



The Equality of Tajarri and 'Isyan in Violating the Law of Will

Amir Divani *

Received: 06/01/2018 | Accepted: 16/10/2018

Abstract

This article focuses on the relation between Tajarri (insolence, audacity) and the Law of Will: has the Law of Will been violated in instances of Tajarri or, in other words, has the Law of Will been disobeyed, broken and defied? This article does not focus on the circumstance of the external act in which Tajarri has occurred. Therefore, one can consider the present discussion to apply to instances where an external act has not taken place, a circumstance that the agent abstains from committing an act against the law due to the presence of obstacles and in doing so does not extend Tajarri to the domain outside of his self. It will be shown that in the area of natural dispute and conflict, there has certainly been no violation of the law, in the same way that in instances of 'Isyan (transgression), there has absolutely been a breach of the law; in this case, the violation of the law by the agent in instances of Tajarri is linked with the violation of the law by the agent in instances of 'Isyan in terms of ruling; rather, it can be said that the violation of the law by the agent in instances of Tajarri has no difference from that of 'Isyan.

Keywords

Law of Will, duty, natural dispute, Tajarri, 'Isyan.

Introduction

Man's actions are defined either by natural law, psychological law or intellectual law. An action that is determined by the law of intellect is man's most specific act. An intellectual act is formed of intellectual perception and intellectual will.

* Associate Prof., Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran | divani.mofiduni@gmail.com



In contrast to a natural act and a psychological act, in an intellectual act the will is warranted according to the understanding of the law and not just due to the law alone. The intellect's main condition in terms of action is the condition of will and therefore, the law of intellect in terms of action is known as the law of will. Whenever will is determined according to its own law or pure intellectual law, a pure intellectual act is formed in the natural world.

Along with the capacity of the intellect in being present during action, there are also other natural faculties that man possesses that are also present during action. The practical capacity of the intellect is not at odds with the practical capacities of these non-intellectual faculties; however, there is a possibility of conflict between the two. This conflict which manifests in the form of conflict and disputes regarding the determining of the will can result in the will being inconsistent and contradictory with these faculties. Man's responsibility is determined through his intellectual causality; intellectual causality is the will that rises only from pure intellect (= choice = free will) and is free of all non-intellectual determinants.

Summary

Considering the intellect's recognition of its own practical law which has been completed and perfected through the doctrine of the last Prophet (peace be upon him and his household), compliance means the correspondence between man's actions and the law of intellect if this law has determined the will. In contrast to compliance is rebellion where man's actions do not correspond with the law of intellect and the will is determined through non-intellectual faculties. Sometimes man makes a mistake either in recognizing this law or in the corresponding stage. In both cases, particularly the second, *Tajjarri* and *Inqiyad* (obedience) are placed alongside obedience and 'Isyan. *Tajjarri* refers to the audacity to take steps to violate the law, even though due to a mistake this violation does not actually take place; *Inqiyad* refers to submission to the law when, for example, a mistake has occurred in the correspondence of the law with a particular matter. Our question in this paper is that has a transgression/'Isyan occurred in instances of *Tajjarri* in relation to the law of the intellect and does the title of transgression/'Isyan apply to instances of *Tajjarri*?

In order to achieve a more precise answer to this question, we will first address it in the area of natural conflict and dispute. In this dispute, sometimes a person makes a decision to lie based on non-intellectual practical faculties, but by bringing forth its own law, the intellect weakens his previous decision and pulls him towards its own law. This commuting of the will between the faculty of intellect and non-intellectual faculties stems from man's nature and no one is free of it. In this case, only the possibility of daring to violate the law of intellect is surmised.

In Tajarri, daring to transgress from the law of intellect is surmised; an analysis of Tajarri shows that transgression from the law of intellect has occurred as far as the person's free will is concerned.

In this paper, three arguments have been presented which show that transgression from the law has occurred in instances of Tajarri. Some objections have been raised against these arguments; however, the author believes they can be answered.

The first argument considers every action of a person who possesses intellect to be an instance of a matter which that person has willed so that his action is actualized under it in the external world.

The second argument considers Tajarri to reveal the incorrect will of the agent with the purpose of violating the law; a will that is ugly and its evilness extends to the action that is connected to it. The objection raised against this argument is that this incorrect and bad will makes the action bad only when an actual bad action has also taken place because of it; whereas in case of Tajarri it is not so. The answer given to this objection is that the title of transgression of the law in Tajarri is actualized and finds objectivity during an action with the presence of the agent's mental or spiritual factors like determining the will to violate the law. In other words, Tajarri is itself an instance of transgressing against the law and therefore, the common intellect differentiates between a person who audaciously seeks to violate the law and a person who submits to it, even though they may be equal in terms of the external act.

The third argument considers certainty regarding the goodness or badness of an action to be one of the complete causes of its being good or bad. In critique of this argument it has been mentioned that the matters that constitute good and bad must be from the category of voluntary matters, in contrast to the certainty that a person pays absolutely no attention to while performing an action and does not make it a condition of his action. The answer to this objection lies in considering the being good or bad of voluntary acts to be noumenal and in placing certainty among the conditions of the compliance of the agent to the law.

References

- Kant, I. (1369 SH). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated into Persian as: *Bunyard-i Ma Ba'd al-Tabi'a-i Akhlaq*, by: Hamid Enayat & Ali Qeysari. Tehran: Khwarazmi Publications.
- Khoie, A.Q. (1409 AH). *Misbah al-Usul*. Penned by: Seyed Muhammad Sarvar Wa'iz Hosseini. Qom: Maktabat al-Dawari. Vol. 2.
- Khorasani, M.K. (1427 AH). *Kifayat al-Usul*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. Vol. 2. 2nd ed.
- Kulayni, M. (1424 AH). *Usul al-Kafi* (vol. 1). Qom: Dar al-Uswah. 4th ed.

- Lahiji, A.R. (1364 SH). *Sarmaye-i Iman* (belief is an asset). Qom: al-Zahra Publications.
- Muzaffar, M.R. (n.d.). *Usul al-Fiqh (the principles of jurisprudence)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Naini, M.H. (1432 AH). *Fawa'id al-Usul*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. Vol. 3. 10th ed.
- Naraq, A. (1392 SH). *Me'raj al-Sa'adah*. Mashhad: Beh Publications (Astan Qods Razavi Publications). 2nd ed.
- Qommi, A.Q. (1431 AH). *Al-Qawanin al-Muhkamah fi al-Usul al-Mutaqqinah*. Qom: Mu'assasat Ihya al-Kutub al-Islamiyyah. Vol. 3-4.
- Sabzvari, H. (1386 SH). *Sharh al-Manzumah fi al-Mantiq wa al-Hikmah*. Qom: Bidar Publications. Vol. 2.
- Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1368 SH). *Al-Hikmat Al Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'a* (the Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vol. 9. Qom: Manshurat Mustafavi. 2nd ed.
- Tabatabai, M.H. (1387 SH). *Usul-i Falsafa va Ravish-i Realism (The Principles of Philosophy and the Method of Realism)*. Qom: Bustan-i Ketab.



برابری عصیان و تجزی در نقض قانون اراده

امیر دیوانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۲۴

چکیده

این نوشته ناظر است به نسبت تجزی [= گستاخی، بی‌پروایی] با قانون اراده و این که آیا در موارد تجزی قانون اراده نقض شده است یا به تعبیر دیگر، آیا در تجزی، از قانون اراده سرپیچی، عصیان و تمرد شده است. این نوشته بر موقعیت فعل خارجی که تجزی در ضمن آن واقع شده است، متمرکز نیست. از این رو، می‌توان بحث حاضر را در مواردی جاری دانست که اصلاً فعل خارجی صورت نگرفته است؛ موقعیتی که مکلف به دلیل یک مانع خارجی از انجام دادن عمل برخلاف قانون دست می‌کشد و تجزی را تا حیطه خارج از نفس خود امتداد نمی‌دهد. نشان داده خواهد شد که بی‌شک، در منطقه جدل و ستیزه طبیعی، نقض قانون اتفاق نیفتاده است؛ همان‌طور که در موارد عصیان از قانون مسلماً این نقض به فعلیت رسیده است. در این میان، نقض فاعلی قانون موارد تجزی را از نظر حکمی به عصیان ملحق می‌سازد، بلکه می‌توان گفت متجزی در نقض فاعلی قانون هیچ تفاوتی با عاصی و متمرد از قانون ندارد.

کلیدواژه‌ها

قانون اراده، تکلیف، جدل طبیعی، تجزی، عصیان.



* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید، قم، ایران | divani.mofiduni@gmail.com



مقدمه

رفتارهای انسان از یک گونه واحد نیست؛ این گونه‌ها گاه متفاوت و متنوع و در پاره‌ای موارد متباین‌اند. ورود خاصیت شناخت در مرتبه نخست و خاصیت اراده در مرتبه بعدی، تباین میان رفتارهای انسان را به بار می‌آورد. در عین حال، سنخ شناخت انسان و سنخ اراده او رفتارهایش را از دیگر موجودات صاحب درک و اراده نیز جدا می‌سازد. تا پیش از ورود این دو خاصیت در شکل گرفتن رفتار، رفتار انسان یا رفتار طبیعی است یا ملحق به رفتار طبیعی. رفتار طبیعی رفتاری است که بر پایه قوانین طبیعت شکل و سامان می‌گیرد. قانون جاذبه در فیزیک می‌تواند رفتار سقوط انسان را از بالا به پایین تبیین کند، همان‌طور که قانون‌های دانش زیست‌شناسی می‌تواند رفتار انسان در رشد یا جذب غذا و دفع مواد نامطلوب آن را شرح و توضیح دهد. اگر انسان تا این مرتبه امتداد می‌داشت تمام کارها، رفتارها و عمل‌های او را قوانین طبیعت متعین می‌ساخت.

رفتارهای عمدی یا قصدی انسان را نمی‌توان تنها با قوانین مکانیکی تبیین کرد؛ زیرا در این حرکت‌ها نقش اصلی بر عهده درک و اراده است؛ هیچ قانونی از قوانین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی که در حوزه قوانین طبیعی‌اند، به نحو لازم و کافی، نمی‌توانند انسانی را برای رسیدن به آب مورد نیازش به حرکت درآورند. انسان برای حرکت کردن به سوی آب، اولاً باید درک کند که به آب نیاز دارد و سپس اراده کند که خود را به آب برساند و پس از این دو مرحله است که او خود را با قوه‌های حرکتی جای گرفته در اندام‌واره بدن، به آب می‌رساند و از آن استفاده می‌کند. اگر انسان تا این مرتبه امتداد می‌داشت، تمام کارها، رفتارها و عمل‌های او را قوانین ذهنی یا روان‌شناختی، در کنار قوانین طبیعی، متعین می‌ساخت؛ قوانینی که هرچند از بخش غیرادراکی طبیعت فاصله گرفته‌اند، به طور اکید متأثر از آن‌اند. از این‌رو، می‌توان موجودات زیر پوشش این قوانین را در آستانه فاصله گرفتن از طبیعت قرار داد یا آن‌ها را در نهایت، به دلیل این وابستگی به طبیعت ملحق ساخت.

شگفت‌انگیزترین رفتار انسان رفتار و عملی است که درک قانون آن را متعین می‌کند، نه قانون‌های خارجی. در این موارد، قانون‌هایی اراده را متعین می‌کنند که ناظر به اراده‌اند، نه قانون‌هایی که مربوط به غیر اراده هستند و با وارد شدن بر اراده به نوعی آن را وادار به خروج از قانون‌های خود می‌کند. در موارد پیش‌تر این «قانون‌ها» هستند که علت رفتارهای انسان‌اند و در این مورد این «درک قانون» است که رفتار و عمل را محقق می‌کند. اگر این درک را در کنار اراده، ولی پیش‌تر از آن، قرار دهیم آن‌گاه می‌توان گفت که این درک قانون است که اراده انسان را به سوی یک عمل و رفتار متعین می‌کند. این درک ویژه و آن اراده برخاسته از آن درک به انسان اختصاص دارد؛ بدین ترتیب، در میان موجودات دارای ذهن، طبیعت تنها یک ساکن دارد که پاره‌ای از کارهای خود را با تعین اراده از راه درک قانون به انجام می‌رساند (نک: شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۸۲). از طرف دیگر، هر خاصیت اختصاصی انسان، به چیزی جز

فصل اخیر او باز نمی‌گردد: قوه عقل. قوه عقل، یک قوه شنا ساگر و نیز یک قوه کنش گر است. هر جا که عقل در عمل وارد شود و آن را به طور واقعی و یکسره عمل عقلی گرداند، شناخت عقلی و اراده عقلی را مقوم و سازنده آن عمل قرار می‌دهد. سازنده و عامل عمل عقلی، عبارت است از عقل عملی. فرق انسان با دیگر موجودات طبیعی درک کننده و صاحب اراده در داشتن عقل عملی است؛ عقلی که درک انسان و اراده او را از همه درک‌ها و اراده‌ها ممتاز ساخته است و می‌تواند با درک قانون در جهان طبیعت به طور محض و به دور از عوامل خارجی و بیگانه کار انجام دهد. عمل و رفتار عقلی انسان قانونمند است و اراده او را درک قانون متعین می‌سازد؛ نه صرف قانون. موجودی دارای عقل عملی است که از مرتبه درک قانون تا مرتبه تعین اراده را تنها عقل بر عهده گرفته باشد (نک: سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۰۷-۸۰۹).

۱. اراده محض و اراده غیرمحض

تعین اراده انسانی مسبوق به درک و شناخت است. هرگاه اراده انسان به سوی یک کار تجربی سمت و سو گیرد باید پیش‌تر ادراک‌های تجربی شکل گرفته باشند؛ کسی که آب می‌خواهد آن چه را آب می‌داند می‌طلبد و به سوی آن چه آب می‌داند حرکت می‌کند؛ اگر آبی در نزدیکی او باشد تا وقتی آن را شناسایی نکند به سوی آن حرکت ارادی انجام نمی‌دهد. هرگاه اراده انسان به سوی یک عمل غیرتجربی سمت و سو گیرد؛ هر چند آن عمل در منطقه تجربی ظاهر شود به ادراک‌های غیرتجربی یا ادراک‌های محض عقلی وابسته است. در فرض وجود این ادراک‌ها اراده محض عقلی فعال می‌شود، همان‌طور که اراده تجربی یا اراده متأثر از مقاصد و غایت‌های تجربی در فرض وجود آن ادراک‌های تجربی شکل می‌گیرند. بدین ترتیب، اصل تقدم شناخت بر اراده نشان می‌دهد که اراده در تعین وابسته به شناخت است، به‌طوری که تا شناخت نباشد اراده در وضعیت تساوی میان انجام یک کار و عدم انجام آن یا تساوی میان کارهای مختلف هم‌عرض باقی می‌ماند و هیچ فعلی از سوی فاعل صاحب اراده به انجام نمی‌رسد. ادراک‌ها و شناخت‌های مسبوق بر اراده و تعین کننده آن تنها به قانون‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه ادراک‌های مطلوب فاعل را نیز شامل می‌شود. از جمله مهم‌ترین این ادراک‌ها ادراک لذت و ادراک درد و رنج است.

تعین منظم اراده در شرایط یکسان جز به درک قانون و امثال آن ممکن نیست. اگر قانون نباشد یا قانون باشد؛ ولی درک قانون نباشد یا درک قانون باشد، اما امثال قانون نباشد، همه اراده‌های جزئی در یک آشفتگی و پریشانی و پراکندگی متعین می‌شوند که عامل آن خواسته‌ها و مطلوب‌های نامتقارن و متناقض است. بدین ترتیب، قانون - صرف نظر از وجود و عدم انسان - یک واقعیت و نفس‌الامریت دارد. انسان با قوه عقل خود قانون نفس‌الامری را درک می‌کند (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۵۹) و همین درک می‌تواند او را به «فعل مطابق با قانون» و بلکه «فعل برخاسته از قانون» سوق دهد، ولی همان‌طور که

خواهد آمد، هنگامی این درک، امثال قانون را به دنبال خواهد داشت که با درکی مقابله‌گر از سنخ دیگر روبه‌رو نشود یا اگر روبه‌رو شد بتواند با عقب‌زدن آن، تعیین اراده را بر عهده گیرد.

۲. امکان تعاون یا ستیزه میان قوه‌های عقلی و قوه‌های غیرعقلی

انسان مجموعه‌ای از قوه‌های عقلی محض و قوه‌های غیرعقلی است. قوه‌های غیرعقلی می‌توانند بر ضد عقل عمل کنند، ولی این امکان هست که در خدمت قوه عقل نیز قرار گیرند. این قوه‌ها یا شناختاری‌اند یا کرداری، یعنی یا در شناخت حاضر می‌شوند یا در عمل و رفتار. برای نمونه، قوه بینایی یک قوه شناختاری است که متعلق آن دیدنی‌هاست. کار مستقیم این قوه، یک رفتار به نحوه خاص نیست، بلکه در کار دیدن، به مثابه یک رفتار، قوه دیگر لازم است که بینایی را به کار گیرد. بدین ترتیب، تعیین دهنده اراده‌ای که مسبوق به شناخت‌های قوه عقلی است می‌تواند با تعیین دهنده اراده‌ای که مسبوق به درک قوه‌های غیرعقلی است، متفاوت باشد. نیز غایت‌های مورد نظر قوه عقلی با غایت‌های خواسته شده قوه غیرعقلی یکی نیست. کنش‌گر بودن قوه عقلی در جنب کنش‌گر بودن قوه‌های غیرعقلی آن‌ها را بر سر تسخیر اراده به نزاع و درگیری می‌اندازد؛ حتی بر فرض پیروزی قوه‌های غیرعقلی، ممکن است این نزاع و ستیزه میان قوه‌های غیرعقلی ناهمگون و غیرمتمرکز بر سر کشاندن اراده به سوی مطلوب خود ادامه یابد. این نزاع و ستیزه‌ای است که برای ما انسان‌ها آشناست و ممکن است هر روز یا هر ساعت با آن مواجه شویم. این جدال را می‌توان «ستیزه طبیعی» دانست، از آن جهت که در سرشت وجود ما انسان‌ها قرار داده شده است (همان، ص ۷۷). از این‌که این نزاع در ما وجود دارد، سرزنی بر ما نیست. نمی‌توان پذیرفت در میان انسان‌های معمولی، کسی ادعا کند که چنین نزاعی در میان قوه‌های او برقرار نمی‌شود یا برقرار نشده است.

تفاوت قوه کنش‌گر عقلی با قوه‌های کنش‌گر دیگر در عدم تناقض رفتاری و کرداری است. یک قوه غیرعقلی کنش‌گر ممکن است در دو وضعیت مشابه به یکسان عمل نکند. دلیل این تناقض رفتاری آن است که تصمیم‌گیرنده نهایی در اعمال این قوه‌ها خواسته‌ها و مطلوب‌های شخصی انسان است. هر شخص انسانی برای هر فعل و رفتار خود غایت و مقصودی را در نظر می‌گیرد و اگر کار تعیین این غایت‌ها بر عهده قوه‌های شناختاری غیرعقلی باشد؛ تمایل آن‌ها به غایت‌های مختلف و گاه متباین، در عین تشابه وضعیت‌ها، تعیین اراده را به صورت‌های ناهماهنگ یا متناقض می‌کشاند. به تعبیر روشن‌تر، قوه‌های غیرعقلی کنش‌گر آن‌گونه ضابطه‌مند عمل نمی‌کنند که رفتار آن‌ها را بتوان زیر پوشش کلیت جای داد. حداکثر چیزی که درباره این قوه‌ها می‌توان از پیش تعیین کرد، عمومیت است و از این نظر پیش‌بینی دقیق عملکرد آن‌ها نه برای خود شخص میسر است نه برای ناظران. قوه کنش‌گر عقلی هیچ‌گاه

تناقض عملی را بر نمی‌تابد، همان‌طور که قوه شناختاری عقلی هیچ‌گاه تناقض در شناخت و تناقض در واقع، را تحمل نمی‌کند. اصل امتناع تناقض، چه در شناخت و چه در عمل، یک اصل عقلی است که هویت عقل و واقع را می‌سازد؛ هرگونه تناقضی که به واقع، شناخت و عمل تسری داده شود تخریب و سفسطه را با خود می‌آورد. تناقض در عمل آن است که شخص انسانی در دو وضعیت یکسان گاه به رفتار خاصی عمل کند و گاه عمل نکند یا رفتار دیگری برخلاف آن داشته باشد. برای پرهیز از این تناقض، عقل به شناخت قانون وابسته می‌شود (نک: کانت، ۱۳۶۹، ص ۶۵). شناسه قانون عبارت است از ضرورت و کلیت. عقل با داشتن این شناخت، در وضعیت‌های برابر، اراده را از روی قانون متعین می‌سازد و حریم آن را از تناقض پاکیزه می‌دارد. قوه‌های غیرعقلی با وارد کردن تناقض به اراده، سلامت را از آن می‌گیرند و اراده را به پریشانی، آشفتگی و پراکندگی می‌کشانند. ستیزه و نزاع یاد شده در پاره‌ای از متون به جدال عقل و جهل (نک: کلینی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۸-۳۷)، در پاره‌ای دیگر به جدال عقل و میل (کانت، ۱۳۶۹، ص ۳۳) و در پاره‌ای دیگر به جدال قوه عقل و قوه‌های غیرعقلی (نراقی، ۱۳۹۲، ص ۵۰-۴۸) تعبیر شده است.

۳. مبنای تکلیف و مسئولیت

علیت بر دو قسم است: علیت طبیعی و علیت عقلی (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴-۱۸۵). علیت طبیعی به موجودات غیرعاقل و علیت عقلی به موجودات عاقل، از آن جهت که عاقل اند، اختصاص دارد. عمل موجودی چون انسان که صاحب قوه عقل یا خرد است، می‌تواند زیر پوشش علیت عقلی قرار گیرد یا زیر پوشش علیت طبیعی. دخالت علیت طبیعی، در جایی که علیت عقلی باید وارد عمل شود، اراده انسانی را با عوامل بیگانه از عقل ایجاب و متعین می‌سازد و فعلی را به وجود خارجی می‌کشاند که قانون عقل آن را رقم نزده است. دورترین فاصله میان علیت طبیعی و علیت عقلی در این مورد، آن‌جاست که نه تنها قانون عقل فعل خارجی را تقویم نکرده است که فعل خارجی متعین شده از علیت طبیعی، برخلاف یا ضد قانون عقل باشد. حتی اگر بپذیریم که اراده انسانی به قوه عقل تعلق ندارد، صرف تأثیرپذیری اراده از آن، انسان را، به سبب داشتن چنین اراده‌ای، مسئول قرار می‌دهد. مسئولیت فرع بر تکلیف است: چون صاحب عقل می‌تواند در برابر همه عوامل ایجاب‌گر یا علت‌های طبیعی راهی را در پیش گیرد که قانون عقل برای او قرار داده است و او در برابر این قانون هم مکلف است و هم مسئول؛ زیرا او می‌تواند راه عقل را در پیش گیرد و این است معنای اختیار یا اراده آزاد (شده از تعیین‌گر غیرعقلی). موجودات صاحب ذهن و درک غیرعقلی نیز در داشتن اراده با انسان مشترک اند، اما اراده آن‌ها سراسر در قلمرو عمل طبیعی قرار دارد: یا علت طبیعی «الف» آن اراده را متعین می‌سازد یا علت طبیعی «ب»؛

این موجود نمی‌تواند از علت‌های بیگانه رها شود. به تعبیر نگارنده، اراده آن‌ها را قانون‌های اراده متعین نمی‌کند یا، بهتر بگوییم، اراده آن‌ها قانون ندارد، یا به تعبیر دیگر، قانونی مخصوص به اراده در این دسته از موجودات وجود ندارد؛ آن‌چه اراده آن‌ها را به سوی یک فعل متعین می‌سازد قانون‌های بیرون از محیط اراده است. هرچند علت‌های طبیعی در موجود صاحب ذهن غیرعقلی از نوع ادراک است، همه آن ادراک‌ها و همه علیت آن‌ها به صورت یک علت طبیعی عمل می‌کند که نمی‌توان راه دیگری را در مقابل آن پیمود. اگر حیوانی غذایی را ببیند که به آن نیاز دارد، ولی در نزدیکی آن خطری هست، یا غریزه گرسنگی او را به سوی غذا می‌کشاند یا غریزه ترس از آسیب دیدن او را از غذا دور می‌کند؛ در هر دو صورت، چنین موجودی نمی‌تواند - چه در طرف فعل و چه در طرف ترک فعل - از علیت ایجاب‌گر طبیعی خارج شود. در فرض مذکور اگر خطر یاد شده بر طرف شود، حرکت حیوان به سوی غذا تعین می‌یابد.

از سوی دیگر، رفتار موجود عاقل را قانون عقل مشخص می‌کند، چه خطر بیرونی باشد یا نباشد. اگر کسی گرسنه است و به غذایی دست یافت هنوز متعین نیست که او به سمت غذا دست دراز کند؛ زیرا قوه عقل که بالاتر از قوه‌های غریزی است، هنوز بر سر راه او قرار می‌گیرد و او را به سوی قانون خود امر می‌کند و او را در برابر این قانون مکلف و در نهایت، مسئول قرار می‌دهد. تمام این مراحل، در صاحب عقل شکل می‌گیرد تا اراده او به سوی فعل بیرونی و خارجی متعین شود. در موجودی چون انسان، از آن جهت که صاحب عقل است، هیچ فعل ارادی بدون حضور عقل شکل نمی‌گیرد؛ این بر عهده انسان است که فعل ارادی خود را معلول قوه عقل قرار دهد یا معلول قوه غیرعقلی و دقیقاً همین توانایی است که مسئولیت او را رقم زده است.

۴. نیاز عقل عملی به قانون جامع و نام

همان‌طور که گذشت، علیت عقلی برای عاقل یک خصلت وجودی است؛ هرچند انسان نخست سراسر وجود خود را در قلمرو حس و تجربه می‌یابد، آشکار شدن نشانه‌های محض عقلی او را به تدریج از قلمرو طبیعت دور می‌سازد و هویت عقلی او را شدت می‌بخشد. یکی از این نشانه‌ها، درک‌های عقلی محض است؛ درک‌هایی که نمی‌توان منشاء آن را تجربه دانست، هرچند آن‌ها در سراسر تجربه فهم شوند و بر سر آن محیط باشند. نیز درک عقلی محض ناظر به عمل، از سان‌های متفاوت در خواسته‌ها و علایق و تمایلات را یکسان و متحد قرار می‌دهد. قلمرو عقل قلمرو پراکندگی، تشتت و پربشانی نیست. قوه عقل یک قوه شخصی نیست که به تعداد تفاوت شخص‌ها متفاوت باشد. قوه عقل صاحبان خود را از یک سنخ می‌گرداند، به‌طوری که هرچه را شخصی می‌فهمد، دیگران نیز همان را می‌فهمند و هر عملی را که این شخص لازم و ضروری می‌داند، دیگران نیز آن عمل را چنان درک می‌کنند. برای مثال،

اگر همه انسان‌ها در حیطه عقل عمل می‌کردند، هیچ‌کس دروغ نمی‌گفت؛ هیچ‌کس خلف وعده نمی‌کرد و هیچ‌کس با صاحب احسان جز به احسان رفتار نمی‌کرد. قوه عقل کثرت بی‌شمار افراد خود را در یک نظام واحد منسجم گرد هم می‌آورد و خواسته هر کس را خواسته همه می‌کند و فعل هر شخصی را فعل همه قرار می‌دهد؛ زیرا عقل موجود واحد است و همه صاحبان آن در این قلمرو واحد قرار دارند. همین که از قلمرو طبیعت عقل محض بیرون رویم و به قلمرو تجربه درآییم و نخواهیم که تجربه را در نهایت، به طبیعت عقل محض بسپاریم آشفتگی و پریشانی و پراکندگی به صاحبان عقل یورش می‌برد و اختلاف در درک‌ها و عمل‌ها شکل می‌گیرد.

محققان امامیه، از جمله محققان ایشان در دانش اصول، بر درک مستقل عقل محض از نیکی‌ها و بدی‌های کرداری و برانگیختن عقل محض به سوی انجام نیکی‌ها و دوری از بدی‌ها و تحسین و سرزنش عقلی محض در برابر آن‌ها اتفاق نظر دارند (نک: مظفر، بی‌تا، جزء دوم، ص ۱۹۱؛ قمی، ۱۴۳۱، جزء ۴-۳، ص ۸-۳۹). آن‌ها عقل را در این شناخت کاشف می‌دانند نه جاعل. عقل احکام نفس الامری اعمال و کردارها را درک می‌کند نه آن‌که خود آن احکام را جعل و وضع کرده باشد. این درک به قدری شدید و عمیق است که در هر شرایطی، از جمله در هنگام نسبت دادن آن‌ها به تجربه، عقل می‌تواند حفاظت از حریم این احکام در برابر شورش‌های تجربی را خود بر عهده گیرد.

اما بُرد عقل محض امکانی از جمله انسان، در ساختن جهانی که اعمال او برپاکننده، مقوم و سازنده آن است تام و کامل نیست. اگر جهان تکوینی را موجودات بی‌شمار، روابط آن‌ها و قوانین حاکم بر آن‌ها تشکیل می‌دهد، جهانی که سازنده آن عمل موجود صاحب خرد است نیز با موقعیت‌ها و فروض بی‌شمار روبه‌روست. صاحبان قوه عقل، حتی اگر سرا سر وجود خود را به عقل بسپارند؛ هرچند در کلیات پاره‌ای از اعمال به‌روشنی احکام عقل را درک می‌کنند، اما در موقعیت‌های مفروض برای انجام فعل عقلی نیازمند به قانون‌اند، قانونی که با قوانین از پیش درک شده عقلی نه تنها منافات نداشته باشد که بر پایه آن‌ها قرار گرفته باشد.

در تتمیم درک عقل از همه قوانین اخلاق است که شرع به یاری او می‌آید. شرع عبارت است از تمام قلمرو قانون عملی اخلاقی. این قلمرو که حدود و مرزها و کرانه‌های آن در توان اکتشافی عقل جزئی قرار ندارد، به اتمیت و اکملیت از سوی خداوند تشریع شده است و فرستادگانش، نبی (ص) و وصی (ع)، از سوی او آن را با تعلیم کتاب او و تبیین و تفصیل آن به صاحبان عقل، از جمله انسان، ابلاغ می‌کنند. بدین ترتیب، عقل با یاری شدن از طرف منابع شرع می‌تواند ملاک‌های نیکی و بدی را در همه افعال ردگیری کند و به صورت نظام‌مند موقعیت هر فعل و کرداری را در قلمرو اخلاق تشخیص دهد. به این مناسبت می‌توان به همه قانون‌های شرع، از آن جهت که به پایه‌ها و ملاک‌هایی مستند هستند که عقل آن‌ها را به

استقلال درک و کشف می‌کند، «قوانین عقلی» نام داد.

در موجودی چون انسان که قوه عقل در کنار قوه‌های غیرعقلی قرار گرفته است، قانون‌های عقلی متعین‌کننده اراده به صورت اوامر ضابطه‌بندی می‌شوند؛ زیرا - همان‌طور که گذشت - قوه‌های غیرعقلی همیشه از قانون‌های عقلی تمکین نمی‌کنند و چنین نیست که همیشه با عقل تعاون و همکاری کنند. بدین ترتیب، قانون‌ها برای انسان به صورت تکلیف آشکار می‌شوند. تکلیف، در لغت، به معنای به مشقت انداختن است و از این رو، ممکن است انسان در امثال قانون عقل، سختی و مشقت زیادی را متحمل شود، به‌ویژه اگر تمایل قوه‌های غیرعقلی به سوی دیگری باشد.

بدین ترتیب، همان‌طور که واقع را هست‌ها و نیست‌هایی تشکیل می‌دهند که به اراده موجودات امکانی وابسته نیستند و نیز واقع را هست‌ها و نیست‌هایی تشکیل می‌دهند که به اراده موجودات امکانی وابسته‌اند و ضابطه آن‌ها را باید‌ها و نباید‌هایی تعیین می‌کند که به چنین موجودی متوجه شده‌اند. قانون‌های هستی‌شناسانه و قانون‌های اخلاق کل قوانین واقع را تشکیل می‌دهند. عقل امکانی در صدد شناخت قانون‌های هستی و قانون‌های اخلاق است تا با این شناخت همه هستی‌های ممکن ارادی و غیر ارادی را شناسایی کند و با وارد کردن هستی‌های ممکن ارادی و قانونی به جهان، خود را با غایات نظام احسن امکانی هماهنگ سازد.

۵. تجزّی و انقیاد

مطابقت عمل انسان با قانون عقل، آن‌گاه که قانون مذکور اراده را متعین سازد، امثال و عدم تطابق آن با قانون مذکور، در صورت دانستن آن، عصیان و سرپیچی است. با فرض عدم خطا در شناخت انسانی، پس از حضور دو عنصر شناخت و اراده، عمل انسان یا مطابق با قانون است یا مطابق با قانون نیست؛ زیرا با دانستن قانون واقعی و نفس‌الامری، یا قانون مذکور اراده مکلف را به سوی فعل مطابق با تکلیف ایجاب می‌کند یا خواسته و تمایل یا قوای غیرعقلی اراده مکلف را به سوی فعل مطلوب خود که ممکن است ضد قانون باشد، متعین سازد.

اما انسان در مرتبه شناسایی بسیاری از قانون‌ها در معرض خطاست یا با این‌که قانون را می‌داند در مقام تطبیق قانون خطاپذیر است. بدین ترتیب، ممکن است کسی گمان برد که انجام دادن فعل «الف» ضرورت دارد، ولی - در واقع - آن فعل ممنوع باشد و نیز ممکن است کسی بداند که انجام دادن «الف» ضرورت دارد، ولی متعلق این فعل یا مورد تطبیق آن را اشتباه بگیرد. نمونه مورد دوم این است که بدانیم قانون است که نوشیدن سم ممنوع است، ولی چیزی را سم شناخته باشیم که در واقع، سم نیست و در عین حال اقدام به خوردن آن شود. اشتباه در تطبیق بخش فراوانی از خطاها را دربرمی‌گیرد.

تجری [=گستاخی، بی‌پروایی] عبارت است از جرأت کردن برای اقدام بر ضد قانون یا اقدام بر نقض قانون، هرچند بر اثر یک خطا و اشتباه این نقض به واقع منتقل نشود. در مقابل تجری، انقیاد است به معنای خضوع در برابر قانون، آن‌هنگام که در مقام تشخیص تکلیف یا در مقام تطبیق تکلیف بر موضوع، اشتباه و خطا شود.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود تجری در شورش درونی بر قانون به مثل عصیان است و انقیاد در احترام به قانون و خضوع در برابر آن به مانند اطاعت و امثال است. پرسش مهم در جهان قوانین ناظر به عمل این است که آیا شخص متجری، همچون ناقض قانون، شایسته سرزنش و کیفر است یا چنین نیست. در کنار این مسئله، این مسئله قرار می‌گیرد که آیا شخص منقاد شایسته مدح و جزای نیکوست یا چنین نیست. در این جا که بحث اصلی درباره تجری است، به دو نمونه از آن اشاره و اکتفا می‌کنیم: در این دو نمونه، مکلف قانون را می‌داند، اما در متعلق آن اشتباه کرده است.

الف) فرض کنیم خبری را به کسی داده‌ایم که یقین داریم آن خبر مطابق با واقع نیست؛ هدف از این خبر دروغ رسیدن به هدفی است که جز با آن دروغ ممکن نیست یا دشوار است. در عین حال، فرض کنید مطابق با این خبر در نزد من که مطمئن هستم خبرم دروغ و کذب است، اتفاق نیفتاده است. اگر آن خبر صادق می‌بود من نیاز نداشتم که دروغ بگویم، ولی من یقین دارم که خبر من مطابق با واقع نیست. باز فرض کنیم محتوای آن خبر – بی‌آن‌که بدانم – در این فاصله اتفاق افتاده است. شنونده با تحقیق خود خبر را صادق می‌داند و مرا تصدیق می‌کند. من که قطع داشتم خبرم دروغ است با مراجعه مجدد می‌فهمم که محتوای خبر واقع شده است. شنونده تا این مقطع هرگز نمی‌دانسته که من خود را به هنگام اعلام خبر، یک اعلام‌کننده خلاف واقع (دروغ) می‌دانسته‌ام. من نیز به او چیزی نمی‌گویم، ولی شاید خوشحال باشم که دروغ‌گویی من در این خبر با واقع شدن آن بر ملا نشده است. البته، من خود را در هنگام خبر دادن و پس از آن را ست‌گو، یعنی عمل‌کننده به قانون را ست‌گویی، نمی‌دانم هرچند محتوای خبر من در حین خبر دادن با واقع مطابق بوده است.

ب) بار دیگر فرض کنیم به کسی قول داده‌ایم که روز سه‌شنبه ساعت چهار بعد از ظهر برای انجام کاری به نزد او برویم؛ از همان هنگام وعده دادن، قصد من این است که روز سه‌شنبه نزد او بروم و یک روز تأخیر کنم. من در این هنگام به محتوای قول و عهدم یقین دارم. روز سه‌شنبه با این‌که می‌توانم بر سر قرار حاضر شوم و هیچ عاملی برای من مزاحمتی ایجاد نکرده است این کار را نمی‌کنم. روز چهارشنبه ساعت چهار بعد از ظهر وقتی به محل مورد نظر می‌روم شخص مقابل خود را می‌بینم که به گرمی از من استقبال می‌کند و از این‌که بر سر قرارم حاضر شده‌ام و به قول خود وفادار بوده‌ام، تشکر می‌کند. من با مراجعه به یادداشت خود می‌فهمم که قرار ما روز چهارشنبه بوده و یقین من به روز سه‌شنبه مطابق با واقع نبوده است.

شخص مقابل، من را وفاکننده به عهد می‌داند، اما من خود می‌دانم که می‌خواستم نقض عهد کنم.

۶. نسبتِ جدلِ طبیعی و تجزی

اکنون این پرسش مطرح است که آیا در موارد تجزی، نسبت به قانون عقل عصیان شده است یا نه و آیا عنوان «عصیان»، «تمرد» یا «سرپیچی» بر موارد تجزی صادق است یا نه.

پیش از پاسخ به این پرسش در منطقه تجزی، پاسخ به این پرسش را در منطقه جدل طبیعی بررسی می‌کنیم. در نمونه اول، قصد از دروغ گفتن منفعتی است که بدون این عمل به دست نمی‌آید. گوینده دروغ منفعت مذکور را خواسته است و چون دروغ گفتن مقدمه رسیدن به آن منفعت است، مقدمه خواسته خود را نیز خواسته است. قانون عقل در این جا از دروغ گفتن منع می‌کند و بر این منع خود هیچ قید و شرطی را نمی‌گذارد؛ قانون عقل، چه کسی از این دروغ منفعتی ببرد یا نبرد و چه این دروغ برای او موجب درد سر بشود یا نشود، مجوزی برای دروغ و کذب صادر نمی‌کند. در منطقه تجربه، قانون‌های عقل جز به قانون‌های خود محدود یا موسع نمی‌شوند. قانون عقل در نزد قانون‌گذار مطلق است و اگر در قلمرو تجربه مشکلی برای اجرای دو قانون از قوانین عقل پیش آید این خود قانون‌ها و ملاک‌های آن‌هاست که یکدیگر را نظم و ترتیب می‌دهند و در میان بن‌بست‌های تجربه راه را برای قانون‌ها باز می‌کنند. در این جدال، گاه کسی تصمیم می‌گیرد که دروغ بگوید و برای این کار اقدام می‌کند، ولی قانون عقل به میان آمده و تصمیم او را تضعیف کرده اراده را به وضعیت میانه باز می‌گرداند و سپس او را بر استواری بر قانون مصمم می‌کند. در لحظه بعد، هجوم مقاصد تجربی ممکن است بار دیگر او را به سمت دروغ گفتن بکشاند و لحظه بعد درک و تذکر قانون اخلاق او را از رفتن به آن سو متوقف و به سوی دور شدن از دروغ گفتن سوق دهد. تا این جا همه چیز بر سر اساس سرشت طبیعی انسان شکل گرفته است. هیچ انسانی از این‌که در این موقعیت‌ها قرار می‌گیرد، قابل سرزنش نیست؛ البته، هر یک از این موقعیت‌ها به شخص انسانی هشدار می‌دهد که زمینه‌های درونی او برای نقض قانون اخلاق هنوز فعال‌اند و این امکان هست که در شرایط تجربی سخت‌تر، آن زمینه‌ها او را به سوی نقض قانون بکشانند. اگر عوامل طبیعی برای تخطی از قانون اخلاق تنها در حد تصور به اندیشه انسانی وارد شوند و شخص انسانی تنها به این تصورات نظاره‌گر باشد - بی‌آن‌که به رفتار مطابق با آن‌ها میل داشته باشد یا بدون آن‌که رفتار از سوی آن‌ها برانگیخته شود یا از آن‌ها متعین شود - جدل طبیعی در وجود چنین شخصی به پیروزی عقل به پایان رسیده است. در عین حال، هیچ کس را نرسد که به خود تضمین دهد که در همه موقعیت‌های تجربی این توان اخلاقی را دارد که هیچ تأثیری را از تمایلات منطبق با مقاصد تجربی نپذیرد یا اراده و سپس تصمیم‌اش از آن‌ها ایجاب نشود.

بدین ترتیب، صورت جدل طبیعی عادی و متعارف آن است که فاعل در ادراک خود از واقع تکوینی و تشریعی دچار خطا نشده است و اراده خود را بر اساس این درک در ست از واقع سامان داده است. در صورتی که او نقض قانون را برگزیند و به سوی فعل ناقض قانون هجوم آورد، ولی در نهایت، اندیشه قانون که در او بسان مانع می‌تواند عمل کند، او را باز دارد و او بدون انجام دادن فعل ناقض قانون از آن روی برگرداند، بر کار او اگر پاداش و مدح تعلق نگیرد، بی‌شک، ذم و کیفر تعلق نخواهد گرفت و به او عصبان و سرپیچی از قانون نسبت داده نمی‌شود.

از این مرتبه به مراتب بالاتر، هرچه استکمال عقل بیش‌تر باشد جدل طبیعی به پیروزی آن خاتمه می‌یابد، تا جایی که گفته‌اند با رسیدن به مرتبه‌ای از عقل، آن‌چه در وجود انسان فعال است تنها احترام به حریم قانون و امتثال بی‌چون و چرای آن است، به طوری که قوه‌های غیرعقلی نیز با طوع و رغبت زیر پوشش قانون‌های قوه عقل به فعالیت خود ادامه می‌دهند.

بدین ترتیب، امتثال قانون عقل در یک مورد بی‌مناقشه است: در جدل طبیعی، شخص جانب قوه عقل را گرفته با دانستن واقع – چه در مرتبه دانستن قانون و چه در مرتبه تطبیق قانون – قانون عقل را با انجام فعل آن، به جهان تکوین بکشاند. به همین صورت، تَمَرّد و عصیان از قانون عقل در یک مورد بی‌مناقشه است: در جدل طبیعی، شخص با دانستن واقع، خواسته خود را که مقابل و مخالف قانون عقل شده است، ترجیح دهد و با اراده خود فعل مطابق با خواسته خود را به قلمرو وجود خارجی برساند.

اما تَمَرّد و سرپیچی و عصیان از قانون عقل از یک طرف و امتثال و پیروی از آن از سوی دیگر، در یک مورد از جدل طبیعی قابل تأمل است: شخص در کشش دو طرف قانون عقل و خواسته خود، خواسته خلاف قانون عقل را ترجیح دهد و به سوی فعل مطابق آن حرکت کند، ولی یک مانع خارجی از بیرون نگذارد که او به این عمل دست یازد؛ برای مثال، شخص می‌خواهد اقدام به دادن خبر دروغ کند، ولی کسی وارد محیط عمل می‌شود که از واقع اطلاع دارد و در این مورد، شخص به سبب حضور چنین کسی نمی‌تواند به شنونده خود دروغ بگوید و از این‌رو از دروغ گفتن منصرف می‌شود. از آن جهت که او تمام عوامل درونی در حیطه اراده و اختیار خود را برای نقض قانون اخلاق فعال کرده است کار او تَمَرّد و سرکشی بر قانون مذکور است، به طوری که اگر آن شخص مطلع نمی‌آمد او قطعاً دروغ گفتن را محقق ساخته بود و از آن جهت که در نهایت، اراده او با دیدن آن شخص مطلع به هر حال از دروغ گفتن منصرف شده است، نمی‌توان او را ناقض قانون اخلاق به شمار آورد. آن‌چه در این جا مهم است و این صورت را از صورت‌های بعدی جدا می‌کند اختیار اوست که حتی در این فرض بالاخره جانب دروغ گفتن را متعین نکرده است، هرچند این عدم تعین به خاطر حضور مانعی بوده است که اگر نمی‌بود اراده به سوی دروغ گفتن متعین می‌شد. مشکل اینجا است که در این فرض، اراده شخص مذکور اصالتاً به

امثال قانون متعین نشده است؛ زیرا حضور آن مانع موجب تقویت نیروی عقل در جدل طبیعی نگاشته است، بلکه موجب عاملی شده است که نقض قانون را برای این شخص پر هزینه کرده است؛ او نه به خاطر قانون از تعین اراده به سوی دروغ گفتن دست کشیده است، بلکه به خاطر مبتلا شدن به یک نتیجه تجربی ناخوشایند از این کار عقب نشسته است. از این رو، پاره‌ای از محققان این موقعیت را از نظر حکمی ملحق به موارد تجزّی کرده‌اند (نائینی، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۵۲).

۷. استدلال بر تحقق عصیان و تمرد در موارد تجزّی

پیشتر گفته شد که «تجزّی» عبارت است از جرأت کردن بر نقض قانون عقل یا جرأت کردن بر عصیان و تمرد از قانون مذکور؛ در تجزّی، این جرأت کردن احراز می‌شود. با تحلیل تجزّی معلوم می‌شود تا آن جا که به اختیار شخص متجزّی مربوط است این تمرد و عصیان به وقوع پیوسته است و به تعبیر دیگر، از این منظر علت تام عصیان و تمرد، یعنی اختیار نقض قانون واقع شده است؛ هرچند با توجه به چیزی که به اختیار شخص متجزّی مربوط نیست، یعنی عدم مطابقت فعل تحقق یافته با قانون عقل، نقض قانون انجام نشده و به واقع نبیوسته است. در قبح و بدی تمرد از قانون کسی تردید ندارد. اگر چنین نمی‌بود قانون شکل نمی‌گرفت. پس بحث حاضر را با تحقق یافتن عنوان «تمرد، عصیان و سرکشی» در ضمن تجزّی پیش می‌بریم.

درباره چگونگی حضور ملاک تمرد و سرپیچی از قانون در موارد تجزّی استدلال‌هایی از طرف محققان ترتیب داده شده است. حضور این ملاک موجب می‌شود متجزّی سزاوار سرزنش و کیفر شود. در مورد اول، هرچند او دروغ نگفته است، اما از قانون عقل مبنی بر ممنوعیت دروغ تمرد کرده است. استدلال اول بر سرپیچی و تمرد متجزّی از قانون عقل به این صورت تقریر شده است: هر فعل و کار انسان مکلف یا موجود صاحب عقل که در خارج محقق شود، مصداق عنوانی است که او به طور قطعی به آن نگریسته است و اراده کرده است که کارش تحت آن عنوان در خارج محقق شود یا کارش مصداق آن عنوان باشد. قطع به عنوان یک فعل و عمل موجب می‌شود تا ملاکی که پشتوانه حکم آن فعل است در آن فعل محقق شود، حتی اگر آن فعل در واقع، زیر پوشش آن عنوان نباشد. همین که مصداق یک عنوان، از حیث ملاک، در خارج محقق شود همه آثار آن عنوان به واقع پیوسته است. در نمونه نخست تجزّی، شخص مکلف اراده کرده است که دروغ بگوید و در حین این کار یقین دارد که دروغ می‌گوید؛ بدین ترتیب هرچند خبر او غیر مطابق با واقع نشده است، اما ملاک قبح دروغ گفتن با عمل او مصداق داده شده است؛ هر جا دروغ محقق باشد، آثار و احکام آن نیز محقق شده است. یکی از این آثار و احکام عبارت است از نقض قانون عقل یا تمرد از آن. تمرد از قانون ممنوع است و متمرّد شایسته سرزنش و کیفر.

بدین ترتیب، عنصر تأثیرگذار در این استدلال این است که شخص مکلف کار خود را به طور قطعی و یقینی مصداق چه عنوانی می‌داند؛ اگر آن عنوان در قانون عقل ممنوع یا واجب است مصداق مقطوع یا معلوم آن نیز ممنوع یا واجب است، هرچند در واقع، مورد تحقق یافته مصداق آن عنوان نباشد.

این استدلال به این صورت مورد مناقشه قرار گرفته است: ملاک، آثار و احکام یک عنوان بر مصداق واقعی آن مترتب است، چه ما به مصداق واقعی قطع داشته باشیم یا نداشته باشیم. مصداق دروغ گفتن خبری است که مطابق با واقع نباشد، نه خبری که من قطع دارم مطابق با واقع نیست. اگر من قطع داشته باشم که خبری مطابق با واقع نیست، ولی صرف نظر از قطع من، این خبر مطابق با واقع است خبر مذکور کذب و دروغ نیست. اگر من قطع داشته باشم که خبری مطابق با واقع است، ولی صرف نظر از قطع من آن خبر مطابق با واقع نیست، خبر مذکور کذب و دروغ است. آن چه خبری را راست یا دروغ می‌کند صرف انطباق و عدم انطباق آن با واقع است و قطع من در این انطباق و عدم انطباق تأثیری ندارد. امور تکوینی محض این وضعیت را روشن‌تر می‌کند. این که چیزی مصداق آب است یا نه وابسته به وضعیت علمی من نیست. قطع داشتن من به این که مایع حاضر آب است، آن مایع را آب نمی‌کند؛ آن چه مایع مذکور را آب می‌کند، واقعیت خود آن مایع است. به تعبیر دیگر، وضعیت علمی من باید با آن واقع مطابق باشد نه این که علم و قطع من واقعیت را تغییر دهد و واقع خود را با قطع من منطبق سازد (خویی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۲).

به نظر نگارنده، در این جا تمرد و سرپیچی، صرف نظر از فعل خارجی، به واقع پیوسته است، اما نمی‌توان واقع فعل مندرج در تجزّی را نادیده گرفت. فعل مندرج در تجزّی نفس تمرد و سرپیچی یا مصداق آن نیست، ولی ما به التحقق تمرد و سرکشی بر قانون است. اگر این فعل نمی‌بود تنها نقض قانون در مرتبه نفسانی باقی می‌ماند و وضعیت تجزّی را به مرتبه جلد طبیعی عادی و متعارف باز می‌گرداند. در تجزّی، شخص مکلف از مرتبه جلد طبیعی عادی عبور کرده است و نزاع و درگیری نفسانی را به غلبه میل، یعنی به سوی تعیین اراده به نقض قانون، پایان داده است و فعلی را محقق کرده است که یقین دارد ناقض قانون است. نشانه این مطلب آن است که اگر اشتباه متجزّی در مقام تطبیق برایش معلوم نمی‌شد او قطعاً و یقیناً خود را ناقض قانون عقل می‌دانست.

بدین ترتیب تمام مقومات تمرد که به اراده و اختیار مکلف مربوط باشد، واقع شده است؛ او چیزی را متعلق قانون گرفته که به زعم خود چنین بوده است. این که دروغ او در واقع، راست بوده است کار او را مصداق دروغ‌گویی نمی‌کند، اما یقیناً این شخص را راست‌گو نکرده است. خبر او راست است، ولی این شخص مصداق راست‌گو نیست. راست‌گو نبودن این شخص نشان می‌دهد که او در این فرض ناقض قانون راست‌گویی بوده است هرچند دروغ نگفته است؛ زیرا او همه مقومات اختیاری دروغ گفتن را

محقق کرده است. حتی می‌توان در این باره اندیشه کرد که او در جهان تکلیف که به اختیار وابسته است، دروغ گفته است، چون دروغ گفتن را انتخاب کرده است، هرچند در خارج مصداق دروغ واقع نشده است. دلیل این مطلب آن است که می‌توان آثار و احکام دروغ را - هرچند دروغی واقع نشده است - در نفس شخص متجری، به مانند کسی که مصداق دروغ گفتن را فعلیت داده است، یافت. اگر به زبان ملکات که یک امر تکوینی است، سخن بگوییم متجری در این نمونه با فعل و کار خود به سوی ملکه دروغ‌گویی حرکت کرده است نه به سوی ملکه راست‌گویی، هرچند فعل بیرونی او مصداق دروغ و کذب نباشد. این فعل کم‌ترین حرکت را به سوی ملکه راست‌گویی در شخص متجری ایجاد نکرده است، بلکه به مانند دروغ گفتن او را به ملکه دروغ‌گویی نزدیک‌تر کرده است. افزون بر این، گذشت که حتی اگر متجری از خطای خود آگاه نشود او کار خود را تَمَرّد و عصیان از قانون می‌داند. این اثر نفسانی نشان می‌دهد که در تجزّی، تَمَرّد از قانون عقل در مرتبه اراده مکلف محقق شده است. وجه اشتراک عاصی و متجری در همین وضعیت ذهنی و نفسانی است.

استدلال دوم بر سربیزی و تَمَرّد متجری از قانون عقل به این صورت تقریر شده است: تجزّی نشان می‌دهد که مکلف خود را در مقام طغیان و سرکشی از قانون قرار داده است و نسبت به قانون، اراده درستی ندارد. داشتن اراده ناصواب نسبت به قانون یا تصمیم بر نقض قانون قبیح است و قبح این اراده به فعل متعلق آن اراده که تجزّی در ضمن آن واقع شده است، امتداد داده می‌شود. پس کار و فعلی که تجزّی در ضمن آن واقع شده است، قبیح است و ممنوع.

در پاسخ به این استدلال گفته شده است که فعل برآمده از تجزّی نشان می‌دهد که فاعل نسبت به قانون اراده ناصواب و نادرستی دارد، اما این اراده در انجام یک فعل وقتی آن فعل را قبیح می‌کند که اراده و ادراک فاعل به آن تعلق گرفته باشد. در مورد تجزّی چنین نیست. دروغ گفتن وقتی قبیح و موجب سرزنش و کیفر است که نه تنها شخص اراده سرکشی و طغیان بر قانون اخلاق را دارد که فعل دروغ گفتن هم به اراده او واقع شود. در تجزّی فعل واقع شده دروغ گفتن نیست، ولی نشان می‌دهد که فاعل، اراده دروغ گفتن داشته است. در عین حال اراده دروغ گفتن موجب نمی‌شود که فعل مندرج در تجزّی قبیح و ممنوع شود (همان، ص ۲۲).

به نظر نگارنده، عنوان تَمَرّد و سرکشی از قانون در موارد تجزّی محقق شده است؛ زیرا عینیت تَمَرّد و سرکشی با عوامل ذهنی و نفسانی فاعل، از جمله تعیین اراده به سوی خلاف قانون، «در ضمن یک فعل» تقویم و تحقق یافته است. همان‌طور که گذشت، تجزّی خود یک فعل است و این فعل با تمام مقوماتش محقق شده است؛ بله، مابه‌التجری و کاشف تجزّی فعلی است که با فعل مورد نظر فاعل تطابق ندارد. تجزّی خود مصداق تَمَرّد و سرکشی از قانون است و قبیح بودن آن به خود اوست و فعل متجری

مابه‌التحقق آن است نه مصداق اولی سرکشی از قانون. ارتکاز عام عقلی هم میان شخص متجری و شخص وفادار به قانون تفاوت می‌گذارد، هرچند هر دو در فعل خارجی برابر باشند. شخص متجری در ضمن تجری دور شدن خود از قانون و عبور از آن را نشان داده است و همین مقدار در مصداق یافتن تمرد و سرکشی بر قانون کافی است. اگر این تمرد و عصیان از قانون به فعل خارجی هم کشیده می‌شد آن فعل عیناً مصداق خارج از نفس عصیان و تمرد است که در ضمن یکی از عناوین زیر پوشش خود قرار گرفته است. به تعبیر دیگر، عصیان و سرکشی بر قانون که در مرتبه اراده نفسانی واقع می‌شود در ضمن فعل دروغ گفتن در بیرون از نفس محقق شده است، همان‌طور که در ضمن فعل خُلف وعده نیز محقق می‌شود. فرق متجری و عاصی آن است که فعل خارجی در عاصی تبعات خود را در خارج برای او خواهد شد، اما داور اخلاق می‌تواند به متجری بگوید که چرا قصد کردی که فعل «الف» را، در حالی که قطع داشتی ناقض قانون است، انجام دهی؟ این پرسش در مورد عاصی به صورتِ چرا فعل «الف» را انجام دادی، در می‌آید که می‌تواند به این پرسش تحویل شود که چرا قصد کردی فعل «الف» را ایجاد کنی؟

استدلال سوم بر سرپیچی و تمرد متجری از قانون عقل به این صورت آورده شده است: تعلق گرفتن قطع و یقین به قبح یک فعل آن فعل را قبیح می‌کند، همان‌طور که تعلق گرفتن قطع و یقین به نیکویی یک فعل آن فعل را نیک می‌کند. وقتی یک فعل قبیح باشد، قانون آن را ممنوع قرار می‌دهد؛ همان‌طور که نیکویی آن فعل مشخص می‌کند که قانون به انجام دادن آن الزام می‌کند. بنا براین، در موارد تجری، تمرد و سرکشی از قانون اتفاق افتاده است (همان، ص ۲۳).

بدین ترتیب یکی از علت‌های تام حسن و قبح یک فعل عبارت است از قطع و یقین داشتن به حسن و قبح آن فعل. به تعبیر دیگر وضعیت علمی فاعل کرداری نسبت به نیک یا بد بودن یک عمل و وضعیت نفس‌الامری آن فعل را می‌سازد. اگر فاعل کرداری قطع دارد که «الف» کار نیکویی است «الف» در واقع، کار نیکویی است و اگر فاعل کرداری قطع دارد که «ب» کار بدی است «ب» در واقع، کار بدی خواهد بود.

این استدلال به این صورت نقد شده است که عناوینی مقوم حسن و قبح‌اند که اختیاری باشند، یعنی اراده مکلف نسبت به آن عناوین و نقیض آن‌ها مساوی باشد تا هر دو طرف در حیطه اختیار او قرار گیرند؛ ولی قطع نمی‌تواند از این قسم عناوین باشد؛ زیرا معمولاً چنین عنوانی اصلاً مورد توجه مکلف قرار نمی‌گیرد و آنچه در نظر مکلف است، عنوان واقعی فعل و کردار خاصی است، بی آن که مقید به قطع شده باشد. برای نمونه، وقتی مکلف به خوردن آب اقدام می‌کند، آب را در نظر می‌گیرد؛ نه آب مقید به قطع و یقین را و نیز در باب احکام، برای مثال، دروغ گفتن را در نظر می‌گیرد، نه دروغ گفتن مقید به قطع داشتن نسبت به قبح آن، بلکه می‌توان گفت وقتی کسی قطع پیدا می‌کند که مایعی سم است که در واقع، سم نیست و در عین حال آن را می‌نوشد فعل اختیاری از او صادر نشده است؛ زیرا از یک طرف

سمّی در کار نبوده تا نوشیدن آن در میان باشد و از طرف دیگر، قصّدی در کار نبوده که مایع غیر سمّی نوشیده شود. پس چون آن چه قصد شده واقع نشده و آن چه واقع شده قصد نشده است، نمی توان گفت که فعل و کرداری از روی اراده و اختیار به انجام رسیده است (همان، ص ۲۳-۲۴؛ نک: آخوندخراسانی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۳۹).

به نظر نگارنده، حسن و قبح عبارتند از اوصاف نفس الامری کردارها و رفتارها و یقین و عدم یقین به عناوین نفس الامری نمی تواند تغییری در احکام نفس الامری دهد. کذب و دروغ گفتن در نفس الامر و واقع بد و قبیح است، چه ما به آن قطع داشته باشیم چه نداشته باشیم. قانون های ناظر به رفتار ارادی و اختیاری قانون های نفس الامری اند و منشاء الزام آن ها نیز از واقع و نفس الامر تأمین می شود. بله، قطع و یقین موجب می شود تا فاعل و عامل مقدمه یا زمینه تعین اراده به سوی قانون نفس الامری را فراهم کند. به تعبیر دیگر، قطع و یقین شرایط ضرورت امتثال فاعل نسبت به قانون را تمام می کند؛ زیرا اراده بدون تقدّم درک و شناخت قانون به سوی آن متعین نمی شود. در مورد تجزّی، قطع به کذب و دروغ گفتن موجب می شود که قانون امتناع کذب به میان آید و متجزّی را میان پیروی از خود یا پیروی از میلش قرار دهد. فعلیت این قانون در این مرحله، به دلیل اشتباه متجزّی، یک فعلیت ذهنی است نه یک فعلیت عینی، اما چون متجزّی بر طبق قطع و یقین خود رفتار می کند فعلیت ذهنی را به جای فعلیت عینی گرفته از فعلیت عینی تمرّد و سرکشی کرده است. این تمرّد و سرکشی با وقتی که شخص از فعلیت عینی یک قانون تمرّد و سرکشی می کند، هیچ تفاوتی ندارد.

۸. نتیجه گیری

آن چه گذشت بررسی عقلی محض از تجزّی بر قانون عملی عقل بود. مقصود از قانون عملی عقل، قانونی است که عقل محض بر درک اکتشافی آن تواناست. قانون های عملی قوانین نفس الامری افعال اند. محمول این قوانین عبارت است از حسن [= نیکی] و قبح [= بدی]. موضوع این قوانین تمام ملاک است برای اتصاف آن ها به نیکی و بدی. هرگاه درجه نیکی در یک موضوع عملی به حدّ وجوب برسد یا درجه بدی در یک موضوع عملی به حدّ امتناع میل کند عقل محض اختیار را به سوی آن عمل یا ترک آن عمل متعین می سازد. در انسان که موجودی مرکّب از قوای عقلی و قوای غیرعقلی است، این درجه از نیکی و بدی به صورت امر یا فرمان صورت بندی می شود. عقل جزئی بشری تنها در پاره ای از افعال ملاک های نیکی و بدی را می تواند شناسایی کند، ولی از تمام ملاک های حاکم بر افعال ممکن شناخت ندارد. عقل کل یا عقلی که از جانب خداوند برای هدایت انسان ها در نظام احسن به سوی غایات اخلاق آمده است، شریعت را - که حاوی احکام همه افعال ممکن در همه ازمه و امکانه است - ابلاغ می کند. قوانین پایه یا اساسی

شریعت در عقل محض شناخته شده‌اند تا راه عقل به سوی شناخت شریعت تام و ختمی گشوده باشد. بدین ترتیب، تمام قوانین نفس‌الامری افعال و کردارها در دسترس عقل قرار می‌گیرند. عقل در نبرد خود با نیروی تمایلات بشری می‌کوشد تا اراده را برحسب قانون‌ها به سوی افعال متعین سازد و آن قانون‌ها را با تطبیق‌های درست به واقع عینی منتقل کند. در نزد عقل، سرپیچی عینی از قوانین و عصیان بر آن‌ها موجود مکلف را شایسته سرزنش و کیفر می‌کند. هرگاه کسی بر اساس قصد سرپیچی از قوانین، فعلی را انجام دهد که در واقع، عینی، آن فعل نباشد چنین قصدی از نظر عقل محض با قصدی که به مرتبه واقع عینی منتقل شده است، تفاوتی ندارد؛ هرچند در جهان تجربه میان این دو عمل و احکام آن فاصله باشد.

فهرست منابع

- خرا سانی، محمد کاظم (آخوند خرا سانی). (۱۴۲۷ ق). کفایة الاصول. (ج ۲). (چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۹ ق)، مصباح الاصول. (ج ۱). قم: مكتبة الداوری.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۶). شرح المنظومة فی المنطق والحكمة. (ج ۱). قم: انتشارات بیدار.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. (ج ۹). (چاپ دوم). قم: منشورات مصطفوی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی). (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
- قمی، ابوالقاسم. (۱۴۳۱ ق). القوانين المحكمة فی الاصول المتقنة. (ج ۳ و ۴). قم: مؤسسة احیاء الكتب الاسلامیة.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. (ترجمه: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: انتشارات خوارزمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۴ ق). اصول الکافی. (ج ۱). (چاپ چهارم). قم: دار الاسوة.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۶۴). سرمایه ایمان، قم: انتشارات الزهراء.
- مظفر، محمد رضا. (بی تا). اصول الفقه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نائینی، محمد حسین. (۱۴۳۲ ق). فوائد الاصول. (ج ۳). (چاپ دهم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نراقی، احمد. (۱۳۹۲). معراج السعادة. (چاپ دوم). مشهد: به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).

References in Arabic / Persian

- Kant, I. (1369 SH). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated into Persian as: *Bunyad-i Ma Ba'd al-Tabi'a-i Akhlaq*, by: Hamid Enayat & Ali Qeysari. Tehran: Khwarazmi Publications.
- Khoie, A.Q. (1409 AH). *Misbah al-Usul*. Penned by: Seyed Muhammad Sarvar Wa'iz Hosseini. Qom: Maktabat al-Dawari. Vol. 2.
- Khorasani, M.K. (1427 AH). *Kifayat al-Usul*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. Vol. 2. 2nd ed.
- Kulayni, M. (1424 AH). *Usul al-Kafi* (vol. 1). Qom: Dar al-Uswah. 4th ed.
- Lahiji, A.R. (1364 SH). *Sarmaye-i Iman* (belief is an asset). Qom: al-Zahra Publications.
- Muzaffar, M.R. (n.d.). *Usul al-Fiqh (the principles of jurisprudence)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Naini, M.H. (1432 AH). *Fawa'id al-Usul*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. Vol. 3. 10th ed.
- Naraqy, A. (1392 SH). *Me'raj al-Sa'adah*. Mashhad: Beh Publications (Astan Qods Razavi Publications). 2nd ed.

- Qommi, A.Q. (1431 AH). *Al-Qawanin al-Muhkamah fi al-Usul al-Mutaqqinah*. Qom: Mu'assasat Ihya al-Kutub al-Islamiyyah. Vol. 3-4.
- Sabzvari, H. (1386 SH). *Sharh al-Manzumah fi al-Mantiq wa al-Hikmah*. Qom: Bidar Publications. Vol. 2.
- Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1368 SH). *Al-Hikmat Al Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'a* (the Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vol. 9. Qom: Manshurat Mustafavi. 2nd ed.
- Tabatabai, M.H. (1387 SH). *Usul-i Falsafa va Ravish-i Realism (The Principles of Philosophy and the Method of Realism)*. Qom: Bustan-i Ketab.