

تمایز فاعلیت و علیت در لطیفُ الکلام

دکتر حسین منتظری

ناقد: دکتر سیدعلی طالقانی

اشاره

در دوران تدوین دانش کلام اسلامی در مدرسه بغداد، چه در امامیه و چه در معتزله، مباحث دانش کلام، تقسیم به دو دسته اصلی می‌شود: مباحثی ذیل عنوان لطیفُ الکلام و مباحثی ذیل عنوان جلیلُ الکلام.

از نظر پیشینه، اولین کاربردهای این واژه، به قاضی عبدالجبار در کتاب المنیه والامل می‌رسد و بعد هم دیگران مثل اشعری (در مقالات الاسلامیین) و شیخ مفید (در اوائل المقالات) از همین کتاب، این اصطلاح را استفاده و تکرار می‌کنند.

استاد در توضیح فرق ماهوی جنس مسایل جلیل از لطیف، گریزی به کلیت آموزه‌های الهیاتی و اعتقادی می‌زند و اینها را در دو دسته می‌نشانند و می‌گویند یک‌سری آموزه‌های اعتقادی داریم که ضروری است و هر مسلمانی باید به آن معتقد باشد و نمی‌شود هم یک مسلمان از اعتقاد به آن مباحث شانه خالی کند و درقبالش یک سلسله مباحثی که جزو فروع اعتقادات است و لذا ممکن است مسلمانان با هم اختلاف داشته باشند و اختلاف هم منجر به تکفیر و طرد و ارتداد و اینها نمی‌شود. (مباحث جلیل)

اما دسته دیگری از دانش کلام مطرح می‌شود، مسایلی است که بسته یک دین خاص نیست و من به آن مسایل عام معرفتی می‌گویم که حالت مقدماتی و یک حالت بنیادی برای مسایل جلیل دارد. (مباحث لطیف)

لذا مباحث لطیف، یکسری از مسایل اند که اساساً بحث درباره خدا و رسول نیست یعنی اصل بحث درباره امور الهیاتی یک دین نیست و اساساً عام‌تر از امور الهیاتی است.

او در ادامه می‌گوید این مسایل و حوزه را عمدتاً متکلمان معتزلی و امامی ذیل مباحث لطیفُ الکلام مطرح می‌کنند که ناظر به تئوری‌های معرفت است. و بنابراین پیشنهاد می‌کنیم در تعریف لطیفُ الکلام اینکه این مباحث جزو مباحث بنیادین و عامی است که متدین و غیر متدین ادیان درباره آن بحث می‌کنند. و لذا سابقه این مباحث لطیف، به تاریخ اندیشه‌ورزان طی تاریخ برمی‌گردد که کسانی علی‌رغم اینکه متدین به دین خاصی نبودند در رابطه با آن بحث می‌کردند (مثل فلسفه اولای ارسطو). بعداً هم مسلمین بحث می‌کردند، و هم غیرمسلمین و امروزه هم دارند بحث می‌کنند.

اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم. بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا وعلى نبينا وآله الطاهرين.

خیلی خرسند هستم از اینکه خدمت سروران گرام، و اساتید محترم و دانش‌پژوهان عزیز هستم. اینجا بحثی درباره لطیف‌الکلام ارائه خواهم کرد. بحث من در سه قسمت قابل طرح است. قسمت نخست یک مقدمه است درباره اینکه لطیف‌الکلام چیست؟ چون این اصطلاح، اصطلاحی است که دست‌کم در کلام متأخرین اسلامی کمتر کاربرد دارد و بخاطر همین باید این اصطلاح، بازشناسی بشود. و بعد درباره چستی‌اش بحث می‌کنیم و یک طبقه‌بندی از مباحث لطیف‌الکلام از منظر خودم ارائه می‌کنم و بعد یکی از مباحثی که به ذهن می‌رسد از زیرگروه‌ها و زیرفصل‌های مباحث لطیف‌الکلام هست، بحث فاعلیت و علیت است که به آن خواهیم رسید.

البته بحث فعل و ماهیت آن، بحث اصلی من خواهد بود و آن را از دیدگاه متکلمان به‌ویژه و بطور خاص متکلمان امامی مذهب توضیح خواهم داد که این به چه معناست و در تقابل با چه اصطلاحاتی در کلام امامیه مطرح می‌شود. و پس از آن در قسمت سوم عرایضم بحث می‌کنیم درباره اینکه اگر فعل را این‌چنین تعریف بکنیم و در رابطه با چستی‌اش صحبت کنیم، این تعریف، چه لوازمی دارد؟ و به این لوازم البته نه به‌صورت گسترده بلکه به‌صورت اشاره، مرور می‌کنیم و نشان می‌دهیم که در نگاه متکلمان متقدم و میان‌امامیه، این تعریف خاص از فعل چه لوازمی دارد و این لوازم به چه کار ما در دانش کلامی می‌آید.

قسمت نخست. اگر دوستان به کتاب‌های تاریخ کلامی و کتاب‌های مقالات و فرق مراجعه بکنند و بعد هم به کتاب‌هایی که درباره کلام بغداد؛ چه معتزله و چه امامیه، مراجعه‌ای داشته باشند، مثل کتاب مغنی (قاضی عبدالجبار) و اوائل المقالات (مرحوم شیخ مفید) و دیگران، با یک اصطلاحی به نام لطیف‌الکلام و دقیق‌الکلام یا الکلام الدقیق والکلام اللطیف روبرو می‌شوند و در برابر او هم یک اصطلاح دیگر که در این دوره پرکاربرد هم هست، جلیل‌الکلام است.

محققان متوجه می‌شوند که دست‌کم در آن دوران یعنی در دوران تدوین دانش کلام اسلامی در مدرسه بغداد، چه در امامیه و چه در معتزله، مباحث دانش کلام، تقسیم می‌شود به همین دو دسته اصلی؛ یعنی مباحثی که تحت عنوان لطیف‌الکلام و مباحثی که ذیل عنوان جلیل‌الکلام مطرح می‌شود.

اگر ما بخواهیم درباره پیشینه این بحث بحث کنیم، و در گزارشات مقالات فرق بررسی کنیم، شاید بنابر گزارشی که به دست ما رسیده، از اولین کاربردهای این واژه، اگر در کتاب‌های مقالات و فرق نگاه بکنیم،

کاربردی است که قاضی عبدالجبار در کتاب المنیة والأمل آورده و بعد هم دیگران از همین کتاب، این اصطلاح را استفاده و تکرار می‌کنند.

قاضی عبدالجبار آنجایی که در رابطه با طبقات معتزله صحبت می‌کند به طبقه ششم می‌رسد و درباره ابوالهزیل علاف حرف می‌زند. می‌داند که او از بزرگان معتزله بصره است و دست‌کم در کنار عمرو بن عبید دو مؤسس مکتب معتزله بصره هستند. عبدالجبار می‌گوید که ابوالهزیل علاف شصت کتاب فی الرد علی المخالفین فی دقیق الکلام و جلیله دارد.

حالا اینکه این اصطلاح را آیا خود ابوالهزیل به کار هم می‌برده، که ما یک دقیق الکلام و یک جلیل الکلام داریم، در این باره شواهد من ناکافی است که نشان بدهم که خود ابوالهزیل در آن دوران، این اصطلاح را بکار می‌برده است. ولی گزارشی که قاضی عبدالجبار برای ما دارد می‌گوید که دست‌کم در قرن چهارم و حالا بعداً شواهدم را نشان می‌دهم در قرن سوم از ابتدای قرن سوم و قرن چهارم، اواسط قرن سوم و اول قرن چهارم به بعد، ما این اصطلاح را مکرر داریم. حالا یا اینکه مسایلیش به صورت حداقلی در دوران مثلاً قرن دوم هجری وجود داشته است و بعد این عنوان‌گذاری از قرن سه و چهار به بعد شده است یا اینکه اساساً عنوان هم در آن دوران وجود داشته است.

فعلاً ما آن دیدگاه حداقلی را می‌گیریم و فرض می‌کنیم عنوان نبوده، ولی مسایلی بوده و بعداً این عنوان در مسیر دانش کلام بر این مسایل نام‌گذاری شده است.

ابوالهزیل در مباحث دقیق و جلیل، ردّ بر مخالفان دارد و بعد هم می‌گوید: ابراهیم بن نظام (که خواهرزاده ابوالهزیل است)، علم کلام را از او گرفت. ثم خرج الی الحج تا اینکه جناب ابوالهزیل علاف به سمت حج رفت و انصرف علی طریق الکوفه و بعد سر راه راهش را کج کرد به سمت کوفه فلقی بها هشام بن الحکم و جماعة من المخالفین فناظرهم فی ابواب دقیق الکلام فقطعهم.

در ابواب دقیق الکلام با آنها مناظره کرد و البته ایشان می‌گوید فقطعهم یعنی بر آنان پیروز شد. حالا آیا پیروز شد یا نشد، بحث من نیست و بحث من فقط این کاربرد است.

و نظری شیء من کتب الفلاسفه. در کتاب‌های فلاسفه که حالا این قابل توجه است پس در آن دوران به نظر می‌رسد یک مکتوبات حداقلی یا دست‌کم یک گزارش‌های شفاهی از دیدگاه فیلسوفان در کوفه و بصره حضور داشته است:

و نظر فی شیء من کتب الفلاسفه فلما ورد البصره کان یری أنه قد اورد من لطیف الکلام. و بعد هم اینکه ابراهیم بن نظام می‌گوید من دیدم که او دارد درباره لطیف الکلام حرف می‌زند و من با او مناظره کردم و بعد فکر

کردم که این اساساً هیچ‌دانشی و هیچ قسمتی از کلام را اصلاً کار نکرده و فقط وقت خودش را صرف لطیفُ الکلام کرده است.

بهر حال دیدید، این اصطلاح لطیف و دقیق هردو دارد در این متن، کنار هم بکار می‌رود یعنی روبروی اصطلاح جلیلُ الکلام. باز دوباره اگر این اصطلاح را در کتاب‌ها بررسی کنیم خصوصاً در کتب فرق، این اصطلاح را خیلی می‌بینیم و متوجه می‌شویم که این اصطلاح، اصطلاح پرکاربردی بوده است. یکی دو مورد دیگر برای اینکه وقت هم نگذرد و به اصل بحث هم برسیم به شما نشان می‌دهم و بعد بحثم را جلو می‌برم. یکی دیگر از جاهایی که اصطلاح لطیفُ الکلام بکار رفته در کتاب مقالات الاسلامیین جناب اشعری است. اشعری در کتابش ابتدا درباره فرق مختلف بحث می‌کند. مقالات خوارج، مقالات رافضیه، مقالات مرجئه، معتزله، و بعد از اینکه درباره مقالات این گروه‌ها حرف زد، یک جمع‌بندی کلی می‌کند با عنوان اختلاف المتکلمین فی ... و بعد مسئله‌مسئله بحث می‌کند و دیگر آنجا فرقه‌فرقه نیست مثل اولین بحثش که می‌گوید: اختلاف المتکلمین فی الجسم. یعنی درباره تعریف جسم، متکلمان چه می‌گویند و چه اعتقادی دارند.

اشعری آنجا قول معاذ را نقل می‌کند و در پایان می‌گوید: هذا آخر الکلام فی الجلیل. کانّ تا اینجا مباحث فرقه‌نگاری که می‌کردیم، این شاخه مربوط به جلیلُ الکلام بود؛ اما از این به بعد، وارد دیدگاه‌های لطیف می‌شویم. هذا آخر الکلام فی الجلیل و بعد وقتی وارد بحث می‌شود درباره جسم، شما اگر نگاه بکنید می‌بینید که می‌گوید: اختلاف المتکلمین فی الجسم اختلاف الناس فی الجوهر اختلافهم فی جواز تفرق الجسم.

یک جای دیگر جناب اشعری وقتی درباره هشام‌بن حکم حرف می‌زند و درباره رافضه حرف می‌زند وقتی وارد بحث هشام‌بن حکم می‌شود، یک صحبتی نقل می‌کند:

حکایة مذاهب لهشام فی اشیاء من لطیف الکلام؛ که البته این بحث‌ها را در قسمت‌هایی که عمدتاً در مباحث فرقه‌نگاری طرح می‌کند کانّ این طوری مباحث جلیلُ الکلام امامیه را یکجا طرح می‌کند و بعد می‌گوید یک کسی از امامیه که توی گزارش قبلی هم داشتیم، (ابوالهزیل با او در لطیفُ الکلام مناظره کرد می‌گوید فقطهم) می‌گوید یکی از اندیشمندان و متکلمان امامیه که در مباحث لطیفُ الکلام صاحب ایده و صاحب‌رأی است همین جناب هشام‌بن حکم است و ما (اشعری) دیدگاه‌های او را در ابواب لطیفُ الکلام می‌خواهیم مطرح کنیم و بعد اگر وارد بشوید می‌بینید درباره این صحبت می‌کند که جن‌ها آیا مأمورند یا نیستند، اصلاً اجنه چی هستند و بعد درباره حقیقت زلزله که زلزله چیست؟ رعد و برق و سحر چیست؟ و مطر (باران) چیست؟ و ...

اشعری وقتی دیدگاه‌های هشام را درباره این امور نقل می‌کند، عنوان باب را می‌زند به نام مذاهب هشام درباره لطیف الکلام. باز هم این اصطلاح در مقالات الاسلامیین کاربرد دارد. ولی من به همین دو سه مورد اکتفا می‌کند.

و نمونه دیگر در یک کتاب از امامیه بغداد و از مرحوم شیخ مفید رضوان الله تعالی علیه است به نام: اوائل المقالات. آنجا اگر نگاه بفرمایند، وقتی ابواب را بحث می‌کند، آخرین بابی که جناب شیخ مفید دارد، باب القول فی الطیف من الکلام است. و بعد اساساً بحث را این طور شروع می‌شود که جواهر چیست؟ و آیا کسی می‌تواند به این جواهر معتقد نباشد؟ یا امکان اعتقاد و عدم اعتقادش هست یا نیست؟ ایشان یک دیدگاه بسیار سخت‌گیرانه هم دارد. جواهر را تعریف می‌کند:

«الجواهر عندی هی الجزاء التي تتألف منها الاجسام» یعنی همان اجزاء لایتنجزی و بعد می‌گوید: و علی هذا القول اهل التوحید كافة سواء شذاذ من اهل الاعتزال و یخالف فیہ الملحدون و من المنتمنین الی الموحدین، ابراهیم بن سيار. اساساً این دیدگاه دیدگاه موحدانه است و غیر از قلیلی از معتزلیان که این دیدگاه را قبول ندارند، موخدان معتقد به این اصطلاح‌اند. یعنی به این باور هستند که جواهر اینها هستند و باید به اینها اعتقاد داشته باشند، حالا این یک قول سخت‌گیرانه است.

بعد وقتی که وارد می‌شویم، مشاهده می‌کنید، می‌بینید القول فی الجواهر که آیا جواهر متناجس هستند یا صاحب اقسام‌اند؟ بعد آیا جواهر مساحت دارند یا ندارند. اجزای لایتنجزی صاحب مساحت‌اند یا مساحت ندارند؟ چون این یک مسئله جدی‌ای است. بعداً اگر دوستان خواستند بحث را پی بگیرند، می‌توانند در کتاب المسایل ابورشید نیشابوری مشاهده بکنند. این یک اختلافی است به‌ویژه بین معتزله بغداد و معتزله بصره. یعنی بین جناب کعبی و بلخی و بین ابوهاشم جبائی و من تبعش؛ که اجزاء لایتنجزی که قابل تقسیم نیستند، خودشان صاحب مساحت‌اند؟ اگر بگویید صاحب مساحت‌اند مشکل‌ساز می‌شود، یعنی قابل تقسیم است. اگر بگویید صاحب مساحت نیستند پس چه شکلی چیزی که صاحب مساحت نیست کنار هم قرار می‌گیرند و جسم صاحب مساحت را می‌سازد، و ...

تا اینکه شیخ مفید به بحثی در رابطه با عصمت می‌رسد و اینجا می‌گوید: وهذا الباب ینبغی ان یضاف الی الکلام فی الجلیل انشاء الله تعالی. یعنی این بحث البته درسته که من اینجا آوردمش ولی سزاوار این است که برود در بحث جلیل مطرح بشود و جایش در مباحث لطیف نیست. و سر اینکه چرا در بحث لطیف آوردم بحث می‌کند.

این اصطلاح حتی در محدثان هم رد پا دارد. دوستان اگر به کتاب الکافی مرحوم کلینی مراجعه کنند آنجا هم به نظر می‌رسد (با شواهدی که در دست است) این اصطلاح به معنای کلامی‌اش دارد بکار می‌رود و البته نه به معنای دیگر که حالا دربارش صحبت می‌کنم. ایشان وقتی وارد مباحث کتاب می‌شود ببینید چی می‌گوید؟ می‌گوید: وسئلت هل یسع الناس المقام علی الجهالة والتدین بغیر العلم. یعنی توماس آکوئیناس که مخاطب من کلینی هستی، پرسیدی: آیا جایز است تدین بغیر علم؟ اذا كانوا داخلین فی الدین مقرّین بجمیع اموره؟ حالا مثال می‌زند به اقسامی برای تدین بغیر علم. بعد می‌گوید: مقرین بجمیع امورالدین علی جهة الاستحسان وانشور الیه وتقلید للآباء والاسلاف والکبراء والاتکال علی عقولهم فی دقیق الاشیاء و جلیلها.

یعنی از دیدگاه کلینی، اتکال علی عقولهم فی دقیق الاشیاء و جلیلها هم یک نوع تدین بغیر علم است؛ که یک بحث دیگری است. من بحثم این قسمت است که در مباحث دقیق الاشیاء و جلیل الاشیاء می‌بینید که ما می‌توانیم صرفاً به عقل خودمان تکیه نکنیم. و یک جور انحصارگرا باشیم و متدمان درباره مباحث دقیق الاشیاء و جلیل الاشیاء یک عقل‌گرایی انحصاری باشد که ایشان (مرحوم کلینی) این مدل را تدین بغیر علم می‌داند که بحث من نیست.

البته همین‌جا عرض بکنم که این اصطلاح دقیق الاشیاء و جلیل الاشیاء در این متن، احتمال خلافتش می‌رود و ممکن است این به معنای لغوی کلمه باشد نه به معنای مصطلح کلمه؛ ولی با شواهدی که در متن کلینی بنده سراغ دارم و الآن نمی‌خواهم درباره آن بحث بکنم، آن احتمال اینکه دقیق الاشیاء و جلیل الاشیاء همان اصطلاح کلامی باشد که متکلمان بکار می‌بردند، هم مطرح است. یعنی به نظر می‌رسد به آن اصطلاح نزدیک‌تر است تا اینکه به معنای لغوی کلمه گرفته بشود. از این مرور بگذریم که خواستم این دو اصطلاح را ببینید که در کتاب‌های گذشتگان ما چقدر کاربرد دارد.

پس واقعاً این دو اصطلاح لطیف الکلام أو دقیق الکلام هم زیاد بکار رفته و هم دربرابرش مباحث جلیل الکلام قرار گرفته است.

حالا ببینیم مباحث اینها چیستند؟ و یک تعریفی از این مباحث داشته باشیم. یعنی ماهیت مباحث لطیف را بشناسیم، و بعد برویم در قسمت اصلی بحث خودمان متمرکز بشویم.

ببینید، بنده چندسالی است که تمام تلاش‌های پژوهشی‌ام در همین حوزه است؛ لذا به تعریفی خیلی قابل توجه و جامع و مانع از این اصطلاح در کتاب‌های خود متکلمان، دست نمی‌یابیم! یعنی این‌گونه نیست که تعریف دقیقی در مورد اینکه خود لطیف الکلام چیست؟ به ما ارایه بشود. عمدتاً می‌گویند لطیف الکلام و سریع مسایلش را مطرح می‌کنند. ولی اینکه لطیف الکلام چیست؟ دست‌کم بنده ندیدم درباره‌اش تعریفی به ما بدهند.

هرچند با بررسی مسایل و موضوعات مطرح شده ذیل لطیفُ الکلام ما می‌توانیم یک تعریف خیلی حداقلی مطرح بکنیم و بعد می‌توانیم قیود را بیشتر بکنیم. ولی فعلاً تمایل دارم یک تعریف خیلی متفق‌علیه را مطرح بکنم. و بعد به‌هرحال قیود را اضافه کنم و صحبت کنم.

می‌خواهم وارد تقسیم کلان‌مباحثی دانش کلام در دوران تدوین دانش کلام بشوم. دوستان می‌دانند دانش تدوین کلام از نیم‌قرن سوم (250ق) تقریباً دانش کلام یک دانش معرفتی سازمان‌یافته شد و تبدیل به علم شد، و درحقیقت مسایلیش و مباحثش فصولش تنظیم شد. و به نظر می‌رسد به‌عنوان یک دانش معرفتی از همان دوران، مسایل دانش کلام در دو حوزه کلی قابل‌تقسیم است. یعنی متکلمان اسلامی در دو حوزه بحث می‌کردند و مسایل‌شان در دو حوزه کلی زیر قابل‌دسته‌بندی است.

حوزه نخست، مسایل الهیاتی یا بهتر است بگوییم آموزه‌های اعتقادی. یعنی آموزه‌هایی که به قول خود متکلمان معتزلی ذیل مسایل یجب الاعتقاد جای می‌گیرد و مباحثی که بایستی به آن مباحث اعتقاد داشته باشیم. یعنی مباحثی که یک مسلمان باید به او اعتقاد داشته باشد تا بتوانیم به او بگوییم متدین به دین اسلام، حالا به مذهب خاصش فعلاً کار نداریم.

مباحثی از جمله درباره خدا و رسول و توحید و معاد و امامت و خلافت و امر به معروف و نهی از منکر و... که شما اگر خواسته باشید در رابطه با این مسایل صحبت بکنید و ایده بدهید غالباً درباره این مباحث، متدینان به یک دین و یک آیین صحبت می‌کنند و لازمه تدین به دین اسلام هم پذیرش این اعتقادات است.

حالا آن مباحثی که ما اصطلاحاً اسمش را آموزه‌های الهیاتی و اعتقادی می‌گذاریم، خودش دو دسته است: یکسری آموزه‌های اعتقادی داریم که ضروری است و هر مسلمانی باید به آن معتقد باشد و نمی‌شود هم یک مسلمان از اعتقاد به آن مباحث شانه‌خالی کند و درقبالش یک سلسله مباحثی که جزو فروع اعتقادات است و لذا ممکن است مسلمانان با هم اختلاف داشته باشند و اختلاف هم منجر به تکفیر و طرد و ارتداد و اینها نمی‌شود.

اما دسته دیگری از دانش کلام مطرح می‌شود، مسایلی است که بسته به یک دین خاص نیست. من به آن مسایل می‌گویم مسایل عام معرفتی که حالت مقدماتی و بنیادینی برای مسایل جلیل دارد.

لذا عمدتاً مسایل لطیفُ الکلام، جزو مسایل ادیان نیست البته نمی‌گویم همه‌اش؛ ولی غالباً این شکلی است. لذا این مسایل، مسایلی است که به یک‌گونه استناد بکنم به سخن جناب فان‌اس می‌گوید یکسری از مسایلی هست که جزو اندیشه‌های کل بشر است نه متدین خاص. اساساً بحث درباره خدا و رسول نیست یعنی اصل بحث درباره امور الهیاتی یک دین نیست و اساساً عام‌تر از امور الهیاتی است.

این مسایل را عمدتاً متکلمان معتزلی و امامی ذیل مباحث لطیفُ الکلام مطرح می‌کنند و بنابراین در تعریف لطیفُ الکلام پیشنهاد می‌کنیم، این مباحث جزو مباحث بنیادین و عامی است که متدین و غیرمتدین ادیان درباره آن بحث می‌کنند. و می‌توانیم پیشینه‌اش را هم نشان بدهیم که در گذشته اندیشه‌ورزی در این مسایل کسانی علی‌رغم اینکه متدین به دین خاصی نبودند در رابطه با آن بحث می‌کردند. و بعداً هم مسلمین بحث می‌کردند، غیرمسلمین هم بحث می‌کردند و تا الی زماننا هذا دارند همه بحث می‌کنند و درباره اینها گفتگو و صحبت می‌کنند. مثل اینکه جوهر چیست؟ جسم چیست و اینکه فعل چیست؟ و معرفت تئوری و... .

متکلمان نخستین اسلامی به نام مسایل لطیفُ الکلام اینها را بحث می‌کردند. من مایلیم یک مقایسه کوتاه هم انجام بدهم و بحثم را جلو ببرم. ببینید این دانش لطیفُ الکلام و مباحث لطیفُ الکلام امامیه و معتزله در کلام اسلامی، مباحثی است که به‌گونه‌ای نظیر فلسفه اولی‌ای است که در دانش فلسفه سراغ داریم. دوستان می‌دانند، که جناب ارسطو در کتاب خودش یکی در کتاب آفای بزرگ و یکی در سیلون درباره مابعدالطبیعه تعریفی ارائه می‌دهد. تعاریفی که او درباره مابعدالطبیعه ارائه می‌دهد، خودش یک جنجالی درست کرده که آقا تعریف ارسطو از مابعدالطبیعه چیست؟ و دائماً درباره‌اش بحث هست. تعریف ارسطو، به نظرم قابل فروگاهی به دو تعریف از سه تعریف است. در یک تعریف، او مابعدالطبیعه را دانشی می‌شمرد که درباره دقیقاً امور مجرد مفارقات از ماده است. حالا مترجمان به آن می‌گویند: درباره امور الهی. او به اینها می‌گوید مابعدالطبیعه.

در یک تعریف هم، به بررسی موجود بماهو موجود، نه به بررسی موجود خاص یا اقسام موجودات نه، بلکه بررسی اقسام موجودات (نه موجود بماهو موجود) که به آن می‌گوییم مابعدالطبیعه. و بعداً می‌دانید این در ترجمه‌ای که از متون ارسطو انجام شد، آمد در فلسفه اسلامی تا همین اواخر که درباره‌اش بحث است که مباحث الهیات، چگونه می‌آید زیرمجموعه مباحث فلسفه قرار می‌گیرد.

یعنی اگر قرار است در فلسفه، شما موجود بماهو موجود را بحث کنید، الهیات چگونه دارد موضوع قرار می‌گیرد؟ می‌دانید سابقه این بحث حتی به جناب بوعلی شیخ‌الرئیس هم در شفا و هم در اشارات می‌رسد که سعی کرده یک جمع‌بندی بدهد. یا جناب فارابی که یک راه‌حلی هم ارائه داده است و تا همین زمان متأخر حدود هزار و صدسال در فلسفه اسلامی ما، حول این بحث شده و بنظر می‌رسد در بین متأخران، جناب استاد مصباح یزدی، در آموزش فلسفه اشاره‌ای می‌کنند و آنجا می‌گویند اساساً حق آن است که ما مباحث فلسفه اولی را از مباحث الهیات جدا بکنیم و واضح بگوییم مباحث فلسفه اولی، فلسفه است و الهیات، الهیات. و اساساً نمی‌شود این موضوع مشترک برای این دو در نظر گرفت و الهیات را زیرمجموعه موجود بماهو موجود بحث کرد.

بعد هم در دانش فلسفه اسلامی، یک چیزی است نظیر این فلسفه اولی را متکلمان اسلامی در کلام اسلامی هم دارند، و آن را به لطیفُ الکلام نام گذاری می کنند. کأنّ دستگاهی که آنها دارند همان است، و بعد بر پایه آن دستگاه می خواهند الهیاتشان را بچینند و طرّاحی کنند و سعی می کنند از این دستگاه در تبیین امور اعتقادی و در استدلال آوری بر امور اعتقادی و الهیاتی استفاده کنند.

منتهی نام آن دستگاه لطیفُ الکلام می شود و دقیقاً یک چیزی شبیه این را ما در فلسفه اسلامی هم داریم که آن مباحث امور عامّه یا الهیات بمعنی الاعم است که البته حالا درباره اش حرف است که واقعاً می شود به آن الهیات گفت یا نه و سر این کلی جرّوبحث داریم.

البته بنده ترجیح می دهم به آن فلسفه اولی بگویم زیرا دقیقاً پایه می شود برای طرح مباحث الهیات بمعنی الاخص. یعنی دقیقاً همان طور که شما در فلسفه، مباحث الهیات بمعنی الاعم دارید که بعداً آمد و به نام امور عامه نام گذاری شد (و در برابرش الهیات بالمعنی الاخص دارید) در دانش کلام هم یک چیزی شبیه او را دارید. یعنی یک سری مباحثی دارید که مباحث الهیاتی است و یک سری مباحثی دارید که آن مباحث، مباحث غیر الهیاتی و مباحث عام است. به اینها ما می گوئیم مباحث لطیفُ الکلام و توی تعریفش هم بیشتر این دو قید هم عام است هم بنیادین است.

حالا بنیادینش را بعداً می توانم درباره اش توضیح دهم و بگذرم و غالباً متکلمان از این امور غیر الهیاتی برای تبیین حوادث هستی و همچنین تبیین برخی امور الهیاتی و برای استدلال آوری بر الهیاتشان استفاده و کمک می گیرند. نه اینکه فقط اینها باشد؛ ولی از اینها کمک می گیرند و به همین خاطر است که این مباحث عمدتاً به عنوان مقدمه مباحث کلام در آن دوران مطرح می شده و جنبه و حالت مقدماتی به خودش می گرفته است.

یک کتابی جناب شیخ طوسی دارد به نام: المقدمة فی المدخل الی صناعة الکلام یا اینکه اصلاً می گویند المقدمة فی علم الکلام. هر دو تا را می گویند و توی این کتاب مقدمه، ایشان دقیقاً همین مباحث لطیف را طرح می کند و اصلاً متعرض مباحث الهیاتی و اعتقادی چه از نوع ضروری و چه از نوع غیر ضروری نمی شود. می دانید جناب شیخ طوسی در دو جا می گوید من کتابهایی نوشته ام که پیش از خودم سراغ ندارم که این کتابها نوشته شده باشد: یکی این کتاب را می گوید که تعبیرش این است: لم يعمل مثلها و یکی هم کتاب تفسیر خودش تبیان است. او این دو کتاب را در فهرست آثار خودش می گوید که من اولین نگارنده اش هستم که این شکلی درباره اش بحث کردم و ما دست کم این عنوان و تبویب و جمع کردنش در یک کتاب را کمتر سراغ داریم.

من متمرکز می‌شوم به کتاب مقدمه مرحوم شیخ طوسی و اینجا به شما نشان می‌دهم که اگر شما به فصولش مراجعه کنید می‌بینید ایشان چه فصل‌بندی برای مباحثش داشته: یک بحث درباره اقسام موجود. البته می‌دانید اقسام موجود از دیدگاه متکلمان با دیدگاه فیلسوفان یا به قول خود متکلمان حکمای الأوایل متفاوت است. اینها یک تقسیم‌بندی دیگری از آن دارند و البته بحث از کمی بیشتر شروع می‌شود. از این شروع می‌شود که ما می‌گوییم شیء. یعنی ما یک اسم عامی به نام شیء داریم و شیء خودش تقسیم می‌شود به معدوم و موجود یا خودش تقسیم می‌شود به معلوم و مجهول. باز معلوم تقسیم می‌شود به معدوم و موجود؛ و موجود تقسیم می‌شود به محدث و قدیم و همین‌طور جلو می‌رود.

می‌بینید! شیخ طوسی آنها بحث را روی موجودات متمرکز می‌کند و بعد تقسیم موجودات را می‌آورد و از دیدگاه ایشان اقسام موجودات این‌طوری ینقسم الی قدیم و محدث و بعد قدیم را تعریف می‌کند و سپس بعد می‌رود سراغ محدث و می‌گوید محدث‌ها خودشان چند نوعند: ینقسم الی قسمین: جواهر و اعراض. بعد جواهر اینها را و اعراض اینها را.

در ادامه می‌گوید جواهر کلها متمائله لا مختلف فیها: اختلاف ندارند بنابراین انواع ندارند متمائله پس بنابراین ما از انواع جوهر نمی‌توانیم صحبت کنیم.

این در حالی است که شما در فلسفه اسلامی‌تان از انواع و اقسام جوهر صحبت می‌کنید. ولی اینها قائل به اقسام و انواع نیستند چون جواهرات را متمائل می‌دانند. حالا حرفشان صحیح است یا غلط من داوری نمی‌کنم فقط گزارش می‌دهم بعد می‌رویم جلوتر می‌گوید اعراض مثل جواهر متمائل نیستند پس بنابر این تقسیم‌بندی می‌شوند و مدام تقسیم‌های دوگانه دست می‌کنند و می‌آید تا انتها و جواهر را شمارش می‌کند. البته جناب شیخ طوسی این مباحث را خیلی به اجمال گذرانده‌اند و دوستان اگر به کتاب‌های دیگر مثل کتاب النکت فی مقدمات الاصول مرحوم شیخ مفید مراجعه کنند این مباحث بیشتر آنجا هست.

شیخ طوسی در قسمت سوم سراغ فصل فی ذکر حقیقت الفعل و بیان اقسامه می‌رود که فعل چیست و اقسام فعل چیست و بعد درباره فعل و اقسامش حرف می‌زند ما با الهام از این مقدمه شیخ طوسی مباحث لطیف متکلمان را در سه حوزه تقسیم‌بندی می‌کنیم:

مباحث وجودشناختی؛ مباحث فعل‌شناختی و مباحث معرفت‌شناختی.

البته آن مباحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی رایج است ولی مباحث فعل‌شناختی مباحثی است که به نظرم اصطلاحش خیلی رایج نیست و دست‌کم ما کمتر می‌شناسیم. از این سه حوزه قابل طبقه‌بندی مباحث لطیف الکلام متکلمین بگذریم و قدری متمرکز در حوزه فعل بشویم.

باز من در حوزه فعل و تعریف فعل عمدتاً به تعاریفی متمرکز می‌شوم که متکلمان امامیه درباره فعل مطرح می‌کنند و تمایزشان درباره سبب و علت را توضیح می‌دهم.

وقتی وارد تعریف فعل می‌شویم اساساً این یک نکته برای متکلمان است که فعل چیست و خیلی هم تعریفش تعریف بدیهی به نظر نمی‌رسد و نیازمند به تعریف است: **الفعل ما وَجَدَ بَعْدَهُ أَنْ كَانَ مَقْدُوراً وَالْفَاعِلُ مَنْ وَجَدَ مَقْدُورَهُ** (اگر آن وَجَدَ فعل لازم نباشد و فعل متعدی باشد **ماوُجَدَ بَعْدَهُ**)

متکلمان در تعریف فعل چه چیزی را چه قیدی را آخذ می‌کنند؟ متکلمان امامیه عمدتاً در تعریف فعل دو قید را آخذ می‌کنند و می‌گویند چیزی است که ایجاد شود بعد از اینکه مقذور است یعنی مقذور یک فاعل اگر یک امری تحت قدرت فاعل وارد شده باشد و مقذور فاعل باشد بعد از اینکه این بیاید مقذورش را ایجاد کند به این می‌گوییم فعل یا اعلام الطرائق فی الحدود والحقائق.

این شهر آشوب هم به صورت مفصل مباحث لطیف کلام را مطرح می‌کند و ایشان هم یک بابی به نام باب فعل دارد. او آنجا دیدگاه‌های مختلف را در تعریف فعل حتی از معتزلیان می‌آورد و مهمترین تعریف همین است: **ماوُجَدَ وَكَانَ الْقَيْدَ قَادِراً عَلَيْهِ.**

ببینید این قید قدرت چطور در این تعریف آخذ می‌شود و یک تعریف دیگر هم به شما ارائه کنم در کتاب الحدود جناب ساعد بریدی که اگر دوستان مراجعه بفرمایند او از متکلمان امامیه ری است. او در تعریف فعل گفته: **موجودٌ مسبوقٌ بعدمٍ وجوداً مرتباً علی الصَّحَّةِ: وجودی که مترتب برصحت باشد.** قید صحت این دو قید وقتی شما در تعاریف مشاهده کنید می‌بینید که در تعاریف فعل دائماً آخذ می‌شود. فعل چیزی است که مترتب بر قدرت یا مترتب بر صحت باشد. او حتی صحت را معنی می‌کند به ترک و انجام.

بنابراین فعل چیزی است که تحت مقذور انسان است. حلاً قدرت را هم می‌دانید که متکلمان چگونه تعریف می‌کنند. باز هم دوباره در این کتاب، جناب ساعد بریدی گفته: **القادر مَنْ صَحَّ مِنْهُ الْفَعْلُ كَسَى كَسَى** که از او فعل صحیح باشد. بعد صحت را معنی می‌کنند می‌گویند جواز الفعل و ترکه. قدرت را تعریف می‌کنند قدرت آن چیزی است که باعث می‌شود انسان یک کاری را بتواند انجام دهد یا بتواند ترک کند و انجام ندهد.

یعنی جواز الفعل و جواز الترك یا قدرت، معنایی است که در انسان حالتی را ایجاد می‌کند که انسان می‌تواند آن يفعل و آن لا يفعل. دقت کنید به هر دو سمت یعنی قدرت تعریف می‌شود به توانایی انجام و ترک هر دو به فعل و عدم فعل یعنی اگر کسی توانایی داشته باشد که هم انجام بدهد و هم انجام ندهد به او می‌گویند قادر و صحت هم یعنی یک موجود فعل را که دارد انجام می‌دهد این تیبی باشد نمی‌تواند انجام دهد

و بتواند انجام ندهد و هر دو از او بر آید توجه کنید به انجام ندادن هم قدرت چیزیست که تعریفش نه فقط قدرت بر فعل است قدرت تعریفش اعم است قدرت بر فعل و لا فعل به این می گویند قدرت.

پس قدرت چیزی است که ما را قادر می کند بر فعل و لا فعل، نه فقط بر فعل. لذا توجه داشته باشید این تعریف دقیق است و همین می شود تعریف فعل.

بنابراین فاعل کسی است که می تواند کار را انجام بدهد و می تواند انجام ندهد. متوجهید! بنابراین در تعریف فعل به نظر بنده یک دقتی از سمت متکلمان آن دوران انجام می شود و آن هم اینکه فعل چیزیست که در او وجوب وجود ندارد. فعل این طوری نیست که یجب کاری که واجب باشد از فاعل سر بزند یا باید فاعل انجام دهد نه خیر، فاعل می تواند انجام دهد و می تواند انجام ندهد.

فعل اساساً این طوری تعریف می شود و در برابرش ما دو اصطلاح داریم:

اصطلاح سبب و اصطلاح علت.

شما در کتاب های متکلمان این اصطلاح را کم و بیش می بینید که اینها این اصطلاح را دارند. در همین مقدمه مرحوم شیخ طوسی شما می توانید آنجا این اصطلاح را ببینید و در کتاب همین ساعد بریدی و دیگران، تعریف را ببینید، می گوید که عقل یکسری احکام و یکسری قضایایی دارد آن قضایا واجب اند. بعد توضیح می دهد که یکسری احکام و قضایایی دارد که آن قضایا جایزند و یکسری قضایایی دارد که آن قضایا مستحیل اند. بعد می رود سراغ الموجبات که باید انجام شود یعنی عقل حکم بایدی می کند می گوید ضربین معنأ و صفتاً دو نوعند: معنایند و صفت: فلمعنا علی ضربین موجبات آنهايي که ایجاب می کند یک چیزی را الزام می کنند یک چیزی موجبات دو چیزند یا معنایند یا صفتند. معنا خودش دو نوع است. معنا یک نوعش این است که صفتی را برای غیر خودش ایجاب می کند فیسمی علتاً و یک سنخ و قسم دیگری از معنا که یوجب ذاتاً آخر فیسمی سبباً.

بنابراین نگاه کنید ما با دو اصطلاح دیگر هم آشنا می شویم، اصطلاح علت و اصطلاح سبب.

اما سبب چیست؟ سبب معنایی است، اما خود معنا چیست؟ فعلاً بحث نمی کنیم چون بحث به شدت پر چالش است. علت، معنایی است که یک صفتی را در غیر خودش ایجاب می کند و سبب، معنایی است که ذات دیگری را (نه صفتی را) در یک ذاتی ایجاب می کند.

و بعد مثال هم خیلی برایش می زنند. مثلاً چه چیزی موجب صفت سوادیت بیاضیت می شود؟ آن چیزی که ایجاب می کند صفت مثلاً بیاضیت را در این کاغذ، آن معناست و بعد به آن می گوئیم علت، کاغذ بوده ولی یک

صفتی را ایجاب می‌کند به آن می‌گوییم علت کاغذ بوده ولی یک صفتی را ایجاب می‌کند و به آن می‌گوییم علت.

یک موقعی هم نه، خود کاغذ را ایجاب می‌کند. درست شد! اگر معنایی را که خود این ذات را ایجاب کند را به او می‌گوییم سبب دقیقاً در این دو اصطلاح سبب و علت ما با یک ادبیات دیگری روبه‌رو هستیم به نام ایجاب و اساساً می‌گویند موجبات دو نوعند و بعد موجب این طوری است و اساساً متکلمان به اثری که موجب باشد فعل نمی‌گویند.

بعدها شما می‌بینید این اصطلاح وقتی وارد امور عامه فلسفه اولای فیلسوفان در کلام مان می‌شود بویژه در دوران مرحوم خواجه طوسی، دیگر این اصطلاح فعل کلاً ترک می‌شود. البته تا مرحوم علامه حلی و فاضل مقداد هر دو اصطلاح را به جای هم به کار می‌برند ولی نه با این دقت و با این وسواس. لذا این اصطلاح ترک می‌شود و اساساً ما با علت سرو کار داریم. اساساً با علت الشئی و علت الاثر سروکار داریم و یک تفکیکی نمی‌کنیم که: آثار دو دسته است فعلی است و آثار علتی و سببی است. این تفکیک را اگر دوستان مراجعه کنند در کتابهای کلامی این تفکیک و این تمایز خیلی به کار می‌آید. من فقط یک مورد را به دوستان نشان می‌دهم و بحثم را تمام می‌کنم.

نگاه کنید باب الکلام فی العدل تا به الملخص مرحوم سید مرتضی (رضوان الله علیه). ببینید وقتی می‌خواهد بحث عدل را شروع کند و می‌خواهیم درباره عدل صحبت کنیم باید ببینیم فعل چیست تا بعد بتوانیم عدل را توضیح دهیم و فعل این طوری تعریف می‌شود و فعل اساساً هم باید همین‌طور تعریف شود تا بشود از بحث عدل صحبت کرد و بعد مباحث عدل الهی را پیش کشید و صحبت کرد.

ببینید! فی اقسام الافعال یعنی مقدمه بحث عدل اینها درباره تعریف فعل و اقسام افعال است.

بعد می‌گویند الفعل هو ما وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً. و بعد از اینکه این تعریف را می‌کند علی هذالتعریف ما می‌توانیم بگوییم فعل دو نوع است و به نظرم این مهم‌ترین لازمه این تقسیم است.

یعنی این تفکیک که فعل که: مرتباً علی الصحه و متوقفاً علی القدره است، این فعل علاوه بر حدویش صفت متصف به صفت دیگری نمی‌شود مثل فعلی که يَقَعُ مِنَ الساهی و النائم و قسم دیگری که غیر از صفت حدوث، صفات دیگری هم دارد.

و مهم‌ترین صفتی که فعل غیر ساهی غیر نائم دارد این است که ما فعل او را اگر مکره نباشد اگر مضطر نباشد، فعل او را تقسیم می‌کنیم به: قبیح و حسن. والله جل جلاله فاعلٌ غیر مضطر غیر مکره و انا فاعلون: ما هم فاعلیم.

برای همین افعال مان متصف به صفت حسسن و قبح می‌شوند و اساساً ایده در بحث فعل الهی این است که بگوییم خدای متعال فعل قبیح انجام نمی‌دهد. اساساً تقسیم قبیح و حَسَن تقسیمی است که به نظر بنده بر روی فعل بار می‌شود نه بر روی علّت و سبب و نه بر روی اثر ایجابی. اصلاً اثر ایجابی به نظر نمی‌رسد که قابل تقسیم باشد.

و این نکته را هم بگوییم که به نظرم یک پیشنهاد برای کار است. اینکه چرا مُدرکات عقل عملی همین بحث حَسَن و قبح، در نظام فلسفی دست‌کم جزء مباحث یقینی و جزء قضایایی که در طریق برهان استفاده شود قرار نمی‌گیرد؟ شاید بشود گفت که دلیلش به این عدم تفکیک برگردد. این به نظرم یک پیشنهاد پژوهشی است و دوستان می‌توانند درباره‌اش بحث کنند.

یکی دیگر از لوازم این بحث این است که ما تقسیمی برای فعل سراغ داریم (اگر فعل را اینچنین تعریف کنیم) به سه‌گانه‌ای می‌رسیم که متکلمان آن سه‌گانه را در تقسیم فعل مطرح می‌کنند و می‌گویند فعل: یا مختَرع است یا مباشر است یا متولّد. به نظرم باز این تقسیم فعل (به فعل مختَرع مباشر و متولد) از این تعریف نشأت می‌گیرد و اگر شما قائل به این تعریف نباشید کمتر می‌توانید به این تمایز و به این تقسیم‌بندی فعل هم قائل شوید.

ناقد (استاد طالقانی)

بسم الله الرحمن الرحيم.

با سلام و تشکر از آقای دکتر منتظری و همچنین از حضار محترم. بنده مطالبی را اینجا یادداشت کرده‌ام که نه نکته است که از عنوان شروع می‌شود تا آخرین پیشنهادی که شما دادید. شاید بهتر باشد اول فهرستش را بیان کنم بعد تک‌تک آنها را توضیح بدهم.

یک نکته در مورد خود عنوان بحثتان: تمایز فاعلیت و علیت در لطیفُ الکلام دارم و یک نکته در مورد آنچه که شیخ مفید در اوائل المقالات بعد از بحث از عصمت گفت که: یلیق که در جلیلُ الکلام بحث شود حال آنکه من در لطیفُ الکلام بحث کردم. دو نکته در مورد تعریفی که درباره لطیفُ الکلام دادید با دو معیار بنیادین و عمومیت که روی هر دوی آنها نکته دارم. نکته پنجم در مورد توضیح و حاشیه‌ای که به قول شیخ طوسی زدید درباره اینکه شیخ، جواهر را انواع نمی‌داند برخلاف حکما که آن را دارای انواع یا اقسام می‌دانند. نکته ششم درباره تقسیم مباحث لطیف به سه قسم وجودشناختی و فعل‌شناختی و معرفت‌شناختی و نکته هفتم مجموعاً در مورد تعاریفی که از فعل ارائه شد. یک نکته در مورد این ادعا که بعد از خواجه اندک‌اندک اصطلاح متکلمان در باب فاعلیت و فعل ترک شد و محض شد در علیت. یک نکته در باب این ادعا که حَسَن و قبح اوصاف فعل

است نه معلول و نکته پایانی هم این ادعا که تقسیم افعال به مخترع یا مخترع به نظرم ذو وجهین باشند و مباشر و متولد تنها در صورت پذیرش تلقی متکلمان از فعل امکان دارد یعنی اگر این طور که متکلمان اوایل، اگر این تلقی را کنار بگذاریم دیگر این تقسیم‌پذیرفتنی نیست یا معنادار نیست و دست‌کم ترک می‌شود.

به نظرم عنوان بحث با توجه به محتوا بهتر بود این باشد: لطیف‌الکلام و تمایز دو اصطلاح فاعلیت و علیت. دست‌کم انتظار من این بود که تمرکز روی مباحث فاعلیت و علیت باشد و اینکه اساساً در تلقی متکلمان از فاعلیت آیا واقعا می‌توان پذیرفت که تهی از علیت است و درواقع یک بحث کلامی داشته باشیم. انتظار من این بود ولی اولاً این بحث شما تاریخی بود و ثانیاً اصطلاح‌شناختی بود. یعنی تمرکز بحث صرفاً تاریخی بود که در گذشته چنین بوده و اصلاح‌شناختی آن که اصطلاح لطیف‌الکلام چیست؟ و اصطلاح فاعلیت چیست؟ و اصطلاح علیت و سببیت در آن دوره چه بوده؟

اگر این درست باشد آن وقت من یکسری انتظار روش‌شناختی دارم که حالا شاید این نکته یازدهم باشد و ممکن است نکات دیگری نیز بزیاید. خوب، اگر واقعاً قرار است ما یک اصطلاح‌شناسی تاریخی کنیم باید دامنه پژوهش تاریخی‌مان را مشخص و محدود کنیم و تمامش را پوشش دهیم. یعنی یا ادعایمان را محدود کنیم یا پژوهش‌مان را تا سرحدات ادعایمان بگسترانیم. این موجه نیست که ادعایمان بزرگتر از شواهدمان باشد! یعنی اگر قرار است ما در یک بازه زمانی خاص اصطلاح‌شناسی تاریخی کنیم اولاً دقیقاً انتظار می‌رود که آن بازه زمانی را مشخص کنیم یعنی بگوییم با عدد از قرن چندم تا قرن چندم یا با شخص یعنی بگوییم فلانی و فلانی یا معتزله بغداد یا معتزله بصره و هر مقدار که مشخص کردیم دامنه پژوهش‌مان باید تمامش را پوشش دهد.

البته انتظار نمی‌رود که در این سخنرانی تمام آنها کُد داده شود ولی مطمئناً انتظار می‌رود که در مقاله این بحث، تمام آنها کد داده شود. یعنی اگر بحث متمرکز بر امامیه است فقط نباید آثار شیخ باشد یا فقط شریف مرتضی باشد بلکه تمام امامیه تا زمانی که مورد نظران هست پوشش داده شود.

این انتظار روش‌شناختی ما بود که البته من الان انتقاد وارد نمی‌کنم که رعایت نشده چون در یک ارائه بحث، انتظار نیست که همه آن منابع و کدها ارائه شود ولی مطمئناً در مقاله‌اش باید ارائه شود.

نکته دوم به ترتیب مطالبی که فرمودید، ناظر به همان بحث عصمت و بیان مرحوم شیخ مفید بود که البته این بحث ناظر است به صورت‌بندی و جمع‌بندی که از ماهیت لطیف‌الکلام کردید. شیخ فرمود بحث عصمت به‌خاطر اینکه بحث الهیاتی است یلیق که در جلیل‌الکلام طرح شود.

من تلقی خودم را از لطیفُ الکلام و جلیلُ الکلام بدهم. به نظرم همان‌طور که در اشارات شما بود نه در صورت‌بندی نهایی‌تان، مباحث جلیل، مباحث الهیات است یعنی خداشناسی و یا حتی نبوت، امامت و معاد همه اینها.

و مباحث لطیف، مباحث غیر الهیاتی است. ممکن است ما امروزه بعضی از این بحث‌های غیر الهیاتی را که برخی متکلمان در لطیف آورده‌اند، در فلسفه بحث کنیم و ممکن است در علم یا در فیزیک یا شیمی یا زیست‌شناسی بحث کنیم.

اما آنها همه اینها را در لطیفُ الکلام بحث می‌کردند البته با شیوه خودشان و با روش واحد، که البته از این جهت هم محل تامل است که آیا همه این بحث‌ها را می‌شود با روش واحد بحث کرد یا نه؟ خوب این تلقی من است که چطور شیخ مفید رفته عصمت را در لطیفُ الکلام بحث کرده است. من آن بحث عصمت را آنجا نخوانده‌ام ولی انتظارم این است که آن بحث در آن موضع، در باب چیستی عصمت است و بحث ماهیت عصمت است که کلاً سوالات «ما هو» الهیاتی است و هر سؤال از ماهو فلسفی است و بنابراین بحث از ماهوی عصمت می‌شود بحث فلسفی که در مباحث لطیفُ الکلام چون عصمت، عصمت انبیاء است و ائمه و آن می‌شود بحث الهیاتی این یلیق که همان جا بیاید نه اینکه باز یک بحث مستقل در لطیفُ الکلام برایش باز کنیم.

نکته بعد در مورد صورت‌بندی نهایی است که شما اشاره کردید در مورد ماهیت مباحث لطیف با دو رکن بنیادین بودن و عام‌بودن بنیادین بودن. ظاهراً در مقایسه با مباحث لطیف با الهیات بالمعنی‌الاعم یا فلسفه اولی به دست آورده‌اند که بنیادین است. و در واقع حکمای مسلمان، الهیات بالمعنی‌الاصح را سوار کرده‌اند بر الهیات بالمعنی‌الاعم خودشان و نتیجه می‌گیرید که متکلمان هم همین کار را کرده‌اند.

من موافق نیستم و به نظرم متکلمان اصلاً چنین کاری نکرده‌اند و این بحث تاریخی است که آنها در باب لطیفُ الکلام بحث کرده‌اند ولی سوار نمی‌کردند و در بحث فلسفی.

من می‌گویم کار درست را متکلمان کرده‌اند و حکمای ما هم کار درستی نکرده‌اند. بحث‌های فلسفه اولی بحث‌های مستقل است و قرار نیست که همه الهیات ما بر روی آنها سوار شود. هرچند در صورت نیاز می‌تواند مرتبط شود ولی نه اینکه سوار شود. ما نیاییم یک ساختمان بسازیم که بنیانش را فلسفه اولی قرار بدهیم و رو بنایش را الهیات بالمعنی‌الاعم. اینها دو رشته است: الهیات و فلسفه اولی که البته با هم ارتباط دارند و ممکن است هر دو از هم اخذ و اقتباس کنند. مناسبات علم و فلسفه در روزگار ما چنین است.

اما امروزه ما نه فلسفه را روی علم سوار می‌کنیم و نه علم‌مان را روی فلسفه! در حالی که روشن است فلسفه و علم با هم مناسبات دارند و از هم بهره می‌برند و مسلّم است که ما در فلسفه ذهن از تحقیقات علوم شناختی بهره می‌بریم و روشن است که علوم شناختی از فلسفه ذهن بهره می‌برد و هکذا.

بنابر این اینها مناسبات است که برقرار است ولی قرار نیست که ابتناء باشد. به نظرم تعریف بنیادین نه توصیف مناسبی است و نه بعدها اگر کسی بخواهد در بحث های کلامی‌اش از مشی قدماء بخواهد استفاده کند مبنای خوبی است که اینها را بنیاد قرار دهد.

نکته بعد در مورد عمومیتش است. به نظرم عمومیت هم ندارد و نشانه‌اش بحث از ماهیت عصمت و خیلی از بحثهای دیگر است: ماهیت جسم، ماهیت رنگ و... که وارد جزئیات بسیار ریز می‌شوند و سوال ماهو دارند ولی جنس سوال ماهو اساساً یک جنس الاهیاتی نیست و جنس فلسفی است لذا می‌رود داخل لطیف و در جلیل نیست بنابر این موافق دو رکن بودن بنیادین و عام بودن نیستیم.

نکته دیگر اینکه شیخ طوسی در مقدمه تنها به لطیفُ الکلام می‌پردازد. این سوال دست‌کم برای من مطرح است که این نسخ خطی که از مقدمه هست ما به نحو موجهی می‌دانیم که تمام آن چیزی است که شیخ نوشته؟ یا ممکن است اینها نسخه‌های ناتمامی از مقدمه شیخ باشد که فقط به مباحث لطیف پرداخته و یکسری مقدمات جلیل هم داشته که فعلاً باید از نظر نسخه‌شناسانه روشن باشد که این دیگر تمام آن چیزهایی است که شیخ نوشته و الا نمی‌شود این نتایج مورد نظر را گرفت.

نکته دیگر اینکه شیخ طوسی می‌گوید جواهر انواع و اقسام ندارد. من این را نفهمیدم یعنی چه؟ اینکه جواهر اقسام ندارد یعنی اینکه مصادیق جواهر، طبقه‌بندی‌شدنی نیستند؟ یعنی اگر فرس و غنم و بقر و انسان جوهر باشند اینها کلاً طبقه‌بندی نمی‌شوند، یا دست‌کم جوهرند طبقه‌بندی نمی‌شوند. جوهرند یعنی همه‌شان واحدند. همان‌طوری که مثلاً در فلسفه صدرایی می‌گویم وجود بما هو وجود طبقه‌بندی نمی‌شود و کلاً یکی است؟

یا اینکه نه چنان‌که در تلقی ارسطویی هم هست اعراضُ نه مقوله هستند ولی جواهر یک مقوله هستند. این هم یک تعبیر ارسطویی است. ارسطو می‌گوید یک مقوله جوهر وجود دارد ولی نه مقوله عرض وجود دارد. این بیان با بیان ارسطو هم قابل جمع است. حالا کدام مورد نظر شیخ است؟ آن اولی که مخالف با دیدگاه ارسطویی است یا نه، این دومی که ادامه همان بحث است.

موضوع بعدی طبقه‌بندی مباحث لطیف بود. فرمودید به سه طبقه تقسیم می‌شود: وجودشناختی، فعل‌شناختی و معرفت‌شناختی. به نظرم فعل‌شناسی از قسیم وجودشناسی و معرفت‌شناسی نیست. اقسام یکی از

این دو تاست و به نظرم این یک طبقه‌بندی جالبی نیست و صناعی می‌شود همین‌جوری بگوییم. ولی بهتر است بگوییم مباحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی. این‌جور طبقه‌بندی درست نیست. شاید در مباحث معرفت‌شناسی هم همین مباحث را داشته باشید که فکر می‌کنم این‌طور نیست مباحثی که در فعل‌شناسی دارید، مباحث متافیزیکی است.

و در واقع دو دسته بحث اصلی می‌شود. طبیعی است امروزه هم در مباحث فلسفه دو دسته اصلی بحث وجود دارد: مباحث متافیزیکی و مباحث معرفت‌شناختی. حالا متافیزیک می‌تواند خُرد شود و می‌تواند متافیزیک فعل باشد.

و به نظرم آن چیزی که در کلام ما اتفاق افتاده بسیار قابل توجه و درخشان و قابل استفاده هست متافیزیک فعل است، چیزی که در فلسفه رسمی اسلامی غایب است یا تا حد زیادی غایب است.

نکته دیگر در مورد مجموعه تعاریفی بود که از فعل شد. احساس می‌شد که شما چیزی بیش از تمایل به دفاع از برخی تعاریف داشتید و فقط گزارش نمی‌دهید بلکه دفاع هم می‌خواهید بکنید! یعنی می‌خواهید بگویید فعل این است و فعل آن چیزی که حکمای ما طبقه‌بندی کردند نیست. البته این از محل بحث خارج است به هر حال چه بسا می‌شود در مطاوی کلامتان هم بشود گفت بود. حتی اگر در مطاوی کلامتان این نبود، در لحن و جهت‌گیریتان این بود و این در بحث اصلاً روشن نشد و این نیاز به بحث جدی دارد.

نکته دیگر در واقع جمع‌بندی این شد که القدرة جواز الفعل والترک و یک چیزی شبیه این. این معنای از قدرت در مقابل موجبیّت است نه در مقابل عجز. تصویر امروزین ما از قدرت یا کاربرد امروزین ما از واژه قدرت این است که قدرت در مقابل عجز است نه در مقابل موجبیّت. اینها دو تا کاربرد است. چه بسا اساساً اختلاف حکما و متکلمان یک اختلاف لفظی است. آنها دارند می‌گویند قدرت در مقابل عجز این است که ما می‌گوییم. ولی شما دارید می‌گویید قدرت در مقابل موجبیّت است که ما می‌گوییم.

این است که ما می‌گوییم اگر این‌طور باشد اساساً اختلاف حقیقی نیست و این یک اختلاف لفظی است. این باید روشن شود و به نظرم چندان آسان هم نیست. به نظرم روشن است که حکمای ما قدرت را در مقابل عجز دارند به کار می‌برند نه در مقابل موجبیّت.

نکته بعدی در مقابل این ادعاست که بعد از خواجه اندک‌اندک اصطلاح فعل به این معنا ترک شد و بدون اینکه تصریح کنید، ناخشنودی خودتان را از این اتفاق ابراز کردید. من عرضم این است که باید توضیح داده شود که چرا ما ناخشنودیم. من با ناخشنودی مخالف نیستم ولی انتظار می‌رود که دست‌کم یک توضیحی بدهید احتمال می‌دهم که مبتنی بر مثلاً فهم روایات باشد و البته این یک موضع محترمی است. معرفتاً محترم است نه فقط دینی. این یک موضع قابل توجهی است. ولی این نشان نمی‌دهد که این موضع دارای اشکالات جدی

فلسفی نیست و دست‌کم یک توضیح برای اینکه ترک شد و اساساً دیدگاه‌هایی که ترک می‌شود و اساساً در دانش فراموش می‌شود این است که قابل دفاع نبود یا دفاعش سخت بود و سخت می‌شد ازش دفاع کنی و آدم‌هایی نبودند که بیایند بایستند و از آن دفاع کنند. آرام‌آرام خسته شدند یا مرحوم شدند و نسل جدید هم حوصله نداشت که بیاید برای دفاع از چنین موضعی هزینه کند. پس معلوم است که یک دفاع پرهزینه است و این به طور طبیعی حذف می‌شود و دیدگاه‌هایی جایش را می‌گیرند که کم‌هزینه‌تر و شسته‌رفته و پذیرفتنی‌ترند و این طبیعی است. و اگر ما بخواهیم ناخشنود باشیم باید نشان دهیم که واقعاً اینقدر هزینه‌بر نبود.

نکته دیگر، ادعای اینکه حُسن و قبح از اوصاف فعل است نه معلول. این کاملاً پذیرفتنی است. این نکته با این تعبیر درست است و بعید هم است کسی مخالفش باشد. اینکه حسن و قبح از اوصاف افعال است نه معالیل. خوب، بله معالیل بما هو معلول که متصف به حسن و قبح نمی‌شوند. ولی بحث بر سر این است که آیا فعل و کنش، خالی از هر وجه ضرورتی است و بنابر این خودش گونه خاصی معلول نیست؟ اینکه حسن و قبح ویژگی گونه خاصی از معالیل است، این بحث نشد. بله، یعنی ادعا هم نشد شما فقط اشاره کردید و گذر کردید و من هم فقط دارم اشاره می‌کنم برای بحث‌های بعدی احیاناً اگر لازم هست اگر بحث شود انتظار می‌رود به این نکات توجه شود که بله از اوصاف فعل است ولی ممکن است کسی بگوید که فعل گونه‌ای از معالیل است پس جمع شد. بله هر معلولی موصوف به حسن و قبح نمی‌شود ولی گونه‌ای از معالیل متصف به حسن و قبح می‌شوند و این چیز عجیبی نیست.

نکته پایانی که تقسیم افعال به: مختَرع و مباشر و متولد تنها در صورت پذیرش تلقی متکلمان از فعل و با این تعریف پذیرفتنی است. به نظرم اصلاً این جوری نیست و به نظرم یکی از بهترین و درخشان‌ترین تقسیماتی است که امروزه خوب است در فلسفه کنش بیاید. یعنی اینکه ما فعل مباشر داریم و فعل غیرمباشر داریم و واقعاً باید بحث شود که فعل غیر مباشر به چه کسی باید منتسب شود. این که من تیر را از چله کمان رها کنم به قصد شکار یا کشتن و بعد به کوه اثابت کند و کمانه کند و یک کودکی را به قتل برساند، آیا روشن است که من چند تا کار انجام دادم: من هم چله را رها کردم و هم آدم کشتم یا نه من فقط چله را رها کردم؟ من آدم نکشتم و این کنش به من منتسب نمی‌شود.

به هر حال ما اینجا دو تا کنش داریم: یک فعل مباشر داریم که رهاکردن چله است و یک فعل متولد داریم که قتل آن طفل است. خوب حالا شما هرچه می‌خواهید در مورد فعل بگویید چه دیدگاه حکمای ما را داشته باشید و چه دیدگاه متکلمان را داشته باشید و چه دیدگاه فیلسوفان معاصر را با همه تنوعش داشته باشید، و هرچه در مورد ماهیت فعل می‌خواهید بگویید به هر حال واضح است که این، دو گونه کنش است و در مورد انتسابش به فاعل بحث است.

پاسخ دکتر منتظری به نقد استاد طالقانی

به نظرم نقد شما در سه نکته مهم قابل تقسیم‌بندی است و می‌توانم در سه محور راجع به آن صحبت کنم. محور نخست در مورد عنوان که فرمودید مایلید این باشد که لطیفُ الکلام و مثلاً دو اصطلاح بین فاعلیت و سببیت یا دو اصطلاح فعل و علت و اینکه تلقی شما این بود که در عنوان که تمایز فاعلیت و علیت در لطیفُ الکلام این را بیشتر به ذهنتان می‌رسیده که آیا در فعل هم علیت اخذ می‌شود یا نمی‌شود و آیا در فعل، علیت وجود دارد این مولفه هست یا نیست.

بنده در ابتدای بحثم فراموش کردم بله. بحث من یک بحث کاملاً تاریخی بوده و کار کلامی نیست. طبیعتاً گاهی وقتها که آدم بحث تاریخی ارائه می‌دهد به یک جانبی هم متمایل می‌شود و این چیز عجیبی نیست که به یک جانبی متمایل شود و اینکه بخواهد از آن جانبی که متمایل شده خواه‌ناخواه دفاع کند، آن بحث دیگری است که آن مطاوی و آن نیت‌ها و مافی‌الضمیرم را اینجا نمی‌خواهم خیلی جواب بدهم و وقتی خواستم دفاع کنم انشاءالله فاش می‌گویم و از عهده برون می‌آیم ولی الآن فعلاً در آن بحث نیستم.

اما اینکه فرمودید عنوان لطیفُ الکلام، عنوان بهتری است و دست‌کم من نیمی از مباحثم در مورد چیستی لطیفُ الکلام بود. به نظرم مقداری باید توضیح می‌دادم که اتفاقاً بیشتر از یک مقدمه شد. از این جهت موافقم که دو پاره اصلی بحث من را نشان می‌دهد ولی اینکه کاملاً یک مقدمه است و اینکه لطیف چیست و این دو اصطلاح فاعلیت و سببیت می‌خواهد تمایزش در دانش لطیفُ الکلام ذکر شود به نظرم در آن عنوان هم حضور دارد و از این جهت برتری دارد که دو پاره‌شدن برتری مباحث را نشان می‌دهد. این را موافقم ولی از جهت دیگر خیلی هم‌دل نیستم.

فرمودید اینکه بحث تاریخی هست و دامنه پژوهش باید مشخص شود، قبول دارم ولی من متمرکز شدم در متکلمان امامیه و آن هم امامیه بغداد و باز در امامیه بغداد به بحث فاعلیت و علیت در شیخ طوسی وارد شدم و بقیه متون را هم به عنوان شاهد دارم استفاده می‌کنم نه اینکه بخواهم درباره همه صحبت کنم و بیشتر تمرکز بر کلام و دیدگاه شیخ طوسی است و در مقاله ای هم که ارائه می‌دهم دقیقاً می‌نویسم با تأکید بر دیدگاه شیخ طوسی که این خیلی رایج است.

نکته بعد درباره تعریفی که از لطیف ارائه کردم با این دو مولفه بنیادین بودن و عام‌بودن بود. به نظرم بنیادین بودن را هم در کاری که شیخ مفید کرده یعنی اینکه اسمش را مقدمه می‌گذارند و ذی‌المقدمه را بر این سوار می‌کنند، کاری است که اساساً اینها می‌خواهند انجام دهند. اما اینکه درست است یا غلط است این بحث

دیگریست اما من می‌فهمم که اینها می‌خواهند این را به عنوان مقدمه اخذ کنند و بعد از این در مقاصدشان از این مباحث و مسایل استفاده کنند.

این را به نظرم به نحو موجه و تاریخی می‌توانم نشان دهم که اینها در پی این هستند و البته نه فقط شیخ طوسی که به نظرم می‌رسد که در دیدگاه دیگرانی هم اخذ شده مثل باقلانی که بحثی دارد که آیا اعتقاد به لطیف هم واجب است و این خیلی موضوع پر چالشی است و ایشان می‌گویند بله واجب است و مگر می‌شود شما به اینکه لطیف، جزء لایتجزی هست قایل نباشید و موحد باشید؟ بله می‌شود مثل همین کاری که شیخ مفید کرد اینها می‌خواهند این طوری بحث کنند و ما بر اساسش الهامیاتمان را می‌چینیم و حالا درسته یا غلط، من نمی‌خواهم در موردش قضاوت کنم و شاید من با دیدگاه حضرتعالی موافق باشم و بگویم بنیادین نیست و دست‌کم در دوره بغداد و بویژه شیخ طوسی، یک هم‌چنین نگاهی منتقل می‌شود یا از لوازم این کار است و می‌توانم به عنوان شاهد نشان دهم

استاد طالقانی:

این دو شاهد کافی نبود، استدلالش این است که در کتاب التمهید و اقتصاد یکسره اینها را مبنا قرار می‌دهد و اینها را بر روی آنها سوار می‌کند و اگر کسی آنها را نپذیرد اساساً دیگر استدلالهایش کار نمی‌کند و اگر چنین باشد یک اشکال خوبی به شیخ طوسی وارد است.

استاد:

و ما هم با اشکال موافقیم و شیخ طوسی این کار را می‌کند و شما اگر در التمهید نگاه کنید می‌بینید که شیخ طوسی اساساً در مورد جواهر حرف می‌زند و درباره اثبات معانی حرف می‌زند و بعد درباره اثبات معانی در اجسام و بعد از طریق اثبات معانی در اجسام مختص بودن اجسام را اثبات می‌کند و بعد از مختص بودن اجسام نیاز به محدث را نتیجه می‌گیرد.

یعنی شیخ بر پایه این می‌خواهد عدل را مطرح کند و اول فعل را می‌گوید که اینجا باید فعل را تعریف کنم و توضیح دهم و اقسام و انواعش را بگویم بعد بگویم حالا عدل در مورد خدا این است و ما این اعتقاد را داریم و اگر این را نگویم من نمی‌توانم در مورد عدل صحبت کنم.

فرمودید آیا نسخهٔ مقدمه همان است که ...، بله نسخه پژوهان مقدمه را تمام می‌دانند. من نسخه پژوه نیستم و کار من هم نیست ولی کسانی که این مقدمه شیخ طوسی را تصحیح کردند و تعلیقه زدند و همان شرح مقدمه که از شاگردان با واسطه شیخ طوسی که شرحی دارد بر این مقدمه و چاپ عکسی آن به بازار آمد، همان نسخه را هم برخی کارشناسان با شواهد کافی نمی‌دانند که این بخش‌هایی از یک کتاب است و اصل کتاب بیشتر از این

است دست کم این احتمال را نداده‌اند و شیخ می‌فرماید من این کتاب را نوشتم و اسمش را هم مقدمه گذاشتم و غیر از من هم کسی دیگر ننوشته و من اولین نفری هستم که دارم این را می‌نویسم و اسمش را هم من مقدمه گذاشتم المقدمه فی علم الکلام و این را خود شیخ تصریح می‌کند و جزء تصریحاتش است.

در مورد جوهر نظر متکلمان این است که جوهر مقوله واحد نیست در مقابل اعراض خیر، اساساً جوهر قابل تنويع نیست و حالا استدلالاتی دارند و منظور از جوهر همان جوهر فرد که واحد است.

و آخرین بحث در مورد فعل است که یک‌سری نکاتی فرمودید من راجع به این بحث ناخشنودم به دلایلی و اینجا نمی‌خواهم الآن درباره آن دلایل حرف بزنم ولی این احتمالی که فرمودید چرا ترک شد چون دفاعش سخت بود. من به شدت با این بحث مخالفم و اصلاً این احتمال، احتمال خوبی نیست و شواهد هم برایش دارم و نوشته‌ای هم دارم که در آینده چاپ خواهد شد و مرحوم خواجه طوسی این اصطلاح را ترک کرد یعنی در امور عامه تجرید، شما این اصطلاح را نمی‌بینید و اساساً این تعریف را نمی‌بینید گرچه در الهیات خواجه طوسی باب می‌زند فی انا فاعلون و اصرار می‌کند اینکه ما فاعلیم؛ ولی این اصطلاح را اساساً تعریف نمی‌کند.

اما بعد از او علامه حلّی و حتی فاضل مقداد و شهیدثانی نمی‌خواهند از آن اصطلاح دست بکشند و دائم مثل همان بحث وجود، متکلمان حلّه بعد از خواجه (با اینکه خواجه این کار را نمی‌کند) ولی علامه حلّی و حتی فاضل مقداد و شهیدثانی این کار را می‌کنند کثیراً، و می‌گویند تقسیم الموجودات علی رأی الحكماء علی رأی الاوائل علی رأی المتکلمین. حالا اینکه به کدام طرف تمایل پیدا می‌کنند یکی مثل علامه حلّی سمت متکلمین می‌رود.

و آخر هم اینکه بله، حسن و قبح صفت فعل است نه صفت معالیل و آیا در فعل مؤلفه علیت که این به نظرم آن انتظار بیشتر شما این بوده از آن بحث فعل، مؤلفه علیت اخذ می‌شود یا نمی‌شود؟ این کار کلامی است که من نمی‌خواستم این کار کلامی را انجام دهم و می‌خواستم کار تاریخی کلامی انجام دهم.

و آن تقسیم افعال که فرمودید مخترع و مباشر و متولد، البته من می‌گویم مخترع و مباشر درست است به دلیل اینکه فعل است و این هم مفعول است ولی متولد مجهول است و اسم خودش درست است اما اینکه این تقسیم چرا نشد؟ خیلی قابل بحث است و این تقسیم که فرمودید خیلی درخشان است و در مورد این تقسیم خیلی باید صحبت کرد دست‌کم این کارهایی که من می‌شناسم که فیلسوفان تحلیلی دارند انجام می‌دهند که مثلاً من که چراغ را روشن می‌کنم، چندتا فعل دارم انجام می‌دهم؟ اراده هم فعلش است؟، دراز کردن دست هم فعلش است؟ و

و آخرین نکته اینکه در دیدگاه‌های پاره‌ای از فیلسوفان تحلیلی که فقط اشاره می‌کنم در تعریف فعل یک تمایلی هست که وقتی می‌خواهند ماهیت فعل را بگویند بر پایه اراده‌گروی غیر علی فعل را تعریف می‌کنند و به نظرم آنچه را که متکلمان می‌خواهند انجام بدهند یک اراده‌گروی غیرعلی است که این هم باید در جای خودش بحث شود.