حال، ذات انسان ـ که یک شیء تاریک و ظلمانی است ـ از طریق عقل ـ که ظاهر بالذّات شناخته می‌شود ـ مکشوف می‌گردد. به بیان دیگر، می‌توان گفت: نسبت میان عقل و معقول در عین اینکه نسبت کاشف و مکشوف است، نسبت ظاهر بالذّات و مُظلم بالذّات نیز شناخته می‌شود. در نظر اصحاب تفکیک این نسبت میان عالم و معلوم نیز تحقّق دارد. به این ترتیب، تاریکی صرف و ظلمت محض، با نور آشکارِ علم و عقل روشن می‌گردد. (ابراهیمی دینانی، ج ۳، ص ۴۲۷)

سپس در مقام نقد این سخن چنین می‌نویسد:

این سخن در نظر حکما و فلاسفه مردود است و با موازین منطقی به هیچ وجه سازگار نیست؛ زیرا نور و ظلمت همواره در تقابل قرار گرفته‌اند و چیزی که در حدّ ذات، تاریک و مظلم است، هرگز روشن و منوّر نمی‌گردد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

دلیل این ادّعا آن است که انقلاب و دگرگونی در ذات و ذاتیّات، محال و ممتنع شناخته شده است و آن چه بالذّات تاریک و مظلم است، نمی‌تواند به نور و روشنایی مبدّل گردد. (همان، ص ۴۳۱)

در بررسی سخن دکتر دینانی باید گفت: میرزای اصفهانی حقیقت انسان را چه در مرتبهٔ ماهیّت جسمانی و چه در مرتبهٔ روح حیوانی و چه در مرتبه روح عقلی، مُظلم الذات می داند و انقلاب مظلم الذّات به نوری الذّات را عقلاً باطل می خواند. لذا این انتقاد آقای دینانی بر ایشان وارد نیست. میرزای اصفهانی نیز منکر انقلاب ذاتی مظلم الذّات به نوریّ الذّات است. می‌گوید: خدای متعال به قدرت لایزال خود به این حقیقت مُظلم الذّات از نور عقل تملیک می‌کند و روح العقل، نوریٌ بالغیر و مظلمٌ بالذّات است. از این روی، تبدیل حقیقت انسان به عقل در سیر تکامل جوهری ـ چنان که ملّاصدرا در مرتبهٔ انسان عقلی بیان کرده ـ گمانی باطل است. آری برای انسان عاقل، واجدیّت نور عقل لازم ذاتی است؛ زیرا بدون تملیک عقل به ماهیّت انسان در مرتبهٔ ظلّ و شبح، عاقلیّت برای او معقول نیست و اگر این تملیک نباشد، او عاقل نیست؛ ولی عقل از حقیقت ذات انسان خارج است و کمال اعطایی برای او محسوب می شود و انسان بدون این تملیک نیز وجود دارد؛ چنان‌که به فرد مجنون نیز انسان گفته می شود و برخی احکام انسان بر او جاری است. شرع مطهّر برای بچهٔ در رحم حتّی قبل از چهار ماهگی ـ که هنوز روح العقل بدو تملیک نشده ـ شأن انسانی قائل است و بر او احکام انسانی را جاری می سازد. مثلا اگر بچهٔ ده روزه‌ای در رحم مادر، پدر را از دست دهد، پس از ولادت از دارایی پدر ارث می‌برد و اگر به عمد سقط شود، حکم قتل نفس را دارد.

ایشان با تذکّر این نکته که: «**أنّ حقیقةَ الإنسانِ لیس هو العقل بل هو کمالٌ نوریٌّ و لازمٌ ذاتیٌّ لنطقه و حقیقته المجرّدة البسیطة**» در مقام ردّ آراء صدرا بر می‌آید و آن را مخالف کتاب و سنّت و وجدان انسانیهایی می داند که خود را در رتبهٔ روح نطقی وجدان کرده باشند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

مرحوم میرزا در این باب چنین گفته است:

... أنّ الكلام مع العقلاء؛ و العقل أمرٌ ضروريٌ يحتاجُ إلى التنبّه فقط و هو حجّةٌ بالذّات و حجّةٌ لمعقولاته بالضرورة. و الإختلافُ المترائىٰ بين العقلاء الظاهريّن في المعقولات، فهو إمّا لفقدان جُلّهم العقلَ و هم يتوهّمون أنّهم عاقلون و إلّا فليسوا بعقلاء في متن الواقع، و إمّا لأنّهم محجوبون إذ قد عصوا سلطانَ العقلِ فإنّ أكثرَهم الفاسقون، لأنّهم عصاةُ العقل. فلمّا عصوا و حجبوا عن إدراكه و إدراك حجّيّته لذاته و حجيّته لمعقولاته قد أخطؤوا في المعقولات، فصاروا جاهلين جهلاً مركّباً؛ و كَلامُنا ليس معهم، بل الكلامُ مع العاقلِ الشاعرِ لعقله شعوراً تركيبيّاً و مِثلُ ذلك الإنسانُ يحكُمُ بحجّيةِ عقلِه لمعقولاتِه بالضّرورةِ و البَداهَةِ. ثم لا يخفىٰ أنّ حقيقة الإنسانِ ليس هو العقل بل هو كمال نوريٌّ و لازمٌ ذاتيٌّ لنطقه و حقيقته المجردة البسيطة[1]. و بهذه الجهة يكون الفرق بين العقل و العاقل هو الفرق بين الشيء بشرط لا و لا بشرطٍ. فهو إذا لوحظ «بشرط لا» يكون عقلاً و بهذه العناية قد وَرَدَتْ في الأخبارِ: «بك أثيب و بك أعاقب». و إذا لُوحظ «لا بشرطٍ» يكون عاقلاً و بهذه العناية قد نطقت الروايات: «إيّاكَ آمر و إيّاك أنهى»[2].» (حلبی، الكلام في حجيّة القرآن، ص ۳)

کلام با عاقلان است. عقل، امری ضروری است که فقط به تنبّه نیاز دارد، حجّت بالذّات است و به ضرورت، حجّت بر معقولات خود می‌باشد. اختلافی که میان عاقلان ظاهری در معقولات دیده می‌شود، یا به آن دلیل است که بیشتر آنها عقل ندارند و می‌پندارند که عاقل هستند؛ وگرنه در متن واقع، عاقل نیستند، یا به آن دلیل است که محجوب هستند، زیرا از سلطان

۱. حقیقت مجرد انسان همان مقام ظلّ و شبح اوست.
۲. یعنی: ای عاقل، به تو امر می‌کنم و تو را باز می‌دارم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

عقل نافرمانی کرده‌اند. چراکه بیشتر آنها فاسق هستند؛ زیرا نسبت به عقل، عصیان کرده‌اند، و از ادراک آن و ادراک حجّیّت ذاتی آن و حجّیت آن بر معقولاتش محجوب مانده‌اند. اینان در مورد معقولات به خطا افتاده‌اند، لذا جاهل شده‌اند به جهل مرکّب. و سخن ما، با آنها نیست، بلکه سخن با عاقلی است که نسبت به عقل خود شعور ترکیبی دارد. و مانند این انسان، به حجّیّت عقل خود نسبت به معقولاتش ـ به ضرورت و بداهت ـ حکم می‌کند.

*ضمناً مخفی نماند که حقیقت انسان، همان عقل نیست، بلکه کمال نوری و لازم ذاتی است، به دلیل نطق او و حقیقت مجرّد بسیط او. به این جهت، فرق میان عقل و عاقل، همان فرق میان شیء به شرط لا و شیء لابشرط است. یعنی اگر «به شرط لا» ملاحظه شود، عقل خواهد بود. و به این عنایت در اخبار وارد شده که [خطاب به عقل فرموده‌اند:] «**بك أُثيب و بك أُعاقب**». و اگر «لا بشرط» ملاحظه شود، عاقل خواهد بود و به این عنایت، در روایات آمده که [خطاب به عاقل] فرموده‌اند: «**إيّاك آمر و إيّاك أنهى**».*

میرزای اصفهانی در تبیین سخن خویش می‌گوید: انسان می‌تواند در مقام عصیانِ عقل بر آید. میان کشف عقل و قبول فرد عاقل آن مکشوف را، تفاوت است. یکی از مراتب فعل اختیاری انسان قبول مکشوفات عقلی است. لذا اختلاف بشر در معقولاتش برگشت به ذات عقل نمی‌کند، بلکه انسانِ واجد نور عقل پس از آنکه معقول برایش کشف شد، می‌تواند بدان اقرار کند، یا در مقام اخفای آن بر آید؛ نوعاً اختلافات میان عقلاء از این جا نشأت می‌گیرد.

نکتهٔ جالب در سخنان مرحوم میرزای اصفهانی در باب عقل، این است که ایشان عقل را در حوزهٔ مستقّلات، مَقول به تشکیک در کیف نمی‌داند و برای عقل در این حوزه نسبیّت قائل نمی‌شود؛ بلکه هر که واجد عقل است، به میزان واجدیّتش از مستقلّات عقلی، در حکم عقلی از دیگران بی نیاز می‌باشد.

ایشان در این باب می‌گوید:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

لكلّ واحدٍ من آحاد العقول مستقلّات تكون هي حجّةً عليها. فكما أنّها حجّة بذاتها فكذلك هي حجّةٌ في معقولاتها، حجّيّة الكشف للمكشوف. إذِ العقلُ عين الكشف و نوريُّ الذّات و لهذا يقابل مع الجهل ... إنّ العقول مختلفةٌ في إدراك المستقلّات من حيثُ الكميّة، فإنّ بعض العقولِ يستقلّ بعشرة أمورٍ و بعضَها بأكثرَ من ذلك و بعضَها بأقلَّ؛ و لكن ليس فيها اختلاف في مستقلٍّ واحدٍ. و بعبارةٍ أخرىٰ اختلاف العقول انّما هو في التنبّه على مستقلٍّ من المستقلّات و عدمه. فإنّ الضعيف لنقصه و ضعفه لا يتنبّه و لكن الضعيف مع عدم استقلاله به لا يحكم بعدم الإستقلال؛ أي: لا يحكم بكون ذلك الغير المدرَك من غير المستقلّات و من الشرعيّات، بل يتوقّف و كأنّه يقول لاأدرى أ هو منها أم من غيرها؛ بخلاف الكامل إذ يعلم أنّه منها؛ فالضعفُ و الشدّةُ و الكمالُ في العقول إنّما هي في ذلك، لا أن يكون الناقص لنقصه مدركاً لبعض المستقلّات إدراكاً ناقصاً و يكون الكامل لكماله مُدرِكاً له إدراكاً تامّاً، فإنّ التّمام و النقص هنا غير معقولٍ. بل الأمرُ دائرٌ بين الوجودِ و العدمِ. فإنْ أدركه فهو ممّا يستقلّ به و إلّا فلم يدركْه اصلاً. و لا فرق فيما استقلّ العقلُ به بين عقل خاتم النبيّن و عقل أضعف الضعفاء. فمتى استقلّا يكونان فيه عَلىٰ شَرْعٍ سواء. و بالجملة فبحسب الواقع تكونُ الأمورُ عَلىٰ قسمَيْنِ و صنْفَيْنِ: أحدهما ما لا يستقلّ عقلُ أحدٍ من البشر به ـ أي بملاكه الّذي هو عبارة عن الحُسن و القُبحِ ـ حتّى عقلُ خاتمِ الأنبياء صلى الله عليه و آله و هذا الصّنف هو الّذي يكون حكمه تابعاً للمصالح و المفاسد و مجعولاً عَلىٰ طِبْقها. و ثانيهما ما يستقلّ به العقل الكلّ؛ أي: أكمل العقول، و هو القسم الّذي يكون مستقلّاً عقليّاً لا يحتاج إلى الشرع. و الناسُ في نيل آحاد ذلك القسم مختلفٌ؛ فبعضُهم كخاتم الرسلِ قد تنبّه عَلىٰ كلّها و بعضُهم عَلىٰ جُلِّها و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

بعضُهم عَلیٰ عددٍ أقلَّ و بعضُهم علی أقلٍّ من الأقلّ... و عَلیٰ هذا یُنتَجُ أنَّ لا تصویب في الأحکام العقلیّة، إذ هي أحکام واقعیّة یصلها مَن توجّه إلیها و تنبّه بها و لا یصلها من أعرض و لم یتوجّه. فاختلافُ العقول في مستقلٍّ واحد غلطٌ فاحشٌ. و لا یمکن أن یکون شيءٌ واحدٌ مستقلّاً عند عقلِ عاقلٍ و غیرُ مستقلٍّ عند عاقلٍ آخرَ، حتّی یدورَ الحکمُ العقلیُّ مدار العقول، فیحصل التصویب. إذ العقل سنخٌ واحدٌ. فمتی استقلّ عقلٌ بشيءٍ کان ذلك الشيء مستقلّاً عند کلّ العقول. و ما یترائیٰ من الاختلاف في حسنِ شيءٍ أو قبحِه فهو لکونِ أحدِ الطرفینِ محجوباً عن العقلِ أو مشوباً عقله بالأوهام...»

(حلبی، تقریرات الأصول، ص ۲۶ و ۲۷)

هریک از عقول، مستقلّاتی دارد که حجّت بر آن است. پس همان‌گونه که عقل، به ذات خود حجّت است، بر معقولات آن نیز حجّیّت دارد، همان‌سان که کشف بر مکشوف حجّت است. زیرا عقل، عین کشف و نوریّ‌الذّات است، لذا در برابر جهل قرار می‌گیرد...

عقول در ادراک مستقلّات، از جهت کمّیّت، مختلف‌اند. بعضی از عقول، برای ده امر، مستقلّ‌اند و برخی برای امور بیشتر و پاره‌ای، کمتر. ولی دست کم یک امر، برای همگان مستقلّ عقلی است. به عبارت دیگر، اختلاف عقول، در تنبّه بر یک مستقل یا عدم آن است، زیرا ضعیف به دلیل نقص ضعفی که دارد، تنبّه نمی‌پذیرد؛ ولی ضعیف ـ با وجود این نکته که استقلال بدان ندارد ـ حکم به عدم استقلال نمی‌دهد؛ یعنی حکم نمی‌کند به این مطلب که این غیر که درک شده، در زمرهٔ غیرمستقلّها و امور شرعی باشد؛ بلکه در این مسئله توقّف می‌کند. و گوییا می‌گوید: «من نمی‌دانم که آیا این مطلب در زمرهٔ مستقلّات است یا غیر آنها»؛ برخلاف کامل که می‌داند مطلبِ درک شده، از مستقلّات است. پس ضعف و شدّت و کمال در عقول، در این زمینه است نه اینکه ناقص به دلیل نقص خود، بعضی از مستقلّات را ـ آن هم به ادراک ناقص ـ درک کند و کامل به دلیل کمال خود،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

تمام مستقلّات را ـ آن هم به ادراک تامّ ـ درک کند. زیرا تمامیّت و نقصان در اینجا معقول نیست؛ بلکه امر، دائر است بین وجود و عدم. یعنی اگر عقل، حقیقتی را درک کرد، نسبت به آن مستقلّ است، وگرنه اصلاً آن را درک نکرده است.

در مورد آنچه عقل بدان مستقلّ است، تفاوتی میان عقل خاتم‌النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله با عقل ضعیف‌ترین ضعفاء نیست. پس هر زمانی که این دو عقل نسبت به یک مطلب استقلال یافتند، در آن مورد خاصّ یک برنامهٔ یکسان دارند.

به هر حال، به حسب واقع، امور دو گونه و دو قِسم است: قسم اوّل، آنچه عقل هیچ‌یک از افراد بشر بدان استقلال ندارد ـ یعنی به ملاک آنکه عبارت از حُسن و قبح عقلی است ـ حتّی عقل خاتم الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله. این گروه از احکام، تابع مصالح و مفاسد است و براساس آن جعل (وضع) می‌شود.

امّا قسم دوم، همان است که عقل کل یعنی اکمل عقول نسبت به آن مستقلّ است. این قسم، مستقلّ عقلی است که به شرع نیاز ندارد. مردم در دستیابی به این‌گونه احکام، مختلف‌اند: بعضی از آنها مانند خاتم‌الرسل صلی‌الله‌علیه‌وآله بر تمام آنها تنبّه دارند، برخی دیگر بیشتر آنها، بعضی به عدد کمتر، و پاره‌ای به کمترین حدّ ممکن...

از این مطالب نتیجه می‌شود که «تصویب»[1] در احکام عقلی وجود ندارد، زیرا هرکس توجّه و تنبّه به آنها پیدا کند، بدانها دست می‌یابد و هرکس از آن روی گرداند و بدانها توجّه نکند، بدانها دست نمی‌یابد. پس اختلاف عقول در یک امر مستقلّ واحد، غلط فاحش است و امکان ندارد که یک شیء واحد، در نظر عقل یک عاقل، مستقلّ باشد و در نظر عاقل دیگر، مستقلّ نباشد، وگرنه حکم عقلی دائر مدار عقول می‌شود و «تصویب» لازم

۱. تصویب، در اصطلاح متکلّمان و اصولیان و فقیهان، «حکم کردن به درستیِ آراء و اجتهادهای همه صاحب‌نظران و مجتهدان دارای صلاحیّت است. و در برابر ،اصطلاح تخطئه قرار دارد که به معنای امکانِ نادرستیِ همه یا برخی از آرای مذکور و مطابقت نداشتن آنها با واقع یا حکم الهی است. کلمات مصوّبه و مخطّئه، ناظر به این دو اصطلاح است. (بنگرید: دانشنامهٔ جهان اسلام، ج ۷، مدخل تصویب، نوشتهٔ دکتر ابوالقاسم گرجی)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

می‌آید.

نکته این است که عقل، یک سنخ است. پس هر زمانی که یک عقل نسبت به یک شیء مستقل شد، آن شیء در نظر تمام عقول، مستقلّ است. و اختلافی که در حُسن یا قبح یک شیء دیده می‌شود، به این دلیل است که یک طرف، محجوب از عقل است یا عقل او با اوهام، درآمیخته است...

نیز در همین باب می‌گوید:

کما عرفت سابقاً أنّ العقول مشکّکة في نیل المستقلّات، فبعضهم یستقلّ بثلاثة منها و بعضُهم بالأکثرِ إلی أن یصلَ إلی عقل خاتم النبیّنﷺ فإنّه یدرك کلَّ المستقلات الواقعیّة. (حلبی، تقریرات الأصول، ص ۵۷ و ۵۸)

چنان‌که پیشتر گفته شد، عقول در دستیابی به مستقلّات، پیرو حکم تشکیک هستند. بعضی از آنها نسبت به سه حکم، مستقلّ هستند و بعضی بیشتر، تا برسد به عقل خاتم‌النبیّینﷺ، که تمام مستقلّات واقعی را درک می‌کند.

حجّیّت عقل در حوزهٔ مباحث اصولی

عقل در نظر اصولیّین از فقهاء، نقش اساسی در مباحث اصول فقه دارد. نقش عقل در مباحث اصولی مرحوم میرزا نیز بسیار پر رنگ مطرح شده است. ایشان قائل به حجّیت عقل برای هر عاقلی است، نه اینکه عقل برای صاحبان عقل کلّ و عقول متوسّط حجّت باشد. ایشان در این باب می‌گوید:

إنّ العقلَ حجّةٌ عَلیٰ ذاته و عَلیٰ معلوماته و عَلیٰ حجّیته عَلیٰ معلوماته. و ... أنّه جوهرٌ نوریُّ الذّات یجده الإنسانُ و یشاهدُه بالوجدانِ، إذ کان ذلك الشّخصُ في زمانٍ و لم یکن في ذلك الزّمان له عقلٌ ثمّ صار عاقلاً. فلو توجّه إلی حالة وجدانه له، یجد حقیقةَ ما وُجِد فیه و یشاهدُها وجداناً بتمامِ کنهه.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

فلايحتاج في مقام تشخيصه إلى تعاريف القوم و الطرد و العكس[1] اللّذينِ قد ملئوا طوايرهم منهما؛ بل هو جوهرٌ نوريٌّ الذّات يشاهدُه الإنسانُ وجداناً. و إذ كان نوريَّ الذات، قوبل في الروايات مع الجهل، و هو نفس الكشف؛ فهو حجّةٌ عَلىٰ نفسه و مدركاته و عَلىٰ حجّيّته لمدركاته أيضاً بداهةَ حجّيةِ الكشفِ على المكشوف و العلمِ على المعلوم. و من هنا ظهر أنّ عقلَ كلِّ عاقلٍ سواءٌ كان خاتم النبيين صلى الله عليه و آله أو أبا جهل اللعين، حجّةٌ عَلىٰ نفسه و عَلىٰ معقولاته. فالقول بأنّ العقل الكامل أو العقول المتوسّط حججٌ دون العقول النّاقصة فيجبُ لضعفاء العقول أن يرجعوا إلَى الكاملِ أو المتوسّط، غلطٌ و باطلٌ، لانّه لو لم يكن عقلُ كلِّ أحدٍ حجّةً عَلىٰ مدركاته، فمَنِ الحاكم في جواز رجوع ذلك الضعيف في العقل إلى الكامل؟ و هل هذا الرجوع إلّا لحجّيّة عقله عَلىٰ ذلك؟ فما لم ينْتَهِ الأمرُ إلى حجّيّة عقل ذلك العاقل عَلىٰ معقولاته، لا يصحّ له الرجوع إلى المتوسّط، هذا خلفٌ لأنّا فرضنا عدم كونه حجّة عليها. و بالجملة و عَلىٰ هذا الأساسِ القويمِ ـ أى حجيّةِ عقلِ كلِّ عاقلٍ عَلىٰ نفسه و معقولاته و عَلىٰ حجّيّته لمعقولاته ـ بُنِيَ أركانُ الأديانِ، إذ خطابُ: آمنوا، متوجّه إلى كلِّ العقلاء من الكُمَّل و المتوسطينَ و الضعفاء. و معلومٌ أنّ هذا الخطاب ليس بشرعيٍّ و إلّا لدار الأمرُ؛ بل هو حكمٌ عقليٌّ و مستقلٌ أوّليٌّ لابدّ من تنبيه العقلاء إلى ذلك المستقل و الأنبياء عليهم السلام انّما كانوا منبّهينَ

۱. تعریف عکس منطقی: خواجه نصیر الدین طوسی در أساس الإقتباس، ص ۱۵۸ گوید: «در عرف اهل این صناعت، عکس آن بود که محمول قضیه موضوع کنند و موضوعش محمول، یا مقابل محمول موضوع و مقابل موضوع محمول به شرط آنکِ کیفیّت و صدق بر حال خود بماند و بقاء کیفیّت و جهت بر حال خود شرط نباشد. و اگر خواهیم که این تعریف قضایاء شرطی را نیز شامل بود به جای موضوع، محکوم علیه گوئیم و به جای محمول، محکوم به. و عکس دو گونه بود: یکی آنکِ عین موضوع و محمول منعکس کنند و آن را عکس مستوی خوانند و دیگر آنکِ مقابل هر دو منعکس کنند و آن را عکس نقیض خوانند.»

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

مذکّرینَ لهذا الأمرِ و علیه بُنِیَ الفقهُ و الأحکامُ. (حلبی، تقریرات الأصول، ص ۱ـ۲)

عقل، هم بر خود حجّت است، هم بر معلوماتش و هم بر حجّیّتش بر معلومات آن، و... جوهری نوریّ‌الذّات است که انسان، آن را به وجدان می‌یابد و می‌بیند؛ چرا که آن شخص در زمانی بوده، و در آن زمان عقل نداشته، سپس عاقل شده است. پس اگر به حالت وجدان خود نسبت به عقل توجّه کند، حقیقت آنچه را در او وجدانی شده و به وجدان به تمام کنه آن مشاهده می‌کند، می‌یابد. پس در مقام تشخیص آن به تعریفهای قوم و طرد و عکس نیاز نیست، با آنکه دفاتر خود را از این‌گونه مصطلحات، انباشته‌اند؛ بلکه جوهری نوریّ‌الذّات است که انسان براساس وجدان مشاهده می‌کند. از آنجا که نوریّ‌الذّات در روایات، در برابر جهل قرار گرفته و خودِ کشف است، پس حجّت است بر خودش و بر مُدرَکاتش و حجّیت آن بر مدرکاتش، براساس بداهت حجّیت کشف بر مکشوف و علم بر معلوم.

از اینجا روشن می‌شود که عقل هر عاقلی ـ چه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله باشد و چه ابوجهل لعین ـ حجّت بر خود آن عاقل و بر معقولاتِ عقل است. لذا اگر گفته شود که فقط عقل کامل یا عقول متوسط حجّت هستند ـ و نه عقول ناقصه ـ در آن صورت بر صاحبان عقلهای ضعیف واجب می‌شود که به کامل و متوسط رجوع کنند. و این غلط و باطل است.

زیرا اگر عقل هرکسی حجّت بر مدرکاتش نباشد، برای جواز رجوع این ضعیف در عقل به کامل، حاکم کیست؟ آیا این رجوع جز برای آن است که عقل او در این امر حجّت است؟ پس اگر امر به حجّیت عقل این عاقل بر معقولاتش منتهی نشود، برایش رجوع به متوسط صحیح نخواهد بود. این خُلف است، چون ما فرض کردیم که بر آن حجّت نباشد.

به هرحال، ارکان دین بر این مبنای استوار ـ یعنی حجّیت عقل هر عاقل بر خودش و بر معقولاتش و بر حجّیت آن به معقولاتش ـ قرار دارد، زیرا

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

خطاب «آمِنوا» به تمام عقلا متوجّه است، از کامل و متوسط و ضعیف. و روشن است که این خطاب، شرعی نیست وگرنه کار به دَوْر می‌کشد، بلکه حکم عقلی و مستقل اوّلی است که باید عقلا را نسبت به این مستقلّ تنبّه داد. و پیامبران علیهم‌السلام مردم را نسبت به این امر، تنبّه و تذکّر می‌دادند. و تمام فقه و احکام، مبتنی بر همین است.

به عقیدهٔ آیت الله میرزای اصفهانی در باب عقل، سه بحث را باید بررسی کرد: اوّل حقیقت عقل، دوم حجّیت آن بر معقولاتش، سوم حسن و قبح و خیر و شرّ. ایشان در این باب می‌گوید:

لا يخفى أنّ لنا مقاماتٍ لابدّ أن يكون معلوماً... الأوّل: أنّه ما حقيقة العقل.
و الثاني: أنّه حجّة أم لا بالنسبة إلى معقولاته.
و الثالث: أنّ الحسن و القبح و الخير و الشرّ ما هي.
أمّا الأوّل: فنقول حقيقته لا يُشاهَد الّا بنفس ذاته، إذ هو كالسِّراج؛ فبنوره يُعرَفُ أنّه ما هو. فمن كان له عقلٌ فهو بنفسِ نوره العقليِّ يشاهد نفسه و يدركه أشدّ إدراك و من ليس له لا يَعرف. و التعاريف الّتي ذكرها الحكماءُ له، كلّها أوهامٌ و خَيالاتٌ و مفاهيمُ وَهَمَتْه. فمن شَهِدَه بنوره فهو شاهدٌ، و الّا فهو غائب معاند.
أمّا الثّاني: فنقول حجّيّة كلّ الحجج لابدّ و أن ينتهيَ إلى ما بالذّات، و العقلُ ما بالذّات لكلّ حجّةٍ، فحجّيّته بنفس ذاته. أى عقلُ كلِّ عاقلٍ حجّةٌ لنفسه حتّى السوفسطائي. فإنّ عقله حجّة لنفسه و إلّا لما يسفسط. نعم، لو سفسط أيضاً في عقله، فهو غير عاقل و ليس كلام فيه.
و أمّا الثّالث: فهي أمور وجدانيّة ارتكازيّة يعرفها الإنسانُ من غير حاجة إلى معرّفٍ. و قدورد عن النّبيّ مضموناً: انّ العاقل هو الّذى يدرك الحسن و القبح. فيظهر كلامه صلی‌الله‌علیه‌وآله انّهما ملازم لورود العقل و أوّل مشهودٍ له. فهما من

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

المشاهدات الأوّليّة و المدرَكات الضّروريّة له فلا يحتاج إلى معرّفٍ حقيقي آخر. (حلبی، في مادة عالم التشريع و التكوين، ص ۱۳)

مخفی نماند که در اینجا چند مقام است که باید معلوم شود:

یکم ـ اینکه حقیقت عقل چیست؟

دوم ـ اینکه آیا نسبت به معقولاتش حجّت است یا نه؟

سوم ـ اینکه حسن و قبح و خیر و شر چیست؟

بحث اوّل ـ می‌گوییم: حقیقت عقل را نمی‌توان دید مگر به خود ذات آن. عقل مانند چراغ است که به نورش شناخته می‌شود که چیست. هرکس عقل دارد، به نفس نور عقلی خودش، خود را می‌بیند و به بالاترین درجهٔ ادراک، آن را درک می‌کند. و هرکه عقل ندارد، چنین شناختی ندارد. لذا تعریف‌هایی که فلاسفه در این مورد آورده‌اند، همه وهم و خیال است و مفهومی است که به توهّم درآورده‌اند. هرکس عقل را به نور آن دید، شاهد است، وگرنه غایب معاند است.

بحث دوم ـ می‌گوییم: حجّیت تمام حجّت‌ها، ناگزیر باید به «ما بالذّات» منتهی شود. و عقل، «ما بالذّاتِ» تمام حجّت‌ها است، پس حجّیت آن به خودش است. یعنی عقل هر عاقلی بر او حجّت است. حتّی سوفسطایی نیز چنین است، یعنی عقل او بر او حجّت است وگرنه سفسطه نمی‌کرد. البتّه اگر در مورد عقل خود نیز سفسطه کند، دیگر عاقل نیست. و این مطلب جای کلام ندارد.

بحث سوم ـ اینها امور وجدانی استواری است که انسان بدون نیاز به معرّف، آنها را می‌شناسد. این مضمون از پیامبر ﷺ وارد شده که عاقل، کسی است که حُسن و قبح را درک می‌کند. از این کلام نبوی برمی‌آید که این دو امر، با ورود عقل، ملازمت دارد و نخستین مشهود آن است. پس حسن و قبح، از مشاهدات اوّلی و مُدرَکات ضروری برای عقل است، که نیاز به معرّف حقیقیِ دیگر ندارد.

نیز آیت الله میرزای اصفهانی در این باب می‌گوید:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

لا يخفى أنّ الكلام في المقام [= حجّيّة القرآن] ليس إلّا مع العـقلاء الّـذين وصلوا مقامَ التعقّل و التجرّدِ، أى الوجودِ السّعيّ الّذى به يقدرون عَلىٰ درك الكلّيّات، و ذلك لانّ أساس مخاطبات الشرائع و النواميس إنّما هو مـعهم دون غيرهم و التكاليف موضوعٌ عليهم ليس إلّا. و لا نعني بالعقل إلّا ما يميّز به الرديّ عن الجيّد كما نطق به لسان السّنة المرويّة. و معلوم انّ ادراكه أمرٌ ضروريٌّ. اِذ الإنسانُ الّذي لم يبلغْ هذا المقامِ متى وصل اليه يجدُ من نفسه مغايرةً بينه في زمان عدم الوصول و بين حـال وصـوله. فـلو راجـعَ إلى وجدانه حينئذٍ لوجدَ حقيقةَ العقلِ وجداناً شهوديّاً. فإدراك العقلِ أيِ الّذى به يميّز الرديّ عن الجيّد، أمرٌ ضروريٌّ بديهيٌّ لا يحتاج إلى معرّفٍ حقيقٍّ و إلّا يلزم الدور و التّسلسل. لَسْتُ أُعرِّفُ حقيقةَ العقلِ من طريق التّسلسلِ؛ بل المقصودُ أنّه في ذلك المقام يعرف بنفس ذاته كالمصباح الّذى يعرف بنور نفسه؛ و ليس كلامُنا في العقل و شهوده مبنيءً على اصطلاحات الفلاسفة لكوننا تابعينَ لذوى النواميس و الشرائع، و هم لم يَـبنوا أسـاسَهم عـلى الإصطلاحات تسهيلاً للبشرِ. بالجملةِ فظهر مِن هذا البيانِ انّ شهودَ العقلِ أمرٌ ضروريٌّ لا يحتاج إلى اصطلاحٍ و كلفةٍ و تجشّمٍ، إذِ العقلُ الّذى قـاله الأنبياءُ هو ما يميّز به الرديّ عن الجيّد بنحو الكلّيّةِ لا الجزئيّة، و العقل الّذى قالَهُ الفلاسفةُ و طَوّلوا في طرده و عكسه و كشف حقيقته ليس موضوعاً للتكاليف، فهو بالإعراض عنه أجدر.

ثمّ إنّ هاهنا مقامانِ لابدّ من التنبيه عليهما:

أحدُهما: انّ حجّيّة كل الحجج لابدّ و أن ينتهىٰ إلى الحجّة ما بالذّات، و إلّا لا يثبتُ شيءٌ من الأشياء. اذ ما لم يَنْتَهِ إليها لما كان ثبوتها مسلّماً و قطعيّاً. فعلمُ الميزان و الفلسفة ما لم ينتَهِ إلى حجّيّة العقلِ الّذى هو حجّةٌ بالذّات لم يكن

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

بحجّة أبداً، و كذا ما قال البهائيّة من ميزان الله ما لم يبلغْ إلى الحجّة بالذّات لما كان ميزاناً. و من البديهيّات الأوّليّة انّ الحجّة بالذّات هو العقل و ذلك أيضاً بضرورةٍ منه. اذ وفودُ كلِّ الحجج عند بابه. فالعقلُ نوريٌّ الذات، درّاكٌ بذاته، فذاته الدّرك و الشّهود و هو عين الكشف و الشّهود؛ إذ حقيقة العقل حقيقةٌ نوريّةٌ و الحقيقةُ النوريّةُ هي بعينها كشفٌ و شهودٌ، و لهذا قد قابلوا في الرّوايات بين العقل و الجهل. و إذا أُطلقت الحجّةُ على الأقيسة المنطقيّة و المقدّمات الميزانيّة لكونها واسطةً في الإثبات و الكشف؛ فإطلاقها عَلىٰ نفس الكشف و حقيقة الشّهود يكون بالألويّة كما قالتِ الحكماءُ إنّ إطلاق الأبيض على البياضِ و الموجودِ على الوجود و الأسود على السّواد أولى من الغيرِ، إذ بواسطة عروض البياض على الجسمِ يصحُّ اطلاقُ الأبيضِ عليه؛ فهو بنفسه أولى بذلك. (حلبی، الكلام في حجّيّة القرآن، ص ۱ و ۲)

مخفی نماند که سخن در این بحث [= حجّیت قرآن] فقط با عقلا است که به مقام تعقّل و تجرّد ـ یعنی وجود سِعی که به سبب آن قدرت بر درک کلّیّات یابند ـ رسیده باشند. از آن‌رو که اساس مخاطبه‌های شرایع و نوامیس دین، فقط با آنها است نه دیگران، و تکلیف‌های شرعی بر آنها وضع شده نه افراد دیگر.

مراد ما از عقل، همان عاملی است که به سبب آن، زشت از زیبا تمییز داده می‌شود، چنانکه سنّتِ روایت‌شده به این حقیقت، گویا است. و روشن است که ادراک آن، امری ضروری است، زیرا انسانی که به این مقام نرسیده، وقتی به آن دست یافت، در درون خود تفاوتی می‌یابد میان زمان عدم وصول با زمانِ دست‌یابی به آن. پس اگر در آن زمان به وجدان خود رجوع کند، حقیقت عقل را به وجدان شهودی می‌یابد. پس ادراک عقل ـ یعنی آنچه به سبب آن، زشت از خوب تمییز داده می‌شود ـ امری ضروری و بدیهی است که به معرّف حقیقی نیاز ندارد، وگرنه دَوْر و تسلسل لازم می‌آید.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

من حقیقت عقل را از طریق تسلسل معرّفی نمی‌کنم، بلکه مقصود آن است که در این مقام، به نفس خود شناخته می‌شود مانند چراغ که به نور خود شناخته می‌شود. کلام ما، در عقل و شهود آن، مبنی بر اصطلاحات فلاسفه نیست، زیرا ما تابع صاحبان نوامیس الهی و شرایع هستیم، امّا آنان بنای خود را بر اصطلاحات خود نهاده‌اند، تا کار را بر مردم آسان کنند.

به هر حال، از این بیان روشن شد که شهود عقل، امری ضروری است که به اصطلاح و تکلّف و پیچیدگی نیاز ندارد، زیرا عقلی که پیامبران گفته‌اند، همان است که به سبب آن، بد از خوب تمییز داده می‌شود، البتّه در حدّ کلّی نه جزئی، در حالی که عقلی که فلاسفه می‌گویند و در باب طرد و عکس و کشف حقیقت آن سخن را به درازا کشانده‌اند، موضوع تکالیف نیست، پس بهتر آن است که از آن اعراض شود.

در اینجا دو نکتهٔ دیگر نیز هست که باید به آن تنبّه داد:

نکتهٔ اوّل: حجّیت تمام حجّت‌ها، ناگزیر باید به «حجّت ما بالذّات» منتهی شود، وگرنه هیچ چیز ثابت نمی‌شود، چراکه هر آنچه به «حجّت ما بالذّات» منتهی نشود، ثبوت آن مسلّم و قطعی نیست. پس علم میزان (منطق) و فلسفه، تا زمانی که به حجّیت عقل ـ که «حجّت بالذّات» است ـ منتهی نشود، هرگز حجّت نتواند بود. همچنین کلام بهائیّت در مورد میزان الهی، تا زمانی که به «حجّت بالذّات» نرسد، میزان نخواهد بود.

از بدیهیّات اوّلیّه است که حجّت بالذّات، همان عقل است. و این نیز به ضرورت از آن است، زیرا تمام حجّت‌ها در پیشگاه آن فرود می‌آیند. پس عقل، نوری‌الذّات است و به ذات خود، درّاک است. پس ذات آن درک و شهود است، و خود، عین کشف و شهود است. بدین جهت در روایات، عقل را در برابر جهل قرار داده‌اند. و اگر حجّت بر قیاس‌های منطقی و مقدّمات میزانی (منطق) اطلاق شود، بدان دلیل است که آنها واسطه در اثبات و کشف هستند. پس اطلاق حجّت بر نفس کشف و حقیقت شهود، به اولویّت است، چنانکه حکما گفته‌اند که اطلاق کلمهٔ سفید بر سفیدی و موجود بر وجود و سیاه بر سیاهی، شایسته‌تر از غیر آنها است، زیرا به

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

واسطهٔ عروض سفیدی بر جسم، اطلاق کلمهٔ سفید بر آن صحیح است، پس به نفس خود، اولیٰ به آن است.

نیز در باب دوم از سه شأن عقل می‌گوید:

ففي علم الأصول يظهر حجّيّة الحجج، إمّا ببيان الرّسول الداخليّ ـ ای العقل ـ كحجّيّة القطع و العلم. أو ببيان الرّسول الخارجي كحجّيّة الخبر الواحد. (حلبی، في مادة عالم التشريع و التكوين، ص ۱)

در علم اصول، حجّیت حجّت‌ها روشن می‌شود، یا بر مبنای بیان رسول داخلی ـ یعنی عقل ـ مانند حجّیت قطع و علم، یا بر مبنای بیان رسول خارجی مانند حجّیت خبر واحد.

آن‌گاه چنین توضیح می دهد:

و كلّ مباحثِ أصولنا هذا و فِقْهنا عَلىٰ هذا المنوال، فإنّ دليلها إمّا عقل أو شرع، كما نبّهناك عليه سابقاً؛ و لهذا تكون إمّا مستقلّات أو غير مستقلّات. ففي ما كان العقل حاكمه يكون من المستقلّات و يحتاج إلى صرف التنبيه كباب حجّيّة القطع بالأحكام الكلّيّة و باب الإطاعة و العصيان و التّجرّی و الإنقياد و العلم الإجمالي و غيرها من المباحث الّتي سيأتی ذكرها. و فيما كان الشّرع حاكماً يكون من غيرها كباب حجّيّة الطرق و أصالة الإحتياط و البرائة الشّرعِيَّيْنِ و الإستصحاب و التّعارض. (تقريرات الأصول، ص ۷۳)

تمام مباحث اصول و فقه ما، بر همین مبناست. یعنی دلیل آن یا عقل است یا شرع، چنانکه در گذشته نسبت به آن تنبّه دادیم. بدین روی، این مباحث، یا مستقلّات است یا غیرمستقلّات. در مورد آنچه عقل حاکم باشد، از مستقلّات است و فقط به تنبّه دادن نیاز دارد، مانند باب حجّیت قطع به احکام کلّی، باب اطاعت و عصیان و تجرّی و انقیاد، علم اجمالی و دیگر مباحثی که در این رساله [= تقریرات الاصول] خواهد آمد.

امّا در مورد آنچه شرع حاکم است، امور غیرمستقل است، مانند باب

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

حجّیت طرق، اصالت احتیاط شرعی، اصالت برائت شرعی، استصحاب و تعارض.

در زمینهٔ حجّیّت قطع باید اشاره کرد: احکامی که حوزهٔ تشخیص آن عقلی است، بسان قطع به ضرورت اطاعت از مولا و انقیاد به فرمان او، این‌گونه قطعها حجّت است، چون برخاسته از عقل می‌باشند.

میرزای اصفهانی حتّی حجّیت علم اجمالی را نیز عقلی می‌شمارد. اگر نور عقل منشأ قطع باشد، حجّیّت این قطع حتمی است؛ مثل قطع و یقین انسان به عدم ستمگری خداوند.

به نظر او، قطع حاصل از علم عادی عقلاً حجّت نیست؛ بلکه باید فرد در آنجا به شرع مراجعه کند؛ زیرا احکام شرعی به کشف عقلی معلوم نمی‌شوند؛ به ناچار این‌گونه احکام تابع کسر و جبر مصلحت و مفسده خواهد بود و کاشف آن شرع است، نه عقل.

میرزا امور دینی را دوگونه می‌داند:

و بالجملة فبحَسَبِ الواقعِ تکونُ الأمورُ عَلیٰ قِسمیْنِ و صِنفیْن: أحدهما ما لا یستقلُ عقلُ أحدٍ مِنَ البشرِ به ـ أی بملاکه الّذی هو عبارة عن الحُسن و القُبح ـ حتّیٰ عقل خاتم الأنبیاء صلی الله علیه و آله و هذا الصّنف هو الّذی یکون حکمُه تابعاً للمصالحِ و المفاسدِ و مجعولاً عَلیٰ طِبقها. و ثانیهما ما یستقل به العقل الکلّ ـ أی أکمل العقول ـ و هو القسمُ الّذی یکون مستقلاً عقلیّاً لا یحتاج إلی الشّرع. (حلبی، تقریرات الأصول، ص ۲۶ و ۲۷)

به هر حال، به حَسَب واقع، امور به دو قِسم و دو صِنف تقسیم می‌شوند:
یکی آنچه عقل هیچ‌یک از افراد بشر ـ حتّی عقل خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله ـ بدان مستقلّ نیست، یعنی به ملاک آن که عبارت از حُسن و قبح باشد. حکم این گروه تابع مصالح و مفاسداست و بر طبق آن وضع شده است.
دوم آنچه عقل کلّ ـ یعنی اکمل عقول ـ نسبت بدان مستقلّ است. این گروه

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

که مستقلّ عقلی است، به شرع نیاز ندارد.

ایشان چندگونه یقین قائل است:

۱. یقین عقلی که از نور علم و عقل برمی‌خیزد و اصابت به واقع دارد؛ حجّیّت آن قطعی است و به شرع نیازی ندارد. اساس معارف اسلام بر این یقین بنا شده است. نیز یقین حاصل از حواس که مطابقت آن با واقع به نور علم و عقل محرز باشد. نیز یقین حاصل از خبر دادن خدا و پیامبر و خلفایش.

۲. یقین منطقی که در مباحث بشری مورد سخن است و به گفتهٔ ایشان «یک حالت نفسانی و جزم و اطمینانی است که از ثبوت حمل موضوعی بر محمولی حاصل می‌شود به‌گونه‌ای که احتمال خلاف آن از نفس انسان قطع می‌گردد.» (غروی اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۲۰ و ۲۱)

۳. یقین عقلایی.

میرزا، این یقینِ مصطلح منطقی را ـ که منشأ آن نور عقل نیست و الزاماً اصابت به واقع ندارد ـ یقین عقلی نمی‌خواند و برای آن حجّیّت ذاتی قائل نمی‌شود و معتقد است این‌گونه یقینهای اصطلاحی باید به شرع عرضه شود؛ زیرا مجرّد حصول جزم و اطمینان و سکون قلبی برای انسان یقین عقلی نیست؛ بلکه آن یک حالت نفسانی است و بر حجّیت هر حالت نفسانی ـ که در انسان حاصل شود ـ دلیل عقلی نداریم.

بلی اگر این حالت نفسانی، از عقل و علم ـ که کاشف بالذّات‌اند ـ برخاسته باشد، عقلاً حجّت است. عُقَلا در جزمهای برخاسته از اطمینان و سکون قلبی، از شریعت بی‌نیاز نیستند و این‌گونه جزمها پس از تأیید شرع مورد پذیرش است.

بیان آیت الله اصفهانی در مصباح الهُدیٰ در عدم حجّیت قطع و یقین به این‌گونه قطعها برمی‌گردد و اگر انسانِ خبیر، بدون پیش‌داوری بدان عبارت مراجعه کند، عدم اعتقاد ایشان به حجّیت عقلی یقین را برداشت نخواهد کرد؛ زیرا در نظرگاه مرحوم میرزا حجیّت عقلیِ یقینِ حاصل از علم و عقل، اساس دین و زیر بنای آیین

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

است و بنیاد شرع بر این‌گونه یقینها بنا می‌شود و مراجعهٔ بشر به احکامِ بیان شده توسّط انبیاء، پس از یقین به نبوّت ایشان است. پس این‌گونه یقینها شرعی نیستند، بلکه برخاسته از حجّیّت علم بر معلوم یا حجّیّت عقل بر معقولش می‌باشند.

نگارندهٔ «علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک» بدون توجّه به نکتهٔ فوق و بدون مراجعه به تمامی آثار مرحوم میرزا، براساس نسخه‌های مغلوط، سخن ایشان را در این باب مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و می‌گوید:

> *مرحوم میرزا مهدی اصفهانی بر این باور است که حجّیّت ذاتی یقین، منطقی نیست و ارزش و اعتبار آن باید به نقل و شریعت اثبات گردد! او معتقد است که یقین حاصل از غیر کتاب و سنّت در اصول و فروع حجّت نیست و راه رسیدن به امور (اصول، معارف و احکام دین) منحصر به دلالت ولیّ و بیان معصوم است.* (مرتضوی، ص ۲۰۱، به نقل از مصباح الهدی ص ۲۱ ـ ۲۲ از نسخهٔ دست خط آقای سیّد محمّد باقر نجفی یزدی) [۱]

در اینجا باید به عبارت مرحوم میرزا در مصباح الهدیٰ توجّه کرد:

> **و ظاهر أنّ اللائق بمقامِ مَن بَعَثَ بالعلمِ الحقیقیّ أنْ یَحُثَّ النّاسَ عَلیٰ إقتباسِ هذا العلم ... و عَلیٰ هذا العلم أساس المعارف الإلهیّة و به یظهر المباینة بینها و بین العلوم البشریّة. فإنّ العلمَ عندهم هو الیقین الحاصل بالنّتایج بعد إقامة القیاس علیها، و علیه أساس المعارف و العلوم البشریّة، لا علی العلم الإلهیّ و لا علی الیقین الذی أُحرز إصابته للواقع بنور العلم و العقل. فإنّه لَا کلام فیها. و إلیها یرجع الرّوایات الراجعة إلی قلّة الیقین و إنّه ممّا قسّمه الله بین العباد. فإنّ هذا الیقین راجع إلی معرفة الله تعالی و یکون له الروح، و یکون العقل و العلم حجّتیْنِ عَلیٰ إصابته للواقع. کما أنّه لیس الکلام فی**

۱. متأسفانه این نسخه بسیار مغلوط است و افتادگیهای فراوان دارد که موجب پریشانی عبارات و نامفهوم بودن آنها شده است. در مقام مقایسهٔ همین عبارت با نسخهٔ اساس، اشتباهات و افتادگیهای کاتب معلوم خواهد شد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

اليقين الحاصل من الحواسّ المحرز مطابقته للواقع بنور العلم و العقل أيضاً، أو اليقين الحاصل بسبب إخبار الله و رسوله و خلفائه. فإنّ في أمثال ذلك يكون النّور العلمي و نور الله و رسوله حجّةٌ على الواقع. بل الّذى عـليه أساس المعارف و العلوم البشريّة هو مجرّد اليقين و الجزم بثبوت المحـمول على الموضوع في القضيّة المعقولة. و من الظاهر بنور العقل انّ هذه الحقيقة ـ أى اليقين الّذى عليه قوام نظام التّكوين و به اِقامة البراهين ـ ليس هو هذا النور المجرّد. بل هو حالة نفسانيّة و هى الجزم و الإطمينان و السّكون للإنسان بثبوت محمولٍ لموضوعٍ عَلىٰ وجهٍ ينقطع عن النّفس احتمالُ خلافِه. فإنّ في الأفعالِ الّتي يريدُ أن يفعلَه الإنسانُ جَزْمُه عبارةٌ عن الحكم بتحقّق الفعلِ بالأعضاء. و في الأمور المتحقّقة أو ما يتحقّق، يكون الجزم عين اليقين بالتّحقّق و الكون و الثّبوت. فهذه الحالة من حيث إبرامه و إحكامه يقال له اليقين، و من حيثُ إنقطاعِ إحتمالِ الخلافِ عنه يُقال له القطعُ. و ظاهرٌ أنّه ليس عينُ كشفِ تَحقّقِ الشيءِ و ثبوتِهِ كما ظهرَ خطائُهُ كثيراً بِالعيانِ. فتوهّمُ أنّ حجّيّتَه ذاتيّةٌ لَهُ لَا عَرضيّةٌ، بديهي البطلان. فإذا لم تكنْ ذاتيّة لا بدَّ من إثباتِ حجّيّتِهِ في الشّريعة. فنقول: الأصل الثّالث: هو اليقين الحاصل مـن منشأ [من المنشأٍ صح.] العقلائي فإنّه حجّةٌ بالفطرة العـقلائيّة. و طـريقية [طريقة صح.] العقلائيّة عبارةٌ عن رؤية المتيقَّن واقعاً و الجزم به. و حيث أنّه حجّة عقلائيّة ليس للإنسان الإكتفاء به، بل يجب عليه طلب العلم و لا يعذر بعد ٱلتفاتٍ إليه. ثمّ إنّ اليقين كما أشرنا إنّما يكون حجّة عقلاً إذا حصل من منشأ عقلائي يقتضى اليقين لا كقطع القطّاع و الوسواس، فـإن هـذا ليس بحجّة بالفطرة. و حيث أنّ حجّيّة اليقين العقلائي ليست ذاتية كما عـرفت،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

لابدّ من کشف حجّیّته شرعاً و تعبّداً. (غروی اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۳ـ۱۵)[1]

ظاهر آن است که شایستهٔ مقام کسی که به علم حقیقی برمی‌انگیزد، آن است که مردم را نسبت به اقتباس این علم، تشویق کند... و اساس معارف الهی بر مبنای این علم است. به سبب این علم است که مباینت میان معارف الهی با علوم بشری آشکار می‌گردد، زیرا علم در نظر حجّت‌های الهی، یقین حاصل به نتایج است بعد از اقامهٔ قیاس بر آنها. امّا اساس معارف و علوم بشری، نه بر مبنای علم الهی است و نه بر مبنای یقینی که به نور علم و عقل، دستیابی آن به واقع، احراز شده است.

در این مطلب، هیچ‌گونه کلامی نیست. روایات مربوط به قلّت یقین و اخباری که می‌رساند یقین را خداوند میان مردم تقسیم کرده، به همین‌جا برمی‌گردد.این یقین به معرفت خدای تعالی برمی‌گردد و روح دارد. عقل و علم، دو حجّت الهی هستند که به واقع می‌رسند.

در یقینِ حاصل از حواسّ ـ که مطابقت آنها با واقع به نور علم و عقل، محرز است ـ یا یقینِ برخاسته از خبر دادن خدا و رسولش و جانشینان او نیز سخنی نیست.

در این‌گونه موارد، نور علمی و نور خدا و رسول، به‌واقع حجّت هستند. بلکه اساس معارف و علوم بشری، فقط یقین و جزم به ثبوت محمول بر موضوع در قضیهٔ معقوله است. در زمرهٔ آنچه به نور عقل روشن است، آنکه این حقیقت ـ یعنی یقینی که قوام نظام تکوین بر مبنای آن است ـ این نور مجرّد نیست، بلکه حالتی نفسانی است، یعنی جزم و اطمینان و سکون انسان به ثبوت یک محمول بر یک موضوع، به‌گونه‌ای که احتمال خلاف آن، از نفس انسان منقطع شود.

زیرا درافعالی که انسان ارادهٔ انجام آن را دارد، جزم او عبارت است از حکم

۱. نسخهٔ اهدایی حجّة الاسلام آقا علیرضا مدرس غروی فرزند مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی در سال ۱۳۶۲ شمسی.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

به تحقّق فعل به اعضاء. و در اموری که تحقّق یافته یا تحقّق می‌یابد، جزم، عین یقین به تحقّق و وجود و ثبوت است.

به این حالت، از جهت اِبرام و استواری، یقین می‌گویند و از جهت انقطاع احتمال خلاف از آن، نام او را «قطع» می‌نهند. و ظاهر، آن است که این انقطاع، عین کشف تحقّق شیء و ثبوت آن نیست، چنانکه خطای آن به فراوانی بالعیان روشن شده است. پس بطلان این توهّم که حجّیت آن برایش ذاتی است نه عَرَضی، بدیهی است. پس چون این حجّیت، ذاتی نیست، باید حجّیت آن در شرع ثابت شود.

در اینجا اصل سوم را می‌گوییم: سومین اصل، یقین حاصل از منشأ عقلانی است، زیرا به فطرت عقلانی حجّت است. و طریقت عقلائی، عبارت است از رؤیت متیقَّن، از روی واقع و جزم به آن. و از آنجا که این یقین، حجّت عقلائی است، انسان نباید بدان اکتفا کند، بلکه طلب علم بر انسان واجب است و برای ترک این کار، عذری نمی‌توان آورد. بعلاوه یقین ـ چنانکه اشاره کردیم ـ عقلاً حجّت است، زمانی که از منشأ عقلائی به دست آید که اقتضای یقین دارد، نه مانند قطع قطّاع و وسواس، که براساس فطرت، حجّت نیست. و از آنجا که حجّیت یقین عقلائی، ذاتی نیست ـ چنانکه قبلاً گفته شد ـ ناگزیریم که حجّیت آن را براساس شرع و تعبّد کشف کنیم.

مرحوم میرزا چند گونه قطع قائل شده است: قطع عقلی، قطع منطقی، قطع عقلایی. ایشان اوّلی را حجّت می‌داند، ولی دومی را حجّت بالذّات نمی‌داند و سومی را نیز زمانی حجّت می‌داند که شریعت، آن را تأیید کند و یا با آن مخالفت ننماید.

نویسندهٔ «**علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک**» بدون توّجه به تفاوت یقین عقلی با یقین اصطلاحی منطقی که حاصل از «**ثبوت محمولٍ لموضوعٍ عَلیٰ وجه ینقطع عن النّفس احتمالُ خلافِه**» است، هر دو یقین را یک نوع انگاشته و بدون دقّت، مرحوم میرزا را به عدم قبول ذاتی یقین محکوم کرده است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

مرحوم میرزا به قطعیّت منطق فطریِ عقلی قائل است؛ ولی تمام احکام منطق صناعی ارسطویی را برخاسته از آن منطق فطری نمی داند. زیرا در میان مناطقهٔ بزرگ در عموم مباحث منطق اختلاف است. آری آن دسته از مباحث منطقی که مورد تأیید عقل فطری قرارگیرد، مورد قبول است. والّا صرف احکام منطقی حجّت برای صاحبان عقل نیست.

مرحوم حاج شیخ محمود حلبی در تبیین این سخن چنین می‌نگارد:

أنّ مباحثَ علمِ الميزان ليست كلّها بديهيّة ضروريّة كي لا تفتقرَ إلى النَّظر و الإكتساب. بل جُلُّها لو لا الكُلّ نظريّة، قد جالتْ فيها أفكارُ العقلاءِ و تضاربتْ لديها أنظارُ العظماء. و حيثُ أنّ جميع مسائلها ليست برهانيّةً مؤلَّفةً من اليقينيّات المحضة الّتي لا يعتريها ريبٌ، وقعتِ الإختلافات الكثيرة في أغلب مباحثها التّصوّريّة و التّصديقيّة ... و إذ ليس للميزانِ ميزانٌ آخَر و إلّا لكان هو الميزان دون ذاك أو يدور و يتسلسل، فلا محالة يبقَى الإختلافُ و يشتدَّ الإلتباسُ في الأساس. فإذنْ لا مقياسَ و لا قسطاسَ.

(حلبی، التوحید و العدل، ص ۲۳)

تمام مباحث علم میزان (منطق) بدیهی و ضروری نیست، تا نیازمند به نظر و اکتساب در مورد آن نباشیم. بلکه بیشتر آن ـ اگر نگوییم تمام آن ـ نظری است، که اندیشه‌های عاقلان در مورد آن جولان داده و دیدگاه‌های بزرگان دربارهٔ آن به تضارب برخاسته است. از آنجا که تمام مسائل آن برهانی نیست که ترکیب شده از یقینیّات محضِ بدون تردید باشد، اختلافات زیادی در اغلب مباحث تصوّری و تصدیقی آن پدید آمده است... چون برای این میزان، میزانی دیگر نیست ـ وگرنه آن یک، میزان می‌شد یا به دَوْر و تسلسل می‌افتاد ـ پس ناگزیر اختلاف باقی می‌ماند و التباس در مبنای علوم (= علم منطق) شدّت می‌گیرد. و در این حال، نه مقیاس بر جای می‌مانَد و نه قسطاس.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

وی در ادامه چنین می‌نگارد:

إن قُلْتَ: فعلى هذا ما المناص و ما المهرب؟ قُلْتُ: الإكتفاء بالمنطق الطّبيعيّ الفطريّ الإلهيّ و النّور الغريزيّ العقليّ الإلهاميّ المغروس في كُلّ إنسان من طبعه. حيث أنّه يقدر العقل الإنسانيّ أنْ يحدّ الشّيء و يقسّمه و يستدلّ عليه و يقايسه و ينظّمه و ينضّده من دون عرفانِ ما اصطلحوا عليه من الحدّ التّام و الناقص و التّقسيم و القياس و سائر ما صنعوه من الصّنايع الموضوعة. فإنّا نجد كُلَّ إنسانٍ أنّه يعيشُ و يجتمعُ في المدينة مع شركائه و يتخاصم و يتحارب ليلاً و نهاراً و يجلب و يطلب و يدفع و يمنع. كُلُّ ذلك بالمحاربات العلميّة الفطريّة و الأقيسة الطّبيعيّة الغريزيّة الإلهيّه و عليه يجرى عيش بني آدم بطبقاتهم و أصنافهم من دون أن يخطر ببالهم القياس المقسّم و شروطه، أو امتيازه عن المنفصلة الحقيقيّة و من دون أن يقرَعَ سمعُه المختلطات من الإقترانيّات، أو غير ذلك مما لفّقوه و صنّفوه القاءً للبشر إلى تهلكة التّعبات الفكريّة. فان الله تَعَالىٰ أعطى كُلّ شيء خلقه ثمّ هدى. (همان، ص ۲۳)

اگر بگویی: بر این اساس، چاره و گریزگاه چیست؟

می‌گویم: اکتفا به منطق طبیعی فطری الهی و نور غریزی عقلی الهامی که در هر انسانی از طبع او غرس شده است. عقل انسانی می‌تواند شیء را حدّ بزند، تقسیم کند، بر آن دلیل آورد، به قیاس آن بپردازد، سازماندهی کند و نظم دهد؛ بدون شناختِ اصطلاحاتی که پدید آورده‌اند، مانند حدّ تامّ و ناقص، تقسیم، قیاس و دیگر دست‌آورده‌های صنایع وضع شدهٔ بشر.

ما می‌بینیم که هر انسانی زندگی می‌کند، با دیگران در یک شهر گِرد هم می‌آیند، روز و شب مخاصمه می‌کند و می‌جنگد، منافع خود را می‌طلبد، و نابسامانی‌ها را دفع و منع می‌کند. تمام اینها براساس محاربه‌های علمی فطری و قیاس‌های طبیعی غریزی الهی است. زندگانی بنی‌آدم، با تمام

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

طبقات و اصناف آنها، بدین‌سان جریان می‌یابد، بدون اینکه قیاس مقسّم و شروط آن، یا امتیاز آن از منفصلهٔ حقیقیه در ذهن آنها جای گیرد، و بدون اینکه اقتران‌های خلط شده به گوش او برسد، یا مطالب دیگراز بافته‌ها و تقسیمات اهل منطق را شنیده باشد که پدیدآورده‌اند تا بشر را به مهلکهٔ تبعات فکری بیندازند.

این همه، بدان روست که خدای تعالی هر چیز را آفریده و سپس هدایت کرده است.

مرحوم میرزا ثبوت منطقی هر محمول بر موضوعی راکه در نفس انسان احتمال خلاف آن ردّ شده باشد، یقین عقلی نمی‌داند. بلکه باید این یقین در مشهد عقل باشد و اگر در مشهد عقل بود به دلیل حجّیّت ذاتی عقلی و حجّیّتش بر معقولاتش، آن یقین نیز حجّت خواهد بود.

شیخ مرتضای انصاری در باب حجّیّت قطع قطّاع می‌گوید:

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به. و لعل الأصل في ذلك ما صرّح به كاشف الغطاء قدّس سره، بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكّه، قال: و كذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنّه، فيلغو اعتبارهما في حقّه ـ انتهى.

أقولُ: أمّا عدمُ اعتبار ظنّ من خرج عن العادة في ظنّه، فلأن أدلة اعتبار الظّنّ في مقامٍ يعتبر فيه مختصّة بالظّنّ الحاصل من الأسباب الّتي يتعارف حصول الظّنّ منها لمتعارف النّاس لو وُجدتْ تلك الأسباب عندهم على النحو الذى وُجِدَ عند هذا الشّخص، فالحاصل من غيرها يساوى الشّكّ في الحكم. و أمّا قطع من خرج قطعه عن العادة، فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام الّتي يكون القطع موضوعاً لها كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حقّ، لأنّ أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشّكّ إرادة غير هذا القسم. و إن أريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفيّة و الطّريقيّة إلى الواقع، فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشّاكّ، فلا شكّ في أن أحكام الشّاكّ و غير العالم لا تجرى في حقّه، و كيف يحكم على القاطع بالتّكليف بالرّجوع إلى ما دلّ عَلىٰ عدم الوجوب عند عدم العلم، و القاطع بأنّه صلّى ثلاثاً بالبناء عَلىٰ أنّه صلّى أربعاً، و نحو ذلك؟ و إن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيله إلى الشكّ، أو تنبيهه عَلىٰ مرضه ليرتدع بنفسه، و لو بأن يُقالَ له: إن اللهَ سبحانه لا يريد منك الواقع ـ لو فرض عدم تفطّنه لقطعه بأن الله يريد الواقع منه و من كلّ أحد ـ فهو حقّ، لكنّه يدخل في باب الإرشاد، و لا يختص بالقطّاع، بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطأه فيه من الأحكام الشّرعيّة و الموضوعات الخارجيّة المتعلّقة بحفظ النّفوس و الأعراض، بل الأموال في الجملة، و أمّا في ما عدا ذلك ممّا يتعلق بحقوق الله سبحانه، فلا دليلَ في وجوبِ الرّدع في القطّاع، كما لا دليلَ عليه في غيره. و لو بُنِي عَلىٰ وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ـ كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى ـ لم يفرق أيضاً بين القطّاع و غيره. و إن أريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يجزى ما أتى به عَلىٰ طبق قطعه، فهو أيضاً حقّ في الجملة، لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرّد الواقع من دون مدخليّةٍ للاعتقاد، فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزى عن الواقع، سواء القطّاع و غيره. و إن كان للاعتقاد مدخل فيه ـ كما في أمر الشّارع بالصّلاة إلى ما يعتقد كونها قبلة ـ فإن قضيّة هذا كفاية القطعِ المتعارف، لا قطعِ القطّاع، فيجبُ عليه الإعادة و إن لم تجب عَلىٰ غيره. ثمّ إنّ بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع ـ بعد تقييده بما إذا

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

علم القطّاع أو احتمل أن يكون حجيّة قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً ـ بأنّه يشترط في حجيّة القطع عدم منع الشّارع عنه و إن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلّا أنّه إذا احتمل المنع يحكم بحجيّة القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع. و أنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشئ و عدم ترتيب آثار ذلك الشئ عليه مع فرض كون الآثار آثاراً له. و العجب أن المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده: لا تعتمد في معرفة أوامري عَلىٰ ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدى إليه حدسك، بل اقتصر عَلىٰ ما يصل إليك مني بطريق المشافهة أو المراسلة. و فساده يظهر ممّا سبق من أول المسألة إلى هنا. (انصاری، ج ۱، ص ۶۵ـ۶۸)

در میان معاصران شهرت یافته که قطع قطّاع، اعتبار ندارد. شاید اصل در این مطلب، تصریح کاشف الغطاء قدّس سرّه باشد که ـ پس از حکم به آن که به شکّ کثیرالشکّ اعتباری نیست ـ می‌گوید: همین‌گونه است کسی که در باب قطع یا ظنّ، از عادت بیرون رود، که در این حال، اعتبار آنها در حقّ او لغو می‌شود.

پس از نقل کاشف الغطاء می‌گوییم: عدم اعتبار ظنِّ کسی که در ظنّ خود، از عادت بیرون رود، بدان‌روست که ادلّهٔ اعتبار ظنّ در مقامی که در آن اعتبار دارد، مختصّ است به ظنّ حاصل از عواملی که دست‌یابی به ظنّ از آن در متعارَف مردم را بطور عرضی انتظار بریم، در حالتی که این عوامل نزد آنها یافته شود، به نحوی که نزد این شخص یافته شده است. پس آنچه از غیر این عوامل به‌دست می‌آید، با شکّ در این حکم مساوی است.

در مورد قطعِ کسی که قطع او، از عادت بیرون رفته، باید گفت: اگر مراد از عدم اعتبار آن، عدم اعتبار در احکامی باشد که قطع برای آن وضع شده ـ همچون قبول شهادت و فتوایش و مانند آن ـ این سخن، حقّ است. زیرا ادلّهٔ اعتبار علم در این‌گونه موارد، قطعاً این مورد را در برنمی‌گیرد. امّا ظاهر کلام کسی که آن را در سیاق کثیرالشک ذکر کرده، ارادهٔ گونه‌ای دیگر است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

و اگر مراد، عدم اعتبار آن در مقاماتی است که قطع در آنها از جهت کاشفیّت و طریقیّت به واقع معتبر باشد، اگر مراد آن است که در زمان قطع او مانند اهل شکّ باشد، شکّ نیست در اینکه احکام شاکّ و غیرعالم در حقّ او جریان ندارد. چگونه در مورد قاطع به تکلیف، حکم شود به رجوع به آنچه دلالت بر عدم وجوب در هنگام عدم علم دارد، و بر کسی که قطع دارد که سه رکعت نماز گزارده، بنابر آنکه چهار رکعت نماز گزارده، و مانند آن؟

و اگر مراد، وجوب بازداشت او از قطع، و تنزّل دادن او به شکّ یا تنبّه دادن او به بیماری‌اش باشد تا خود رااز آن بازدارد ـ گرچه به این صورت باشد که به او گفته شود که خدای سبحان واقع را از تو نمی‌خواهد، البتّه به فرض عدم تفطّن او به قطع به آنکه خداوند، واقع را از او و از همگان می‌خواهد ـ این سخن، حقّ است. امّا در باب ارشاد وارد می‌شود. و این اختصاص به قطّاع ندارد، بلکه هرکسی را که قطع دارد بدانچه قطع به خطای او در آن مورد دارد نیز، دربرمی‌گیرد، از احکام شرعی و موضوعات خارجی که مربوط به حفظ جانها و نوامیس باشد، بلکه مربوط به احوال فی‌الجمله باشد.

و امّا در موارد دیگر که مربوط به حقوق خدای سبحان است، دلیلی بر وجوبِ بازداشتن در مورد قطّاع نیست، چنانکه دلیلی بر آن در مورد غیرقطّاع نیست. و اگر بنا را بر وجوب آن در مورد حقوق خدای سبحان، از باب وجوب امر به معروف و نهی از منکر بگذاریم ـ چنانکه ظاهر بعضی از نصوص و فتاوا است ـ در اینجا نیز فرقی میان قطّاع و غیر او نیست.

و اگر مراد، آن است که بعد از کشف شدن واقع، آنچه را بر طبق قطع به جای آورده مجزی باشد، این نیز فی‌الجمله حقّ است. زیرا تکلیف مکلّف، اگر در زمان عمل، محض واقع بدون مدخلیّت در اعتقاد باشد، آنچه به جای آورده، مخالف واقع است و مجزی از واقع نیست، چه قطّاع باشد و چه غیر او. و اگر اعتقاد در تکلیف مکلّف مدخلیّت داشته باشد ـ همان‌گونه که در امر شارع به نماز نسبت به آنچه به قبله بودنش عقیده دارند ـ این

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

قضیه، کفایت قطع متعارف است نه قطع قطّاع. پس اعادهٔ نماز بر او واجب است، گرچه بر دیگران واجب نباشد.

می‌افزاییم که یکی از دانشوران معاصر، عدم اعتبار قطع قطّاع را مقیّد به وقتی دانسته که قطّاع بداند یا احتمال دهد که حجّیت قطع او، مشروط به قطّاع نبودن او باشد. پس وجه این حکم را چنین دانسته که در حجّیت قطع، عدم منع شارع از آن را شرط بدانیم، گرچه عقل نیزبه عدم منع، قطع داشته باشد. ولی اگر احتمال منع برود، ظاهراً حکم به حجّیت قطع می‌رود، تا زمانی که منع ثابت نشود.

روشن است که در فساد این نظر، کافی است که تصوّر قطع به شیء نکنی و آثار آن شیء را بر او مترتّب نکنی، به این فرض که آثار، آثار آن باشند. شگفتا که کلام اندیشور معاصر، مانند آن است که مولی به بنده‌اش بگوید: در جهت شناخت اوامر من، اعتماد مکن به آنچه از طریق عقل، قطع بدان داری یا حدس تو بدان می‌انجامد، بلکه اکتفا کن بدانچه از طریق من به صورت شفاهی یا کتبی می‌رسد. و فساد این سخن، از مطالبی روشن می‌شود که از اوّل مسأله تا اینجا بیان شد.

مرحوم میرزا در بحث اصول نیز دوگونه احکام قائل است:

۱. احکام کلّی عقلی؛

۲. احکام کلّی شرعی.

حجّیت احکام کلّی عقلی به ذات عقل برمی‌گردد و نقش انبیاء در آن تنها نقش منبّه است و به آن تنبّهات، دفائن عقول را اثاره می‌کنند؛ ولی در احکام کلّی شرعی، انبیاء بیان کنندهٔ آن شرایع‌اند و عقل، کشف ابتدایی در آنها ندارد. به عبارات ایشان دقّت کنید:

إنّ مباحث الأصول کلّها دینٌ و شریعةٌ، لأنّ الدّین عبارة عن الأحکام الإلهیّة سواءً کانتْ بلسانِ رسولِ الدّاخل عن امیر المؤمنین علیه السلام: العقل رسول الحقّ. (آمدی، غرر الحکم، ص ۵۰، ح ۲۹۶) **أو الخارج ... قد جعل في بعض**

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

الموضوعات بلسان العقل كحجّيّة العلم بالأحكام الكلّية و وجوب الإطاعة و الإنقياد و حرمة المعصية و التجرّى و حجّية الظّنّ حال الإنسداد و الأصول الخمسة العمليّة العقليّة و حجيّة علم المجتهد على المقلّد، فهي أحكام عقليّة مستقلّة و مباحثها تكون مستقلّات عقليّة، و دليلها هو العقل الّذى هو شريعة من الدّاخل و لسان الله في الباطن و يحتاج العقل فيها إلى التنبّه كما هو شأنه في جميع المستقلّات. فالتمسّك بالشّرع فيها غير جائز. نعم كانت الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام يثيرون دفائن العقول و ينبّهون النّاس في المستقلّات، و بديهيّ أنّهم لِكونهم مأمونين عن الخطاء ينبّهون من طرقٍ مأمونة؛ فتراكيبهم الكلامي و معانيها التنبيهي و الأعلامي يكون أحسن التراكيب المؤلّفة و أوثق المضامين المنضمّة. فلو ساق المعلّم المنبّه متعلّمه أى نبّه عقله إلى تلك المستقلّات من ذلك الطرق لكان أحسن و أتقن.

إن قلتَ: هذا هو القول الأخباريين بعينه و انّه لا يجوز الرجوع إلّا إلى الشّرع. قلتُ: بينه و بين قولهم بونٌ بعيدٌ، لأنّهم لا يقولون بحجّيّة العقل بل يحصرون الدليل في الشّرع و أمّا نحن فقد بيّنّا حجّيّة العقل، بل و استقلاله عَلىٰ أمورٍ كثيرة، و جعلنا الشرائع مؤسّسة على المستقلّات، كيف يكون قولنا معهم واحداً؟ غاية الأمر كما قلنا لو سلك المعلّم مسلك أهل بيت العصمة في التنبيهات أى في مقام التعليم نبّه متعلّمه بلسانٍ نبّه أهل البيت عليهم السلام بذلك اللسان لكان أقرب في إيثار [إثارة صح.] دفائن العقول و أسرع إلى إظهار معلومات حجّة الله و مستقلاته. و هذا كما ترى ليس انكار حجّيّة العقل حتّى يكون بعينه قول الأخبارية.

و بالجملة فالحكم في هذه الموارد قد جُعل بلسان العقل. و في بعضٍ آخر بلسان الشرع كحجّيّة ظواهر الألفاظ الّتي تُصَحّح قسمةً و قطعةً من

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

الطريق و حجّية خبر الثقة حسّيّة كانت كخبر الواحد أو حدسيّة كالإجماع المنقول و الشّهرة و هى تصحّح قطعة أخرى من الطريق و كالوظائف العمليّة الشرعيّة أى الأصول الأربعة الشرعيّة و كحجّية الحجج عند التّعارض، فهي أحكام شرعيّة إلهيّة و يكون دليلها هو الشرع الخارج و لا مدخل للعقل فيها لكونها من غير المستقلّات. فالقول بأنّ خبر الثقة حجّة بالعقل قولٌ للتّأمّل فيه مجالٌ؛ إذ لا سبيلَ للعقل إليها. نعم بناء العقلاء يكون عَلىٰ ذلك و الشّارعُ أيضاً أمضاه. فيكون الدّليل أيضاً هو الشّرع. (حلبی، تقریرات الأصول، ص ۷۶ و ۷۷)

تمام مباحث اصول، دین و شریعت است، زیرا دین عبارت از احکام الهی است، اعمّ از آنکه به زبان رسول داخل [= عقل] یا رسول خارج [= پیامبر و امام] باشد... [این حکم] در بعضی موضوعات، به زبان عقل است مانند حجّیت علم به احکام کلّی، وجوب اطاعت و انقیاد، حرمت معصیت و تجرّی، حجّیت ظن در حال انسداد، اصول پنجگانه عملی عقلی و حجّیت علم مجتهد بر مقلّد، که تمام اینها احکام عقلی مستقلّ است، مباحث آن نیز مستقلّ عقلی است و دلیل آن همان عقل است که شریعت الهی از داخل و زبان خدا در درونِ انسان است. در این موارد، عقل به تنبّه نیاز دارد، چنانکه شأن آن در تمام مستقلّات است. پس تمسّک به شرع در این‌گونه موارد، روا نیست. البتّه پیامبران و جانشینان آنان علیهم‌السلام دفینه‌های عقول را اثاره می‌کنند و مردم را در مورد مستقلّات، تنبّه می‌دهند. بدیهی است که آنان، این تنبّه را از راه‌هایی انجام می‌دهند که ایمن از خطا است، زیرا خود، از خطا ایمن هستند.

پس ترکیب‌های کلامی آنان و درون‌مایهٔ تنبّه و تذکّر که در بردارد، بهترین ترکیبهای تألیف شده و استوارترین مضامینِ سامان‌یافته است. پس اگر معلّمِ منبّه، متعلّم خود را به این طریق سوق دهد، یعنی عقل او را از این راهها به این مستقلّات تنبّه دهد، بهتر و استوارتر است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

اگر بگویی: این عیناً سخن اخباری‌هاست که می‌گویند: رجوع، جز به شرع روا نیست.

می‌گویم: کلام ما و سخن آنها تباین زیادی دارد. آنها حجّیت عقل را نمی‌پذیرند، بلکه دلیل را منحصر به شرع می‌دانند. ولی ما حجّیت عقل ـ بلکه استقلال آن در امور فراوان ـ را بیان کردیم، و شرایع را بر مبنای مستقلّات دانستیم. پس چگونه سخن ما با آنها یکی باشد؟

نهایت امر، این است که ـ چنانکه گفتیم ـ اگر معلّم شیوهٔ اهل بیت عصمت را در تنبّه پیماید، یعنی در مقام تعلیم، متعلّم خود را به زبانی تنبّه دهد که اهل بیت علیهم‌السلام تنبّه داده‌اند، برای اثارهٔ دفینه‌های عقول راهی نزدیکتر پیموده، و به اظهار معلومات حجّةالله و مستقلّات او سریعتر است. می‌بینی که این مطلب، انکار حجّیت عقل نیست تا مانند کلام اخباری‌ها باشد. به هرحال، حکم در این موارد، به زبان عقل، جعل شده است.

گروه دیگر [از احکام الهی] به زبان شرع است، مانند حجّیت ظواهر الفاظ که بخشی از این طریق را تصحیح می‌کند؛ و حجّیت خبر ثقه، چه حسّی باشد مانند خبر واحد، یا حدسی مانند اجماع منقول و شهرت؛ که بخشی دیگر از این طریق را تصحیح می‌کند.

و نیز مانند وظایف عملی شرعی یعنی اصول چهارگانهٔ شرعی، و مانند حجّیت حجّت‌ها در هنگام تعارض، که این همه احکام شرعی الهی است و دلیل آن شرع خارجی است و عقل در آن مدخلیّت ندارد، چون در زمرهٔ مستقلّات نیست.

پس اگر کسی بگوید «خبر ثقه، بر مبنای عقل، حجّت است»، این کلام جای تأمّل دارد، زیرا عقل راهی به آن ندارد. البتّه بنای عقلا بر این شیوه است و شارع نیز آن را امضا کرده است. پس در اینجا نیز دلیل، شرع است.

از نکات دیگری که باید بدان اشاره کرد، موضوع احکام انبعاثی عقل است که در کلمات مرحوم میرزا بدان توجّه شده است. ایشان بر خلاف آن دسته از اخباری‌ها ـ که قائل به حجّیّت عقل در تشخیص حسن و قبح‌اند ولی بدون ورود نصّ شرعی،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

آن احکام را لازم الاجراء نمی دانند ـ احکام عقل را احکام انبعاثی می داند که تبعیّت از آن واجب است و اگر به وجوب اطاعت از فرامین عقلی قائل نشویم، هیچ حکم شرعی منعقد نمی‌شود. زیرا تمام احکام شرعی مبتنی بر وجوب اطاعت از نبی است و آن نیز به حکم عقلی منعقد می شود. بیان ایشان چنین است:

...و أمّا في باب المستقلات كحُسن الإحسان و قبح الظلم و العدوان فهو بنفسه رسولٌ الهيّ و حجّةٌ قائمةٌ ربوبيّةٌ و هو كافٍ في البعثِ و التحريكِ كما مرّ سابقاً. (الكلام في حجيّة القرآن، ص ۷)

در باب مستقلّات [عقلی] مانند حُسن احسان و قبح ظلم و عدوان، عقل بنفسه فرستادهٔ خدا و حجّت قائمهٔ الهی است، و برای برانگیختن کافی است، چنان‌که در گذشته گفتیم.

در همین زمینه در جای دیگر گوید:

... لو لم يَكُن شكرُ المنعمِ واجباً بنحوِ الكليّةِ و لم تكن الصغرىٰ مُتَطابقَةَ مَعَهُ بِأَنْ لم يعرّف الذاتُ المقدّسةُ الخارجيّةُ نَفْسَهُ بِالآياتِ الآفاقيّةِ و الأنفسيّةِ، لَكانَ احتمالُ الضَّرَرِ سَفَهيّاً و العقلاءُ لَا يَحتَمِلُونه أبداً. نعم، كانتِ الكبرىٰ مِمّا فطرتْ عليها العقولُ و الصغرىٰ أيضاً في الخارجِ مَتَطابِقَة معها. اِذْ معرفةُ اللهِ تعالى و لَو لَم تَكُنْ مقدورةً للبشرِ، لكنَّه تقدّسَت أسمائُه عَرّفَهم نفسَه بالآيات و الأَنفس. فيحكُمُ العقلُ بوجوبِ الشّكرِ، أيِ التسليمِ و عدمِ الوسوسةِ و حرمةِ الكفرِ أيِ الجحودِ و الوسوسةِ و عدمِ التسليمِ. و بالجملةِ: فَوجوبُ شكرِ المنعمِ كبرىً كليّاً من الواضحات عندَ العقلاءِ و كونُهم منعَمين (بالفتح) و مملوكينَ للمالك المنعم الخارجي الّذى يُعرَّفُ نفسَه صباحاً و مساءً أيضاً ضَروريٌّ لَهم. فَالتَّسليمُ بحكمِ العقلِ واجبٌ عليهم، و لهذا يحتملون العقابَ و الضررَ في عدمِ التسليم. اذِ الخطابُ الإلهيُّ بلسانِ العقلِ منجّزٌ عليهم. فَلمّا ظهرتِ الأنبياءُ و ادّعوا النبوّةَ، فذلك الخطابُ المنجّز يُلزِمُهم على النظرِ في

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

معجزاتهم و اَستماع دعواتِهم، و هو صارَ سبباً لِانْ يحتَملوا العقابَ و الضررَ في تركِ النظرِ الى معجزاتهم فهو الواجب بالذّات ليس إلّا و دفع الضررِ واجبٌ بالعرضِ. (همان، ص ۴۶ و ۴۷)

اگر شکر منعم به نحو کلّی واجب نمی‌بود، و قضیهٔ صغری با آن مطابق نمی‌بود، به این که خداوند، ذات مقدّس خود را با آیات آفاتی و انفسی نمی‌شناساند، احتمال ضرر، سفیهانه بود و عقلا آن را نمی‌پذیرفتند. البتّه در آن حال، قضیهٔ کبریٰ در زمرهٔ مطالبی بود که عقول بر آن مفطور شده‌اند، و قضیّهٔ صغریٰ نیز در خارج با آن مطابق می‌بود. زیرا معرفت خدای تعالی، گرچه مقدور برای بشر نیست، ولی خداوند ـ تقدّست اسماؤه ـ خود را از طریق آیات و انفس به آنان شناسانده است.

پس عقل به وجوب شکر ـ یعنی تسلیم و عدم وسوسه ـ و حرمت کفر ـ یعنی جحود و وسوسه و عدم تسلیم ـ حکم می‌کند. به هرحال، وجوب شکر منعم، یک قضیهٔ کبری است که به نحو کلّی، نزد عقلا، از واضحات است. همچنین در نظر آنها ضروری است که آنان مشمول نعمت هستند و مملوکِ مالکِ منعم خارجی هستند که هر بامداد و شامگاه، خود را به آنها می‌شناساند.

پس تسلیم به حکم عقل بر آنها واجب است بدین روی، کیفر و زیان را ـ در صورت عدم تسلیم ـ تحمّل می‌کنند، چرا که خطاب الهی به زبان عقل به آنان می‌رسد. آنگاه هنگامی که پیامبران آشکار شدند و ادّعای نبوّت کردند، این خطابِ منجَّز، آنان را الزام می‌کند که در معجزات پیامبران ژرف بنگرند و سخنان آنان را بشنوند. و این وسیله می‌شود که کیفر و زیان را ـ در صورت ترک نظر به معجزاتشان ـ متحمّل شوند. پس این واجب بالذّات است، چنین نیست مگر این که دفع ضرر، واجب بالعَرَض باشد.

ایشان در مستقلّات به تقدّم عقل بر نقل قائل است و نقش نقل را در حوزهٔ مستقلات عقلی نقش امضایی می‌داند و اگر نقل، مستقلّات عقلی را امضا نکند، موجب ردّ آن شریعت می‌شود:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

فعلَى المولىٰ أن يجعلَ الأحكامَ للعباد في كلِّ ما يحتاجون اليه، من المستقلاتِ و غيرها. أمّا في المستقلات فبالامضاء و أمّا في غيرها فبالتأسيس. غايةُ الأمر يكونُ الإمضاءُ للمستقلاتِ الواقعيّةِ. فإنَّه كما عَرفْتَ سابقاً إنّ العقولَ مشكّكة في نيل المستقلاتِ. فبعضهم يستقلُّ بثلاثةٍ منها و بعضُهم بالاكثرِ إلى أن يصلَ الى عقل خاتم النبيّن ﷺ فإنّه يدرك كلَّ المستقلات الواقعيّة. فلا بدَّ للشارع العالم أن يمضِيَها كلَّها. فيكون الحكمُ الإمضائي بالنسبةِ إلى المدرِك لعشرة منها مثلاً امضائيّاً بالقياس اليها و مؤكّداً لما حكم به حجتّه الداخليّة و تعبّديّاً بالقياس إلى غير هذهِ العشرة بزعمه حتّى ينكشف له كونه من المستقلّات. فينقلب زعمُهُ إلى ما هو الواقع من الإمضائيّة و بعبارة انَّ المستقلاتِ الواقعيّةَ أحكامَها امضائيّة. غايةُ الأمرِ انّ مَن أدركَ مستقلاً من المستقلّات، فهو بالنسبة إلى ماأدركه بالإستقلالِ يعتقدُ إمضائيَّة حكمِه و بالنسبة إلى ما لم يُدركه كذلك يعتقد تعبّديّة حكمِه و تأسيسيّته. غايةُ الأمر يكون اعتقاده عَلىٰ خلافِ الواقع؛ فمتى علم بكونه من المستقلاتِ و ذلك عند عِظَمِ عقلِه و كبرِ فَهمِه يرجعُ عن هذه العقيدةِ و يتطابق مع الواقع و هذا لا ضَيرَ فيه. (همان، ص ۵۷ و ۵۸)

پس بر مولی است که احکام را برای بندگان ـ در تمام آنچه نیاز دارند، از مستقلّات و غیرمستقلّات ـ برای آنها وضع کند. البتّه در مستقلّات ،به امضا [= امضای حکم عقل] و در غیر مستقلّات، به تأسیس [= تشریع حکم شرعی]. نهایت امر، اینکه امضاء برای مستقلّات واقعی است. زیرا ـ چنانکه قبلاً دانستی ـ عقول در دستیابی به مستقلّات، تشکیک دارند. بعضی از آنها نسبت به سه امر، مستقلّ است. و بعضی به بیش از آن، تا برسد به عقل خاتم‌النبیین ﷺ، که تمام مستقلّات واقعی را درک می‌کند.

پس شارع عالِم، ناگزیر باید تمام آنها را امضاء کند. در این حال، حکم امضائی نسبت به مُدرِک ده حکم مستقلّ عقلی ـ مثلاً ـ با قیاس به آن،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

امضائی است و تأکیدی است بر آنچه حجّت داخلی الهی بدان حکم کرده است. امّا نسبت به دیگر احکام، بجز آن ده مورد، به زعم او تعبّدی است، تا زمانی که مستقل بودن آنها نیز برایش کشف شود. پس از آن، پندار او به واقعیّت برمی‌گردد که امضائی بودنِ آنهاست. نهایت امر آن است که هرکس یک مستقلّ از مستقلّات را درک کرد، نسبت به آنچه به استقلال درک کرده، به امضائی بودن آن حکم معتقد می‌شود. و نسبت به آنچه بدین‌سان درک نکرده، تعبّدی بودن و تأسیسی بودن آن حکم را معتقد می‌شود، گرچه اعتقاد او برخلاف واقع باشد. پس هر زمانی مستقلّ بودنِ آن را دانست ـ یعنی در زمانی که عقل او عظیم و فهم او بزرگ شود ـ از آن عقیده برمی‌گردد و آن را با واقع مطابقت می‌دهد و در این مطلب، هیچ سخنی نیست.

به نظر میرزای اصفهانی، عقل به لحاظ تمامی مدرکاتش و جملگی معقولاتش، به دو بخش تقسیم می‌شود: مطبوع و مسموع. بشر در هر دو حوزه (مطبوع و مسموع) نیازمند مراجعه‌ی به انبیاست. امّا جهت مراجعه در هر بخش با دیگری متفاوت است:

... فالعقل بلحاظ كافّةِ مدرَكاتِه و جملةِ معقولاته يَنقسمُ إلى قسمَيْنِ، و مدركاتُه أيضاً يَنقسمُ هكذا. فعقلٌ مطبوعٌ و عقلٌ مسموعٌ، و علمٌ مطبوعٌ و علمٌ مسموعٌ. شيخ صدوق، بإسناده قال: قال رسول الله أ: انّ الله عزّ و جلّ خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه الّتي لم يطّلعْ عليه نبيٌّ مرسلٌ و لا ملكٌ مقرّبٌ. فجعل العلم نفسه و الفهم روحه و الزهد رأسه و.... (الخصال، ج ۴، ص ۴۲۷، باب العشرة، ح ۴) **فالاوّلُ هي العلومُ المخزونةُ المدفونةُ المكنونةُ و هو ينبوعُها و معدِنُها، و شأنُ الأنبياءِ إنّما هو التنبيه عَلىٰ هذه المكنوناتِ ليثيروا اليهم دفائن العقول. و لا يخلو عن هذا القسم علمٌ من العلوم مطلقاً حتّى علمُ الفيزيك و الشيميِّ و علمُ مباحث ألفاظ الأصولِ**

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

كبحث الوضع و التّرتّب و أمثالها. فهي بالتقسيمِ الأوّلِ و إن كانتْ من غير المستقلات لعدم ملاكِ الحسنِ و القبحِ فيها لكونها خارجة عن فعل المكلّف، لٰكنّها بالتقسيم الثّانيّ من العلوم المطبوعة الّتي دُفِنَتْ في العقول و يحتاج ظهورها عليها بتنبيه المنبّه الإلهي و هم الأنبياءُ و الرسلُ. فهم عليهم السلام ينبّهون النّاس عليها و هؤلاء يستكملون. و هذا هو السبيل في غالب العلوم و المدركات العقليّة ... و الثاني هي العلومُ الغيرُ المفطورةُ و المعارفُ الغيرُ المخزونةُ كجملةٍ من المعارفِ الربوبيّة الّتي لا تَنالُها يدُ العقلِ، مثل بعضِ خصوصيّات المعارف المبدئيّة و المعاديّة كمقام جمع الجمع و كيفيّة ظهور قدرة الله في يوم القيامة. فإنّ قِطعةً من المعارف المبدئيِّ و المعاديِّ ليستْ من المفطورات الّتي تُمكّنُ العقلُ من اكتشافها، و لو بعد الإنخلاع عن النفس. و فيها يحتاجُ أيضاً إلى الأنبياء و لكن لا يخفىٰ انّ هذه القطعةَ من المعارف و انْ كانتْ فوقَ طوقِ العقولِ، لٰكنّها ليستْ بمخالفة مع المستقلّات و المفطورات العقليّة. فهي بحيثُ لو تنزّلتْ إلى مقامِ التّعقّلِ لكانت متطابقةً مع الفطريات... فهي من المعارف الغير المفطورة المطبوعة الّتي تحتاج إلى السمعِ كماورد: «أن العلمَ علمانِ علمٌ مطبوعٌ و علمٌ مسموعٌ». و هكذا بعضُ الأحكامِ الفرعيّةِ الشرعيّة. و القسطُ الأوفرُ يكونُ من المستقلاتِ و المفطوراتِ و قِسْمٌ قليلٌ يكون من المسموعِ الغيرِ المفطورِ، و هو يكونُ بحيثُ لو تنبّه العقلُ عليه لما كان من مفطوراته كالصلوة بخصوصيّاتها. إذ العقلُ و لو بعدَ السِماع من النبيِّ لا يريها من مفطوراته و مخزوناته، بخلاف الجِهاد مثلاً مع أعداء الدّين... فتلخّص انّه في المسموع أيضاً لا بدّ من الرجوع إلى خلفاء الله و أنبياء الإلٰه، كما أنّه كذلك في المطبوع... (همان، ص ۵۳ـ۵۵)

پس عقل، به لحاظ تمام مدرکات و همگی معقولات خود، دو قسم دارد و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

مدرکات آن نیز همین‌سان تقسیم می‌شوند: عقل مطبوع و عقل مسموع، نیز: علم مطبوع و علم مسموع.

قسم اوّل، علوم مخزون مدفون مکنون است، که عقل، سرچشمه و معدن آن است. و شأن انبیاء، تنبّه دادن بر این مکنونات است تا دفینه‌های عقول را برایشان اثاره کنند. این قسم، مطلقاً از هیچ علمی خالی نیست حتّی از علم فیزیک و شیمی و علم مباحث الفاظ اصول مانند بحث وضع و ترتّب و امثال آنها. پس این علوم، گرچه به تقسیم اوّل، در زمرهٔ غیرمستقلّات است ـ به دلیل عدم ملاک حسن و قبح در آن، زیرا خارج از فعل مکلّف است ـ ولی به تقسیم دوم، از علوم مطبوع است که در عقول، دفن شده و ظهور آنها برای مردم، به تنبیه منبّه الهی ـ یعنی پیامبران و رسولان علیهم‌السلام ـ نیاز دارد. آن بزرگواران علیهم‌السلام مردم را نسبت به آن تنبّه می‌دهند. و اینان در طلب کمالِ آنها می‌کوشند، این است راه در غالب علوم و مدرکات عقلی...

گروه دوم، علوم غیرمفطوره و معارف غیرمخزونه است، مانند جمله‌ای از معارف ربوبی که دست عقل به آن نمی‌رسد، ازجمله بعضی خصوصیّات معارف مبدئی و معادی، به‌سان مقام جمع الجمع و کیفیّت ظهور قدرت الهی در روز قیامت.

پاره‌ای از معارف مبدئی و معادی، از مفطوراتی نیست که عقل، امکان کشف آنها را داشته باشد، گرچه پس از انخلاع از نفس باشد. عقل در این موارد نیز به پیامبران نیاز دارد. ولی مخفی نماند که این بخش از معارف ـ گرچه فراتر از توان عقول است ـ مخالف با مستقلّات و مفطورات عقلی نیست. یعنی به‌گونه‌ای است که اگر به مقام تعقّل، تنزّل یابد، با فطریّات مطابق می‌شود... پس در زمرهٔ معارف مطبوعهٔ غیرمفطوره جای می‌گیرد که به نصّ شرعی نیاز دارد، چنانکه در حدیث وارد شده است: «**العلم علمان: علم مطبوع و علم مسموع**».

همین‌گونه است پاره‌ای از احکام فرعی شرعی. امّا بخش عظیمی در زمرهٔ مستقلّات و مفطورات است، و بخش اندکی از گروه مسموع غیرمفطور. آنها نیز به‌گونه‌ای است که اگر عقل نسبت به آنها تنبّه یابد، از مفطورات آن

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

نتواند بود، مانند نماز با تمام خصوصیّات آن. زیرا عقل ـ گرچه بعد از سماع از پیامبر ـ آن را از مفطورات و مخزونات خود نمی‌یابد، برخلاف حکمی مثل جهاد با دشمنان دین...

خلاصه آنکه در مورد حکم مسموع نیز ناگزیر باید به خلفای الهی و پیامبران خدا رجوع کرد، همان‌گونه که در مورد حکم مطبوع چنین است...

چنان‌که گفته شد، ایشان در هر دو حوزهٔ عقلی، ضرورت مراجعه به انبیاء را قائل است.

در مستقلّات و فطریّات (= عقل مطبوع) از جهت رفع حجب عقلی و اِثارهٔ فطریّات؛ و در عقل مسموع از جهت تعلیم حقایق غیر مستقلّه و غیر فطری و احکام غیر عقلی؛ چون عقل، به خاطر عصیان محجوب می‌شود و رفع حجاب از روی عقول محجوب، کار انبیاست. ایشان چنین می‌گوید:

... يُمكنُ مِن هذه الجهة أيضاً اثباتُ لزومِ نصبِ الخليفةِ، إذ العقولُ قد تَحجُبُ عن المستقلّاتِ أيضاً لِكثرةِ اعمالِ الشرور ولِانغمارها في القبائحِ حتّى تَحجُبَ عَن قبحِها؛ و ذلك لِأنّ مِن عَادةِ النفوسِ أنّهم إذا تَوَغّلوا في ٱرتكابِ قبيحٍ و أوجَدُوه مَرّاتٍ مُتعدّدة، يرفَعُ قبحَ ذلِكَ القبيحِ عن أعينِهم كما هُو نُشاهِدُ بالنسبةِ إلى أكثرِ النّفوسِ. فَيعتقِدون حقيقةً حسنَ أكلِ أموالِ النّاس بالظلمِ و يمدحُون فاعلَه بأنّه سَيّاسٌ. فَاُحْتِيجَ إلى خليفةٍ من اللهِ، حتّى يُنبّهَ تلكَ العقولَ المحجوبةَ إلى قبحِ هذِهِ الأفعالِ. (الكلام في حجّيّة القرآن، ص ۷)

از این جهت نیز اثبات لزوم نصب خلیفه ممکن می‌شود، چرا که عقول، از مستقلّات نیز محجوب است، به دلیل فراوانیِ کارهای زشت و فرو رفتن در قبایح تا آنجا که نسبت به قبح این زشتی‌ها نیز محجوب شده است.

توضیح اینکه یکی از عادتهای نفوس آن است که وقتی در ارتکاب کار زشت فرو رفتند و بارها آن را انجام دادند، قبح آن کار قبیح از دیدگان آنها برداشته می‌شود، چنانکه در بیشتر نفوس می‌بینیم. در این حال، حقیقتاً خوردن

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

ظالمانهٔ اموال مردم را نیکو می‌پندارند، و کسی را که مرتکب این عمل زشت شود، به عنوان فرد سیاستمدار، می‌ستایند. بدین روی، به خلیفه‌ای از جانب خداوند، نیاز است تا آن عقول محجوب را به قبح این‌گونه کارها تنبّه دهد.

معلوم نیست با این همه صراحت نسبت به حجّیت ذاتی عقل، چه در حوزه نظری و چه در حوزه عملی، چگونه آیة الله میرزا مهدی اصفهانی به مخالفت با عقل منتسب شده است؟!

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.

۲. انصاری، مرتضی. فرائد الأصول. لوح فشرده کتابخانه اهل البیت.

۳. حلبی، محمود. تقریرات الاصول. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.

۴. ـــــــــــ. فی خاتمة الاصول. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.

۵. ـــــــــــ. الکلام فی حجّیّة القرآن. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.

۶. ـــــــــــ. في مادة عالم التشریع و التکوین. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.

۷. ـــــــــــ. التوحید و العدل. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.

۸. خوانساری، محمد. فرهنگ اصطلاحات منطقی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.

۹. سبزواری، حاج ملّاهادی. شرح المنظومة. شرح از حسن حسن‌زاده آملی. لوح فشرده نور الحکمة.

۱۰. سجادی، سیّد جعفر. فرهنگ معارف اسلامی. تهران: انتشارات کوشش.

۱۱. شیرازی، صدرالدین. الأسفار الأربعة. لوح فشرده نور الحکمة.

۱۲. صدوق، محمّدبن علی‌بن حسین‌بن بابویه. الخصال. لوح فشرده نور الحدیث.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]

۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین محمّدبن حسن. اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ ش.

۱۴. غروی اصفهانی، میرزا مهدی. مصباح الهدی. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.

۱۵. ــــــــــ. مصباح الهدی. نسخهٔ اهدایی حجّة الاسلام آقا علیرضا مدرس غروی فرزند مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به کتابخانه آستان قدس رضوی در سال ۱۳۶۲ شمسی.

۱۶. فارابی، ابو نصر. الالفاظ المستعملة في المنطق. ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اوّل، ۱۳۷۷ ش.

۱۷. فیض کاشانی، ملّامحسن. الأصول الأصیلة. تصحیح محدّث ارموی، تهران: دانشگاه تهران.

۱۸. گرجی، ابوالقاسم. دانشنامهٔ جهان اسلام. ج ۷، مدخل «تصویب».

۱۹. مرتضوی، سیّد عبّاس. علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۱ ش.

۲۰. موسوی، سیّدمحمّد. آئین و اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک). تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۲ ش.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1390.8.31.9.3]