

باسمه تعالی

- ۱..... اصالة الاباحه (حظر و اباحه)
- ۱..... مقدمه:
- ۲..... ارتباط مباحث آینده با بحث برائت:
- ۲..... بحث معیاری و تاریخی:
- ۳..... استشهاد به اصالة الاباحه برای تأیید حق الطاعة در کلمات شهید صدر (ره)
- ۴..... لزوم رجوع به بحث تاریخی برای نقد کلام شهید صدر (ره):
- ۴..... سیر تاریخی عنوان «هل الأشياء على الحظر أو الإباحه»:
- ۵..... ایراد بحث حظر در اشیاء به عنوان دلیلی بر وجوب احتیاط از سوی شهید صدر رحمه الله:
- ۶..... قید قبل از ورود شرع در بحث حظر و اباحه:
- ۶..... تفاوت بحث حظر و اباحه با قبح عقاب بلا بیان:
- ۶..... عدم ارتباط بحث حظر و اباحه با حق الطاعة:
- ۷..... لزوم بررسی کلمات در بررسی تاریخی:
- ۷..... خلط بحث تاریخی با معیاری در کلام اصولیین:
- ۸..... سیر طرح بحث حظر و اباحه در آینده:
- ۸..... بررسی کلام شیخ مفید (ره):

اصالة الاباحه (حظر و اباحه)

مقدمه:

اولین جلسه بحث اصول امسال را در حالی شروع می‌کنیم که از زیارت دوستان محروم هستیم و متأسفانه این بلیه کرونا هنوز در داخل و خارج از کشور وجود دارد. ما از خداوند متعال می‌خواهیم که این بلیه را هر چه زودتر رفع بفرماید و زندگی مردم به حال طبیعی برگردد. انشاء الله یکی از الطاف خداوند این باشد که ما در درس‌ها دوستان را زیارت کنیم و آن حالت نشاط

و سرزنده گی بحث ها برگردد. اما بر اساس «ما لا یدرک کله لا یتدرک کله» انشاء الله بتوانیم بخشی از وظیفه خود را با این بحث ها جبران کنیم.

بحث سال گذشته ما بحث حق الطاعة و قبح عقاب بلا بیان بود که به حمد الله در حد وسع تعمیق، بحث و نقادی شد و سخنان بزرگان خصوصاً شهید صدر در بحث حق الطاعة و قبح عقاب بلا بیان بررسی و جهات مختلف بحث تنقیح شد.

ارتباط مباحث آینده با بحث برائت:

دو بحث مهم دیگر که فی الجمله با بحث برائت در ارتباط بوده یا ادعا شده که مرتبط است، بحث دفع ضرر محتمل و حظر و اباحه است. حظر و اباحه گاهی تحت عنوان اصالة الاباحه مطرح می شود. ما در بحث فلسفه علم اصول این بحث ها را تحت عنوان تطبیقات عقل عملی آورده ایم. یکی از مباحث عمده در فلسفه علم اصول احکام عقل عملی و تطبیقات این احکام در علم اصول است. بحث قبح عقاب بلا بیان، حظر و اباحه، دفع ضرر محتمل، قبح تکلیف بدون قدرت از مهم ترین احکام عقل عملی است که در فلسفه علم اصول مورد بحث قرار آورده ایم. در بحث برائت نیز طبعاً این دو حکم عقلی مرتبط بوده و باید بحث شوند.

برخی ادعا کرده اند بحث قبح عقاب بلا بیان تطوّر اصالة الاباحه است. در بحث های آتی روشن خواهد شد که این نظر درست نیست. بحث دفع ضرر محتمل هم ارتباطش با برائت خیلی روشن است. دفع ضرر محتمل در بحث قبح عقاب بلا بیان و احتیاط، به نحوی مطرح شده است که جزء بحث های آتی ماست. فعلاً بحث در حظر و اباحه است که تحت عنوان اصالة الاباحه مطرح می شود.

بحث معیاری و تاریخی

قبل از ورود به بحث و ذکر نکاتی که مربوط به تنقیح موضوع و استدلال بر طرفین دعواست، یک نکته کلی که هم در اینجا و هم در مباحث فقهی و حتی در مباحث فلسفی قابل طرح است، باید ذکر شود. نکته این است که در مسائلی مانند حظر و اباحه که سابقه تاریخی بسیار ممتدی از قرون اولیه تا به حال دارد و این بحث وجهه تاریخی نیز پیدا می کند. باید دید که آیا بحث تاریخی لازم است یا نه؟

بحث ما در حظر و اباحه از جهت تاریخی فی حد ذاتها در یک علمی (اصول) که کارش عمدتاً بحث عقلی است، تاریخی نیست. بحث تاریخی به معنای رجوع به کتب اصولیین متقدم مثل شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و محقق صاحب معارج و دیگران، در این بحث وجود ندارد. ما فی الجمله بحث کردیم که نقش کار تاریخی در این گونه مباحث چیست؟ آیا تمام علوم در این جهت یکسانند؟ امروزه در مغرب زمین در مورد حتی علوم و فلسفه علوم، برخی نقش تاریخ را بسیار برجسته کرده اند و دو نگاه را که یکی نگاه تاریخی است و دیگری نگاه معیاری یا به تعبیر فیلسوفان غربی «normative» را مقابل یکدیگر قرار داده اند. مقصودشان از معیار این است که ما کاری به تاریخ نداریم و ما معیارهای عقل خودمان را وسط می گذاریم. مثلاً وقتی از استقرا بحث می کنیم یا از معیار علم بحث می کنیم، کاری به این نداریم که علما در طول تاریخ چه کرده اند، بلکه در پی این هستیم که به لحاظ منطقی و عقلانی آیا استقرا در علوم معتبر هست یا نه؟

البته این در بحث های حوزوی فرق می کند و فقه حتماً جنبه تاریخی دارد. وقتی شما اقوال فقها را در تحصیل اجماع یا شهرات می خواهید کسب کنید، طبیعتاً باید رجوع به تاریخ داشته باشید و این ذاتاً یک کار تاریخی است؛ مانند رجال که ذاتاً کار تاریخی است. تتبع از اسناد روایات کار تاریخی است و فهم خود روایات به یک معنا نیاز به کار تاریخی دارد. اما بحث های عقلی مثل قسمت هایی از علم اصول، آیا به کار تاریخی نیاز دارد؟ سوای برخی از ادعاهایی که قبلاً شده، ما می گوئیم نیاز نیست و وقتی ما به بحث برائت عقلی مراجعه می کنیم، می خواهیم بفهمیم مقتضای حکم عقل چیست و اینکه تاریخ علم اصول چه می گوید خیلی در این بحث دخالت ندارد.

استشهاد به اصالة الاباحه برای تأیید حق الطاعة در کلمات شهید صدر (ره)

اما برخی بزرگان همچون شهید صدر این کار (بحث تاریخی) را انجام داده اند. ایشان در مقام تقویت نظریه حق الطاعة به تاریخ برائت عقلی یا احتیاط مراجعه می کند و بحث حظر و اباحه را به نوعی مؤید فرمایش خویش (حق الطاعة) دانسته و نظریه برخی از علما مثل شیخ مفید و شیخ طوسی را مقابل نظریه قبح عقاب بلا بیان می داند. ایشان معتقد است تاریخ علم اصول مخالف این نظریه (قبح عقاب بلا بیان) است.

لزوم رجوع به بحث تاریخی برای نقد کلام شهید صدر (ره)

این حرف بسیار مهمی است و اگر ما بخواهیم کلام شهید صدر را نقد کنیم، ناچاریم به تاریخ مراجعه کنیم؛ چون ایشان یک ادعای تاریخی دارد و علاوه بر این گاهی ما برای فهم درست یک مسئله هم مجبوریم که به آراء اصولیین مراجعه داشته باشیم و از نظر آنها با خبر شویم. آیا در آن زمان هم طرح مسئله به همین گونه کنونی بوده است؟

سابقاً شاید عرض کرده باشم که در بحث‌های عقلی به خصوص عقلی محض مثل فلسفه یا بخش‌هایی از کلام یا علم اصول، ممکن است بگوییم ما کاری به تاریخ نداریم و ما به دنبال مسائل معقول هستیم و می‌خواهیم برائت را تنقیح کنیم. یکی از مبادی و مبانی برائت، عقل و برائت عقلی است. ما می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا قبح عقاب بلا بیان داریم یا نه و حق الطاعه داریم یا نه. اینجا تاریخ لزومی ندارد. اما وقتی برخی در نقض و ابرام‌ها به یک مسئله رجوع می‌کنند و به محققان اصولی اسناد می‌دهند، ما مجبوریم که کار تاریخی داشته باشیم. به علاوه اینکه کار تاریخی فایده دیگر هم دارد. ما به یک معنا در دیالوگ با دیگران و در گفتگو با علما، حرف‌ها را پیش می‌بریم؛ یعنی بحث حق الطاعه یا قبح عقاب بلا بیان یا حظر و اباحه یک دفعه متولد نمی‌شود بلکه در گفتگوی با کلمات علما پدید آمده است. به تعبیر دیگر، طرح مسائل معقول حتی در علوم عقلی نیز گاهی ناشی از گفتگوهای است که با بزرگان یک علم می‌شود؛ مثلاً در فلسفه با فلاسفه و در اصول با اصولیان و در فقه با فقهاء. این نکته را برای این عرض کردم که شاید برخی مراجعات ما به متون برای دوستان ملال‌آور باشد. اما در چند مقام چاره‌ای از این مراجعه وجود ندارد. یکی در مقام نقادی ادعاهای تاریخی که عده‌ای داشته‌اند. همچنین در مقام تحصیل مسائلی که به شکلی مطرح بوده است. مقام دیگر این است که مسائل معقول را نیز اگر بخواهیم طرح کنیم، گاهی در لابلای همین کلمات استفاده می‌شود. البته در مسائل معقول ممکن است که انسان راه مستقیم هم داشته باشد و گاهی یک مسئله برای خودش طرح شود یا برای نزدیکان طرح بشود یا به نزدیکان به زمان ما طرح شده باشد که نیاز به کار تاریخی نداشته باشد.

سیر تاریخی عنوان «هل الأشياء على الحظر أو الإباحه»

بحث حظر و اباحه تا زمان شیخ انصاری تحت یک عنوان مستقل طرح می‌شده و اتفاقاً قبح عقاب بلا بیان عنوان مستقل نداشته است. همچنین حق الطاعه که عنوان جدید است به این صورت موضوعی نداشته است. این مسأله که «هل الأشياء على الحظر أو الإباحه» معمولاً تا زمان شیخ انصاری یک عنوان مستقل در کتب اصولی داشته است. بعد از وحید بهبهانی نیز توسعه

پیدا کرد و در میان شاگردان شریف العلماء همینطور بود. اما بعد از مرحوم شیخ دیگر این عنوان از کتب اصولی محو شده است، درعین حال در چند جا به این مسئله مراجعه می‌کنند؛ مانند بحث احتیاط که یکی از ادله احتیاط همین بحث حظر است و گفته شده اینکه اشیاء در نزد برخی اصولیین بر حظر است، دلیل بر احتیاط است. این دلیل را هم مرحوم شیخ در رسائل طرح کرده است و هم مرحوم آخوند در کفایه دارد و هم محشین کفایه دارند و هم اصولیین متأخر در همین بحث احتیاط دارند، اما دیگر به عنوان یک بحثی در علم اصول تحت عنوان «هل الأشياء على الحظر أو الإباحه» منسوخ شده است.

ایراد بحث حظر در اشیاء به عنوان دلیلی بر وجوب احتیاط از سوی شهید صدر رحمه الله

شهید صدر در همین بحث احتیاط که دیگران هم بحث کرده‌اند، بحث حظر و اباحه را جزء ادله احتیاط آورده‌اند. ایشان در ادله وجوب احتیاط می‌گویند: در تقریب آن قدیم‌اً اینگونه گفته شده است که اصل در اشیاء حظر است، اگر مسبوق به جواز نباشد.

«اما المرحلة الأولى و هو إثبات الاحتياط العقلي فقد ذكر في تقریبه قديما ان الأصل في الأشياء الحظر إذا لم يسبق الجواز و الشيخ الطوسي (قده) في العدة قد استشكل في أصالة الحظر و بدله إلى أصالة الوقف و كأن نظره إلى مقام الفتوى و انه لا يمكن اسناد الحظر إلى الشارع و ان كان من حيث العمل لا بد من الاحتياط فالتوقف كأنه مزيد احتياط حتى بلحاظ الإفتاء و قد ذكر الشيخ الطوسي (قده) انه لا نخرج عن التوقف إلا بما يرد من الأئمة عليهم السلام من الترخيص على خلافه، و ظني ان هذه الكلمات ناظرة إلى نفس ما قلناه و عبرنا عنه في مسألة البراءة العقلية من لزوم الاحتياط في الشبهات مراعاة لحق المولى، و هذا صحيح في جميع الشبهات حتى الموضوعية إلا ان هذه القاعدة التي سميناهنا بمسلك حق الطاعة محكومة لأدلة البراءة الشرعية المتقدمة حتى البراءة المحكومة لأدلة الاحتياط الشرعي»^۱

ایشان در اینجا ادعا می‌کند که فرمایش شیخ طوسی و دیگران که در بحث حظر و اباحه قائل به حظر شده‌اند، همین چیزی است که به عنوان حق الطاعة قائل شده است. ایشان در مقدمه قبح عقاب بلا بیان نیز از لحاظ تاریخی ادعا فرمودند که از قبح عقاب بلا بیان در کلمات اصولیین هیچ خبری نیست. بلکه ایشان ادعا می‌کند که شیخ مفید و شیخ طوسی با اعتقادشان به توقف یا حظر، در واقع خلاف قبح عقاب بلا بیان گفته‌اند.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص ۷۹.

قید قبل از ورود شرع در بحث حظر و اباحه

من معتقدم که شهید صدر در اینجا مانند خیلی جاهای دیگر، ادعای تاریخی می‌کند اما کار تاریخی نمی‌کند و کلمات را نقل نمی‌کند تا ادعای خود را در ضمن کلمات بیان کند. البته من بعداً عرض خواهم کرد که فرمایش ایشان بالمره خارج از وجه نیست، ولی شما ببینید که در بحث حظر و اباحه عده‌ای قید قبل الشرع را آوردند؛ یعنی «هل الأشياء على الحظر و الاباحه قبل ورود الشرع» که عده‌ای گفته‌اند که به معنای حقیقی آن است؛ یعنی می‌خواهیم ببینیم که قبل از اینکه شرعی بیاید تکلیف چیست؟ در بحث‌های آتی این مسأله روشن خواهد شد اما فعلاً می‌خواهیم اهمیت موضوع روشن شود تا بالتفصیل وارد این بحث شویم. عده‌ای نیز در آنجا گفته‌اند که مقصود از قبل الشرع، قبل تقدیری است؛ یعنی درست است که الان بعد از شرع هستیم اما اگر قبل از شرع بودیم، این فعل محکوم به چه بود؟ عده‌ای به این مطلب تصریح کرده‌اند. البته در کلام شیخ طوسی و شیخ مفید در اول بحث این نیست که البته باید دید که تا آخر بحث چه نتیجه‌ای به دست می‌آید. عده‌ای همچون علامه حلی و اصولیان متأخر مثل صاحب ضوابط، شیخ انصاری و دیگران تصریح به قبل از ورود شرع دارند.

تفاوت بحث حظر و اباحه با قبح عقاب بلا بیان

لذا در تفاوت بحث حظر و اباحه و قبح عقاب بلا بیان گفته شده برائت شرعی یا عقلی مربوط به شک در تکلیف است؛ یعنی بعد از ورود شرع و بعد از شک ما در تکلیف واقعی، بحث این است که تکلیف عقلاً یا شرعاً چیست، اما در حظر و اباحه فرض این است که شرع نیامده است و ما حکمی نداریم و تکلیف شرعی نداریم. لذا مقتضای حکم عقل را می‌خواهیم ببینیم که آیا حظر است یا اباحه یا قیود دیگر دارد که مفصل بحث خواهد شد.

عدم ارتباط بحث حظر و اباحه با حق الطاعة

پس بحث اگر به لحاظ تاریخی باشد، شهید صدر چه شاهی بر این حرف دارد در حالی که عده‌ای همچون مرحوم شیخ انصاری و محقق اصفهانی و از اصولیین متأخر همچون حضرت امام و دیگران بحثشان این است که اصلاً حظر و اباحه قبل از ورود شرع است و در جایی است که فرض شده است که حکم شرعی نیست و این چه ربطی به حق الطاعة دارد؟ حق الطاعة این بود که اگر احتمال بدهیم که مولا تکلیفی داشته باشد، مولویت مولا اقتضا می‌کند که ما تکلیف محتمل را نیز بیاوریم. دیگر مولویت مولا اقتضا نمی‌کند که اگر یقین به عدم تکلیف داریم، باز بخواهیم امتثال کنیم.

در بحث اغراض ما مانند برخی اصولیین معتقدیم که اگر تکلیف نباشد اما غرض محرز باشد یا در جایی غرض به نحو علم اجمالی مکشوف باشد، آنجا هم تکلیف هست. اما شما که این را قبول ندارید که غرض فی حد ذاتها کفایت می‌کند، چگونه اینها را به یکدیگر ربط می‌دهید؟

لزوم بررسی کلمات در بررسی تاریخی

مشکل این است که ایشان کار تاریخی نمی‌کند و صرفاً ادعای تاریخی دارد. اگر می‌خواهید حرف عدة الاصول یا حرف شیخ مفید را در تصحیح الاعتقاد به بحث حق الطاعة وصل کنید، مجبورید که کار تاریخی کنید و عبارات را بررسی کنید که واقعاً بحث حظر و اباحه به موارد شک ارتباط دارد به این صورت که شما ادعا می‌کنید یا نه.

نظیر این اشکال به صورت خفیف‌تر به محقق اصفهانی نیز وارد است. ایشان در مقام فرق بین حظر و اباحه و برائت، از مبانی که خود ایشان در بحث عقل و احکام عقلی اتخاذ کرده است، استفاده می‌کند. سؤال ما این است که کسانی که در قرن چهارم و پنجم و ششم و هفتم هجری بوده‌اند؛ همچون محقق صاحب معارج و علامه حلی و دیگران، مگر مبنای شما را اختیار کرده بودند که حالا شما بر اساس آن بحث برائت را از بحث حظر و اباحه جدا می‌کنید؟!

خلط بحث تاریخی با معیاری در کلام اصولیین

گاهی بزرگان اهل دقت نیز در تعیین ماهیت بحثشان و روشی که باید اتخاذ کنند ظاهراً دچار خلط می‌شوند. بله فرمایش مرحوم اصفهانی و عده‌ای دیگر در این مقام درست است که بگوییم ما الان کاری به تاریخ نداریم و اگر بخواهیم خودمان تفاوت بحث حظر و اباحه را با بحث برائت به عنوان یک بحث معقول بررسی کنیم، چه باید باشد (معیاری یا تاریخی). اینکه عده‌ای می‌گویند بحث معیاری مقابل بحث تاریخی است، این است که بحث چگونه باید باشد، نه اینکه در سیر تاریخی خارجاً چگونه بوده است. چگونه بوده است بحث تاریخی است اما چه باید باشد، بحث معیاری یا normative است که غربی‌ها می‌گویند. مرحوم اصفهانی در مقام بحث معیاری می‌تواند بگوید که ما یک بحثی داریم به نام برائت که گاهی عقل و گاهی شرع بر آن دلالت می‌کند. غیر از این بحث یک بحث دیگر وجود دارد که حظر و اباحه است که خود ایشان یا دیگران تقریر کرده است. اما بحث حظر و اباحه که در تاریخ مطرح بوده است و شیخ مفید و شیخ طوسی و دیگران مطرح کرده‌اند چنان که ایشان طرح کرده، نیست. مثلاً مرحوم اصفهانی می‌گوید ما قائل نیستیم که عقل حکم به اباحه می‌کند چون کار عقل صرفاً درک است، نه

حکم به اباحه یا وجوب کردن.^۱ این فرمایش شما شاید صحیح باشد، اما کسانی مثل شیخ طوسی و سید مرتضی و شیخ مفید که عبائر ایشان پر است از اینکه عقل حکم به اباحه می‌کند یا حکم به جواز می‌کند، دیگر نمی‌شود بر اساس مبنای خودتان آن را توجیه کنید. ما در ادامه برخی از این عبارات را به عنوان نمونه بررسی خواهیم کرد.

بنابراین ما باید روش کارمان را در ادامه بحث تشخیص بدهیم. البته حتماً بحث‌های عقلانی محض هم پیش خواهد آمد؛ یعنی بعد از اینکه برخی از این بحث‌های تاریخی را مطرح کردیم، باید ببینیم که متحصل از آن آیا وجه معقولی هم هست. بعد از کار تاریخی از مجموع حرف‌ها مسائل معقولی قابل استخراج است که علاوه بر بحث براءت شرعی و عقلی است و قابل طرح هم هست. یا ممکن است در کار تاریخی به این نتیجه برسیم که یک تشویشی در عبائر هست و هیچ مسئله معقولی از آن فهمیده نمی‌شود؛ گویی در اثر خلط مباحث برخی از فرمایشات را داشته‌اند.

سیر طرح بحث حظر و اباحه در آینده

ما در سیر بحث چند عبارت را از مرحوم شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، صاحب معارج، علامه حلی و برخی دیگر می‌خوانیم. بعد از آن وارد مسائلی از قبیل موضوع بحث، حکم عقلی که ادعا شده و چیستی مسئله می‌شویم. در این بحث ابهامات متعددی وجود دارد. برخی از بزرگان مثل صاحب ضوابط – که در حقیقت حرف‌های شریف است چون مرحوم شفیع چابلقی در کتاب اصول شریفیه تقریباً حرف‌هایش شبیه صاحب ضوابط است و مشخص می‌شود که این بزرگواران شاگرد شریف بوده‌اند و این حرف را از ایشان گرفته‌اند – بعد از طرح وجوه چندگانه در موضوع و محمول بحث و حکم عقلی در مسئله، می‌گویند واقعاً همه وجوه اشکال دارد «المسألة غیر محرر».^۲

بررسی کلام شیخ مفید (ره)

اولین عبارتی که مراجعه می‌کنیم، عبارت شیخ مفید در تصحیح اعتقادات امامیه است که شرحی بر اعتقادات صدوق است. «في الحظر والاباحه قال أبو جعفر (صدوق) في الحظر والاباحه: الاشياء كلها مطلقة».^۳ در فرمایش شیخ صدوق ابهامی وجود

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۴۹۵؛ «لأن الإباحة التکلیفیه و الحظر التکلیفی من العقل بما هي قوة عاقلة شأنها التعقل غیر معقولة»

^۲ ضوابط الاصول، ص ۳۵۹.

^۳ تصحیح اعتقادات الإمامیه، ج ۱، ص ۱۴۳.

دارد؛ چون ظاهر کلام ایشان تقریباً همانی است که در متن روایت آمده است. شیخ صدوق در بحث حظر و اباحه در کتاب تصحیح الاعتقادات فرموده‌اند: «قال الشيخ (صدوق) رضي الله عنه: اعتقادنا في ذلك أنَّ الأشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي»^۱ این عبارت با یک اختلاف جزئی متن روایت است و روشن نیست که آیا شیخ صدوق این را به عنوان یک بحث عقلی در حظر و اباحه مطرح می‌کند یا مضمون روایت را بیان می‌کند. مرحوم شیخ مفید وقتی این عبارت را نقل می‌کند، اینگونه می‌گوید: «قال الشيخ المفيد: الأشياء في أحكام العقول على ضربين: أحدهما: معلوم حظره بالعقل، وهو ما قبحه العقل وزجر عنه وبعد منه كالظلم والسفه والعبث. والضرب الآخر: موقوف في العقل لا يقضي على حظر ولا إباحة إلا بالسمع، وهو ما جاز أن يكون للخلق بفعله مفسدة تارة ومصلحة أخرى، وهذا الضرب مختص بالعادات من الشرائع التي يتطرق إليها النسخ والتبديل، فأما بعد استقرار الشرائع، فالحكم أن كل شيء لا نص في حظره فإنه على الإطلاق، لان الشرائع ثبتت الحدود وميزت المحظور على حظره، فوجب أن يكون ما عداه بخلاف حكمه»^۲.

مرحوم شیخ مفید اولاً روشن است که در اینجا به نحو عقلی می‌خواهند در مسئله بحث کنند که می‌گویند در احکام عقول اشياء بر دو گونه هستند؛ یک گونه آن حذرش عقلاً روشن است؛ مثل ظلم و سفه و عبث. یک قسم هم در عقل موقوف است و عقل قضاوتی در مورد منع یا اباحه آن نمی‌کند مگر با ورود سمع؛ چون راجع به آن چیزی نمی‌داند و می‌گوید باید متوقف بمانیم تا ببینیم شرع چه می‌گوید. بعد ایشان می‌گوید این حرف مربوط به عادات شرائع است که ظاهراً مرادشان قبل از ورود شرع است. ظاهراً شهید صدر برخی عبارات همچون «فأما بعد استقرار الشرائع، فالحكم أن كل شيء لا نص في حظره فإنه على الإطلاق» را ندیده و فقط لفظ توقف را که شیخ طوسی از مفید (ره) نقل کرده، دیده است و می‌گوید شیخ مفید و عده‌ای از اهل سنت و بغدادیون بر توقف بودند.^۳ شهید صدر (ره) به ذیل عبارت توجه نکرده است که مرحوم مفید می‌فرماید بعد از استقرار شرائع «فالحكم أن كل شيء لا نص في حظره فإنه على الإطلاق»؛ یعنی اگر نصی بر حظر و منع پیدا نکردیم، آن شیء دیگر علی الإطلاق و علی الاباحه است. شیخ مفید (ره) برای این مطلب استدلال کرده و می‌گوید که چون شرایع محظورات را تمییز دادند و روشن ساختند مثل محرّمات، پس هرچه در این لیست محظور نبود، علی الإطلاق و اباحه است.

^۱ الاعتقادات ص ۱۱۴.^۲ صحیح اعتقادات الإمامية، ج ۱، ص ۱۴۳.^۳ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۵.

اگر دقت کنید ظاهر این عبارت - ما کاری نداریم که ممکن است برخی از عبارات اصولیین دیگر خلاف این باشد- این است که بحث در مورد حکم واقعی است؛ یعنی اولاً شیخ مفید (ره) ادعا می‌کند که بعد از استقرار شرائع اگر شما فحص کردید و نصی بر حظر پیدا نکردید باید حکم بر اطلاق کنید؛ زیرا شرایع آمده‌اند حدود مسئله را بیان کرده و بین موارد مختلف تمییز دادند. گویی فهرستی از محظورات را بیان کردند و چیزی که داخل این محظورات نباشد باید بر اباحه باشد و علی الاطلاق باشد.

ظاهر این عبارت این است که ایشان اصلاً بعد از استقرار شرایع در موارد شک حکم بر حظر نمی‌کند، ثانیاً طوری استدلال می‌کند که بحث در حکم واقعی است نه در حکم ظاهری، بنابراین هیچ ربطی به حق مولویت ندارد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

- موضوع: اصالة الاباحه ۱۱
- خلاصه کلام شیخ مفید (ره) ۱۱
- کلام سید مرتضی (ره) در اصالة الاباحه ۱۲
- ارتباط بحث «حظر و اباحه» با «حسن و قبح» در کلام قدما ۱۲
- تعریف مباح و محظور در کلام سید مرتضی رحمه الله ۱۳
- بیان اقوال در اصالة الاباحه از سوی سید مرتضی رحمه الله ۱۴
- ابهامات در کلام سید مرتضی ۱۴
- کلام شیخ طوسی (ره) در اصالة الاباحه ۱۶
- تعریف مباح و محظور در کلام شیخ طوسی ۱۷
- ابهام در تقسیم افعال در کلام شیخ طوسی ۱۷
- ابهام در قید «یتنفع بها» در کلام شیخ طوسی ۱۹

موضوع: اصالة الاباحه

خلاصه کلام شیخ مفید (ره)

بحث ما در اصالة الاباحه به معنای دوران بین حظر و اباحه بود که یک مسأله مطرح در علم اصول بوده و ادعا شده که با بحث برائت و احتیاط ارتباط دارد. در ادامه باید بحث شود که آیا چنین ارتباطی وجود دارد یا نه. جلسه گذشته به فرمایش شیخ مفید رسیدیم و عبارت ایشان را خواندیم. عبارت‌های ایشان ظاهراً دلالتی بر مسأله شک در تکلیف یا بحث حق الطاعة و مولویت مولا ندارد؛ از جهت اینکه یک ظهوری دارد در اینکه بعد از استقرار شرایع هر چیزی که حظر و منعش را نیافتیم، حکم به اطلاقش می‌شود؛ زیرا فهرست محظورات در شرایع معلوم است و اگر این از آنها نباشد، پس بر خلاف آنها است. ما کاری نداریم که این حرف درست است یا نه، بلکه ظاهر این کلام این است که بحث در اباحه واقعی است؛ یعنی اگر چیزی در فهرست محظورات نبود، مباح واقعی است.

شیخ مفید (ره) درباره این که در چه موضوعی حکم به حظر یا اباحه یا توقف می‌کنند، تقسیمی کرده‌اند و گفته‌اند که قبح و منع برخی از اشیاء در نزد عقل روشن است و برخی از اشیاء قبح و منع آن روشن نیست و جهت عدم وضوح آن را اینگونه بیان می‌فرماید: «جاء أن يكون للخلق بفعله مفسدة تارة ومصلحة أخرى.»^۱

ایشان ظاهراً موضوع بحث را چنین گرفته است که در تمام افعالی که در عالم ثبوت می‌تواند مصلحت یا مفسده داشته باشد، چون نمی‌دانیم که مصلحت است یا مفسده، به لحاظ عقلی متوقف می‌شویم تا اینکه شارع وارد شود و تکلیف را مشخص کند. این صورتی است که می‌توان آن را از طرح بحث در نزد شیخ مفید اصطیاد کرد.

کلام سید مرتضی (ره) در اصالة الاباحه

مرحوم سید مرتضی در الذریعه بحث را به صورت مفصل مطرح کرده است. ما نیز برخی از مباحث ایشان را طرح می‌کنیم. ورود ایشان به بحث از تعریف مباح و محظور شروع می‌شود و بعد از آن وارد مسأله می‌شود.

ارتباط بحث «حظر و اباحه» با «حسن و قبح» در کلام قدما

نکته جالبی که در اینجا وجود دارد و قابل توجه است - و باید بدانیم که بحث تاریخی غیر از این چیزهایی است که آقایان حالا در بحث حظر و اباحه می‌فرمایند - این است که قدمایی مثل صاحب ذریعه و دیگران که برخی از آنها به متقدمین تعبیر می‌کنند و آقای صدر ایشان و شیخ طوسی را به متأخرین تعبیر می‌کند، بحث مباح را به حسن شیء وصل کردند و محظور را به قبح شیء وصل کرده‌اند که بحث فوق‌العاده مهمی است. بعداً هم در طول بحث خواهیم دید که در صورت مسأله، پای مصلحت و مفسده و نفع و ضرر هم باز خواهد شد؛ یعنی گویی در این مسائل بحث حسن و مصلحت و انتفاع با یکدیگر قاطی می‌شود و ظاهراً اینها خیلی برایشان فرقی نمی‌کند. در حالی که در نزد متأخرین و علمای نزدیک به زمان ما و علمای زمان ما و کسانی که اهل دقت هستند، باب تحسین و تقبیح را یک جور می‌دانند و باب مصلحت و مفسده و منفعت و مضرت را یک باب خاص خود می‌دانند. حتی باب منفعت را از مصلحت جدا می‌کنند و باب مضرت و ضرر را از باب مفسده جدا می‌کنند و هر دوی اینها را از باب تحسین و تقبیح جدا می‌کنند. اما در اینجاها اینگونه نیست. مثلاً در ابتدای بحث می‌فرماید: اعلم أن حدَّ المباح يتضمَّن إثباتاً و نفياً و تعلّقاً بالغير: فالإثبات هو حسنه، و النفي هو أن لا مدح فيه و لا ذمّ و

^۱ تصحيح اعتقادات الإمامية، ج ۱، ص ۱۴۳.

لا ضرر، و التعلیق هو أن يعلم المكلف أو يدلّ على ذلك من حاله ۱. اینها یک قیود خیلی مهمی است که در بحث اخذ کرده‌اند و مرحوم شیخ طوسی نیز این قید اخیر را دارد.

تعریف مباح و محظور در کلام سید مرتضی رحمه الله

اولاً حد مباح را فرمودند که این فعل مباح باید جامع حسن را داشته باشد. در عین حال در فعل مباح باید مدح و ذم نباشد. در واقع می‌خواهند بگویند گویی اگر مدح باشد، واجب می‌شود و اگر ذم باشد، حرام می‌شود. این در حالی است که در برخی از مبانی که ادعا شده از کلام اهل حکمت و معقول گرفته شده است، اساساً باب حسن و قبح را به مدح و ذم برمی‌گردانند؛ یعنی مدح و ذم عقلاً را ریشه حسن و قبح می‌دانند. حال چگونه ایشان می‌فرماید که حد مباح این است که هم حسن داشته باشد هم مدح و ذم در آن وجود نداشته باشد. در این تعریف یک تعلیق و شرط هم هست که «هو أن يعلم المكلف أو يدلّ على ذلك من حاله»؛ یعنی باید به مکلف جهت حسن و جهت نبود مدح و ذم اعلام شده باشد؛ یا اینکه از وضع و قرائن وضعی بفهمد که این شیء حسن است و در آن مدح و ذمی نیست و به یک نحوی برای مکلف معلوم باشد. به تعبیر دیگر، یا به اعلام از ناحیه شارع یا از ناحیه حالت و وضع کشف شده باشد که در این فعل حسن وجود دارد و مدح و ذم نیست.

توجه کنید که در اینجا اجمال‌های عجیبی رخ می‌دهد. باب حسن آیا با مباح یکی است؟ خیلی بحث مهمی است که ما الان در مسأله‌ای که با آن مواجه هستیم؛ یعنی حظر و اباحه با چه کسی بحث می‌کنیم؟ با کدام عالم و چه اصطلاحی بحث می‌کنیم؟ مباحی که در اینجا می‌فرمایند چند خصوصیت دارد یکی این که در آن حسن اخذ شده است همراه با این قید که مدح و ذم و ضرری در آن نباشد با این شرط که مکلف هم به آن علم پیدا کند. حالا شما ببینید که آیا این همانی است که در بحث برائت مطرح است که ما شک در تکلیف و شک در مصلحت و مفسده داریم؟

این کلام ایشان در حد مباح بود و بعد از آن اشکالات متعدد می‌شود و جوابش را بیان می‌کنند. بعد در بیان حد محظور می‌فرماید:

أما حدّ المحظور فهو القبيح الذي قد أعلم المكلف أو دلّ على ذلك من حاله، لأنّه بما ذكرناه يبين من كلّ ما يخالفه. ۲

محظور چیزی است که قبیح باشد و برای مکلف هم کشف شده باشد یا به اعلام یا از وضعیت فهمیده باشد. با این چیزی که ما

گفتیم محظور از هر چیزی که غیر محظور باشد، جدا می‌شود.

۱ الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۳۲۹.

۲ الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۳۳۲.

بیان اقوال در اصالة الاباحه از سوی سید مرتضی رحمه الله

ایشان در ادامه طرح بحث را اینگونه بیان می‌کند: و قد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به و لا ضرر على أحد فيه: فمنهم من ذهب إلى أنَّ ذلك على الحظر و منهم من ذهب إلى أنَّه مباح، و منهم من وقف بين الأمرين. ۱

در بحث برائت صورت مسأله روشن است. شریعتی آمده و حق متعال تکالیفی را آورده است و ما در این مورد به نحو شبهه حکمیة یا موضوعیة نمی‌دانیم که تکلیف ما وجوب است یا حرمت، وجوب است یا اباحه، حرمت است یا اباحه یا یکی از اطراف دیگر. در آنجا عده‌ای برائتی هستند و عده‌ای احتیاطی.

اما در اینجا صورت مسأله این است که اگر یک شیء قابل انتفاع و استفاده است و ضرری هم برای کسی در آن نیست، در این مسأله عده‌ای گفته‌اند که حظر است و در اینصورت نمی‌توانید ورود کنید و عده‌ای گفتند مباح است و عده‌ای نیز توقف کرده‌اند.

ابهامات در کلام سید مرتضی

این بیان از جهات مختلف ابهام دارد. در مورد اینکه بحث مباح و محظور چیست، ما اشاره کردیم که بحث اباحه و حظر را به حسن و قبح پیوند داده‌اند، اما صورت مسأله را این گرفتند که شیء قابل انتفاع باشد و ضرر برای کسی نداشته باشد.

یک ابهام این است که چگونه می‌یابید که در آن برای هیچ کس ضرری ندارد؟ عده‌ای از حظری‌ها همین اشکال را کرده‌اند که شما از کجا می‌فهمید که ضرر برای کسی ندارد. اما گویی استدلال با صورت مسأله خلط شده است و فعلاً در صورت مسأله فرض می‌کنند که چیزی مفید است و هیچ ضرری برای کسی ندارد، آیا جایز است که ما مرتکب آن شویم یا محظور است و نمی‌توانیم یا اینکه باید توقف کرد؟ شاید کسی بگوید این چه سوال عجیب و غریبی است که چیزی که نفع دارد و هیچ ضرری هم برای کسی ندارد، چرا نتوانیم در آن ورود کنیم؟ اصلاً شک را نیز در آن اخذ نکرده است. این چه صورت مسأله‌ای است؟ باز اگر آن طور که در ضمن برخی از استدلالات آتی می‌آید و برخی مدعی‌های حظر گفته‌اند، باب شک را باز می‌کردید، خوب بود. اما در این عبارت که باب شک هم باز نشده است. اگر آنگونه که در کلام شیخ مفید بیان شده بود، فعل گاهی به وجه مصلحت باشد و گاهی به وجه مفسده و شک داریم که چیست و نمی‌دانیم که ورود کنیم یا نه، در این صورت این اختلاف که عده‌ای بگویند حظر و عده‌ای مباح و عده‌ای توقف، وجهی داشت. اما اینگونه که شما فرمودید که قابل انتفاع باشد و در آن هیچ ضرری بر کسی نباشد، چه وجهی دارد که ما نتوانیم در آن ورود کنیم.

۱ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۳۳۲.

مگر اینکه کسی بگوید ما نمی دانیم که شارع منع کرده است یا نه و ممکن است شارع منع کرده باشد (پس ورود جایز نباشد). اما با توجه به اینکه ما معتقدیم که منع شارع منبث از ملاکات در متعلق است، پس این مسأله که ما فرض کردیم که این نفع دارد و هیچ ضرری ندارد، آیا مستلزم این نیست که شارع هم منعی نکرده باشد؟

(ابهام دیگر) این است که فرض مسأله آیا قبل از ورود شرع نیست؟ مثلاً در فرمایش علامه حلی می آید که قید قبل از ورود شرع آمده و شاید متکلمین هم این تعبیر را آورده باشند، اما در اینجا (کلام سید مرتضی) خبری از آن نیست؛ چون اگر می گفتند که قبل از ورود شرع؛ یعنی می خواهیم ببینیم عقل در این مسأله چه اقتضائی دارد. اما در عبارت این بزرگوار (قید قبل از ورود شرع) نیست و در مورد اینکه قبل از ورود شرع یا بعد از آن است، عبارت اجمال و ابهام عجیبی دارد.

اما بعداً در بحث های بعدی که برخی به ایشان اشکال کردند که شما از کجا می توانید بفهمید که ضرری نیست، ایشان نمی گوید که ما در صورت مسأله فرض کردیم که ضرر نیست. علی القاعده اگر کسی به چنین بزرگواری که صورت مسأله ایشان این است، اشکال کند که از کجا فهمیدید که ضرری نیست، نمی گوید که فرض ما این است که ضرری نباشد، بلکه وارد به این می شود که چرا ما علم داریم که ضرری در آن نیست.

بعد ایشان (سید مرتضی) می فرماید ضرر دو قسم است: یا ضرر دنیوی است یا اخروی. در ضرر دنیوی اگر طرق علم یا ظن به ضرر را نداشته باشیم؛ یعنی با هیچ یک از طرقی که می توان به وسیله آن علم پیدا کرد، علمی به این ضرر نداشته باشیم و هیچ اماره و ظنی نیز بر مفسده و مضره قائم نشده است. ایشان می گوید در اینجا باید بگوییم که مضره نیست و بعد می فرماید: و تجویز المضرة في الفعل من غير أمانة عليه يلحق بظن أصحاب السوءاء.^۱

اگر طرقی که علم به مضره یا ظن به آن می آورد مفقود باشد، اگر باز بگویید که احتمال مضره می دهیم، این ظن سودائی است. ایشان در مورد مضره آجله (ضرر اخروی) یعنی عقاب می فرماید: و أما المضرة الآجلة؛ فهي العقاب، و إنما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب أن يرد به لو كان ثابتاً، لأن الله تعالى لا بد أن يعلمنا ما علينا من المضار الآجلة التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح الفعل، و إذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضرة الآجلة أيضاً.^۲

^۱ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۳۳۵.

^۲ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۳۳۵.

اگر بنا بود که این عقاب باشد شارع باید به ما اعلام می کرد چون خداوند باید به ما اعلام کند که در این مسأله عقاب هست. بنابراین اگر ما دیدیم که به ما اعلام عقاب نشده است، قطع پیدا می کنیم که عقاب نیست. اینها بحث های بسیار جالبی است فی حد ذاتها که به بحث های قبح عقاب بلا بیان هم مربوط می شود. البته ما نمی خواهیم الان چنین استفاده ای از آن داشته باشیم.

اینها ابهاماتی است که در طرح صورت مسأله وجود دارد. عبارات علمای قریب به عصر خودمان را می بینیم که در صورت مسأله قبل از ورود شرع، پنج احتمال را ذکر می کنند، با این عبارات های سید مرتضی سازگاری ندارد و اصلاً ایشان قبل از ورود شرع را نگفته است و در عنوان بحث اخذ نکرده است تا شما پنج محتمل در قبل از عروض شرع بیاورید. جناب سید مرتضی در سیر بحث وقتی به استدلال و اشکالی که بر ایشان شده است می رسد، می فرماید مضره عاجله که الان باشد، نداریم چون علم به آن نداریم و طرق علم و ظن منتفی است. اگر کسی بگوید که احتمال می دهیم، می گویند که احتمال برای اهل سوداء است و عقلاً به این احتمالات اعتنا نمی کنند. مضره آجله و اخروی هم اگر بخواهد باشد خداوند باید اعلام کند و همین که ما در اعلام های خدا گشتیم و اعلام به چیزی نیافتیم، قطع پیدا می کنیم که عقاب نیست. این نکته بسیار جالبی است و در همان بحث قبح عقاب بلا بیان عده ای می گفتند که ما احتمال عقاب را که می دهیم از باب اینکه شک در قبح عقاب بلا بیان داریم. ایشان می گوید بیخود احتمال می دهید. همین که به ما اعلام نشده است، ما قطع پیدا می کنیم که عقاب نیست. ایشان در اینجا که به ایشان اشکال می شود که شما از کجا می فهمید که مضره ای نیست، باید می فرمود که در صورت مسأله ما گفتیم که قابل انتفاع باشد و ضرر بر کسی نداشته باشد، که اینگونه نگفته است و بلکه گفته ثابت می کنیم که مضره نیست به این بیانی که گفته شد.

از اینجا می خواهیم این استفاده را هم بکنم که ظاهر صورت مسأله ایشان اصلاً شک نیست و ثانیاً شک در تکلیف نیست، بلکه بحث منتفع شدن از فعل است و حتی نگفته است که شک در ضرر داریم که دیگران گفته اند و از باب دفع ضرر محتمل گفته اند، گرچه برخی از بحث های آتی به نظر می آید که ایشان نمی خواهد احتمال ضرر را منتفی کند. لکن می گوید که عقلاً به این احتمالات عمل نمی کنند که این بحث دیگری است.

کلام شیخ طوسی (ره) در اصالةالاباحه

صورت مسأله شیخ طوسی در عدةالاصول با بیان سید مرتضی متفاوت است.

تعریف مباح و محظور در کلام شیخ طوسی

شیخ طوسی محظور و مباح را شبیه به سید مرتضی معنا می‌کند. اعلم أنَّ معنی قولنا فی الشَّيءِ إنَّه محظور: «آنچه قبیح لا يجوز له فعله»، إلاَّ أنَّه لا یسمی بذلك إلاَّ بعد أن یكون فاعله أعلمَ حظره، أو دلَّ علیه، و لأجل هذا لا یقال فی أفعال الله تعالى أنَّها محظورة، لما لم یکن أعلم قبحها، و لا دلَّ علیه، و إن كان فی أفعاله ما لو كان فعله لكان قبیحا. ۱

ایشان محظور را با قبیح یکی گرفته است. منتهی به لحاظ لفظ حظر را مقصور کردند بر قبیحی که اعلام بر قبح و حشرش شده باشد یا بر آن دلالت شده باشد. لذا عدم اطلاق حظر بر فعل خداوند که محظور است، از باب این است که برای او دلالت نمی‌شود که این فعل مثلاً قبیح است. بنابراین اطلاق لفظ محظور نمی‌شود. لذا در افعال بهائم و مجانین هم اطلاق محظور نمی‌شود، گرچه دارای قبح است.

بعد ایشان در مورد مباح می‌فرماید: و معنی قولنا: «آنچه مباح» أنَّه حسن و لیس له صفة زائدة علی حسنه، و لا یوصف بذلك إلاَّ بالشرطین اللّذین ذکرناهما من إعلام فاعله ذلك أو دلّالته علیه، و لذلك لا یقال أنَّ فعل الله تعالى العقاب بأهل النار مباح، لما لم یکن أعلمه و لا دلَّ علیه، و إن لم یکن لفعله العقاب صفة زائدة علی حسنه و هی کونه مستحقاً. ۲

مباح یعنی حسن دارد و فراتر از حسن جهت دیگری ندارد. بعد هم شرط اطلاق را علم به آن یا دلالت از وضع و حالت بر آن می‌داند.

ابهام در تقسیم افعال در کلام شیخ طوسی

ایشان صورت مسأله را اینگونه طرح می‌کند:

أفعال المكلف لا تخلو من أن تكون حسنة، أو قبیحة. و الحسنة لا تخلو من أن تكون واجبة، أو ندبا، أو مباحا. و كلّ فعل یعلم جهة قبحه بالعقل علی التفصیل، فلا خلاف بین أهل العلم المحضّین فی أنَّه علی الحظر، و ذلك نحو الظلم، و الكذب، و العبث، و الجهل، و ما شاکل ذلك. و ما یعلم جهة وجوبه علی التفصیل، فلا خلاف أيضا أنَّه علی الوجوب، و ذلك نحو وجوب ردّ الودیعة، و شكر المنعم، و الإنصاف، و ما شاکل ذلك. و ما یعلم جهة كونه ندبا، فلا خلاف أيضا أنَّه علی التدب، و ذلك نحو الإحسان، و التفضّل. و إنّما كان الأمر

^۱العدة فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۷۳۹.

^۲العدة فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۷۳۹.

في هذه الأشياء على ما ذكرناه، لأنها لا يصح أن تتغير من حسن إلى قبح، و من قبح إلى حسن. و اختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟^۱

ایشان فرموده است که افعال یا حسن اند یا قبیح و خالی از این دو نیست. آنچه که جهت قبحش به تفصیل برای عقل روشن است، بین اهل علم خلافی نیست که محظور است مثل ظلم و کذب.

ما نفهمیدیم که این حرف یعنی چه. ایشان می فرماید نسبت به چیزی که تفصیلاً می دانیم قبیح است، بین اهل علم خلافی نیست که محظور است. حظر به معنای قبیح است و در حقیقت شما می فرمایید اگر چیزی عندالعقل قطعاً علی التفصیل قبیح بود، پس قبیح است. اینکه این همانی است و مثل این است که بگوییم القبیح قبیح. اینکه فرمودید لا خلاف بین اهل العلم المحصلین، مگر غیر محصل باید چیز دیگری بگوید؟ اگر چیزی عندالعقل قبحش روشن است، آیا غیر از این است که باید محظور باشد؟ در وجوب هم همینگونه است که می فرماید که اگر جهت وجوب آن علی التفصیل روشن است، اختلافی نیست که بر وجوب است. وقتی که ما وجوب را می دانیم، معلوم است که بر وجوب است.

در ذیل شاید بتوان فهمید که چرا چنین حرفی می زنند. ایشان در ذیل می فرماید: و إنما كان الأمر في هذه الأشياء على ما ذكرناه، لأنها لا يصح أن تتغير من حسن إلى قبح، و من قبح إلى حسن.^۲

دلیل این مطلب این است که نمی شود شیء از حسن تبدیل به قبح شود و از قبح به حسن تبدیل شود. این هم استدلال عجیب و غریبی است. بله درست است که حسن نمی تواند تبدیل به قبح شود و قبح نمی تواند تبدیل به حسن شود با تمام شرایطی که در موضوع اخذ است. با تمام شرایطی که در موضوعش اخذ است، عقل به آن نگاه می کند و می بیند که علی الوجه القبح است بالتفصیل و قطعاً. بعد شما می فرمایید که عند المحصلین فهو علی الحظر و حظر هم به معنای قبح است. عند المحصلین چیزی که عندالعقل قبیح است، قبیح است. واقعاً این فرمایش عجیب است.

در وجوب هم فرمودند: و ما يعلم جهة وجوبه علی التفصیل، فلا خلاف أيضاً أنه علی الوجوب، و ذلك نحو وجوب ردّ الوديعة، و شكر المنعم، و الإنصاف، و ما شاكل ذلك.^۳

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص ۷۴۱.

^۲ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص ۷۴۱.

^۳ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص ۷۴۱.

فعلى که على التفصيل واجب است، واضح است که على الوجوب است. نفهمیدیم که این فرمایشی که در صدر این بحث کردند، چه بود و از واضحات است.

ابهام در قید «ينتفع بها» در کلام شیخ طوسی

اما مسألة حظر و اباحه که از همین بزرگان به ما رسیده است را ایشان چگونه طرح می‌کند؟ ایشان در طرح مسأله می‌فرماید: و اختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟^۱

این بیان بدتر از کلام سید مرتضی شد. ایشان می‌فرماید که در اشیائی که ينتفع بها است، اختلاف شده است که حظر یا اباحه یا توقف است. خب ينتفع بها در کجاست؟ آیا شرعی وارد شده است یا نه؟ شکی داریم که این چیزی که به آن منتفع می‌شویم ضرر هم دارد یا نه؟ در اینجا به هیچ یک از اینها متذکر نمی‌شوند و بعد در طی بحث برخی از اینها روشن خواهد شد. عبارت‌های صدر بحث که می‌خواهد طرح موضوع کند، انصافاً نسبت به قیودی که بعدی‌ها گفته‌اند و نسبت به صورت مسأله ابهامات عجیبی دارد؛ مثل اینکه آیا در جایی است که شرع آمده است یا نه و آیا در جایی است که شرع منع یا رخصت داده است یا اینکه بدون ملاحظه اینها می‌خواهد به این شیء نگاه کند و می‌خواهد ببیند که آیا عقل می‌گوید چیزی هست یا نه. اینکه عقل می‌گوید بعداً روشن می‌شود که مقصود حظر یا وقف به لحاظ عقلی است، اما همین ابهامات و اجمالاتی که گفتیم در عبارات آتی تشدید هم می‌شود. مثلاً همینطور که جلو می‌رود ناگهان می‌گویند از جمله ادله کلام قرآن است که خداوند برای شما همه اشیاء را خلق کرد یا کل شیء مطلق که در روایات آمده است. اینها که اباحه و ترخیص شرعی است و بحث‌ها خلط می‌شود که آیا نزاع در این است که عقل در اینجا حظر یا اباحه یا توقف قائل است یا بحث در شرع است یا اعم از اینهاست که این را روشن نمی‌کنند. انشاءالله جلسه بعد این بحث را سر می‌گیریم. «والسلام علیکم و رحمة الله»

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص ۷۴۱.

باسمه تعالی

- ۲۰..... خلاصه بحث گذشته
- ۲۱..... ابهام در قید «یتنفع بها» در کلام شیخ طوسی
- ۲۱..... استدلال شیخ طوسی (ره) بر وقف
- ۲۲..... اشکال مقدر به استدلال شیخ طوسی (ره) بر وقف
- ۲۲..... جواب شیخ طوسی (ره) به اشکال فوق
- ۲۳..... تبیین موضوع اصالة الاباحه در کلام شیخ طوسی
- ۲۳..... عقلی بودن حکم به حظر، اباحه یا وقف در کلام شیخ طوسی (ره)
- ۲۴..... اشکال به عقلی بودن حکم به حظر، اباحه یا توقف
- ۲۵..... قول به ظاهری بودن حکم عقل برای رفع اجمال در صورت مسأله
- ۲۵..... کلام محقق (ره) در اصالة الاباحه
- ۲۶..... قید «لا يعلم کونه واجبا و لا مندوبا»
- ۲۷..... اجماع منقول از محقق در تایید «قبح عقاب بلا بیان»
- ۲۸..... ابهام در استدلال به شرع برای اباحه در کلام محقق (ره)
- ۲۹..... قید «قبل ورود شرع» در کلام علامه

خلاصه بحث گذشته

بحث در قاعده اصالةالاباحه به معنای دوران بین حظر و اباحه بود. مسائلی همچون تنقیح موضوع این اصل، حکم و محمولش و اینکه قوه‌ای که حکم می‌کند عقل است یا شرع یا هر دو، مسائلی است که لزوم دارد ما بفهمیم. در کلمات قوم در این جهت اختلاف عجیبی وجود دارد. ما ناگزیریم که به متون تاریخی مراجعه داشته باشیم تا ببینیم که اصل این قضیه چه بوده است. بزرگانی همچون شهید صدر فرمایش این بزرگان را به گونه‌ای دیگر نقل کردند که اصلاً با متون موجود هماهنگی ندارد.

ابهام در قید «ینتفع بها» در کلام شیخ طوسی

بحث در فرمایش شیخ طوسی در عدة الاصول بود که در صورت مسأله فرمودند:

و اختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟ و ذهب كثير من البغداديين، و طائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنها على الحظر، و وافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء.^۱

ایشان از کسانی است که قائل به وقف هستند؛ همانطور که مذهب استاد ایشان مرحوم شیخ مفید بر وقف بوده است، ایشان نیز پذیرفته‌اند. اما مسأله مهم این است که آیا صورت مسأله می‌تواند به این اطلاق باشد که «اختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها»؟ در این اطلاق ابهام وجود دارد. آیا شامل مواردی می‌شود که این شیء ینتفع بها، ضرر یا مفسده داشته باشد یا شامل این موارد نمی‌شود؟ آیا اطلاق دارد نسبت به اینکه حکم شرعی در خصوص آن وارد شده باشد یا خیر؛ مثل اینکه دلیلی بر اباحه وارد شده باشد یا نشده باشد. آیا اطلاق دارد نسبت به اینکه ما شک در ضرر داشته باشیم یا نداشته باشیم. این عبارت که «الأشياء التي ينتفع بها»، ممکن است شیء ای باشد که از آن نفع ببریم، اما در کنارش علم به مفسده یا شک در مفسده داشته باشیم. آیا اطلاق دارد نسبت به فرضی که حکمی به ترخیص از طرف شارع وارد شده است. ظاهر بدوی (الأشياء التي ينتفع بها) در اینجا اطلاق دارد و شامل همه این تفصیلات می‌شود اما به نظر می‌رسد این اطلاق بدوی مقصود نیست و وقتی ما جلوتر می‌روم در استدلالاتی که طرفین دارند، کم کم معلوم می‌شود که موضوع بحث، قیود دیگری هم داشته است که در طرح بحث نیآورده‌اند.

استدلال شیخ طوسی (ره) بر وقف

مرحوم شیخ طوسی در همین بحث وقتی مذاهب مختلف را طرح می‌کند، خود ایشان وقف را می‌پذیرد؛ یعنی قبل از ورود شرع حکم به هیچ طرف نمی‌کنیم و عقل نه حکم به حظر می‌کند و نه اباحه. ایشان در بیان دلیل این مطلب می‌فرماید:

و الذي يدلّ على ذلك: أنّه قد ثبت في العقول أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحاً، مثل إقدامه على ما يعلم قبحه ألا ترى أنّ من أقدم على الإخبار بما لا يعلم صحّة مخبره، جرى في القبح مجرى من أخبر مع علمه بأنّ مخبره

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۱.

على خلاف ما أخبر به على حدّ واحد، و إذا ثبت ذلك و فقدنا الأدلة على حسن هذه الأشياء قطعاً ينبغي أن نجوز كونها قبيحة، و إذا جوزنا ذلك فيها قبح الإقدام عليها.^۱

استدلال بر این مطلب این است که نزد عقول یک امر ثابت وجود دارد که اقدام بر فعلی که انسان تأمین نداشته باشد که آن فعل قبیح است، مثل اقدام بر فعلی که علم به قبح آن داریم؛ یعنی از لحاظ عقلی هر دو، یک اشکال دارند و هر دو قبیح هستند. بعد در ادامه می‌فرماید وقتی این مطلب ثابت شد که احتمال قبح و عدم ائتمان از قبح آن. بنابراین در این موضوع که ما می‌توانیم از آن انتفاع ببریم، اما احتمال قبح آن هست و دلیلی بر حسن آن نداریم، اقدام بر آن قبیح است.

اشکال مقدّر به استدلال شیخ طوسی (ره) بر وقف

برخی به این مطلب جواب داده‌اند که ما از قبحش در امن هستیم؛ زیرا قبح در اینجا باید از باب ظلم و کذب و عناوینی مانند آن باشد یا اینکه از باب مفسده باشد. آن عناوین (دیگر غیر از مفسده) که در اینجا منتفی است و ما نسبت به انتفاء آنها علم داریم. بنابراین تنها این وجه باقی می‌ماند که مفسده وجود داشته باشد که این هم یقین داریم که مفسده‌ای نیست؛ چون اگر مفسده داشت، خداوند به ما اعلام می‌کرد و لذا ما از عدم اعلام در شرع، می‌فهمیم که مفسده ندارد.^۲

جواب شیخ طوسی (ره) به اشکال فوق

مرحوم شیخ طوسی جواب جالبی به این اشکال می‌دهند که به درد بحث‌های قبلی ما هم می‌خورد. ایشان می‌فرماید که ممکن است در اعلام آن مفسده باشد؛ یعنی هم در واقع آن مفسده وجود داشته باشد و هم در اعلام آن. بنابراین عدم اعلام شارع به خاطر وجود مفسده در آن است. در نتیجه اینکه ما در شک باشیم و توقف کنیم و هر دو امر را عقلاً تجویز کنیم، ممکن است همین مصلحت داشته باشد. لذا از عدم نهی و اعلام شارع به مفسده پس از فحص، کشف نمی‌کنیم که مفسده نیست. بنابراین احتمال قبح می‌دهیم که در نزد ایشان مثل مفسده است. شیئی است که ینتفع بها است، اما احتمال قبح آن نیز وجود دارد و اقدام بر محتمل القبح عندالعقل همانند اقدام بر چیزی است که می‌دانیم قبیح است.

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۲

^۲ همان.

تبیین موضوع اصالة الاباحه در کلام شیخ طوسی

ما نمی‌خواهیم در اینجا استدلال طرفین و این اشکالی که شده است که ما می‌توانیم کشف کنیم که مفسده‌ای نیست و جوابی که ایشان داده است را ارزیابی کنیم. آنچه که ما می‌خواهیم استفاده کنیم، روشن شدن صورت مسأله است. باید ببینیم که صورت مسأله چیست. از اینکه ایشان در مقام استدلال می‌فرماید که ما احتمال قبح می‌دهیم، پس در صورت مسأله باید بگوییم موارد شک است؛ یعنی از چیزی انتفاع می‌بریم و احتمال قبح آن را می‌دهیم. بعد در ضمن استدلال می‌فرماید که ما دلیلی بر حسن آن هم نداریم و احتمال حسن هم می‌توانیم بدهیم. پس صورت مسأله این می‌شود که شیئی نفع دارد ولی هم احتمال قبح آن را می‌دهیم و هم احتمال حسن آن را، در اینجا مطابق نظر شیخ طوسی عندالعقل اقدام بر این فعل قبیح است؛ چون امن از قبح نداریم و شبیه جایی است که اقدام به فعلی داشته باشیم با وجود علم به قبح آن.

این استدلال حتماً نادرست است؛ خصوصاً وقتی احتمال حسن آن را هم می‌دهیم، هر دوی آنها مطرح است. اما ما الان کاری به استدلال نداریم و می‌خواهیم صورت مسأله را بفهمیم که در کجا این بحث را مطرح کردند که حظر است یا اباحه یا توقف. با اینکه عبارت اولیه‌ی ایشان مطلق است، اما کم کم مشخص می‌شود که آن اطلاق مد نظر نیست. پس موضوع بحث شیخ طوسی چیزی است که نفعی دارد و احتمال قبح آن را می‌دهیم. برخی دیگر احتمال مضره را مطرح کردند که گفته شده است که مساوی با احتمال مفسده است و احتمال حسن آن را هم می‌دهیم. در اینجا عده‌ای به اباحه و عده‌ای به حظر و عده‌ای به توقف معتقد شده‌اند.

عقلی بودن حکم به حظر، اباحه یا وقف در کلام شیخ طوسی (ره)

ابهام‌های متعدد در همین صورت مسأله که اصطیاد کردیم وجود دارد که آیا مقصود حکم عقلی است یا اعم از حکم عقلی و شرعی است؟

به نظر می‌آید که مقصود حکم عقلی است. البته در عبارت چیزی نیامده است و مرحوم شیخ طوسی اینگونه فرموده است که «هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟». اما در عبارت مرحوم شیخ مفید اینگونه بود که اشیاء عندالعقول اینگونه است که قسمی از آن قطعاً ممنوع و محظور هستند و قسمی دیگر از آن مواردی است که هم احتمال حسن و هم احتمال قبح وجود دارد، که در اینجا ایشان فرمود که وقف باید باشد تا دلیلی وارد شود و دیگران به گونه‌ای دیگر می‌گویند.

بنابراین ظاهر این عبارت که «هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟» حکم عقل است؛ قرینه این مطلب این است که بعداً ایشان می‌فرمایند که مذهب شیخ ما ابو عبدالله رحمه الله همین وقف است و ایشان می‌گویند و هو الذی يقوى فى نفسى؛ چیزی که شیخ مفید فرموده بود همین بود که به حکم عقل باید توقف کرد. بنابراین علی‌القاعده ایشان هم حظر در اینجا را عقلی می‌دانند.

دیگران که از متأخرین هستند مانند شیخ انصاری و کمی قبلتر از ایشان مثل شریف العلما و هم عصرا ن ایشان نیز همین گونه فهمیده‌اند و ظاهرش این است که حظر و اباحه و وقف را می‌خواهند به حکم عقل درست کنند که این قابل بحث است.

اشکال به عقلی بودن حکم به حظر، اباحه یا توقف

اگر در صورت مسأله حکم عقلی باشد، مشکل عجیبی پیش می‌آید که تا جایی که بنده دیده‌ام مرحوم شیخ انصاری متعرض این مسأله شده‌اند و چند جواب را دیگران نقل می‌کند. دیگران در صورت مسأله عدم استقلال عقل را شرط کرده‌اند؛ کما اینکه مرحوم شیخ مفید فرمود که آن قسم که عقل مستقل است جداست. همینطور مرحوم شیخ طوسی در صدر مسأله به گونه‌ای خواستند این مطلب را بگویند، مواردی که حسن و قبح آن معلوم است را بیرون کردند. اما گفتیم که عبارت ایشان اشکال دارد. دیگران نیز برای ترسیم صورت مسأله گفتند که آن جایی که عقل به حسن یا قبح شیء قطعاً حکم می‌کند، از محل بحث بیرون است؛ یعنی مسأله این می‌شود که یک فعل در آن نفعی است و عقل مستقل به حسن یا قبح آن نیست. در اینجا می‌خواهیم ببینیم که آیا عقل حکم به حظر می‌کند یا اباحه یا توقف؟ دقت کنید که در جایی که فرض مسأله این است که عقل هیچ حکمی به صورت مستقل ندارد، چگونه می‌خواهد به حظر یا اباحه یا وقف حکم کند؟ آیا این تناقض نیست؟ به نظر می‌رسد این یک شبهه جدی است و باید جواب داده شود.

لذا بعضی سراغ چیز دیگری رفته‌اند که بگویند عقل در اینجا حکم ظاهری دارد تا این تناقض را برطرف کنند؛ چون فرض مسأله این است که در عبارات شیخ طوسی نیست، اما دیگران دارند. اما پس از تأمل در عبارت ایشان، باید اینطور استنباط کنیم که موضوع بحث ایشان جایی که عقل مستقل به حسن و قبح بوده باشد، نیست. در اینصورت (جایی که عقل مستقل به حسن و قبح است) تکلیف آن واضح است. بنابراین بحث در جایی است که یتنفع بالشیء باشد و عقل هم مستقل به حسن و قبح آن نیست. سوال این است که آیا عقل در اینجا مستقل در حکم به حظر و اباحه است؟ واضح است که این تناقض است؛ چون

شما گفتید که عقل مستقل به چیزی نیست و بعد می‌گویید آیا عقل حکم به حظر یا اباحه یا وقف می‌کند به صورت مستقل؟ اینها چگونه قابل جمع است؟

در اینجا یک خواهش از دوستان دارم که باید مراجعه به متن داشته باشید و عبارات را ببینید و این اجمال گذاشتن‌هایی که در صورت مسأله است به خاطر همین مشکلات است. اگر صراحتاً بیاورند که در موضوع جایی است که استقلال عقل نباشد، پس چرا می‌گویید که آیا بر حظر است؟ این یعنی اینکه مستقل به حظر است. چگونه اینها قابل جمع است؟ جواب‌هایی به این مطلب داده شده است که در آینده به عنوان یک نکته طرح می‌شود و بررسی می‌شود.

قول به ظاهری بودن حکم عقل برای رفع اجمال در صورت مسأله

(طبق بیان فوق) در اینجا یک اجمالی درست می‌شود و عده‌ای برای رفع اجمال آمده‌اند گفتند که بحث در حکم ظاهری عقل است یعنی در جایی که نفع باشد و عقل به مستقل به چیزی نباشد؛ یعنی شک در قبح و حسن یک شیء داشته و شک داریم که مضرّه دارد یا مفسده. در اینجا عقل مستقلاً به حظر یا اباحه یا وقف، حکم ظاهری می‌کند. در نتیجه تهافت وجود ندارد. ظاهراً این فرمایش مرحوم ملا آقای دربندی در خزائن است.^۱ این بحث مفصل بحث می‌خواهد و مرحوم شیخ انصاری مفصل این را رد می‌کند چون باید ببینیم که مبنائاً عقل آیا حکم ظاهری و واقعی دارد؟ در مورد شرع حکم ظاهری و واقعی گفته می‌شود، اما آیا در مورد عقل هم گفته می‌شود؟ این قابل بحث جدی است چون بر اساس اکثر مبانی شاید اصلاً ترسیم حکم ظاهری برای عقل قابل ترسیم نباشد که انشاءالله بحث آن خواهد آمد.

پس این نیز یک جهت اجمال است که دوستان باید عنایت کنند که هل علی‌الحظر آیا عقلی است؟ اگر عقلی است با آن قیدی که از اول می‌آوریم که موضوع در جایی است که عقل اصلاً مستقل به حسن و قبح نیست، چگونه قابل جمع است. دوستان روی این وجه اجمال نیز فکر کنند.

کلام محقق (ره) در اصالة الاباحه

مرحوم محقق در معارج این بحث را اینگونه بیان می‌کنند:

^۱ خزائن الأحكام، دربندی، آقا بن عابد، ج ۲، ص: ۱۴۳.

المسألة الاولى: اتفق أهل العدل على قبح التصرف فيما فيه مضرة خالية عن نفع. وكذا ما لا منفعة فيه. وكذا ما

علم وجه قبحه كالظلم.^۱

اهل عدل بر قبح تصرف چیزی که مضرة خالی از منفعت داشته باشد و همینطور در چیزی که هیچ منفعتی ندارد، متفق هستند. قبلاً اشاره کردم که در برخی از این عبارات، مسامحه زیادی وجود دارد. اتفاق اهل عدل بر قبح تصرف در چیزی که وجه قبح آن مشخص است که واضح است و نیاز به بحث ندارد.

قید «لا يعلم كونه واجبا و لا مندوبا»

آنچه موضوع بحث است این است که:

و اختلفوا فيما عدا ذلك، ممّا ينتفع به و لا يعلم كونه واجبا و لا مندوبا.^۲

این قید بسیار مهمی است و در عبارت شیخ طوسی و سید مرتضی این قید نیامده بود. در عبارت شیخ طوسی بالاطلاق فرموده بود که ممّا ينتفع به و بعد ما گفتیم که از مجموع کلمات بعد، قیودی استفاده می شود اما این قید نبود. این قید «لا يعلم كونه واجبا و لا مندوبا»، بسیار مهم است؛ زیرا ظاهر آن را اگر بخواهیم نگاه کنیم و قرینه دیگری نباشد، ظاهرش این است که در جایی باشد که شرع وارد شده باشد و احتمال وجوب و حرمت می دهیم ولی «لا يعلم كونه واجبا و لا مندوبا». در جایی که ما قطع داریم که واجب یا مندوب است، تکلیف روشن است. اما در جایی که ممّا ينتفع به است ولی دلیلی وارد نشده که وجوب یا ندب آن را مشخص کند؛ یعنی احتمال وجوب و ندب و غیر آن را می دهیم، در اینجا اقوال متعددی به وجود آمده است:

فقال قوم: إنه على الحظر. و هو مذهب طائفة مّا. و قال الآخرون: على الإباحة. و هو اختيار المرتضى. و توقف

آخرون فيه عقلا، و أباحوا منها ما دلّ عليه الشرع. و هو اختيار شيخنا المفيد.^۳

^۱ معارج الأصول (طبع جدید)، ص ۲۸۲.

^۲ معارج الأصول (طبع جدید)، ص ۲۸۲.

^۳ معارج الأصول (طبع جدید)، ص ۲۸۲.

برخی همچون شیخ مفید به لحاظ عقلی توقف کرده‌اند و منتظر نقل می‌مانیم که اگر شارع مباح کرد، مباح است و اگر منع کرد، منع است. بعد ایشان وارد به احتجاج قائلین به حظر می‌شود. اولین نکته‌ای که عرض کردم این است که قید «لا يعلم کونه واجباً و لا مندوباً»، یعنی موضوع شک را أخذ کرده است؛ یعنی شک در وجوب و ندب.

اجماع منقول از محقق در تأیید «قبح عقاب بلا بیان»

در آخر این بحث خود ایشان ظاهراً قائل به اباحه است و در ذیل بحث می‌فرماید: «احتجّ القائلون بالإباحة بوجوه»^۱ و پنج وجه را ایشان ذکر می‌کند. وجه پنجم آن اجماع است و می‌فرماید:

فلأن أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشرع أو لم يعلم.^۲

از این مطلب یک استفاده تاریخی می‌کنیم. اینکه شهید صدر فرموده بود که بحث قبح عقاب بلا بیان اصلاً مطرح نبوده و تا زمان وحید بهبهانی کسی نگفته است، این دلیل بسیار خوبی برخلاف آن است. محقق (ره) در اینجا به اجماع تمسک می‌کند و اجماع هم می‌گوید اهل شرایع كافة تخطئه نمی‌کنند کسی را که مبادرت به تناول شیء از مشتهیات بکند؛ چه علم به اذن از شرع داشته باشد و چه نداشته باشد. ایشان این دلیل را رد نمی‌کند و گویی این دلیل را می‌پسندد؛ چون ایشان قائل به اباحه است، نه توقف. ایشان ادعا می‌کند که كافة اهل شرایع اینگونه‌اند که کسی را که مبادرت به تناول به مشتهیات دارد، تخطئه نمی‌کنند؛ چه علم به اذن داشته باشد و چه نداشته باشد؛ یعنی در ظرف شک هم اگر مبادرت کند او را تخطئه نمی‌کنند.

ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكّل أن يعلم التنصيص على إباحته و يعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، و لو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن.^۳

^۱ معارج الأصول (طبع جدید)، ص ۲۸۳.

^۲ معارج الأصول (طبع جدید)، ص ۲۸۵.

^۳ معارج الأصول (طبع جدید)، ص ۲۸۵.

وقتی چیزی از مأكّل را می‌خواهد بخورد، بر او لازم نمی‌بینند که حتماً باید یک نضی بر اباحه این شیء باشد و اگر یک محرمی را بدون علم، تناول کند، عذر او را می‌پذیرند. بعد ایشان استدلال می‌کنند که اگر حظر عقلی وجود داشت و واقعاً این موارد از موارد حظر بودند، باید اسراع می‌کردند به تخطئه او که وقتی اذن نداری، چرا مبادرت کردی.

این تقریباً با این بیان که اعم از اینکه اذن شارع را بداند یا نه، ظاهرش این است که بعد از ورود شرع را می‌گیرد و لذا به نظر می‌آید که این یک دلیل خیلی خوبی از کافه اهل شرایع است به مضمونی شبیه قبح عقاب بلا بیان که عذر درست می‌کند برای کسی که محتمل الحرمة را مرتکب می‌شود و عذرش را می‌پذیرند و نمی‌گویند که چرا صبر نکردی که ببینی که تنصیص بر اباحه می‌شود یا نه. بنابراین این یک نکته قابل توجه است.

ابهام در استدلال به شرع برای اباحه در کلام محقق (ره)

یک مسأله قابل توجه این است که در وجه چهارم محقق (ره) برای اباحه استدلال به شرع می‌کند هم از قرآن و هم از اجماع. سؤال این است که پس مسأله چه بود که شما به شرع استدلال می‌کنید؟ اگر بحث عقلی بود، استدلال به شرع یعنی چه؟ اینکه می‌گویند:

اتفق أهل العدل على قبح التصرف فيما فيه مضرّة خالية عن نفع و اختلفوا فيما عدا ذلك، ممّا ينتفع به و لا يعلم كونه واجبا و لا مندوباً. فقال قوم: إنه على الحظر.^۱

مقصود حظر عقلی است یا شرعی؟ دیگران حمل بر عقلی کردند. عبارت شیخ مفید همین بود و بعدی‌ها مسجل گرفتند که بحث در مورد حکم عقلی به حظر و اینهاست، ولی استدلال به آیه شریفه «خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^۲ یا «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ»^۳، یعنی چه؟ اگر بحث در حظر و اباحه باشد، اینکه بگوییم قول به اباحه درست است و بر آن از شرع استدلال کنیم؛ به چه معناست؟ مگر اینکه بحث حظر و اباحه را ما به گونه‌ای دیگر طرح کنیم و بگوییم حظر و اباحه شبیه برائت است و همانطور که در برائت در اشاره به اینکه برخی اشتباه کردند و برائت را شرعی گرفته بودند، گفتیم که برائت یک موضوع و محمولی دارد. در

^۱ معارج الأصول (طبع جدید)، ص ۲۸۲.

^۲ بقره: ۲۹.

^۳ بقره: ۵۷.

برائت ممکن است سند ما حکم عقل یا شرع باشد. برائت یعنی تبعه‌ای برای عبد وجود ندارد. اینکه تبعه و مؤاخذه/ای وجود ندارد را گاهی شارع می‌گوید و گاهی عقل می‌گوید و این مربوط به سند آن است. بنابراین در اینجا هم ممکن است کسی بگوید در اینجا حظر و اباحه به صورت اعم است؛ یعنی بحث این است که محظور و ممنوع هست یا نه؛ اعم از اینکه منع عقلی باشد یا شرعی. ممکن است اینگونه هم طرح شود، ولی این غیر از بحث تاریخی است. متون این بزرگان خیلی همراه نیست و این تشویشات در آن هست. عبارات شیخ مفید را دیدیم و تأویل عبارت شیخ طوسی را هم دیدیم که گفتیم باید تأویل کرد؛ چون ایشان می‌گوید حق همان کلام شیخ مفید است و شیخ مفید عقلی بحث کرده بود.

بعدی‌ها هم برخی تنصیص دارند که بحث در مورد حکم عقلی است؛ مانند مرحوم شیخ انصاری در مطارح وقتی به این بحث وارد می‌شود در جواب کسی که قائل به حکم ظاهری است، می‌فرماید احکام عقلی، حکم ظاهری نمی‌پذیرد که بحث مفصلی است که در ادامه خواهد آمد.

می‌خواهیم عرض کنیم که صورت مسأله یک تشویش دارد که حاکم بر اینها کیست؟ شرع است یا عقل یا اعم از این دو؟ آنچه ما از معارج استفاده کردیم، این است که شک در کونه واجباً او مندوباً را به عنوان قیدی در موضوع آورده‌اند یعنی موضوع بحث موارد شک در حکم شرعی است.

قید «قبل ورود شرع» در کلام علامه

یک نکته که جامع است و در هر چهار کتابی که به آن اشاره کردیم؛ یعنی شرح اعتقادات صدوق، تصحیح اعتقادات امامیه، الذریعة، عدة الاصول و معارج، وجود دارد، این است که هیچ کدام لفظ قبل از شرع را در موضوع بحث نیاورده‌اند. اما مرحوم علامه در کتبش به این مطلب تصریح دارد از جمله در کتاب مبادی الوصول الى العلم الاصول که یک کتاب خلاصه است می‌فرماید:

السَّادِسُ [في: الأشياء] الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة.^۱

ابهامات متعددی در این عبارت وجود دارد اما تصریح دارند که اشیاء قبل از ورود شرع، علی‌الاباحه هستند. کاملاً روشن و صریح این کلمه را آورده است، در حالی که در کلمات دیگران نمی‌بینید و این خیلی بحث سرنوشت سازی است که مسأله

^۱ مبادی الوصول إلى علم الأصول، ص ۹۳.

شما چیست؟ قبل از ورود شرع؛ یعنی یک موضوعی داریم و شرع اسلام نیامده است یا هیچ شرعی در جهان نیامده است و شیئی است که نفع دارد، آیا علی‌الاباحه است؟

بعد ایشان می‌فرماید:

لأنها نافعة خالية عن أماراة المفسدة، ولا ضرر على المالك في تناولها، فكانت مباحة.^۱

یک وقتی ما می‌گوییم شیئی نفع دارد و هیچ مضره و مفسده‌ای ندارد و هیچ ضرری بر مالک در تناولش نیست، در اینجا مباح است. ایشان نمی‌گویند که «فكانت مباحة» از سوی عقل است یا شرع؟ چون اشیاء قبل از ورود شرع است، ظاهراً نمی‌خواهد به شرع تمسک کند، پس عقلاً است. اما هیچ تنصیصی نمی‌کند و ما باید استنباط کنیم که ایشان می‌خواهد این را بگوید که به لحاظ عقلی این مباح است. اینکه حالا عقل نمی‌تواند بگوید که مباح است، بحثی است و ممکن است گفته شود که شرع بعد از ورودش نسبت به قبل از ورودش هم حکمی داشته باشد.

پس عبارات ایشان آنچه که جدید است این است قید قبل از ورود شرع را آورده است و بقیه جهات آن علی‌الاجمال و الابهام باقی مانده است. شبیه این حرف را ایشان در کتاب تهذیب‌الوصول الی العلم‌الاصول نیز دارد.

الثاني: ذهب جماعة من الإمامية و معتزلة بغداد إلى تحريم الأشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع، و ذهب معتزلة البصرة إلى أنها على الإباحة، و توقف الأشعري و الحق الثاني.^۲

اینجا قبل از ورود شرع، تنصیص شده است. اما تحریم اشیاء که آنها گفتند که «ليست اضطرارية»، قیدی است که در عبارت شیخ طوسی و سید مرتضی نبود اما بعدی‌ها آورده اند که باید بحث شود. مثل تنفس هوا که اضطراری است و نسبت به اینها می‌گویند حکم عقل مسلم است که اینها جایز است و مباح است و بحثی در حشرش نیست. حالا باید دید که در اضطراریات چه چیزی از آن را می‌گویند مباح است که اگر وقت شد بحث خواهیم کرد.

فعلاً بحث ما این است که ایشان قبل از ورود شرع را آورده است اما انتفاع را در صورت مسأله نیاورده است و فرموده است که «الحق الثاني، لأنها منفعة خالية عن أمارات المفسدة». این را در استدلال آورده است و در صورت مسأله نیاورده است

^۱ مبای‌الوصول إلى علم الأصول، ص ۹۳.

^۲ تهذیب‌الوصول إلى علم الأصول، ص: ۵۵

مثل مرحوم شیخ و دیگران، اما از همین استدلال پیداست که موضوع مسأله صرف این نیست که «شیء أو فعل لیست اضطراریة و قبل ورود الشرع». پس شیء ینتفع بها خالیة عن الامارات المفسدة؛ نمی گوید خالیة عن المفسدة، بلکه می گوید از دلیل بر مفسده خالی است. ما در موارد شک، شک داریم که از مفسده خالی است، می توانیم که بگوییم که یقین داریم که اماره بر مفسده واقع نشده است. اما نمی توانیم بگوییم فی الواقع مفسده ندارد. ایشان می گوید منفعت خالی از امارة المفسده است و ضرری هم بر مالک در تناول این شیء نیست، بنابراین باید بگوییم که اباحه است.

ما الان کاری به این نداریم که این استدلال از جهاتی قابل بحث است، بلکه ما به دنبال تنقیح محل بحث بودیم که در کلمات ایشان قبل از ورود شرع، بیان شده است، در حالی که در کلام قبلی ها نبود. لذا مصنفین بعدی قبل از ورود شرع را محل بحث قرار دادند که به چه معناست.

ما در جلسه بعد در قدم اول این را بحث خواهیم کرد که قبل از ورود شرع یعنی چه. بهترین کسانی که بحث کردند شاگردان شریف العلماء در ضوابط و در فرمایش مرحوم جاپلقی در قواعد شریفیه و مرحوم ملا آقای دربندی در خزائن که همه ی این بزرگواران از شاگردان شریف هستند و از همه مضبوط تر هم صاحب ضوابط است. انشاءالله در جلسه بعد بحث خواهیم کرد که قبل از ورود شرع به چه معناست و بعد هم اینکه چه فایده ای دارد که قبل از ورود شرع ما تکلیف را مشخص کنیم که اباحه است یا حظر. در ضوابط پنج محتمل ذکر کرده است و قریب به این در قواعد شریفیه آمده است و برخی دیگر که انشاءالله بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

قید «قبل ورود الشرع» در کلمات اصولیین	۳۲
اهمیت قید «قبل ورود الشرع»	۳۴
قید «قبل ورود الشرع» در اصول اهل سنت	۳۴
ضرورت بحث تاریخی	۳۷
چند نکته ضروری در مسأله	۴۰
نکته اول: قید «قبل ورود الشرع»	۴۰
تفسیر محقق نائینی از «قبل ورود الشرع»	۴۰

قید «قبل ورود الشرع» در کلمات اصولیین

بحث ما در قاعده حظر و اباحه بود که «هل الاصل فی الاشياء على الحظر أو الاباحه». از این بحث به اصالة الاباحه یا در مقابلش اصالة الحظر تعبیر می کنند. در بحث گذشته رسیدیم به اینجا که - به خلاف برخی تصنیف های قرن چهارم و پنجم از سید مرتضی و شیخ طوسی یا ظاهر کلام شیخ مفید که قید قبل ورود شرع را نیاورده اند - متأخرین از این بزرگواران تعبیر «قبل از ورود شرع» یا «قبل الشرع» را به موضوع این اصل اضافه کرده اند. البته ممکن است برخی بخواهند از لابلاي مضامین شیخ طوسی در عدة یا مضامین سید مرتضی در ذریعه این استفاده را بکنند که بحث در حظر و اباحه قبل از ورود شرع است، لکن در عنوان بحث آنها این قید «قبل ورود الشرع» نیست و لااقل در متن بحث و اشکال و جواب هایی که مطرح کرده اند، مصرح نیست. لذا باید مقداری نسبت به اضافه شدن این قید حساس بود. این یک بحث تاریخی محض نیست؛ چون این قید به خلاف ظاهر کوچکش مسائل بزرگی را برای ما پدید می آورد که اشاره خواهیم کرد.

عباراتی از مرحوم علامه را دیدیم که این قید قبل الشرع آمده بود. لکن در کلام صاحب معارج چنین تعبیری نبود. اما بعد از علامه در قرون بعدی این قید در کلام علما آمده است.

در کلام شیخ بهایی در زبده این تعبیر «قبل الشرع» آمده است. ایشان در ذیل بحث حسن و قبح که یک فصلی را برای آن منعقد کرده است، گفته دو مسأله مطرح است؛ طرح این دو مسأله در بین متکلمین و اصولیان اهل سنت نیز بوده است. معمولاً

ذیل بحث حسن و قبح، دو مسأله را طرح می‌کنند؛ یکی وجوب شکر منعم عقلاً است و یک بحث هم این است که «لاشياء الغير الضرورية، ممّا لا يدرك العقل قبحها» - ك: شمّ الورد - قبل الشرع، غير محرّمة عقلاً^۱.

عبارت مرحوم شیخ بهایی هم همین است که اولاً قبل از شرع را آورده است و بعد تعبیر مباح هم نکرده و تصریح به عقلی بودن دارد. اینها نکاتی دارد که بیان خواهیم کرد. سپس ایشان دو استدلالی که معمولاً برای این مطلب آورده می‌شود را آورده است.

در کلمات شراح زبده نیز همینطور است. از جمله فاضل جواد یعنی کاظمی در شرح زبده همین‌ها را به این شکل آورده است. در قرن‌های بعدتر ملا مهدی نراقی در کتاب انیس‌المجتهدین در بحث ادله عقلیه که اصل برائت و نفی را بحث می‌کند می‌فرماید:

[المقام الأول: في أنّ الأصل في الأشياء الإباحة قبل ورود الشرع. وإليه ذهب المعظم. وقيل بالتوقّف مطلقاً.^۲

در کلمات علمای بعد شیخ بهایی (ره) نیز این قید وجود دارد. البته قید «قبل ورود الشرع» در کلام صاحب معارج برخی دیگر در عنوان بحث آمده است. لکن در کلام برخی از بزرگان بعد از شیخ بهایی (ره) این قید در عنوان و اول بحث نیامده است. مثلاً مرحوم شیخ انصاری در مطارح‌الانظار وقتی این بحث را طرح می‌کند، می‌فرماید:

أصل؛ اختلف الآراء في أنّ الأصل في الأفعال الاختيارية التي لا ضرورة فيها عقلاً هل هو الإباحة أو الحظر؟ على

أقوال.^۳

^۱ زبدة الأصول، ص ۶۸. مسألتان: [الاولی:] وجوب شکر المنعم عقليّ لأمن العقاب، أو زوال النعمة بتركه و هو الفائدة، أو استحقاق المدح، أو الزيادة «۵»، أو هو لنفسه، و تقطع بعدم العقاب «۱» على شکر النعمة، بل على كفرانها، و القياس على اللقمة باطل «۲» لحقارتها بالنسبة إليهما معا فتطرّق الاستهزاء. أمّا نعمه سبحانه فهي و إن حقرت عنده تعالى لكنّها عظيمة عندنا، فترك شكرها كفران، فبطل كلام الحاجبي «۳». الثانية: الأشياء الغير الضرورية «۴» ممّا لا يدرك العقل قبحها كشمّ الورد قبل الشرع «۵» غير محرّمة عقلاً «۶»، إذ هي منافع بلا مفسدة «۷»، و الإذن في التصرف معلوم عقلاً كالاستغلال بجدار الغير، و للعلم باستحقاق من اقتصر من التنفّس «۸» على أقلّ ما تحصل به الحياة ذمّاً.

^۲ انیس‌المجتهدین في علم الأصول، ج ۱، ص: ۳۸۷ فهنا ثلاث مقامات «۱»:

[المقام الأول: في أنّ الأصل في الأشياء الإباحة قبل ورود الشرع. وإليه ذهب المعظم «۲». و قيل بالتوقّف مطلقاً «۳». و قيل به فيما احتمل الحرمة و لم يكن من الشبهة في طريق الحكم، و في غيره الحكم فيه الإباحة «۴». و قيل بوجوب الاحتياط «۵».

^۳ مطارح‌الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۳۹۹

ایشان قید قبل ورود شرع را نمی‌آورد و این نکته مهمی است.

اهمیت قید «قبل ورود الشرع»

باز این مطلب را تذکر می‌دهم که این مکث ما بر وجود چنین عبارتی به خاطر این است که همین عبارت کوچک برای ما مسأله درست می‌کند و مجبور خواهیم بود که تضییقات و اشتراطهایی را در بحث بیاوریم. چند بحث مهم دیگر مثل اینکه این اصالة الاباحه حکم ظاهری است یا واقعی و این اباحه در اینجا عقلی است یا شرعی، متوقف بر این قید قبل ورود الشرع است. برخی از بزرگان وقتی می‌خواهند استدلال کنند، می‌گویند اباحه شرعی که منتفی است؛ چون قبل از ورود شرع است. این استدلال در کلام علمای شیعه مثل محقق اصفهانی و شیخ انصاری و عده‌ای از بزرگان وجود دارد.

نظیر این استدلال در کلمات اهل سنت نیز هست. فخر رازی و ابی حامد غزالی در مستصفی همه همینطور استدلال کرده‌اند که مبیح به معنای حاکم بر اباحه شرعی نداریم؛ چون فرض کردیم که قبل از ورود شرع است. دقت کنید که چه فرقی ایجاد می‌شود. اگر این قبل از ورود شرع در موضوع بحث مأخوذ نباشد، نمی‌توانند چنین استدلالی کنند. بنابراین ما باید در این نکته دقت کنیم که مقصودشان چیست.

بنده حدس زدم که ورود این مسأله به بحث ما ممکن است دو جهت داشته باشد؛ یکی از باب طرحش در کلام اصولیان و متکلمین اهل سنت باشد. یکی هم از این باب که بحث معقول این است که ما قبل از ورود شرع را مورد بحث قرار دهیم ولی اگر ما قبل از ورود شرع را أخذ نکنیم، نسبت به براءت که یک بحث بعد از ورود شرعی است، تقابلی (بین حکم عقل و شرع) پیدا نمی‌شود. لکن هر دوی اینها قابل تأمل است به خصوص دلیل دوم.

قید «قبل ورود الشرع» در اصول اهل سنت

در مراجعه‌ای که داشتم اکثر اصولیان اهل سنت – این اکثر به معنای افرادی است که کتبشان محل بحث بوده است؛ مثل مستصفی غزالی و معتمد ابی الحسین بصری، برهان ابی المعالی جوینی و محصول فخر رازی – تصریح به قبل از شرع دارند. ابی الحسین بصری جزء بزرگترین اصولیین اهل سنت است. البته او به خلاف جریان عمومی اهل سنت که عمدتاً در بحث اصولیشان اشعری هستند، معتزلی است. ابی الحسین بصری در کتاب المعتمد که جزء چهار کتاب اصلی است که منبع و مأخذ فخر رازی در محصول بوده است، فرموده:

الْكَلَامُ فِي الْحَظَرِ وَالْإِبَاحَةِ بَابُ فِي الْأَشْيَاءِ هَلْ هِيَ قَبْلَ الشَّرْعِ عَلَى الْحَظَرِ أَوْ عَلَى الْإِبَاحَةِ.^۱

نحوه ورودشان هم تقریباً مثل دیگران است. ایشان جزء متقدمین است و زمان حیاتشان در قرن چهارم است و بر اصولیین ما مثل سید مرتضی و شیخ طوسی هم مقدم است.

غزالی که تقریباً نسل بعد شیخ طوسی است که قرن پنجم است، می گوید:

مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة إلى أَنَّ الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة و قال بعضهم على الحظر و قال بعضهم على الوقف، و لعلهم أرادوا بذلك فيما لا يقضى العقل فيه بتحسين و لا تقبيح ضرورة أو نظراً كما فصلناه من مذهبهم و هذه المذاهب كلها باطلة.^۲

ایشان با تعبیر «لعلهم أرادوا» می/خواهد بگوید در جریان اصالة الاباحه یا حظر برحسب ظاهر، طرح مسأله در کلمات اصولیین قدیم در جایی است که عقل مستقل به تحسین یا تقبیح نباشد؛ چون اگر اینگونه باشد (یعنی عقل مستقل به تقبیح یا تحسین باشد) که تکلیف حل است و ما بحثی نداریم. مشکل در جایی است که عقل مستقل به تحسین یا تقبیح نیست. لذا بحث میکنند که قبل از ورود شرع باید چه کرد. بنابراین در موضوع بحث همین را أخذ کردند که افعال قبل از ورود شرع بر اباحه هستند. ظاهراً عبارات امثال شیخ طوسی را نیز که موضوع بحث را به جایی اختصاص داده/اند که عقل حکم به تحسین و تقبیح نکند، باید همین گونه تلقی کرد.

در برهان ابی المعالی جوینی اینگونه آمده است:

مسألة: لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع بناء على أن [الأحكام] هي الشرائع بأعيانها وليست الأحكام صفات للأفعال و هذه المسألة تفرض فيما لا يقضى الخصوم فيه بتقبيح عقلي أو تحسين.^۳

^۱ المعتمد، ج ۲، ص ۳۱۵.

^۲ المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۱۵۱.

^۳ البرهان فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳.

این هم مثل غزالی می گوید همانطور که در کتب قوم آمده است، مسأله در جایی فرض می شود که عقل ما مستقل به تحسین و تقبیح نباشد. بعداً باز این را توضیح خواهیم داد اما آنچه محل بحث است این است که می فرماید: «لا حکم علی العقلاء قبل ورود الشرع». بعد می گویند:

قد افترقت المعتزلة فذهب بعضهم إلى أن مالا يعين العقل فيه قبحا ولا حسنا فهو على الحظر قبل ورود الشرع وذهب آخرون إلى أنه على الإباحة. فأما أصحاب الحظر فيلزمون الأضداد التي لا انفكاك عن جميعها.^۱

در تمهید که از کتب مورد مراجعه اهل سنت است، اینگونه آورده است:

مسألة اختلف اصحابنا رضی الله عنهم فی الاعیان المنتفع بها قبل ورود الشرع فقال ابوالحسن التمیمی إنها على الاباحه حتى يرد الشرع بحظرها وقد أومى اليه الاحمد فی رواية ابيطالب.^۲

باز در اینجا می گوید قبل از ورود شرع. موارد دیگری هم پیدا کردیم که نمی خواهیم وقت بیشتری گرفته شود مثل قواعد الادله سمعانی هم همینطور است و در بحر المحيط زر کشی هم همینطور است.

فخر رازی در المحصول دسته بندی خوبی دارد و می گوید:

الفصل التاسع في حكم الأشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به إما أن يكون اضطراريا كالتنفس في الهواء وغيره وذلك لا بد من القطع بأنه غير ممنوع عنه إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وإما أن لا يكون اضطراريا كأكل الفواكه وغيرها فعند المعتزلة البصرية وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية أنها على الإباحة وعند المعتزلة البغدادية وطائفة من الإمامية وأبي علي بن أبي هريرة من فقهاء الشافعية أنها على الحظر وعند أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء أنها على الوقف وهذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم وهذا لا يكون وقفا بل قطعاً بعدم الحكم وتارة بأنها لا ندري هل هناك حكم أم لا وإن كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحت أو حظر. لنا أن قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب أن لا يثبت شيء من الأحكام لما ثبت أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع.^۳

^۱ همان.

^۲ تمهید فی أصول الفقه (الكلوذانی)، ج ۴، ص: ۲۶۹

^۳ المحصول فی علم الأصول، ج ۱، صص ۱۵۸ - ۱۶۰.

یعنی اصل اینکه قبل از شرع اباحه‌ای نیست، از باب این است که اباحه به شرع ثابت می‌شود و چون احکام جز به شرع ثابت نمی‌شود و فرض این است که شرعی نیست، پس حکمی نیست. عجیب است که شبیه این استدلال در نه‌ایة الدریة هم راه پیدا کرده است که بعداً در زمان بررسی استدلال‌ها بحث خواهیم کرد.

این یک مجموعه‌ای از کلمات است که به نظر می‌آید در موضوع بحث ما که «هل الاصل فی الاشياء الحظر أو الاباحه»، قبل از ورود شرع را باید اخذ کنند و لذا این قید یکسری مسائلی را پدید می‌آورد که عرض خواهیم کرد.

ضرورت بحث تاریخی

در اینجا تذکری بدهم که گاهی این بحث‌های تاریخی ممکن است ملال آور باشد. اما دقت کنیم که همانطور که در اول بحث عرض شد، ما از دو جهت مجبوریم که اینها را بررسی کنیم؛ یک جهت این است که ادعاهایی که شده تاریخی است؛ مثلاً مرحوم شهید صدر ادعا فرموده بود که کسانی که در بحث اصالة الاباحه قائل به حظر شدند، همین حق الطاعة باشد. اما شما ببینید که چقدر این استنباط بدون مبناست؛ چون بحث حق الطاعة بعد از ورود شرع و بعد از شک در حکم بود؛ یعنی شرعی آمده است و ما شک داریم که آن تکلیف چیست و بحث سر عدم وصول تکلیف بود که در ظرف عدم وصول تکلیف و بعد از ورود شرع ما باید چه کار کنیم. شهید صدر قائل به حق الطاعة شدند و اصولیان قائل به قبح عقاب بلا بیان شدند. اما در بحث حظر و اباحه، بحث قبل از شرع است. اینکه می‌گوییم قبل از شرع؛ به خاطر همین بررسی است که انجام دادیم. عرض کردم که برخی عبارات خالی از این قید است اما عمده اصولیان از شیعه و اهل سنت قید قبل از شرع را اخذ کرده‌اند که در اینصورت ربطی به حق الطاعة ندارد. اتفاقاً در فرق بین مسألتین (اصالة الاباحه و برائت) در کلمات شیخ انصاری و محقق اصفهانی و دیگران همین قید قبل از ورود شرع جزء یکی از ادله تفاوت دو مسأله آمده است که بحث خواهیم کرد. بنابراین وقتی ما با یک ادعای تاریخی مواجهیم مجبوریم کار تاریخی کنیم.

نکته دیگر این است که علی‌الاصول این بحث‌ها اگر بخواهد تاریخی نباشد، انشاء مصنفین خواهد شد؛ یعنی یک مصنف فکر کرده است و یک مسأله معقولی را مطرح کرده است که آیا اصل در اشیاء حظر یا اباحه است. اگر شما کار تاریخی نکنید و به آنچه در بستر تاریخ به عنوان مسأله مطرح بوده است، مراجعه نکنید، شما از تاریخ قطع خواهید شد. این کاری که ما انجام می‌دهیم، یک روش است. یعنی هم به نحو عملی این روش را اجرا می‌کنیم و هم استدلال می‌کنیم. اینکه مثلاً ما در اصول برای شناخت مسائل علم اصول به کفایة محقق خراسانی مراجعه می‌کنیم که تقریباً کار تاریخی خیلی کمی در آن (کفایه) صورت گرفته

است، از باب اعتماد ما به ایشان است؛ که یک محقق مثل ایشان یا از کتب قوم اینها را اصطیاد کرده است که آنها هم نسل به نسل بهشان رسیده است. یا شفاهاً از اساتیدی گرفته‌اند که آنها هم اهل تحقیق و تتبع بوده‌اند. اما اگر اینگونه نباشد ما احتمال می‌دهیم که مصنف خودش یک مسأله معقولی را طرح کرده است که اشکالی ندارد. در بخش‌های عقلی چه فلسفه چه بخش‌های عقلی کلام و اصول، اینکه یک عالم و مصنفی بیاید یک مسأله معقولی را طرح کند، علی‌الاصول اشکالی ندارد و می‌توان روی آن فکر و تأمل کرد و چه بسا یک ابداعی در مقام باشد. اما اگر بخواهد بدون ملاحظه بحث‌های تاریخی و سابقه تاریخی یک مسأله باشد، در اینصورت ما از یک علم که دوازده قرن عمر دارد، قطع خواهیم شد. این یک مسأله مهم برای عالمان هر علمی است که آیا بالمره می‌توانند از تاریخشان قطع بشوند؟ این معنا ندارد و عقلایی نیست و برمی‌گردد به یک بحث فوق‌العاده فنی در علوم که ملاک عقلانیت چیست. ما الان نمی‌خواهیم وارد این بحث‌ها شویم. ما در همه مسائل اینگونه عمل نمی‌کنیم و دلیلش هم اعتماد به مصنفین است. اما اگر اعتماد به مصنفین نباشد ما نمیدانیم علمی که کار می‌کنیم زائیده ذهن این مصنف است یا به لحاظ تاریخی این وجود داشته است.

با توجه به این نکته‌ای که گفته شد اگر سراغ کتب اصولیان معاصر بروید می‌بینید که چقدر اینها بی توجه برخی از فرمایشات را مطرح کردند. مثلاً برخی از علمای معاصر وقتی وارد این بحث می‌شوند به صورت جزمی می‌فرمایند که بحث از حظر و اباحه راجع به حکم واقعی است. سوال ما این است که اگر شما یک مسأله را طرح می‌کنید که بحثش جداست. اما اگر می‌خواهید از مسأله‌ای که در تاریخ علم اصول گزارش کنید، چنین سخنی (بحث از حظر و اباحه راجع به حکم واقعی است) بدون هیچ استنادی از کجاست؟ کما اینکه در بحث آتی روشن خواهد شد که این بحث حظر و اباحه شاید بیش از محتوای اصلیش یک تلنگر است به امثال ما که در این مسائل کار می‌کنیم که بیدار باشیم که با چه روش‌هایی کار می‌کنیم؟ آیا در یک اتاق نشسته ایم و برای خودمان فکر می‌کنیم بدون مراجعه به تاریخ این مسأله که «هل الاصل فی الاشياء حظر أو الاباحه».

ما نمی‌گوییم اینکه کسی بحثی را مطرح کند اشکال دارد. ممکن است یک اصولی برجسته خودش یک بحث را طرح کند و اتفاقاً یک مسأله مهمی در علم اصول شود، اما با این کار نمی‌توانید آن مسأله‌ای را که در طول تاریخ علم اصول از سید مرتضی و شیخ طوسی و شیخ مفید مطرح به ما رسیده است، بدون توجه به کلام آنها مطرح کنید. معنای این کار قطع از تاریخ یک علم است که باید بحث شود آیا این عقلایی است یا نه؟

اما اینکه ما در همه مسائل این کار را انجام نمی دهیم به خاطر اعتمادی است که به مصنفین داریم و لذا از همه دوستان تقاضا دارم که هم دقت در این مسأله داشته باشند و هم از این بحث تاریخی خسته نشوند؛ چون بحث لازمی است و قدم به قدم خواهیم دید که چگونه مسائلی پیش خواهد آمد که اگر توجه به تاریخ آن نکنیم، یک چیزهای دیگری غیر از آن مسأله ای که مطرح بوده است، فهمیده خواهد شد.

شما با همین روش سراغ کتب بزرگان معاصر بروید و ببینید که این دعاوی که مطرح می کنند از کجا می گویند؟ اصلا سنخ دعاوی ایشان چیست. مثلاً اینکه ادعا می کند که مسأله حظر و اباحه مربوط به اینجاست و براءت مربوط به جای دیگر است، آیا این ادعا مربوط به تاریخ علم اصول است؟ یا اینکه می گویند چه در تاریخ اینگونه بوده باشد یا نه، معقول است که اینگونه باشد؟ اینها باید روشن شود تا مشخص شود که ما به چه دعوائی مواجهیم. اگر دعوا تاریخی است، جواب و ارزیابی و نقد آن باید تاریخی باشد و قبول و رد آن نیازمند رجوع به تاریخ است. اما اگر کاری به تاریخ نداشته باشد و بخواهد یک مسأله را خودش طرح کند، در اینصورت قطع از تاریخ یک علم خواهد شد و اشکال کار همین است.

حالا با همین نگاه که عرض می کنم یعنی تشخیص دو منظر در مراجعه به آراء اصولیین سراغ فرمایش شیخ انصاری بروید و ببینید که آیا نقض و ابرامها که می شود تاریخی است یا به اصطلاح معیاری است؛ بحث معیاری یعنی اینکه مسأله را خودش طرح می کند و می گوید که باید اینگونه طرح شود و کاری به تاریخ ندارد.

این نکته را در مراجعه با کتب مختلف باید در نظر گرفت. مثلاً مرحوم امام در تهذیب الاصول برای فرق این دو مسأله جزما می فرماید که حظر و اباحه مربوط به قبل از شرع و بحث واقعی است و براءت بحث ظاهری است، اما مستند آن را بیان نمی کنند.^۱ بله مرحوم اصفهانی هم این مطلب را دارند. شاید مطلب مرحوم امام متأثر از ایشان بوده است.^۲ شیخ انصاری نیز از بعضی عباراتش این مطلب فهمیده می شود. ولی آیا بحث در تاریخ هم همین گونه بوده است؟ من تشکیکات جدی نسبت به این قضیه دارم که بیان خواهم کرد و البته شما برای هر کدام از این دو نظر در کلمات قوم یک مؤیداتی می توانید پیدا کنید. یک بحث

^۱تهذیب الاصول، ج ۳، ص: ۸۰

^۲انهایة الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۴۹۴

خواهد شد که مسأله‌ای که از این بحث‌های تاریخی به دست می‌آید، چیست که به آن می‌رسیم. این نکته‌ای بود که دوستان باید به آن توجه کنند.

چند نکته ضروری در مسأله

قبل از اینکه به ادله و بررسی آنها برسیم، نکات مهم و جدی/ای در مورد اصل بیان مسأله پیش می‌آید که واقعاً جدی است و بدون توجه به اینها حل مسأله مشکل است؛ چون نمی‌فهمیم که این مسأله چه می‌خواهد بگوید.

نکته اول: قید «قبل ورود الشرع»

ما در کلمات علامه و بعد از ایشان در کلمات صاحب زبده، شارحین آن، مرحوم نراقی و مثل محقق اصفهانی و بسیاری از علمای دیگر قید قبل ورود شرع را می‌بینیم. اولین مطلب این است که قبل از ورود شرع به چه معناست؟

یک معنای ظاهری دارد که قبل از شرع است؛ یعنی قبل حقیقی و زمانی، اما این یک اشکالات اساسی دارد. اولاً در مورد فایده این بحث بکنیم. اگر مقصود قبل حقیقی و زمانی باشد یا به تعبیری به حمل شایع باشد؛ یعنی شما می‌خواهید بحث کنید که آیا در زمانی که آدم ابوالبشر خلق شد، قبل از اینکه به او شریعت نازل شود، حکم چه بوده است؟ این بحث چه فایده‌ای دارد؟ البته برخی فوایدی گفتند که بحث خواهیم کرد. یا اینکه قبل از بعثت پیامبر ما صلی الله علیه و آله تکلیف چه بوده است. لذا در عبائر می‌بینیم که مسأله فرق می‌کند.

تفسیر محقق نائینی از «قبل ورود الشرع»

مرحوم نائینی در اصل بحث که طرح می‌کند، قبل از شرع را نمی‌آورد. اما در اموری که قبل از ورود به برائت مطرح کرده است، در امر ششم قید قبل از ورود شرع را آورده است. امر ششم این است که آیا مسأله کون الاصل فی الاشياء الحظر أو الاباحه، معنی از اصل برائت هست یا نه – که در آینده ما نیز در یکی از نکاتی که بحث خواهیم کرد مفصل در این باره بحث خواهیم کرد – ایشان در ابتدا می‌گوید:

إنَّ البحث عن الحظر و الإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأولى بحسب ما يستفاد من الأدلة الاجتهادية، و البحث عن البراءة و الاشتغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعية المترتبة على الأشياء بعناوينها الأولى.^۱

اما در ذیل این بحث می گوید:

و قد يقال: إنَّ البحث عن مسألة الحظر و الإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، و البحث عن البراءة و الاشتغال بعد ورود البيان.^۲

ایشان می گوید برخی فرق بین حظر و اباحه با برائت را این دانسته اند که یکی (اصاله الاباحه) برای قبل از ورود بیان از شارع است و یکی (برائت) مربوط به بعد از ورود بیان از شارع است. ایشان نسبت به این فرقی که برخی قائل شده اند، می گوید: و هذا بظاهره فاسد إن أريد من القبليّة و البعديّة الزمانيّة، إلّا أن يكون المراد أنّ البحث عن مسألة الحظر و الإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النّظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء.^۳

یعنی مگر اینکه قبل و بعد را حمل کنیم به اینکه مراد این است که قبل از این که عقل ورود شرع را ملاحظه کند. یعنی ما نیایم در مورد کسانی که قبل از زمان شارع بوده اند، بحث کنیم که تکلیف آنها چیست که این فاسد است و شاید مقصود این باشد که این چه ربطی به ما دارد. فرض کنیم کسانی مثلاً سه هزار سال پیش بودند و بحث کنیم که حکم اینها چه بوده است. حالا هر حکمی بوده چه اثری دارد؟ ما در علم اصول از علمی بحث می کنیم که تکلیف ما را روشن کند. پس ما نباید قبل و بعد

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۲۹

^۲ همان.

^۳ همان و قد يقال: إنَّ البحث عن مسألة الحظر و الإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، و البحث عن البراءة و الاشتغال بعد ورود البيان. و هذا بظاهره فاسد إن أريد من القبليّة و البعديّة الزمانيّة، إلّا أن يكون المراد أنّ البحث عن مسألة الحظر و الإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النّظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، و البحث عن البراءة و الاشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء، و على كل تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلا عن عينية إحداهما للأخرى. نعم: من قال في مسألة الحظر و الإباحة بالحظر، عليه إقامة الدليل على انقلاب الأصل إلى البراءة، و من قال في تلك المسألة بالإباحة فهو في فسحة عن إقامة الدليل على البراءة، بل على الطرف إقامة الدليل على الاشتغال، فالذي اختار في مسألة الحظر و الإباحة أحد الطرفين قد يستغنى عن إقامة الدليل على ما يختاره في مسألة البراءة و الاشتغال و يكون على الخصم إقامة الدليل على مدّعه، و قد لا يستغنى ذلك، فتأمل جيّداً.

را زمانی واقعی و به حمل شایع بگیریم که مربوط به مردم سه هزار سال پیش و دو هزار سال پیش باشد. بلکه باید معنای قبل، بدون ملاحظه شرع باشد. این خود یکی از تفسیراتی است که برای قبل ورود شرع بیان شده است.

ببینید که چقدر بحث فرق کرد. قبل از زمان شرع به حمل شایع یک بحث است که ایشان می گوید فاسد است و یکی هم قبل از ملاحظه شرع است که بحث دیگری است. بنابراین مهم است که قبل از ورود شرع را بفهمیم که به چه معناست.

در اینجا می خواهیم یک استفاده ای نسبت به حرفی که قبلاً داشتیم که نگاه تاریخی مهم است، داشته باشیم. ایشان می گوید «و هذا بظاهرة فاسد إن أريد من القبليّة و البعدية الزمانية»؛ یعنی اگر کسی بگوید بحث از مسألة حظر و اباحه ناظر به حکم اشیاء قبل از ورود بیان از شارع است و بحث برائت برای بعد است، بظاهرة فاسد. این فاسد بودن به چه معناست؟

آیا مقصودتان این است که به لحاظ تاریخی اشتباه می کند و در شناخت مسئله ای که در تاریخ بوده است اشتباه می کند یا اینکه به لحاظ عقلانی این تفکیک درست نیست؟ چون دو مسئله نمی تواند اینگونه جدا شوند یا بی فایده است. یعنی آیا به لحاظ گزارش تاریخی آن فاسد است یا اینکه این مسئله عقلانی نیست، فاسد نیست؟

این را دقت کنید که این شیوه وقتی با آن سراغ کلام علما بروید مکامن ضمیر اینها در می آید که چه دعاوی دارند و چگونه باید ارزیابی شود و چگونه بفهمیم، این روش خیلی روشنگری می کند که اول تشخیص دهیم که دعوا تاریخی است یا نه.

مرحوم آخوند با اینکه در کفایه یک باب مستقل برای حظر و اباحه باز نکرده است لکن در بحث احتیاط مثل مرحوم شیخ انصاری بحث حظر و اباحه را اجمالاً در چند سطر آورده است و کیفیت استدلال از حظر و اباحه بر احتیاط را محل خدشه قرار داده است. آن وقت در اینجا ذیل فرمایش ایشان مرحوم اصفهانی وارد بحثی می شوند که انشاء الله جلسه بعد دنبال خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

۴۳	خلاصه بحث گذشته.....
۴۳	تفسیر محقق اصفهانی از «قبل ورود الشرع».....
۴۵	«قبل ورود الشرع» در نظر شیخ انصاری.....
۴۷	عدم صحت استناد به نقل در اصالةالاباحه با وجود «قبل ورود الشرع».....
۴۸	خلاصه مباحث مربوط به قید «قبل ورود الشرع».....
۴۹	نکته دوم: بررسی اباحه عقلی.....
۵۰	بررسی اباحه در احکام مستقل عقلی.....

خلاصه بحث گذشته

بحث در این بود که قید قبل ورود شرع یا قبل الشرع که در موضوع بحث اصالةالاباحه یا اصالةالحظر واقع شده، به چه معناست. این مسأله مهمی است و در کلمات قوم انعکاسات مختلف پیدا کرده است. نسبت به قید «قبل ورود الشرع» مرحوم نایینی در فوائدالاصول می گوید: اگر مقصود از قبل از ورود شرع، قبل و بعد زمانی باشد «بظاهره فاسد». یعنی اصالةالاباحه یا اصالةالحظر برای قبل از ورود شرع است و اصالةالبرائة برای بعد از ورود شرع است. اگر این قبل و بعد زمانی باشد، بظاهره فاسد است که در جلسه گذشته توضیحاتی راجع به این عرض کردیم.

تفسیر محقق اصفهانی از «قبل ورود الشرع»

نظیر این بحث در کلام مرحوم محقق اصفهانی هم آمده است. ایشان ذیل فرمایش مرحوم آخوند در کفایه که در بحث احتیاط آمده، می فرماید:

تحقیق المقام: أن مسألة الحظر و الاباحه، و مسألة البراءة و الاحتیاط مختلفتان موضوعاً و ملاکاً و أثراً، لا محمولاً،

فلا وجه للاستدلال باحدهما على الأخرى.^۱

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص ۱۲۷.

این دو مسأله یعنی «حظر و اباحه» و «برائت و احتیاط» به لحاظ موضوع، ملاک و اثر مختلف هستند. در توضیح اثر ایشان می‌گویید:

و أما اختلافهما أثراً، فلأن الحظر في المسألة الأولى من حيث كونه خروجاً عن زي الرقية، لعدم الاذن المالك، فهو معاقب عليه على أي حال. بخلاف الاحتياط في المسألة الثانية، فانه من حيث تنجز الواقع باحتماله فيدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع.^۱

ایشان اثر را عقوبت گرفته است و در مسأله حظر و اباحه اگر حظری شدید، عقوبت قطعی است، اما در مسأله برائت و احتیاط چون از حیث تنجز واقع است، اگر مصادفه کند، عقاب هست و الا عقابی در کار نیست. اینها قابل بحث است و انشاءالله سر جای خودش بحث خواهیم کرد.

ایشان می‌فرماید:

أما اختلافهما موضوعاً؛ فلأن الموضوع في الأولى هو الفعل في حد ذاته مع قطع النظر عن ورود الحكم الشرعي فيه، و الموضوع في الثانية هو الفعل المشكوك حليته و حرمة شرعاً مع ثبوت اصل الحكم فيه.^۲

اینجا اگر دقت کنید، ایشان قبل از ورود شرع را قطع نظر از ورود حکم شرعی معنا کرده است. خیلی فرق می‌کند که قبل زمانی بگیریم یا اینکه در همین زمانی که بعد از ورود شرع است، دو لحاظ وجود داشته باشد؛ یک لحاظ این است که اینکه فعل را به لحاظ اینکه مورد احکام شرعی است و ما شک داریم که چه تکلیف شرعی در این مورد وجود دارد؛ یعنی تکلیف برائت است یا اشتغال. یک لحاظ دیگر این است که همین فعل را بدون لحاظ شرع و با قطع نظر از شرع؛ یعنی فعل را فی حد ذاته مورد نظر قرار دهیم. پس ایشان قبل ورود از شرع را به این معنا کرده است که «من دون ملاحظة الشرع». البته این خلاف ظاهر است. اما ببینیم که چه اهمیتی دارد که ما تشخیص بدهیم که این قبل از ورود شرع در این مسأله یعنی چه. ایشان صراحتاً اینگونه معنا کرده است و دیدیم که مرحوم نایینی هم فرموده بود که مگر اینکه مراد قبل از ملاحظة الشرع باشد که در اینصورت معنا دارد.

^۱ همان.

^۲ همان

«قبل ورود الشرع» در نظر شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در موضوع بحث (اصالة الاباحه) قبل الشرع را نیاورده است که بخواهد بحث کند که قبل از ملاحظة الشرع است یا نه. اما در ذیل مسأله، ایشان نکاتی می‌فرماید که روشن است قبل از شرع را مقصودش هست. ایشان در مقام تنقیح اختلاف دو جهت (اصالة الاباحه و برائت) که مفصل بحث می‌شود، اولین کارش مراجعه به کلمات قوم است. می‌گوید آنها ذیل بحث تحسین و تقبیح عقلی دو مسأله را مطرح کردند و شکر منعم و حظر و اباحه را مماشاة و تنزلاً بحث کرده‌اند. اینکه می‌گوییم مماشاة و تنزلاً؛ یعنی حتی متکلمین از آنها که بر ممشای اشعریت (که اکثر اهل سنت هستند) سیر میکنند، می‌گویند که اگر ما از مبنایمان تنزل کنیم و قبول کنیم که عقل حکم به حسن و قبح می‌کند و قبول کنیم که در مثل ظلم و در مثل احسان قبحاً و حسناً عقل نظر می‌دهد و حکم به وجوب می‌کند، اما در مورد شکر منعم و مسأله حظر و اباحه، قبول نمی‌کنیم که عقل قائل به حظر یا اباحه شود. بلکه در حظر و اباحه قائل به توقف می‌شویم و در مسأله اول شکر منعم را واجب نمی‌دانیم.

خود فرمایش ایشان یک قرینه است بر اینکه قبل از شرع را ایشان قبول دارد؛ چون ما در کلمات عمده اصولیین یا متکلمین که در ذیل این مباحث بحث کردند، دیدیم که قید قبل از شرع را آورده‌اند. ایشان در ذیل می‌فرماید:

فإن قلت: بعد ما كانت الإباحة واقعية لا يجوز ورود الشرع بخلافها لأولها إلى التناقض بين العقل والشرع.^۱

پس همین جا باز نشان می‌دهد که آن مستشکل می‌گوید بحث در مورد حکم عقلی قبل از ورود شرع بود و عقل قائل به اباحه شده است، حال چگونه شرع می‌تواند بعد از آن بگوید که اباحه نیست.

قلت: ورود الشرع بخلافها لا يقتضي التناقض، فإنّ العقل في موضوع التصرف في ملك الغير بغير إذن المالك

يحكم بالحظر و في موضوع الإذن يحكم بالإباحة، و لا يجوز ورود الشرع بخلاف حكم العقل في هذين الموضوعين.^۲

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص ۴۰۲.

^۲ همان.

مقصود من این است که از مطاوی کلام شیخ انصاری چنین به نظر می آید که ایشان قبل از شرع را پذیرفته است. لکن اگر قید «قبل ورود الشرع» را پذیرفته باشند، خیلی از مطالب ایشان در همین جا مشکل ساز می شود. از جمله اینکه ایشان در فارق دوم بین دو مسأله (اصالة الاباحه و برائت) می گوید:

و أمّا ثانياً: فلأنّ المقصود بأصالة الإباحة - بعد الإغماض عمّا تقدّم - هو إثبات الإباحة التي هي من الأحكام. و

المطلوب بأصل البراءة هو نفي العقاب.^۱

اینکه این تقابل درست است انشاءالله در بحث آتی خواهد آمد. اما ایشان می گوید مقصود از اصالة الاباحه، اباحه ای است که از احکام است. مگر قبل از ورود شرع، ما احکام داریم؟ حتی اگر قبل زمانی نباشد، قبل از ملاحظه شرع، مگر ما احکام داریم تا شما بفرمایید «الإباحة التي هي من الأحكام». مگر قبل از ورود شرع (چه زمانی و چه لحاظی) ما اباحه ای که از احکام باشد، داریم؟

بنابراین اگر در موضوع قبل از ورود شرع را أخذ کنید، مشکل ایجاد می شود و دیگر نمی توانید اینگونه صحبت کنید که مقصود از اصالة الاباحه، اباحه ای است که از احکام است. اباحه ای که از احکام است که نمی توانید در مسأله ما بیاورید چون قبل از ورود شرع است، چه قبل از زمانی بگیریم که واضح است که وقتی شارع نیامده، اباحه شرعی هم نداریم و چه مقصود قبل از ملاحظه الشرع باشد که قبل از ملاحظه شرع نیز اباحه شرعی نداریم.

لذا محقق اصفهانی در مورد کسانی که بین دو مسأله فرق ندیدند، می فرماید با توجه به اینکه قبل از ملاحظه الشرع (که عدم حکم شرعی در آن مفروض است) را بحث می کنیم، معنا ندارد که اباحه به معنای حکم شرعی باشد. ایشان به این مطلب تصریح دارد و می فرماید:

و من الشارع مفروض العدم؛ لأن الموضوع هو الفعل في حد ذاته، مع قطع النظر عن ورود الشرع فيه، ففرض

استقلال العقل بإباحته شرعاً أو بحرمة شرعاً خلف يمين.^۲

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص ۴۰.

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص ۱۲۸.

یعنی اگر قبل از ورود شرع یا قبل از لحاظ شرع فرض شود، دیگر نمیتوان گفت عقل مستقل حکم می/کند به ثبوت اباحه شرعی؛ چون اباحه شرعی در ظرف وجود شرع یا ملاحظه شرع است، نه در قبل از ورود شرع و قبل از ملاحظه شرع. این خلف فرض قبل ورود شرع یا قبل لحاظ الشرع است. بنابراین بر اساس اینکه این قید در موضوع اخذ شده باشد یا نه، نحوه استدلالها بسیار فرق می کند.

عدم صحت استناد به نقل در اصاله الاباحه با وجود «قبل ورود الشرع»

ذیل این نکته، مطلب دیگری که می خواهم تذکر دهم این است که اگر ما همین قبل از شرع یا قبل از ملاحظه الشرع را داشته باشیم، آیا معنا دارد که در مقام استدلال بر اصالةالاباحه یا اصالةالحظر، به کتاب و سنت مراجعه داشته باشیم؟ به نظر من که این کار مسلماً نادرست است؛ یعنی نمیتوان برای اثبات اصالةالاباحه به آیات قرآن مانند «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»^۱ استناد کرد. یا به برخی روایات که می گوید عقاب بعد از قیام حجت است یا آیاتی که می فرماید «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»^۲ که دلالت بر اباحه جمیع افراد انتفاع دارد، نمیتوان استناد کرد.

مرحوم ملا مهدی نراقی در انیس المجتهدین در عبارتی که قبلاً خواندیم، سؤال را اینگونه مطرح کرده است:

في أنّ الأصل في الأشياء الإباحة قبل ورود الشرع.^۳

بعد در مقام استدلال می گوید:

لنا: استفاضة الأخبار بإطلاق كلّ شيء حتّى یرد فيه نهی، و بعدم المؤاخذه قبل البیان، و بأنّه لن یكلّف الله نفسا

إلا ما آتاها، و بعدم قیام الحجّة قبل المعرفة، و بعدم تعلّق التکلیف بمن لا یعقل، کالمجانین و الصبیان و أمثالهما، و

تعلّقه بهم يوم القيامة. و لنا: قوله تعالى: خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا.^۴

^۱ الاسراء: ۱۵.

^۲ البقرة: ۲۹.

^۳ انیس المجتهدین فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۸۷.

^۴ همان.

ایشان به آیه استناد کردند در حالی که در مقام این بودند که آیا اصل در اشیاء قبل از ورود شرع اباحه است؟ این استناد در حالی است که خیلی ها تصریح به عقلی بودن این مسأله داشتند. این خودش یک بحثی است که هم اصولیین اهل سنت و هم اصولیین ما از متقدمین و متأخرین دارند، که بحث در حکم عقلی است. به عنوان مثال مرحوم شیخ بهایی در زیادة فرمود:

الثانية: الاشياء الغير الضرورية، ممّا لا يدرك العقل قبّحها - ك: شمّ الورد - قبل الشرع، غير محرّمة عقلاً.^۱

دیگران نیز به این مطلب که بحث در حکم عقل است، تصریح کردند و ادله مختلفی دارد که مقصود این است. اصلاً کل این دو مسأله ذیل بحث تحسین و تقبیح عقلی است. لذا اسمش را گذاشتند مسأله تنزل؛ یعنی بعد از اینکه اشعری ها تنزل کردند از اینکه عقل حسن و قبح ندارد و قائل شدند که حسن و قبح دارد، می خواهند بگویند که شکر منعم عقلاً واجب نیست و حظر و اباحه هم عقلاً درست نیست، بلکه عقلاً حکم توقف است.

حال سوال این است که اگر مسأله این است که آیا عقل قبل از ورود شرع، بر اشیاء کذایی با آن قیودی که در موضوعش اخذ می کند، حکم به حظر و اباحه می کند؛ در این صورت تمسک به این ادله نقلی به چه معناست؟

شبهه این مسأله در معارج محقق هم رخ داده است که جلسه قبل خواندیم و دیگر تکرار نمی کنیم. در آنجا ایشان چهار وجه برای اباحه و دو وجه یا بیشتر برای حظر آورده است که در کتب اصولی متداول است. ایشان در چهارمین وجه بر اباحه، کتاب و اجماع را می آورد. ظاهراً مقصودشان از کتاب همین آیه شریفه «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^۲ است. اجماع هم اتفاق همه بر این مسأله است. باز همین سوال طرح می شود که اگر قبل از ورود شرع است، اینها چه معنا دارد؟

خلاصه مباحث مربوط به قید «قبل ورود الشرع»

تا اینجا بحث راجع به این قید قبل از ورود شرع بود که تلخیص آن را می خواهیم بیان کنیم.

اولاً اباحه ای که در مسأله اصالة الاباحه مطرح میشود به تناسب بحث هایی که در طول تاریخ این مسأله مطرح شده ، حکمش یک حکم عقلی است. یعنی بحث در این است که «هل العقل يحكم بالاباحه أم لا». نسبت به بعد ورود الشرع ،

^۱ زیادة الأصول، ص ۱۱۹.

^۲ البقرة: ۲۹.

از دلالت عقل و شرع بر برائت بحث می‌شود. اما قبل از ورود شرع که معنا ندارد هر دو را بگوییم؛ چون خلاف فرض (قبل ورود شرع) است. بنابراین مقصود از قبل از ورود شرع، علی القاعده باید حکم عقل بالاباحه قبل از ورود شرع باشد.

ثانیاً می‌خواهیم بگوییم بحث در اباحه عقلیه است نه شرعیه. باز این نکته را که بحث در اباحه عقلیه است نه شرعیه، از بطن همین مسأله با این قید در می‌آوریم؛ چون اباحه شرعیه قبل از ورود شرع قابل بحث نیست. یعنی اگر مراد از «قبل رود الشرع»، قبل زمانی یا قبل به معنای بدون ملاحظه شرع و در فرض عدم ورود شرع باشد، در هر حال اباحه شرعی متصور نیست. فرض این است که اباحه شرعی و بیان و حکم شرعی وجود ندارد، در اینصورت معنا ندارد که بحث کنیم «هل العقل يستقل بالاباحه الشرعیه». پس اولاً بحث عقلی است و ثانیاً بحث در اباحه عقلی است نه شرعی. اینها هم از بطن «قبل از ورود شرع» در می‌آید و هم از تصریحات قوم درمی‌آید که قبلاً عبارات ایشان را خواندیم. این تصریح در کلام سید مرتضی و شیخ طوسی در ذیل تحسین و تقبیح عقلی بیان شده است که یک مسأله درست می‌کند که بعداً به تفصیل عرض خواهیم کرد.

نکته دوم: بررسی اباحه عقلی

از این نکته آخر یک مسأله دیگر متولد می‌شود که نکته دوم ما را تشکیل می‌دهد که این نکته دوم این است که اصلاً ما اباحه عقلی داریم یا نه؟ اباحه عقلی درست است یا نه؟

غیر از دو موردی که می‌خواهم از کلام صاحب فصول و ملا آقای دربندی در خزائن عرض کنم، الان یاد نمی‌آید کسانی دیگر این بحث را مطرح کرده باشند. لکن قطعاً من در میان کلمات قدما دیده‌ام که برخی ادعا کرده‌اند که احکام عقلی پنج تا نیست، بلکه چهار تا است؛ یعنی وجوب، حرمت، استحباب و کراهت عقلی. اما اباحه عقلی نداریم. در طول تاریخ مسأله ایجاد کرده‌اند که آیا عقل حکم به اباحه دارد یا نه.

اگر واقعاً عقل چهار حکم بیشتر نداشته باشد، اصل این مسأله به شکلی که ما آوردیم و از کلمات قوم استنباط کردیم، مشکل می‌شود؛ چون عرض کردیم که این قبل از شرع، از بطنش درمی‌آید که هم بحث ما عقلی است و هم اینکه آن اباحه‌ای که می‌گوییم «هل الاشياء على الحظر أو الاباحه»، باید عقلی باشد. حال اگر شما اباحه عقلی تصویر نمی‌کنید، این حرف یعنی چه؟ لذا یک اشکال از اینجا زاییده می‌شود که یک عده می‌گویند عقل چهار حکم بیشتر ندارد.

اشکال دیگر از ناحیه شخصی مانند محقق اصفهانی پدید می‌آید که می‌گوید عقل اصلاً حکم ندارد و نه تنها حکم به اباحه نمی‌کند، اصلاً حکم به وجوب و حرمت هم نمی‌کند. ایشان معتقد است کار قوه عاقله درک است و با درک نمی‌توانید

وجوب یا حرمت بسازید. البته چیز جالبی که در این فحوص و تتبع پیدا کردم این بود که بعضی از متکلمین اشعری و اصولیینی که اشعری مزاج هستند، همین حرف را می‌زنند؛ یعنی در بحث حسن و قبح وقتی منکر حسن و قبح می‌شوند؛ یکی از ادله آنها این است که عقل که کارش درک است نه مدح و ذم. عقل می‌تواند درک کند که تبعه عقاب برای این هست یا نه، اما نمی‌تواند خودش مدح و ذم کند و خودش مبیح باشد. یکی از ادله کسانی که اباحه را در مسأله «حظر و اباحه» منع کردند همین است که اباحه مبیح می‌خواهد. فکر کنم این مطلب را غزالی در مستصفی می‌گوید که اباحه مبیح می‌خواهد و عقل نمی‌تواند مبیح باشد چون کار آن درک است. فرمایش محقق اصفهانی خیلی شبیه اینهاست که عقل کارش درک است و مبیح نیست.

پس ما یک مسأله برایمان پدید آمد که نکته دوم بحث ما است که اباحه عقلی داریم یا نه، از دو منظر. اولین مسأله در اینجا این است که این بحث چگونه وارد بحث فعلی ما شده است؟ بحث فعلی ما در خیلی از جاها مثل عدة شیخ طوسی و الذریعة سید مرتضی و بیشتر کتب قوم از شیعه و اهل تسنن اینگونه آمده است که می‌گویند مقصود متخاصمین جایی است که عقل قضاوت به حسن و قبح به صورت قطعی و جزمی ندارد. اینها در ورود بحث اینگونه تقسیم کردند که افعال بر چند قسم است؛ یک قسم از آن را عقل مستقل به حکم آن است. قسم دیگر را عقل مستقل به حکم نیست. مثل شمّ ریاحین یا اکل فواکه که اماراتی بر فساد و ضررش نیست، در مورد اینها بحث است که آیا به حکم عقل مباح هستند یا نه. در قسم اول که عقل مستقلاً حکم به تحسین یا تقبیح بکند که تکلیف روشن است، اما آنجایی که این حسن و قبح به معنای وجوب و منع و ترجیح ندارد مثل شمّ ریاحین و اکل فواکه، این مسأله پدید آمده است که آیا عقلاً بر حظر هستند یا اباحه.

بررسی اباحه در احکام مستقل عقلی

متکلمین و اصولیین که در اینجا بحث می‌کنند، می‌گویند آن فعلی که عقل در حکم به آن مستقل است و خارج از بحث ما است، بر پنج قسم است؛ یعنی وجوب، حرمت، رجحان، مرجوحیت و اباحه. منتهی این اباحه گاهی گم می‌شود. اما برخی مدققین از علمایی که در همین اعصار اخیر بودند، گفته‌اند که این اصلاً غلط است و عقل حکم به اباحه ندارد و احکام عقلی چهار قسم بیشتر نیستند. بعد این پنج قسم را از فاضل جواد؛ یعنی از شارح زبده که فاضل کاظمینی است، نقل می‌کنند و می‌گویند این فرمایش ناشی از غفلت است.

صاحب فصول و برخی دیگر مثل ملاآقای دربندی در مقام دفاع از فاضل جواد برمی آیند که اولاً حرف ایشان (پنج قسم بودن احکام مستقل عقل) مما لم ینفرد به است و دیگران هم این حرف را دارند که پنج قسم است. ثانیاً پنج قسم بودن آن دارای وجه است و کلام آنهایی که گفته اند که این چهار قسم است، وجهی ندارند.

اصل اینکه این اشکال و نسبت غفلت به فاضل جواد از سوی چه کسی بوده، مشخص نیست. صاحب فصول به بعضی از معاصرین اسناد داده است و در خزائن ملاآقای دربندی می گوید محقق ثالث که ما نفهمیدیم مقصود کیست.

معمولاً در اصطلاح کتب اصولی به وحید بهبهانی، محقق ثالث می گویند اما ما هر چه در کتاب وحید بهبهانی گشتیم چنین چیزی نیافتیم که این بحث را طرح کرده باشد و این اشکال را بیان کرده باشد و نه به فاضل جواد اسنادی داده است. البته من خودم چون بالعجالة فحص کردم، به برخی دوستان هم گفتم که آنها هم این مطلب را پیدا نکردند. مرحوم بهبهانی در رسائل اصولیه شان یک بابی تحت عنوان حظر و اباحه دارند که من تمام آن را نگاه کردم و چنین چیزی نبود.

احتمالی که می دهم این است که ملاآقای دربندی مانند صاحب ضوابط و ملا شفیع جاپلقی، شاگرد شریف العلما بوده و احتمال دارد که اینها همان شریف العلما را محقق ثالث نامیده باشند. این یک تأملی می خواهد و البته اثری هم ندارد. اما به لحاظ تتبعی که داشتیم قائل به این حرف مشخص نشد. بعید است که مقصود وحید بهبهانی باشد، خصوصاً اینکه صاحب فصول می گوید بعضی معاصرین و صاحب فصول مثل شاگرد شاگرد وحید بهبهانی است. بعید است که نسبت به چنین آدم بزرگی به لحاظ علمی و کسی که دو نسل با آن فاصله دارد، تعبیر بعضی معاصرین را بیاورد.

اما اینکه این بزرگواری که می گوید عقل حکم به اباحه ندارد، چرا اباحه را منع کرده است؟ می گوید در بحث وجوب و حرمت، حکم عقلی قطعاً هست. مثل ظلم که همه قبیح می دانند و هیچ کس نگفته است که قبح ندارد، مگر اشعرین که اصل حسن و قبح عقلی را منکر هستند و الا کسانی که قائل به تحسین و تقبیح هستند، مسلماً در ظلم گفته اند و در احسان هم همه گفتند که حسن است و بحثی نیست. اما در اباحه ای که شما می گوید مثل شم ریاحین و اکل فواکه، برخی قائل به حظر شده اند. پس چگونه شما می گوید حکم عقلی به اباحه داریم؟ ایشان در حقیقت می خواهد بگوید صغریاً حکم عقلی به اباحه نداریم. واضح ترین موارد برای حکم عقلی به اباحه امثال شم ریاحین و اکل فواکه است که این را نیز عده ای گفته اند حظر است. پس حکم عقلی به اباحه کجاست؟ چرا ما می گویم اباحه نیست؛ چون مقطوع نیست. ایشان علی الظاهر در کبری اشکال نمی کند، بلکه به لحاظ صغروی می گوید ما مصداقی برای آن نداریم. شما از این مثال سهل تر که ندارید که باز اختلافی شده است و نمی توانید بگویید حکم عقلی جزمی به این داریم.

در حالی که این نحوه استدلال قابل بحث است و صرف اختلاف مگر موجب می شود که حکم عقل را منتفی بدانیم؟

پس ما چگونه به این مسأله دوم کشیده شدیم؟ وقتی «قبل از شرع» را در موضوع بحث وارد کردیم و از بطنش درآوردیم دو نکته را که هم حکم عقلی است و هم اباحه عقلی است، در این مشکل افتادیم که مگر اباحه عقلی داریم. این مشکل علی الظاهر قابل حل است، اما یک اشکال برای محقق اصفهانی است که اصلاً کار عقل اباحه و امثال اباحه نیست، بلکه درک محض است. گویی اباحه امر انشائی و حکم است و از این قسم حکم‌های انشائی در کار عقل نداریم و قوه عاقله شأنش درک محض است و اباحه ندارد. این را انشاءالله بیشتر می‌شکافیم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۵۳	خلاصه بحث گذشته.....
۵۴	اشکال محقق اصفهانی به اباحه عقلی.....
۵۵	نقد اول به محقق اصفهانی.....
۵۶	نقد دوم به محقق اصفهانی (واقعی بودن لزوم های عقلی و اخلاقی).....
۵۸	نکته سوم: تفاسیر «قبل ورود الشرع».....
۵۸	تفسیر شیخ انصاری (ره) از «قبل ورود الشرع».....
۵۹	احتمالات در معنای «قبل ورود الشرع».....
۵۹	احتمال اول: قبل زمانی حقیقی.....
۶۰	احتمال دوم: قبل زمانی تقدیری.....
۶۰	احتمال سوم: قبل از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله.....
۶۱	احتمال چهارم: قبل از اطلاع بر دلیل شرعی.....
۶۱	احتمال پنجم: قطع نظر از دلیل شرعی.....
۶۱	بررسی احتمالات پنج گانه.....
۶۱	بررسی احتمال اول و سوم.....
۶۲	بررسی احتمال دوم.....
۶۲	بررسی احتمال چهارم.....
۶۲	بررسی احتمال پنجم.....

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در اصالة الاباحه و الحظر به نکاتی رسید که در تنقیح موضوع بحث لازم بود. نکته دوم این بود که بنابر اینکه در موضوع این قاعده، قید «قبل از شرع» را أخذ کنیم، دو نکته استفاده می شود: یکی اینکه این حکم باید عقلی باشد و دیگری اینکه این اباحه محل بحث، باید اباحه عقلیه باشد؛ چون قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه شرع - البته با یک تفصیلی که بعداً عرض خواهیم کرد - حکم شرعی معنا ندارد، بنابراین حکم عقلی به اباحه عقلیه است.

از اینجا به نکته دوم وارد شدیم که اصلاً ما اباحه عقلی داریم یا نه. گفتیم از دو جهت محل بحث است. برخی گفته‌اند که ما در احکام عقلی، چهار حکم بیشتر نداریم. این مطلب را صاحب فصول از برخی از معاصرین نقل می‌کند و مرحوم ملا آقای دربندی نیز در خزائن از محقق ثالث نقل می‌کند. اشکالی که شده این است که برخلاف اصل حکم عقل در مثل قبح ظلم و حسن احسان و عدل، بحث در اباحه مسلم نیست. بنابراین چیزی نمی‌توانید بگویید عقل در مورد اباحه حکمی دارد که «مما اتفق علیه الكل» باشد. ولی ظاهراً در اینجا بین اینکه عقل در مصداق حکمی نداشته باشد و اینکه در کل حکمی ندارد، خلط شده است. در هر حال این خیلی اشکال روشنی نیست و برخی نیز از این اشکال جواب گفته‌اند.

اشکال محقق اصفهانی به اباحه عقلی

اما اشکال دوم اشکال مهمی است. مرحوم محقق اصفهانی در نه‌ایة الدرایه در جایی که می‌خواهد اتحاد محمولی بین بحث اصالة الاباحه یا حظر و بحث برائت یا اشتغال را اثبات کند، ادعا می‌کند که محمول یکی است. در آنجا مقدمتاً این را ذکر فرموده که در مسأله حظر و اباحه که گفته می‌شود به حکم عقل اباحه است، تسامح وجود دارد؛ چون عقل حکم ندارد و عقل شی‌ای را اباحه نمی‌کند و کار عقل تنها درک بوده و حکمی نمی‌کند. بنابراین آنچه از عقل برمی‌آید عبارت است از درک تبعه و عدم تبعه و درک حرج عقلی و عدم حرج عقلی؛ یعنی یک مسأله‌ای از سنخ عقاب یا تبعه را درک می‌کند. لذا با این بیان به نظر ایشان آنچه در اصالة الاباحه یا حظر اثبات می‌شود درست مثل آن چیزی است که در بحث برائت به قبح عقاب بلایان یا اشتغال حاصل می‌شود و فرقی از این جهت نمی‌کند.

در این مقام ایشان به این نکته تمسک می‌کند:

لأن الاباحه التكليفية و الحظر التكليفي من العقل بما هي قوة عاقلة شأنها التعقل غير معقولة، و من الشارع

مفروض العدم.^۱

از قوه عاقله که معقول نیست که اباحه انشائی حاصل شود؛ چون کارش درک است، نه انشاء کردن و حکم کردن و بعث و زجر. از شارع نیز مفروض العدم است؛ چون مفروض بحث ما قطع نظر از ورود حکم شرعی است. البته این توضیح می‌خواهد و ما به آن اشکال داریم که در ادامه خواهد آمد. بنابراین موضوع به قول ایشان فعل فی حد ذاته با قطع نظر از

^۱ نه‌ایة الدرایه فی شرح الکفایة، ج ۴، ص: ۱۲۸

ورود شرع در آن است و لذا این دو مسأله با هم یکی می شود؛ چون از یک طرف طبق فرض بحث در اباحه به عنوان حکم شرعی نیست (به دلیل قید قبل ورود شرع) و از طرف دیگر طبق نظر ایشان اباحه عقلی نیز نداریم (کار عقل درک است نه حکم به اباحه).

الان بحث در این است که چرا اباحه عقلی نداریم. این بحث مبنایی است و اختصاص به اینجا ندارد. ایشان در بحث حسن و قبح که در ضمن دلیل انسداد متعرض شده، بالتفصیل در مورد حسن و قبح بحث کرده است. ایشان مسلک حکما را در حسن و قبح آورده و می گوید مسلک حکما این است که حسن و قبح از مشهورات بوده و از محمولات واقعی نیست و به بناء عقلا و مدح و ذم و امثال این برمی گردد. ایشان در اصول بر همین مبنا مشی می کند و آثار خاصه خودش را دارد که در بحث قطع و جاهای دیگر بسیار این بحث اثرگذار است.

نقد اول به محقق اصفهانی

ما دو بحث با ایشان داریم که باید سر جای خودش بالتفصیل بحث شود اما در اینجا به این دو بحث اشاره می کنیم. یکی این بحث است که ما در جایی که در مورد حسن و قبح یا احکام عقلی بحث می کنیم، بحث لفظی نداریم. شما می فرمایید در انسان یک قوه ای است به نام قوه عاقله که کارش درک است و قوه ای که کارش درک است، نمی تواند عمل انجام دهد؛ یعنی به تعبیر فیلسوفان قوه عالمه نمی شود قوه عامله باشد و کارش عمل باشد. در حالی که اباحه به معنای حکم کردن مثل ایجاب و استحباب یک کاری است که حاکم انجام می دهد. بنابراین اگر شأن یک قوه فقط درک شد، نمی شود که کار انجام دهد. بله کار انجام می دهد اما کار آن فقط درک است و فراتر از درک اینکه یک عمل را مقدم بشود؛ مثل اباحه کردن به معنای حکم یا انشاء کردن به قصد لاجر جیت و امثال این، چیزهایی نیست که کار قوه دراکه باشد.

ما می گوئیم سلّمنا که کار عقل درک است. اما یک قوه دیگری در انسان این کار (حکم به اباحه) را انجام می دهد. ما که نیامدیم در اصطلاح عقل به اصطلاح فیلسوفان و متکلمین (قوه ای که شأنش درک است)، بحث کنیم. ما می گوئیم در انسان که یک وجود وحدانی بوده و دارای قوای متعدد است و این وجود فی وحدته کل القوی است، یک مرتبه اش قوه ای است که نامش درک است. یک مرتبه دیگر هم یک قوه ای است که کارش حکم کردن است. شما نمی توانید منکر این بشوید که عقلا نسبت به هم الزام و بایستی دارند؛ بایستی و الزام یا نهی و زجری که منبعث از ملاکات است؛ نه نهی و زجر توهمی ابتدایی. پس عقلا یک مقامی دارند در مرتبه نفسشان که سوای درک، بر اساس ملاکات واقعی، انشاء حکم می کنند. این را در میان عرف و عقلا می گویند عقل است. حال شما می گوئید این عقل نیست، اشکالی ندارد عقل نباشد. اسمش را الف

بگذارید. این قوه در انسان که اسمش را الف می‌گذارید، توانایی این کار را دارد و ملاکاتش هم ملاکات واقعی نفس الامری است؛ یعنی بر اساس آنها انشاء می‌کند. چه اشکالی دارد که ما بگوییم چنین باید‌ها و نباید‌هایی هست و اباحه هم هست. مقصودم این است که محقق اصفهانی در پناه یک اصطلاح در باب عقل، خودش را از یک بحث واقعی فارق کرده است، در حالی که این حق نبود. یک بحث واقعی دارد که انسانها بما اینکه ملاحظه کننده و رعایت کننده ملاکات واقعی هستند، آیا انشائاتی دارند یا نه؟ بله دارند. شما می‌گویید این کار، کار قوه عاقله نیست و کار یک قوه دیگر است، باشد اشکالی ندارد. لکن ما نمی‌توانیم به کار بردن این لفظ (عقل) را در موارد متعدد انکار کنیم، به اضافه اینکه برخی از متون دینی به همین دلالت دارد. مثلاً اولوالالباب که در قرآن آمده است، شما ببینید صاحبان لب و عقل بنابر اینکه اینها به یک معنا باشند، کسانی هستند که اهل تقوا هستند و تفکر در آسمانها و زمین دارند. یعنی کارهای عملی انجام می‌دهند و اهل تقوا هستند. بعد همین اولوالالباب خطاب به خداوند دعا می‌کنند. در روایتی هم وارد شده که خداوند عقل را خلق کرد و به آن فرمود که أَقْبِلْ فَأَقْبِلْ و بعد فرمود أَدْبِرْ فَأَدْبِرْ؛ یعنی عقل در اصطلاح روایی امثال می‌پذیرد و متأثر و انبعاث از بعث و امر مولا پیدا می‌کند و از زجر مولا منزجر می‌شود.

حالا ما باید بگوییم لا مشاحه فی الاصطلاح. آنچه که مهم است این است که شما با این اصطلاح فلسفی یک بحث واقعی را کنار گذاشتید که این درست نیست. این یک بحث است که شما می‌فرمایید کار عقل، حکم به اباحه و انشاء اباحه و ترخیص، نیست. ما می‌گوییم بله کار آن مرتبه از نفس انسان که اسمش را قوه عاقله می‌گذارید نیست و مرتبه دیگری است و این اختلاف اثر خاصی ندارد.

نقد دوم به محقق اصفهانی (واقعی بودن لزوم های عقلی و اخلاقی)

نقد دیگر به محقق اصفهانی، یک بحث مبنایی از یک جهت دیگر است. می‌گوییم سلمنا که عقل فقط کارش درک است و اصلاً در انسان یک وجود دیگر هم نیست که انشاء کند. اما چه کسی گفته که وجوب، منع، رجحان، مرجوحیت و اباحه‌ای که محل بحث است، انشائی هستند؟ ما ادعا می‌کنیم که این وجوب‌ها و لزوم‌ها اصلاً واقعی هستند. لزوم‌های اخلاقی واقعی هستند و گویی در یک نفس الامری تحقق دارند. اصلاً تصور ما از عالم واقع به اینکه باید همه آنها از سنخ وجودات ملموس باشند، در اثر اُنس با محسوسات است و الا سکنه عالم واقع، انحاء مختلفی هستند و یک قسمش هم لزومات در عالم هستند. این بحث مهم و دقیقی است و الان جا ندارد که بخواهیم کل استدلال بر این مطلب را عرض کنیم.

ما در بحث فلسفه اخلاق مفصل اینها را بحث کردیم و دیگران نیز لزوم و وجوب واقعی گفتند، اما نه از این قسم که ما عرض می‌کنیم.

برخی از علمای معاصر در بحث‌های فلسفه اخلاق فرمودند که وجوب اخلاقی، وجوب‌های ضرورة بالقياس الى الغير است. ما چند نقد جدی به فکر خودمان و خیال خودمان وارد کردیم که محیصی از اینها نیست و شاگردان و دوستان ایشان که تلاش برای پاسخ داشتند، به نظر من هیچ پاسخ قانع کننده‌ای نیاوردند. ضرورة بالقياس هم واقعی و تکوینی است، اما واقعی که ما می‌گوییم از این سنخ نیست. ضرورة بالقياس الى الغير قبل از وجود معنا ندارد. وقتی هنوز فعل وجود پیدا نکرده است معنا ندارد که بگوییم که بین این فعل و غایت و سعادت انسان یا آن قرب الهی ضرورة بالقياس الى الغير است؛ چون ضرورة بالقياس بین وجودین است ولو این وجودین مفروضین (یعنی وجود تقدیری نه وجود خارجی به معنای قضیه خارجی) باشد.

عرض ما این است که فعل قبل از وجود و قبل از رسیدن به حد ضرورة علی؛ یعنی معلول شدن برای یک علت، وجوب اخلاقی دارد. این بحث بسیار مهم و دقیقی است. مثلاً آیت الله مصباح حفظه الله این ضرورة بالقياس را فرمودند و برخی از شاگردانشان تبعیت کردند. به عنوان مثال مرحوم حاج آقا مهدی حائری به جای ضرورة بالقياس الى الغير، ضرورة بالغير را می‌گوید. ایشان می‌گوید فعل نسبت به اراده من ضرورة بالغير دارد. اینهم خلط بحث است. ما در باب وجوبات اخلاقی قبل از اینکه با اراده، وجوب بالغير پیدا کند و تحقق خارجی فعل محقق شود و ضرورة علی پیدا کند، قبل از آن می‌گوییم ضرورة و وجوب اخلاقی دارد. پس شما باید در ظرفی غیر از وجوب بالغير و در ظرفی غیر از ضرورة بالقياس الى الغير، وجوب اخلاقی را تصویر کنید.

ما از اینجا به این مطلب رسیدیم که گویی یک نظریه رئالیستی در باب وجوب اخلاقی است که اصلاً وجوب‌های اخلاقی خودشان سنخی از واقعیت هستند، البته نه از سنخ وجودات خارجی. آن وقت عرض ما این است که اگر ما این را بپذیریم که وجوب اینگونه است و لزوم به این معناست، اشکالی ندارد که ملزم به معنای انشاء کننده نداشته باشد؛ چون یک واقعیتی است مثل بقیه واقعیت‌ها و ملزم به معنای انشاء کننده می‌تواند نداشته باشد. البته خالق دارد مثل بقیه خلق‌ها، اما ملزم ندارد. یعنی شما نباید توقع کنید که انشائی رخ داده و چیزی مباح شده پس میبایستی هم هست.

در جلسه گذشته عرض شد که غزالی ادعا می‌کند که هر اباحه‌ای میبایستی می‌خواهد. عرض ما این است که اباحه به عنوان یک واقعیت مثل وجوب و منع و رجحان و مرجوحیت عقلانی، واقعی است. اباحه به معنای لاجرحیت و عدم المنع

از طرفین یک واقعیت است. معنای مأذون بودن، مرخی العنان بودن و آزاد بودن در وعاء تشریع است که عقل آدمی به آن می‌رسد. این واقعیت دیگر انشاء کننده‌ای ندارد که بگوییم پس مبیح هم می‌خواهد و عقل نمی‌تواند مبیح باشد. در این تسلّم می‌گوییم کار قوه عاقله فقط درک است، اما درکی است که متعلقاتش عبارت هستند از لزوم‌ها، منع‌ها، رجحان‌ها، مرجوحیت‌های واقعی و اذن‌ها به معنای لاجریت‌ها و به معنای آزادی‌ها و مرخی العنان بودن‌های در وعاء تشریع و این یک واقعیتی عندالعقل است که به آن می‌رسد و لازم نیست انشاکننده داشته باشد. البته این یک بحث مبنایی است و دشواری‌های خودش را دارد و ما در جای خودش بالتفصیل بحث کرده‌ایم.

بنابراین جواب دوم به محقق اصفهانی این است که ما اصلاً نیازی به انشاء کردن نداریم و این بحث مبنایی است. واقع این امور قابل است که تحقق داشته باشد و نیازی به ملزم یا مانع یا مبیح نداریم.

نکته سوم: تفاسیر «قبل ورود الشرع»

نکته سوم در بحث ما راجع به همین بحث قبل از شرع و قبل از ورود شرع و تفاسیر آن است. ما در جلسه گذشته به وجود چنین اختلافی در کلمات اشاره کردیم و به بعضی از تفسیرات اجمالاً اشاره شد. اما نسبت به تفسیر این قید، برخی از اصولیین خصوصاً بعضی از شاگردان شریف‌العلما در این مسأله قبل از شرع، پنج احتمال بیان کردند. البته این را صاحب ضوابط دارد و در تمام این احتمالات اشکال می‌کند. ایشان می‌گویند به نظر ما موضوع محرز نیست، ولی در عین حال احتمالات باید ذکر شود. ما نیز در احتمالی که مرحوم اصفهانی و مرحوم شیخ نقل فرمودند، شبهه‌ای داریم که عرض می‌کنیم.

عبارتی که مرحوم شیخ دارند، بیان می‌کنیم تا احتمالات را که ذکر می‌کنیم، دوستان با توجه به این دو نقلی که می‌کنیم، بررسی کنند.

تفسیر شیخ انصاری (ره) از «قبل ورود الشرع»

ایشان در آخر بحث اصالةالاباحه در کتاب مطارح الانظار، قبل از اینکه تذیّبی را در مسأله‌ای بحث کنند، می‌فرماید:

ثم إنَّ المراد من قولهم: «قبل الشرع» - بعد ما عرفت من أنَّ الكلام في حكم العقل - ظاهر، يعنون به قبل ملاحظة

الشرع، فلا حاجة إلى بعض التطويلات الواقعة في كلام جملة منهم في المقام.^۱

ایشان می گوید مراد از قبل از شرع ظاهر است و مقصودشان قبل از ملاحظه شرع است. قاعدتاً ایشان به صاحب ضوابط و ملاقاتی دربندی و مرحوم جابلقی در قواعد الشریفه اشاره دارند؛ چون صاحب ضوابط و مرحوم جابلقی در کتاب هایشان تقریباً تقریرات شریف العلما را آورده اند که قریب به هم هست. اینها هم احتمالات را ذکر کرده اند و نفی کرده اند. ایشان می گوید حاجتی به این تطویلات نیست و در یک جمله می گوید قبل از شرع؛ یعنی قبل از ملاحظه شرع. اما به نظر ما این نیاز به بحث دارد.

مرحوم اصفهانی هم وقتی می خواهد اختلاف دو مسأله را بیان کند، می گوید اختلافشان موضوعاً در این است که در مسأله حظر و اباحه، فعل فی حد ذاته با قطع نظر از ورود حکم شرعی در آن محل بحث است. اما در موضوع ثانیه که عبارت است از برائت و اشتغال موضوع فعل است نه بما هو هو که موضوع اولی بود، بلکه «بما هو مشکوک الحلیة و الحرمة شرعاً مع ثبوت اصل الحكم فيه». بنابر اینکه وقایع مطلقاً خالی از احکام نیستند و خلوّ واقع از حکم نداریم؛ وقتی شک در حلّ و حرمت می کنیم، اصل اینکه یک حکمی وجود دارد را می دانیم، اما نمی دانیم آن حکم اباحه یا حرمت است. ایشان به معنای قبل از ورود حکم شرعی گرفته که باید ببینیم آیا این بیان با برخی از لوازمی که بعداً فرموده اند سازگار است یا نه. ما قبل از اینکه بخواهیم به بحث از کلام محقق اصفهانی وارد شویم، این چند احتمالی که در این بحث بیان شده را بحث می کنیم.

احتمالات در معنای «قبل ورود الشرع»

احتمال اول: قبل زمانی حقیقی

در ضوابط شروع می کنند یک ضابطه ای را و در بیان احتمالات در معنای «قبل ورود الشرع» می فرماید:

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۲۰

ضابطة في ذكر جملة من الاصول و فيه مقامان: الاول في بيان ان الاصل في الافعال قبل ورود الشرع هو الحظر

ام الاباحه و فيه مقامات اربع. المقام الاول: اعلم ان قولهم قبل ورود الشرع يحتمل ان يكون المراد منه قبل بعث جميع

الرسل قبلا حقيقيا بمعنى ان الافعال الصادرة عن العباد قبل بعث الرسل هل الاصل فيها الحظر ام الاباحه.^۱

يك احتمال اين است كه قبل از ورود شرع، يعنى قبل از همۀ رسل و انبياء. بعضى مى گویند اين قبل زمانى واقعى است. اما برخى گفته اند كه اين معنا ندارد و چه كسى گفته كه قبل زمانى در شرع داریم؛ يعنى ممكن است بگوئيم كه از زمانى كه انسان پديد آمده شرع نيز همراه او بوده است. لذا قبل از ورود شرع زمانى به نحو واقعى نداريم.

احتمال دوم: قبل زمانى تقديرى

و يحتمل ان يكون المراد قبل بعث الرسل قبلا تقديريا بمعنى انه لو فرض تلك الافعال قبل جميع الرسل فهل

الاصل فيها ما ذا.^۲

وقتى مى گوئيم قبل از رسل و انبياء، قبل واقعى نيست بلكه فرض مى كنيم ظرفى را كه هيچ نبى اى نيامده است.

احتمال سوم: قبل از بعثت پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله

و يحتمل ان يكون المراد قبل بعث نبينا ص و هو زمن الفترة.^۳

احتمال سوم اين است كه مراد قبل از بعثت پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله باشد؛ يعنى در زمان فترت. منتهى اينكه

اين با قبل از همۀ رسل، اثر عملى دارد يا نه، روشن نيست.

^۱ ضوابط الأصول، ص: ۳۵۹

^۲ همان.

^۳ همان.

احتمال چهارم: قبل از اطلاع بر دلیل شرعی

و یحتمل ان يكون المراد قبل الاطلاع على الدليل الشرعی و ان كان بعد الشرع و البعثة.^۱

احتمال چهارم این است که مقصود از قبل از شرع، قبل از اطلاع بر دلیل شرعی باشد که در اینصورت با موضوع برائت و امثال آن یکی می شود؛ یعنی فرض کردیم بعثت و ورود شرع را فقط قبل از اطلاع ما است. حال می خواهیم ببینیم که قبل از اطلاع ما بر دلیل شرعی، حکم چیست؟

احتمال پنجم: قطع نظر از دلیل شرعی

و یحتمل ان انه لو قطعنا النظر عن الدليل الشرعی فهل الاصل ما ذا.^۲

احتمال پنجم این است که ما قطع نظر از دلیل شرعی کنیم؛ یعنی فرض کنیم که موضوعی داریم؛ مانند شَمّ ریاحین و اَكل فواكه و از ورود دلیل شرعی قطع نظر کنیم. یعنی قطع نظر کردیم و ما هستیم و این فعل بماهو هو با قطع نظر از ورود دلیل شرعی، حکم عقل چیست؟

نکته ای که باید توجه کرد این است که ایشان قطع نظر از دلیل شرعی می گوید. مرحوم اصفهانی می گوید با قطع نظر از ورود حکم شرعی. اینها فرق می کنند چون یکی ورود یک حکم شرعی است و یکی قطع نظر از دلیل شرعی است و در برخی از استدلالها اثرگذار است.

بررسی احتمالات پنج گانه

بررسی احتمال اول و سوم

نسبت به احتمال اول و سوم که قبل از ورود شرع، قبل حقیقی باشد؛ یعنی زمان ابوالبشر یا زمان قبل پیامبر صلی الله علیه و آله که در روایت دیگری آمده است، چه اثری دارد بحث کردن؟ ما بحث کنیم که در زمان قبل از آدم، تکلیف آنها چه بوده است یا اینکه قبل از بعثت پیامبر این امور چه حکمی داشته، چه اثری دارد؟ مثلاً بحث کنیم که شَمّ ریاحین قبل از اینکه پیغمبر بعثت بفرمایند چه حکمی دارد، این چه اثری برای ما دارد؟

^۱ همان.

^۲ همان.

مگر اینکه کسی بگوید که ما با اثبات آن حکم، همان حکم را استصحاب کنیم. این استصحاب که واضح البطلان است؛ چون شما موضوع آن را چه مکلف بگیرید و چه معروض مستصحب، در هر صورت موضوع استصحاب عوض شده است. اگر یک حکمی برای کسانی مثلاً در چندین قرن پیش ثابت بوده، آیا برای قرون بعدی هم ثابت است؟ این چه دلیلی دارد و قطعاً موضوع متبدل شده است. علاوه بر اینکه بحث استصحاب یک بحث اختلافی است و اصل جریانش در بعضی از امور اختلافی است. اینکه ما مسأله خودمان را به استصحاب پیوند بدهیم حتماً درست نیست و این نحوه استدلال غلط است.

بررسی احتمال دوم

نسبت به قبل تقدیری هم به شکلی این اشکال وارد است؛ مثلاً ما فرض کنیم که این شیء قبل از بعثت انبیاء است و حکمش فلان است، این چه فایده‌ای دارد؟ درست است که با فرض اول که قبل واقعی بود فرق دارد، اما فرض کردیم در یک بستر و زمانی که هیچ حکم شرعی نیست، این حکم ثابت بوده است. حال می‌خواهید چه استفاده‌ای کنید؟ اگر می‌خواهید استصحاب کنید که یک استصحاب تعلیقی خواهد بود. در اینصورت علاوه بر اشکالات قبلی، اشکال تعلیق نیز دارد؛ چون با فرض این است که ما با تعلیق در فضای قبل از شرع رفته‌ایم. لذا این احتمال هم درست نیست.

بررسی احتمال چهارم

اما در احتمال قبل از اطلاع از دلیل شرعی، این احتمال معقولی است اما این تقریباً موضوع اصل برائت است. آن وقت فرق این مسأله با اصل برائت چه خواهد بود؟ اگر بخواهید به اختلاف حیثیت برگردانید این شبیه آن بحثی می‌شود که قبلاً اشاره کردیم و مفصل در کلام شیخ خواهد آمد. در آنجا اگر گفتیم قبل از اطلاع بر دلیل شرعی؛ یعنی حکم این شیء قبل از وصول حکم واقعی، چه حکمی است؟ یعنی فرض کردیم که بعد از شرع و بعد از بعثت است. در این صورت علی‌الظاهر با برائت فرقی ندارد.

بررسی احتمال پنجم

اگر مقصود از «قبل الشرع» قطع نظر از دلیل شرعی باشد، این احتمال چیزی جز همان احتمال چهارم نیست یعنی با قطع نظر از دلیل شرعی می‌خواهیم ببینیم که یک فعل حکمش به لحاظ عقلی چیست. مگر اینکه بگوییم شبیه تأسیس اصل

در قبح عقاب بلا بیان می شود که این قبح عقاب بلا بیان با هیچ دلیل شرعی یا عقلی که قائم به احتیاط بشود، نمی جنگد. نسبت به دلیل شرعی که پر واضح است و نسبت به دلیل عقلی هم انشاء الله در بحث دفع ضرر محتمل عرض خواهیم کرد. اینجا جا دارد کسی بگوید وقتی در این احتمال پنجم که با قطع نظر از دلیل شرعی فعل را بماهو هو مورد حکم قرار می دهد، مقصود همین است که تأسیس اصلی است که لولا ورود الشرع و لولا قیام دلیل الشرع، عقل حکم می کند که اباحه است و حرجی نیست و تبعه ای نیست. این شاید وجهی داشته باشد و قابل قبول باشد که به عنوان موضوع باشد. منتهی آیا متکلمین و اصولیین که این مسأله را طرح کرده اند به چنین مطلبی نظر داشته اند که قبل از ورود شرع؛ یعنی قطع نظر از دلیل شرعی؟ این خلاف ظاهر است. لکن خلاف ظاهر در بحث عقلی چندان محل بحث نیست. باید ببینیم که نکته ای که در استدالات طرفین وجود دارد با این سازگار است یا نه که علی الظاهر تمام نکات را با این احتمال پنجم می توان توجیه کرد که انشاء الله خواهد آمد. «والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

خلاصه بحث گذشته.....	۶۴
نکته پنجم: ارتباط مسئله حظر و اباحه با برائت و اشتغال.....	۶۴
بررسی دیدگاه محقق اصفهانی.....	۶۵
۱. اختلاف در موضوع.....	۶۶
۲. اختلاف در ملاک.....	۶۶
۳. اختلاف در اثر.....	۶۸
۴. اتحاد در محمول.....	۶۹
رد دعاوی شیخ انصاری از سوی محقق اصفهانی.....	۶۹

خلاصه بحث گذشته

بحث در تنقیح قاعده اصالة الاباحه بود و گفتیم که قبل از اینکه ادله طرفین در مسأله بحث شود، باید نکاتی در تنقیح مسأله بیان شود. نکته سوم در جلسه گذشته بحث شد و این بود که در معنای قید قبل الشرع یا قبل از ورود شرع، در دلیل چند محتمل وجود دارد. برخی از احتمالات را عرض کردیم. یکی از آن احتمالات با قطع نظر از ملاحظه دلیل حکم یا به نظر محقق اصفهانی با قطع نظر از ورود حکم است. اما این قطع نظرها نیاز به یک دقتی دارد. به نظر من أخذ قطع نظر به عنوان قید، اشکالی ندارد، اما برخی از خواص و آثار (که کسانی مانند محقق اصفهانی به دنبال آن هستند) با این قید حاصل نمیشود.

نکته پنجم: ارتباط مسئله حظر و اباحه با برائت و اشتغال

نکته پنجم یک بحث فوق العاده مهم است در اینکه ربط مسئله حظر و اباحه با مسئله برائت و اشتغال چیست؟

این مسأله از دو جهت مهم است؛ یکی برای بحث برائت و اشتغال؛ چون رسائل و کفایه بحث حظر و اباحه را مستقلاً مطرح نکرده‌اند، بلکه در ضمن بحث احتیاط، یکی از ادله‌ای که نقل می‌کنند قول به حظر است. قائلین به حظر می‌گویند: چون ما قائل به حظر هستیم، باید احتیاطی باشیم.

ما باید ببینیم که آیا این دو مسأله مرتبط به یکدیگر هستند و اصلاً یکی اند؟ می توان فرض کرد که یکی نباشد؛ ولی متلازم باشند. یعنی اینکه آیا اگر کسی در آنجا حظری شد، اینجا باید احتیاطی بشود و نمی شود براءتی شود؟ یا اینکه ربطی ندارند و دو مسأله کاملاً مختلف هستند و هر کسی در آنجا ملتزم به چیزی شد، در التزام اینجا، آزاد است که به چه چیزی ملتزم باشد و همینطور بالعکس. مثلاً در بحث براءت و اشتغال اگر براءتی شدیم، امکان دارد که در بحث حظر و اباحه، حظری باشیم. همچنین اگر در بحث براءت قائل به اشتغال شدیم، ممکن است که در بحث حظر و اباحه، اباحه ای باشیم.

اینکه ما ارتباط این دو قاعده و اصل را بفهمیم فوائد دیگری نیز دارد. البته اینها فواید عرضی هستند. فایده عرضی این است که وقتی می خواهند فرق دو مسأله براءت و حظر و اباحه را تنقیح کنند که اینها با هم چه فرقی دارند، به تنقیح جوانب دیگر این قواعد به لحاظ موضوع نزاع، دلیل چیست و تعیین این که سر چه اباحه ای دعواست، می پردازند. البته بعضی این کار را نکرده اند اما ما که می خواهیم در این بحث جلو برویم، قاعدتاً باید اینها را بحث کنیم و عجیب در این مسأله اثرگذار است. لذا این فایده عرضی است که ما را مجبور می کند در عناوینی که در این اصول أخذ کردیم، دقت بیشتری بکنیم.

بحث از تفاوت این دو قاعده، مسأله ای معنونه است؛ به این معنا که در کتب علمای قبل از زمان شیخ انصاری و خود ایشان و بعد ایشان، مطرح است. مثلاً میرزای قمی و صاحب فصول فی الجمله بحث کرده اند و در ضوابط بحث شده است. شیخ انصاری در مطارح الانظار خیلی قشنگ تر بحث کرده و چند فرق بین مسألتین بیان کرده است. محقق اصفهانی که شاید از همه این بزرگواران به صورت منقح تر بحث کرده و بعد بر اساس این فرمایش مرحوم اصفهانی دیگران هم مثل مرحوم امام در این باره بحث کرده اند.

ما ابتدا فرمایش محقق اصفهانی را می آوریم نه فرمایش شیخ را؛ چون به نظر می رسد دقیق تر و منقح تر است. بعد از آن برمی گردیم راجع به فرمایش شیخ نیز بحث می کنیم و ورود و خروج این بزرگواران و نحوه دعاویشان را بررسی می کنیم که با هم فرق دارد.

بررسی دیدگاه محقق اصفهانی

در ذیل استدلال مرحوم آخوند به مدعین احتیاط اشکال کرده که بحث حظر و اباحه ربطی به بحث ما ندارد، محقق اصفهانی همین بحثی را که جلسه گذشته اشاره کردیم، آورده است. مرحوم اصفهانی ادعا کرده این دو قاعده به لحاظ موضوع،

مناطق و اثر به معنای تبعه و عقاب با هم فرق دارند. بلکه به لحاظ محمول یکی هستند و ایشان با یک تمهلی محمولات را یکی می‌کند.

۱. اختلاف در موضوع

ایشان می‌فرماید موضوع در قاعده اصالةالاباحه عبارت است از ذات فعل و فعل فی حد ذاته با قطع نظر از ورود حکم شرعی است. در فرمایش صاحب ضوابط احتمال پنجم با قطع نظر از ورود دلیل شرعی بود، اما محقق اصفهانی می‌گوید با قطع نظر از ورود حکم شرعی. پس موضوع در مسأله اصالةالاباحه عبارت است از نگاه عقل به فعل بما هو هو؛ بدون لحاظ ورود حکم شرعی. می‌خواهد ببیند که تکلیف این فعل یا این شیء به لحاظ تقلبات یا تصرفاتی که در آن دارد چیست؟ این موضوع بحث در اصالةالاباحه است.

لکن در اصالةالبرائة و اشتغال ورود حکم شرعی قید است؛ یعنی بحث در این است که فعل بماهو مشکوکالاباحه و الحرمة یا مشکوکالاباحه و الوجوب، یا به عبارتی این فعل بماهو مشکوکالحکم تکلیفش چیست. البته بنا بر اینکه حکمی دارد. یعنی در بحث اصالةالبرائة و اشتغال ما فرض می‌کنیم یا قبول داریم که حکمی وارد هست، اما نمی‌دانیم حکم، اباحه است یا وجوب یا اینکه نمی‌دانیم اباحه است یا حرمت. در چنین جایی اختلاف شده که قائل به برائت شویم یا اشتغال. پس موضوع بحث در برائت و اشتغال، فرض ورود حکم است. اما در بحث اصالةالاباحه، عدم فرض ورود حکم یا فرض عدم ورود حکم است. لکن الان فرض عدم را کنار گذاشته و می‌فرمایند با قطع نظر از ورود حکم شرعی. این راجع به موضوع است که ما در این مطلب ایشان نقد داریم که بعد از اتمام کلام ایشان به نقد آن خواهیم پرداخت.

۲. اختلاف در ملاک

محقق اصفهانی در اختلاف ملاک می‌گوید ملاک در بحث دوم (بحث اصالةالبرائة و اشتغال) عبارت است از اینکه تکلیف محتمل واقعی اگر واصل بشود و وصول در آن صدق کند و تنجز پیدا کند، این معیار برای احتیاط می‌شود، ولی اگر وصول پیدا نکند، معیار برای اشتغال است. قبح عقاب بلا بیان می‌گوید صرف احتمال برای وصول کافی نیست و قائلین به دفع ضرر محتمل می‌گویند احتمال واقعی حکم بدهیم، احتمال ضرر است و وجوب دفع دارد. بنابراین منجز می‌شود. ایشان می‌گویند ملاک برائت، «عدم تنجز تکلیف» در صورت عدم وصول است. ملاک اشتغال نیز عبارت است از «تنجز تکلیف» در صورت احتمال تکلیف.

اما ملاک در مسألة اصالةالاباحه اين است که در جایی که تکلیف مفروض العدم است - که این قید مفروض العدم را مرحوم اصفهانی از قید قطع نظر از ورود حکم شرعی می گوید - مسلماً تنجیز در کار نیست. در اصالةالاباحه با فرضی که در موضوع آن کردیم که با قطع نظر از ورود حکم شرعی است - که ایشان تعبیر کرده است که تکلیف در آن مفروض العدم است - واضح است که چیزی نیست تا بخواهد تنجز پیدا کند. پس معیار حظر و اباحه، تنجز و عدم تنجز تکلیف واقعی نمی تواند باشد، بلکه معیار در مسألة اصالةالاباحه عبارت است از منع مالکی و عدم منع مالکی.

در آنجا مسأله این است - کما اینکه در استدلال ها خواهد آمد - که اگر انسان یک فعلی را می خواهد انجام دهد و یک تصرفی می خواهد در شیئی ای بکند که رخصت مالک در آن روشن نیست، آیا عقل قائل به اباحه می شود یا قائل به حظر و منع؟ در آنجا قائلین به اصالةالاباحه می گویند ورود انسان به فعل یا تصرف در مالی که مالک نه بماهو مالک و نه بماهو شارع از آن منع نکرده، ورودش عقلاً هیچ اشکالی ندارد. پس معیار در اصالةالاباحه، بحث منع مالک است و ربطی به مشکوک الحرمة و عدم وصول و تنجز و عدم تنجز در ظرف احتمال ندارد. بلکه بحث در این است که منع مالک، ملاک است یا عدم وصول رخصت او؟

اگر گفتیم منع مالک ملاک است، در جایی که منع مالک احراز نشود، می توان در مال او تصرف کرد. البته نه در همه جا که این بحث هایی در تقیید موضوعش دارد که بیان خواهد شد. اگر گفتیم که احتمال منع مالک هم کافی است، شخص باید در اینجا متوقف شود. فرض کنید که نمی دانم که مالک این زمین راضی است که من در آن راه بروم یا مالک این آب راضی است که من از آن بخورم، اگر ما احتمال بدهیم منع مالکی را، قائلین به حظر می گویند همین کافی است برای حکم عقل به منع؛ نه از باب تنجز یک تکلیف بلکه از باب منع مالکی. آن وقت در مورد خداوند هم این را بگوییم که ما و تمام قوای ما مملوک خداوند است.

یک وقت ما شک داریم و نمی دانیم حکم شارع که بماهو شارع آمده، چیست، آیا این جهل ما عذر هست یا نه و واقع تنجز پیدا می کند یا نه؟ در اینصورت بحث اصالة البرائة و اشتغال خواهد بود. اما گاهی بحث در این است که در جایی که محرز نیست شارع نه بماهو شارع، بلکه بماهو مالک من به من رخصت داده، در چنین جایی آیا حق دارم ورود کنم یا نه؟ قائلین به اصالةالاباحه می گویند حق دارد و اصالةالحظری ها می گویند همین که منع شارع محتمل است، حق ندارد که در این فعل وارد شود.

بنابراین ملاک استدلال بر حظر و اباحه کلاً یک چیز دیگر و یک وادی دیگر است و ملاک برائت و اشتغال چیز دیگری است. یکی ملاکش تنجز یا عدم تنجز تکلیفی است که مشکوک است و دیگری ملاکش راجع به منع مالکی است. داستان این دو زمین تا آسمان فرق می‌کند و معیارها کاملاً متفاوت است. پس وقتی ما دو مسأله را قیاس می‌کنیم، هم موضوعاتشان متفاوت هستند و هم ملاکات آنها متفاوت است.

۳. اختلاف در اثر

محقق اصفهانی در مورد اختلافشان اثر^۱ - مقصود از اثر تبعه و عقاب است - می‌فرماید در بحث اصالة الاشتغال و برائت تبعه عبارت است از تبعه واقع عند المصادفه. یعنی ما حرمت و اباحه را احتمال می‌دهیم. در اینجا اگر احتیاطی شدیم، واقع تنجیز می‌شود؛ یعنی واقع به حیثی است که اگر شخص مرتکب آن شد، عقاب دارد. البته اگر مصادفه با واقع نشد که تبعه‌ای در کار نیست. پس تبعه در بحث اصالة الاشتغال و البرائة مبتنی بر مصادفه است. اما در حظر و اباحه؛ علی‌ای تقدیر اگر ما قائل به حظر شدیم، تبعه هست؛ چون همین که احتمال منع مالک وجود دارد، حظری می‌گوید همین کافی است، علی‌ای حال تبعه هست و مثل منع مالک می‌شود. ایشان فرموده:

و أما اختلافهما أثراً، فلأن الحظر في المسألة الأولى من حيث كونه خروجاً عن زي الرقية، لعدم الاذن المالكی، فهو معاقب عليه على أي حال. بخلاف الاحتياط في المسألة الثانية، فانه من حيث تنجز الواقع باحتماله فيدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع.^۱

این شخص معاقب است چون با عدم احراز اذن مالکی، کار او خروج از زئی رقیه بوده و گویی هتک مولا کرده است. اذن مالک برای ورود ملکش را احراز نکرده و با این حال ورود در ملک پیدا کرده، این گونه‌ای خروج از زئی رقیه است. بنابراین علی‌ای حال تبعه در کار است.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۲۸

۴. اتحاد در محمول

ایشان به لحاظ اختلاف محمولی تفاوت را قبول ندارد و می‌فرماید محمول در اصالة الاباحه و قاعده برائت و اشتغال یکی است. ایشان بر مبنای خودشان استدلال می‌کند.

در اصالة البرائه و الاشتغال بحث در مورد مؤاخذة و عقاب است که آیا مؤاخذة یا عقاب هست یا نه. در بحث اصالة الاباحه بحث در مورد اباحه است. گویی به نظر ایشان این عنوان (اباحه) ظاهری است؛ چون طبق مبنای ایشان به همان استدلالی که در جلسه قبل عرض کردیم عقل نمی‌تواند مبیح و انشا کننده اباحه باشد. بلکه کارش درک محض است. پس فقط باید چیزی را درک کند که از سنخ درک باشد؛ مثل تبعه و حرج و عقاب. بنابراین لبّ مسأله در بحث اصالة الاباحه باید این باشد که آیا عقل درک می‌کند که در اقدام به این فعل با عدم احراز اذن مالکی، خروج از زیّ رقیّت است تا عقاب در کار باشد؟ یا خروج از زیّ رقیّت نیست تا عقاب در کار نباشد؟ بنابراین محمول در هر دو یکی است که ثبوت عقاب و عدم ثبوت عقاب است.

رد دعوی شیخ انصاری از سوی محقق اصفهانی

ما در فقره فقره بحث ایشان کار داریم. اما ایشان بر اساس این تقریری که واقعاً هم دقیق و هم منقح بود، می‌فرماید جواب دو دعوایی که مطرح شده معلوم می‌گردد و مشخص گردید که این دو دعوا باطل است.

و منه تبين أن دعوى اختلافهما محمولاً: تارة- من حيث إن الاباحه في المسألة الأولى واقعية، وفي الثانية ظاهريّة.

و أخرى- من حيث إن المحمول في الأولى هو الحكم اباحه أو حظراً، وفي الثانية نفي المؤاخذة حتى في الأدلة النقلية.^۱

ایشان دو دعوا را در اینجا طرح کرده است. مصحح نهاییه الدرايه فرموده است که «لم نجد هذا المدعى فيما بأيدينا من كتب الأصول»؛ در کتبی که در اختیار ما بوده است، مدعی این دعوا را نیافتیم.

البته این ضعف در تتبع بوده است و اگر فحص بیشتری می‌شد، پیدا بود که این دو دعوا در کتب مختلف طرح شده است که اقل آن مطارح‌الانظار شیخ انصاری است. حالا کتب خطی و سنگی که معمولاً مراجعه نمی‌شود، بحث دیگری است. حالا اینجا در هر دو دعوا را خود مرحوم شیخ انصاری قبول دارد. در بحثی که اصالة الاباحه با قاعده برائت و اشتغال چه فرقی دارد،

مرحوم شیخ چهار دلیل آورده است. دو دلیل این تفاوت، همین هاست. چطور مصحح نهاییه الدرایه اینگونه فرموده است. البته مصحح نهاییه الدرایه که از دنیا رفته و خداوند رحمتشان کند خیلی زحمت برای تنقیح نهاییه الدرایه کشیده و نباید زحمات اینها خدایی نکرده مورد غفلت قرار گیرد. فوق العاده زحمت کشیده است. کسانی که متن نهاییه الدرایه در چاپ‌های قبلی را دیده‌اند می‌فهمند که این طبع جدید چقدر ارزش دارد. گرچه اشکالاتی در آن است و برخی جاها این تصحیحات مقبول نیست. اینجا هم این مطلبی که فرمودند، خوب انسان محدود است. عرض بنده این است که خدای نکرده کلام بنده قدح ایشان نباشد و کاری که ایشان در احیای فرمایش مرحوم اصفهانی کار بسیار بزرگی بوده است که انشاءالله خداوند رحمتشان کند.

مرحوم شیخ می‌فرماید برخی فرق این دو مسأله را صعب شمرده‌اند اما به این صعوبت هم نیست. ایشان چهار دلیل برای این مسأله آورده‌اند. دلیل دوم ایشان این است که:

و أمّا ثانياً: فلأنّ المقصود بأصالة الإباحة - بعد الإغماض عمّا تقدّم - هو إثبات الإباحة التي هي من الأحكام. و

المطلوب بأصل البراءة هو نفي العقاب.^۱

فرق این دو این است که اصالة الاباحه می‌خواهد اباحه یا حظر را اثبات کند و مطلوب در بحث براءت نفی عقاب است. حالا مرحوم شیخ استدلالاتی می‌کند که بحث خواهیم کرد. لکن اینکه مصحح گفته که نیافتیم، قدری عجیب است. دومین دعوا نیز برای مرحوم شیخ است که فرموده است اباحه در مسأله اول واقعی است و در مسأله ثانی، ظاهری است. این ادعای دوم همان دلیل سوم شیخ برای اختلاف مسألتین است که می‌فرماید:

و أمّا ثالثاً: فبأنّ النزاع في المقام في الإباحة الواقعيّة، و في البراءة في الإباحة الظاهريّة.^۲

پس هر دو مطلبی که مرحوم اصفهانی تحت عنوان اختلاف محمول و در بحث براءت تحت عنوان اختلاف دو قاعده طرح می‌کند، هر دو دعاوی مرحوم شیخ است.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۰

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۱

مرحوم اصفهانی بر این حرف ایشان دو اشکال می‌کند. می‌فرماید اولاً اینگونه جواب در هر دو دعوا، اشکال دارد. به خاطر اینکه فرض سنخ مقوله حکم در مسأله اولی گاهی خلف و گاهی خلاف واقع است. ایشان می‌فرماید:

مدفوعة بأن فرض سنخ مقولة الحكم في المسألة الأولى خلف تارة، و خلاف الواقع أخرى كما عرفت.^۱

مقصود ایشان از این مطلب که قدری عبارت را سنگین فرموده، این است که در مسأله اولی (اصالة الاباحه)، فرض ما قبل از ورود شرع یا به بیان ایشان با قطع نظر از ورود حکم شرعی است. ایشان یک جای دیگری هم فرموده ما حکم شرعی را مفروض العدم گرفتیم. وقتی در اصالة الاباحه حکم را مفروض العدم گرفتیم، معنا ندارد بگوییم در مسأله اول (اصالة الاباحه)، اباحه به عنوان یک حکم محل بحث است. مرحوم شیخ می‌فرماید در اصالة الاباحه، اثبات الاباحه التی هی من الاحکام محل بحث است. اما در بحث برائت راجع به اباحه بحث نمی‌کنیم، بلکه راجع به عقاب بحث داریم.

ایشان می‌گویند بحثان در اصالة الاباحه قبل از ورود شرع و ملاحظه شرع و قبل از ورود حکم بود. پس معنا ندارد بحثان در مسأله اول (اصالة الاباحه) راجع به اباحه که از احکام است، باشد. می‌گویند فرض سنخ مقوله حکم در مسأله اول درست نیست. اگر مقصودتان از اباحه‌ای که از احکام است، اباحه شرعی است که این خلف فرض است؛ چون فرض قبل از حکم شرع است. اما اگر مقصودتان اباحه‌ای است که از احکام عقلی است، محقق اصفهانی می‌گویند احکام عقلی نداریم و خلاف واقع است. همین اشکال به بحث اینکه اباحه در مسأله اول واقعی است و در مسأله دوم ظاهری است نیز وارد است؛ چون اصلاً اباحه‌ای که در مسأله اول (اصالة الاباحه) مطرح است، اباحه شرعی نیست؛ چون در اینصورت خلف خواهد بود. اباحه عقلی هم نیست؛ چون خلاف واقع است. پس بحث در تبعه است که ما گفتیم. بنابراین محمولات یکی می‌شود و فرمایش شیخ که محمول در یکی اباحه و در دیگری عقاب است، درست نیست.

ایشان یک اشکال دیگر به شیخ می‌کند و می‌فرماید:

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۲۹

مع أن إرجاع المحمول في الثانية إلى نفي المؤاخذه في الأدلة النقلية جميعاً خلاف التحقيق، بل التحقيق في الفرق

ما عرفت.^۱

محقق اصفهانی می‌گوید شما گفته‌اید در برائت و اشتغال بحث در مورد عقاب است، در حالی که ادله نقلیه که در بحث برائت و اشتغال اقامه شده، مفاد تمام آنها نفی عقاب نیست. بنابراین ارجاع محمول در دومی که بحث برائت و اشتغال است به نفی مؤاخذه در جمیع ادله نقلیه خلاف تحقیق است؛ چون مفاد این ادله مختلف است. بعضی از آنها حلّ است مثل کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه و برخی رفع ما لا يعلم است و این غیر از نفی عقاب است.

البته شیخ در رسائل عمدتاً اینها را به مؤاخذه برمی‌گرداند ولی تحقیق این نیست. منتهی به نظر بنده مرحوم اصفهانی در اینجا یک غفلیتی کرده است و در فرمایش شیخ در اینجا دقتی است که انشاءالله به آن می‌رسیم. این هم تمام الکلام در این مسأله و هنوز فرمایش محقق اصفهانی ادامه دارد تا هم تتمه کلامشان را بیاوریم و هم کلام ایشان را نقادی کنیم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

^۱ همان.

باسمه تعالی

۷۳	خلاصه بحث گذشته
۷۴	اختلاف موضوعی دو مسأله در نظر محقق اصفهانی
۷۵	موضوع نبودن ذات فعل در حظر و اباحه
۷۶	کلام شیخ طوسی در موضوع نبودن ذات فعل
۷۹	کلام سید مرتضی در موضوع نبودن ذات فعل
۸۰	اختلاف ملاکی دو مسأله در نظر محقق اصفهانی
۸۱	نقد نظر محقق اصفهانی در اختلاف ملاکی
۸۲	نقد کلام محقق اصفهانی در تقریب اذن مالکی

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در حظر و اباحه به این نکته رسید که فرق بین قاعده حظر و اباحه و براءت و احتیاط چیست؟ این مسأله را هم علمای قریب تر به عصر ما و هم مثل مرحوم شیخ انصاری و علمای قبل از ایشان، پیش از بررسی ادله طرفین مطرح کرده اند. این بحث علاوه بر اینکه ارتباط دو مسأله (براءت و حظر و اباحه) در آن تنقیح می شود، از این جهت مهم است که تا حد زیادی موضوع حظر و اباحه و موضوع براءت تنقیح می شود تا ارتباط آنها با هم روشن شود.

اگر می خواستیم به لحاظ زمانی ترتیب را رعایت کنیم باید از قبل از مرحوم شیخ؛ از میان شاگردان شریف العلما کسانی که در تقریرات این تفاوت را مطرح کرده و حتی برخی تا ده وجه برای فرق بین قاعدتین ذکر کرده اند، شروع می کردیم. بعد فرمایش شیخ انصاری و شاگردان ایشان را بررسی می کردیم تا برسیم به علمای بعد. لکن محقق اصفهانی در نهایت الدرایه مجموع مطالبی را که به این مسأله مرتبط است، دسته بندی خوبی کرده و استدلال های خوبی ذکر کرده است. لذا ما در جلسه گذشته بحث ایشان را مطرح کردیم.

ملخص فرمایش ایشان این بود که این دو قاعده به لحاظ موضوع، مناط و تبعه و اثری که بر هر دو بار می‌شود، مختلف هستند و فقط به لحاظ محمول متحداند. گرچه در نظر اولی محمولاتشان مختلف است؛ زیرا یکی اباحه یا حظر است و دیگری برائت یا احتیاط است. ولی ایشان می‌فرماید در نهایت عندالتحلیل محمول هر دو یکی است و آن محمول عبارت است از وجود یا عدم تبعه و استحقاق یا عدم استحقاق عقاب. جلسه گذشته فرمایشات ایشان گذشت و این جلسه می‌خواهیم کلام ایشان را نقد و بررسی کنیم و ببینیم که فرمایشات ایشان درست است یا نه.

اختلاف موضوعی دو مسأله در نظر محقق اصفهانی

ایشان بحث را از اختلاف در موضوع شروع کرد و فرمود موضوع در قاعده حظر و اباحه عبارت است از ذات فعل با قطع نظر از ورود حکم شرعی. در حالی که در بحث برائت و احتیاط ما از فعلی که مشکوک الحریمة و الحلیة یا مشکوک الوجوب و الحلیة است؛ بحث می‌کنیم. یعنی از فعلی که ورود شرع اجمالاً در آن ملحوظ است و شک داریم واجب است یا مباح یا اینکه شک داریم حرام است یا مباح، بحث می‌شود. بر خلاف قاعده حظر و اباحه که موضوعش فعل است بما هو هو و با قطع نظر از ورود حکم شرعی. همین فرمایش ایشان را دیگران هم بعد از ایشان فرمودند. به نظر حضرت امام هم همین مطلب را اختیار فرموده است. اما آیا این حرف درست است؟

همانطور که در جلسات گذشته عرض کردیم، یک وقت ما یک بحث را ابداع می‌کنیم به نام حظر و اباحه و یک وقت حظر و اباحه‌ای که در تاریخ علم اصول وجود داشته و علما راجع به آن بحث کرده‌اند را بحث می‌کنیم. اگر اولی باشد که خودمان ابداع کردیم، اشکالی ندارد که یک بزرگوار و صاحب نظری مثل محقق اصفهانی بیاید و بگوید یک مسأله معقول در باب حظر و اباحه دارم و کاری ندارم که تاریخ علم اصول چه گفته و علما هر چه گفته باشند، بلکه ما می‌خواهیم یک مسأله ابداع کنیم. این یک حرفی است. اما آن که در تاریخ علم اصول و در طی دوازده قرن مطرح بوده و روی آن کار شده و نقص و ابرام شده، واقعاً همین است که ایشان می‌فرماید؟

به نظر بنده اینگونه نیست؛ چون اقوال علما زیاد است و نحوه طرح آنها نیز مختلف است. در شروع بحث تذکرات متعدد دادیم که نحوه ورود و خروج علما در این مبحث مختلف است.

برخی از بزرگان همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی که در ابتدا بحث را مطرح کرده‌اند، اینگونه در این بحث ورود و خروج نکرده‌اند. یعنی نفرمودند که در بحث حظر و اباحه موضوع ذات فعل با قطع نظر از ورود حکم شرعی است. قبلاً عرض کردم که در صورت مسأله در این دو سه کتاب، قبل از ورود شرع نیامده بود. بلکه از برخی عبارات مرحوم شیخ طوسی یا سید مرتضی استفاده می‌شود که برخی مثل شیخ مفید یا شیخ طوسی تعبیرشان این است که ما در اینجا تا وقتی دلیلی وارد شود، توقف داریم. ما از این می‌توانیم بفهمیم که اصلاً محیط بحثشان عبارت بوده از اینکه ذوات افعال را قبل از ورود شرع ملاحظه کنند. منتهی یک نکته مهم این است که مرحوم اصفهانی با قطع نظر از ورود حکم شرعی می‌گوید و این غیر از این است که ما بگوییم که عدم الحکم مفروض است. توضیح خواهیم داد که این دو خیلی با هم فرق می‌کند.

موضوع نبودن ذات فعل در حظر و اباحه

اما نکته مهم‌تر این است که اصلاً بحثی که در حظر و اباحه مطرح است و استدلالاتی که آورده شده همه از این سنخ که ایشان می‌گویند نیست، بلکه استدلالات متعدد وجود دارد که دو استدلال آن مهم است. یکی از آنها بحث قبح تصرف در ملک دیگران بدون اذن است که دلیل حظری‌هاست و انواع جواب‌ها را قائلین به اباحه گفته‌اند. یک دلیل مهم دیگر هم که سید مرتضی اعلی الله مقامه بحث را در استدلال از این دومی شروع می‌کند، بحث اُمن از ضرر و مفسده است. شما اگر دقت کنید این شبیه بحث مشتبّه الحکم می‌شود. این را قدم به قدم می‌خواهیم جلو برویم.

قدم اول این است که مقصود مرحوم اصفهانی این است که در بحث حظر و اباحه موضوع ذات فعل است نه بماهو مشتبّه الحکم. و ایشان روی حکم اصرار دارد که یک بحثی است که بعد توضیح خواهیم داد که با توسعه برائت این هم قابل اشکال است. لکن آنچه که الان طرح می‌کنیم این است که اگر مقصود همین ذات فعبما هو هو است، ما می‌گوییم اینطور نیست و چه کسی گفته که در بحث حظر و اباحه بحث فقط ذات فعل است؟ بلکه فعل مشتبّه هم داخل در بحث است. اصلاً یکی از استدلال‌ات این است که فعلی که احتمال مفسده و ضرر در آن می‌دهیم، مثل فعلی است که معلوم المفسده است؛ و اقدام بر «ما لا یؤمن من المفسدة و الضرر» مثل اقدام بر چیزی است که مقطوع الضرر است. پس مشتبّه المفسدة و الضرر هم داخل در بحث است. آیا در بحث برائت حکم بماهو حکم خصوصیت دارد. آیا اغراض مولا هم همینطور نیست؟ اگر غرض مولا مشتبّه شد، آیا مثل حکم نیست؟ مرحوم اصفهانی از کسانی است که می‌گوید اگر اغراض تام شارع معلوم شود، آنهم منجز است و علم به غرض هم منجز است. ممکن است این مطلب را به ملاکات و مصالح و مفاصد توسعه بدهیم. کسانی که در بحث برائت، دفع ضرر

محتمل را مطرح کرده‌اند این ضرر محتمل را هم ضرر دنیوی و هم اخروی می‌توانند معنا کنند. لذا نافین مثل شیخ انصاری و دیگران که به دفع ضرر محتمل جواب می‌دهند، می‌گویند اگر مقصودتان ضرر دنیوی است جوابش این است و اگر مقصودتان ضرر اخروی است، جوابش آن است. بنابراین مسأله ضرر و وجوب دفع ضرر در کلمات قائلین به احتیاط، به معنای اعم (از ضرر دنیوی و اخروی) گرفته‌اند. سوال ما این است که آیا بحث در برائت و احتیاط مقصور به حکم است؟ یعنی اغراض تام با حکم فرقی می‌کنند؟ یا مصالح و مفاسد با حکم فرقی می‌کنند؟ ممکن است فرق بکنند اما مهم این است که ادله‌ای بر لزوم احتیاط آورده/اند، بر اساس مشتبه الماک هم قابل تقریر است. کما اینکه علی‌الظاهر تقریر هم شده است. در بحث اقل و اکثر ارتباطی برخی همین اغراض شارع و مصالح را مطرح کرده‌اند که بعضی هم به آن جواب می‌دهند.

عرض ما این است که در بحث برائت و اشتغال با توسعه‌ای که در اغراض و مصالح و مفاسد می‌توانیم بدهیم - ولو تقریر احتیاط به وجوب دفع ضرر محتمل برگردد- مشابه حظر و اباحه می‌شود. ارتباط اینها به اینصورت است که در حظر و اباحه عده‌ای چنین استدلال کرده‌اند که اقدام بر «ما لا یؤمن الضرر أو المفسدة أو القبیح فیه» مثل اقدام بر قبیح و معلوم الضرر است؛ یعنی لبّ این مطلب دفع ضرر محتمل است. در بحث برائت و اشتغال نیز برخی از قائلین به احتیاط، به دفع ضرر محتمل تمسک کرده‌اند مثل دلیل عقلی. بنابراین اینکه شما می‌فرمایید اینجا موضوع مشتبه الحکم است و آنجا ذات فعل است، اینگونه نیست. می‌گوییم در حظر و اباحه نیز فعل بما هو مشکوک المفسدة و المصلحة می‌تواند موضوع باشد. بلکه اینگونه هست و در صورت مسأله که طرح کرده‌اند این هم هست. در برائت هم ملاک حکم و اغراض هم می‌توانند موضوع بحث برائت باشند.

کلام شیخ طوسی در موضوع نبودن ذات فعل

برخی از کلمات مرحوم شیخ طوسی را در این باره بخوانیم. ایشان ابتدا نظریه توقف را طرح میکنند که ما باید بایستیم و نه قائل به اباحه بشویم و نه حظر. بلکه توقف کنیم که در عمل شبیه به حظری‌ها می‌شوند و اقدام بر فعل ندارند. سپس می‌فرماید:

و ذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف، و يجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، و ينتظر ورود السمع بواحد منهما، و هذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله و هو الذي يقوى في نفسي. و الذي يدلّ على ذلك: أنّه قد ثبت في العقول أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحا، مثل إقدامه على ما يعلم قبحه أ لا ترى أنّ من أقدم على الإخبار بما لا يعلم صحّة مخبره، جرى

في القبح مجرى من أخبر مع علمه بأن مخرجه على خلاف ما أخبر به على حد واحد، و إذا ثبت ذلك و فقدنا الأدلة على حسن هذه الأشياء قطعاً ينبغي أن نجوز كونها قبيحة، و إذا جوزنا ذلك فيها قبح الإقدام عليها.^۱

ایشان مثال زدند به اینکه اخبار بر چیزی که صحتش را نمی داند، در قبح جاری مجرای موردی است که می داند که کذب است و خبر می دهد. ما لا يعلم صحتہ، مانند مواردی است که يعلم کذبہ. ایشان ادعا می کند که ما احتمال قبح آن را می دهیم و این در واقع مثل اقدام به قبیح است. در ادامه می فرماید که برخی این مسأله قبح را به مفسده برگردانده و گفته اند که در اینجا غیر از وجود مفسده جهت قبحی نداریم؛ چون می دانیم که این از آنهایی که عناوین قبحش معلوم است مانند ظلم و کذب نیست. پس احتمال می دهیم که امری است که در آن نفع است و ضررش معلوم نیست. بنابراین اگر می گوئید اقدام بر آن قبیح است؛ یعنی احتمال مفسده می دهید.

بعد مستشکل می گوید ما احتمال مفسده نمی دهیم چون اگر مفسده داشت، خدا به ما اعلام می کرد. مرحوم شیخ طوسی می فرماید که ما نمی توانیم بگوییم که اگر مفسده داشته حتماً خداوند متعال باید به ما اعلام می کرد؛ چون شاید در این اعلام مشکل و مفسده ای باشد. این بحث فوق العاده جالبی است؛ چون نظیر این را در بحث لزوم تحصیل اغراض تام مولا می گفتیم. عده ای مثل شهید صدر و دیگران می گفتند همین که حکم نیست، می فهمیم که غرض تام نیست و الا حکم می آمد. جواب این نظر را این می دادیم که شاید غرض تمام باشد، لکن مانعی در اعلام مولا و جعل او باشد و الا غرض مولا تام است. ایشان هم همین مطلب را می فرماید:

فان قيل: نحن نأمن من قبحها، لأنّها لو كانت قبيحة لم تكن إلّا لكونها مفسدة، لأنّه ليس لها جهة قبح يلزمها مثل الجهل، و الظلم، و الكذب، و العبث و غير ذلك، و لو كانت قبيحة لمفسدة لوجب على القديم أن يعلمنا ذلك و إلّا قبح التّكليف، فلمّا لم يعلمنا ذلك علمنا حسنّها عند ذلك، و ذلك يفيدنا الإباحة. لا تمتنع أن تتعلّق المفسدة بإعلامنا جهة الفعل على التّفصيل فيقبح الإعلام، و تكون المصلحة لنا في التّوقّف في ذلك و الشّك، و تجويز كلّ واحد من الأمرين (وجود المفسدة و عدمها)، و إذا لم يمتنع أن تتعلّق المصلحة بشكنا و المفسدة بإعلامنا جهة الفعل، لم يلزم إعلامنا على كلّ حال.^۲

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۲

^۲ همان

همین که احتمال بدهیم که اعلامش مشکل دارد و مصلحت در عدم اعلام است، پس اعلام بر خداوند واجب نیست. ایشان در ادامه احتمال ضرر را نیز بحث می‌کنند.

ایشان در آخر بحث فرموده‌اند:

و استدللّ كثير من الناس على أنّ هذه الأشياء على الحظر أو الوقف، بأن قالوا: قد علمنا أنّ التحرّز من المضارّ واجب في العقول، و إذا كان ذلك واجبا لم يحسن ممّا أن تقدم على تناول ما لا نأمن أن يكون سمّا قاتلا فيؤدّي ذلك إلى العطب، لأنّا لا نفرق بين ما هو سمّ و ما هو غذاء، و إنّما ننتظر ذلك إعلام الله تعالى لنا ما هو غذاؤنا، و الفرق بينه و بين السموم القاتلة.^۱

بر حسب گزارش مرحوم شیخ طوسی عده‌ای کثیر از باب وجوب دفع ضرر بر حظر و وقف استدلال کرده‌اند. «قد علمنا أنّ التحرّز من المضارّ واجب في العقول» کجا در مورد فعل بما هو هو است؟ البته کلام مرحوم اصفهانی قابل تفسیر است و بما هو هو که می‌گوییم در مقابل بما هو محکوم بحکم الشرع است. این درست است اما از آنجایی که یک دلیل مهم در باب حظر و اباحه عبارت است از مسأله مشکوک‌الضرر بودن و اینکه حکم عقل وجوب دفع ضرر محتمل است، عین این حرف در بحث برائت و اشتغال آمده و دلیل عقلی بر اشتغال دفع ضرر محتمل است. حالا درست است یا نه، بحث دیگری است. می‌خواهیم بگوییم موضوعشان به گونه‌ای است که شامل هر دو بحث می‌شود.

این نکته را هم باید تأمل کرد که در بحث برائت ممکن است گفته شود ورود ما به مسأله دفع ضرر محتمل از باب محتمل‌الحکم و مشکوک‌الحکم بودن است و از آن جهت ملاک را کشف می‌کنیم. اما در مسأله حظر و اباحه ما ابتدائاً مفسده را احتمال می‌دهیم. این علی‌الظاهر تأثیری در بحث ما ندارد. یعنی اگر کسی بگوید موضوع بحث در باب حظر و اباحه اشیاء بما هو مشکوک‌الضرر است، نظیر آن را می‌توان در برائت هم می‌توان گفت. البته برخی از استدلال‌ها در واقع مشکوک‌الضرر و المفسدة را رد می‌کند، ولی موضوع بحث یک حرف است و استدلال طرفین بحث دیگری است. موضوع بحث باید طوری باشد که وقتی طرف به دفع ضرر محتمل استدلال می‌کند، داخل در بحث باشد و الا در جواب باید می‌گفتند که خارج بحث است در حالی که این فرمایش را فرمودند.

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۵۰

بنابراین اولین عرض من در تقد فرمایش محقق اصفهانی این است که فرمایش شما تصویر خودتان است نه آن تصویری که در کتب قوم مثل عده شیخ طوسی و ذریعه سید مرتضی آمده است. آن‌ها مشکوک الضرر و المفسدة را نیز موضوع بحث قرار داده‌اند و اصلاً استدلال عده‌ای این است.

کلام سید مرتضی در موضوع نبودن ذات فعل

مرحوم سید ادعا کرده بود که ما در بعضی جاها به صورت قطعی می‌دانیم که ضرر ندارد. مستشکل می‌گویید شما چگونه علم دارید که ضرر ندارد با اینکه عده‌ای مخالف هستند و قائل به حظر شده‌اند؟

فإذا قيل: كيف تدعون علم الضرورة فيما يخالف فيه من ذهب إلى الحظر؟!

مرحوم سید در جواب این اشکال می‌گوید:

قلنا: لم يخالفوا في الموضوع الذي ذكرناه. وإنما اعتقدوا أنّ في الإقدام على ما ذكرناه مضرّة، فلم يخلص لهم العلم بالصفة التي يتبعها العلم بالإباحة، وكذلك من توقّف لم يخلص له هذا العلم، لأنّه يعتقد أنّه لا يأمن المضرّة في الفعل.^۱

یعنی قائلین به حظر در این کبرای کلی که اگر ما مواردی داشته باشیم که از آن انتفاع می‌بریم و امارات ضرر منتفی باشد، حظر نمی‌گویند. بلکه جایی که ما احتمال ضرر می‌دهیم یعنی علم خالص به نفع و خالی از مضره ندارند، قائل به حظر هستند.

قائلین به حظر و توقفی‌ها یک دلیلشان این است؛ یعنی احتمال مضره در فعل می‌دهند و بعد هم می‌گویند به حسب عقولمان دفع ضرر عقلاً واجب است. مرحوم سید اولین دلیلشان را در ذریعه اینطور ذکر می‌کند. البته منع مالکی هم هست که می‌آید.

بنابراین ما به جناب محقق اصفهانی عرض می‌کنیم که شما از کجا آوردید که موضوع حظر و اباحه ذات فعل با قطع نظر از ورود شرع است؟ بله با قطع نظر از ورود شرع است، اما بماهو فيه محتمل المفسدة است. همین معنا در برائت و اشتغال هم می‌تواند باشد و ممکن است کسی از باب دفع ضرر محتمل قائل به اشتغال بشود. البته ممکن است بگویید بحث دفع ضرر محتمل

^۱ الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص: ۳۳۴

در بحث برائت و اشتغال از ناحیه حکم آمده و چون احکام تابع مصالح و مفاسد است، ما احتمال ضرر می دهیم، اما این علی الظاهر تاثیری در صورت مسأله ندارد.

اختلاف ملاکی دو مسأله در نظر محقق اصفهانی

نکته دیگر که محقق اصفهانی ادعا فرموده، اختلاف بحث برائت و اشتغال با بحث حظر و اباحه در ملاک است. ایشان می فرماید ملاک در مسأله برائت و اشتغال، برای قائلین به برائت، قبح عقاب بلا بیان و برای قائلین به اشتغال، دفع ضرر محتمل است. قائلین به قبح عقاب بلا بیان ادعا می کنند که در مسأله برائت و اشتغال، ملاک برائت قبح عقاب بلا بیان و ملاک اشتغال دفع ضرر محتمل است، سپس می فرمایند نکته قبح عقاب بلا بیان، عدم تنجز واقع به عدم وصول است. عدم بیان؛ یعنی عدم وصول. همچنین ملاک وجوب دفع ضرر محتمل، تنجز واقع به احتمال حکم است. پس معیارها عبارت است از اینکه ما احتمال تکلیف می دهیم و احتمال تکلیف در نزد برائتی موضوع قبح عقاب بلا بیان به عدم وصول و عدم تنجز واقع است و احتمال تکلیف در نزد احتیاطی، تنجز تکلیف به احتمال واقع و وجوب دفع ضرر محتمل است. این معیار بحث برائت و اشتغال است عقلاً.

اما معیار و مناط در حظر و اباحه این نیست؛ چون فرض این است که حظر و اباحه با قطع نظر از شرع است. بنابراین طبق فرمایش ایشان حکمی نیست، پس احتمال تکلیفی نمی دهیم تا بگوییم احتمال تکلیف در نزد برائتی ها از باب عدم تنجز واقع به صرف احتمال و قبح عقاب بلا بیان است و بگوییم اشتغالی ها این احتمال را منجز می دانند. بلکه تکلیف مقطوع العدم است.

خلاف المسألة الأولى (الاباحه و الحظر)، فان التکلیف فيه مفروض العدم لا موقع لتنجزه باحتماله، و لا لعدمه بعدم وصوله.^۱ نه تنجزش را می توانیم بگوییم از باب احتمال است و نه برائتش را می توانیم بگوییم از باب این است که واقع به عدم وصول، از تنجز افتاده است؛ چون واقعی نیست که بخواهد متنجز بشود یا منجز نباشد. بلکه ملاک در حظر و اباحه چیز دیگری است.

به فرمایش ایشان در حظر و اباحه، حظری ها می گویند انسان عبد مملوک خداوند است و عبد در مقابل مالکش باید ورود و خروجش و تصرفاتش به اذن مالکش باشد. در جایی که احراز نکردید مالک اذن داده، اگر بدون مجوز وارد فعل بشوید،

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۲۸

این در واقع خرج از زئ رقیق بوده و قبیح است. ملاک اباحه‌ای‌ها هم این است که ما نباید از زئ رقیق خارج بشویم، ولی با صرف عدم اذن در فرضی که شک در منع داریم، از زئ رقیق خارج نمی‌شویم، بلکه وقتی انسان از زئ رقیق خارج می‌شود و در واقع لباس رقیق را از تن در آورده که بداند مولا منع کرده است. بنابراین حرف مرحوم اصفهانی این است که ملاک در بحث برائت و اشتغال به این که آیا احتمال منجز است یا نه برگشت می‌کند. اما ملاک در بحث حظر و اباحه و به اذن مالکی برمی‌گردد. یعنی انسان عبد مملوک خداوند است و اگر ورود و خروجش به افعال بدون اذن خداوند باشد، خروج از زئ رقیق است که این همان قول حظر است. در مقابل اگر بگوییم زمانی خروج از زئ رقیق است که انسان علم به منع داشته باشد و تا زمانی که علم ندارد، خروج از زئ رقیق نیست، این قول به اباحه است. بنابراین ملاکات کلاً دوتا است. اصلاً ملاک عدم تنجز واقع به عدم وصول یا تنجز واقع به احتمال، ربطی به بحث ما ندارد؛ چون در مسألة حظر و اباحه تکلیف منتفی است.

نقد نظر محقق اصفهانی در اختلاف ملاکی

واقع این است که این هم قابل بحث است که آیا واقعاً معیار اباحه و اشتغال همین است که ایشان می‌گویند؟ و مطلب بعدی اینکه معیار در بحث حظر و اباحه همین است که ایشان می‌گویند؟

در بحث حظر و اباحه غالباً حتی اهل سنت دو دلیل می‌آورند؛ یکی بحث اذن مالکی و ترخیص مالکی و عدم آن است. دلیل دیگر احتمال ضرر است. برخی از این متون را خواندیم. این احتمال ضرر و مفسده تکرار می‌شود. لذا مرحوم سید و شیخ طوسی دلیل دیگر را اذن مالکی یا عدم اذن مالکی می‌دانند. یکی از ادله آنها ضرر است و می‌گویند استدلال دیگری هم شده که اذن مالکی است. بنابراین اگر ملاک را ضرر و احتمال ضرر گرفتید، در بحث برائت هم شبیه این می‌آید.

شما می‌گویید ملاک برائت عدم تنجز واقع به صرف احتمال است؛ چون وصول، معیار حکم عقل است. عرض ما این است که آیا تکلیف بخصوصه دخالت دارد یا اینکه احتمال غرض هم بدهیم، همینطور است؟ واقعاً در بحث برائت این هم قابل توسعه است و عده‌ای این را گفته‌اند. یعنی اگر به هر دلیلی یقین کردیم که مولا تکلیف ندارد، ولی احتمال می‌دهیم که غرض تام الغرضیه باشد، همین بحث‌های برائت و اشتغال نمی‌آید؟ یعنی احتمال وجود غرضی که تام الغرضیه است، مثل احتمال تکلیف نمی‌تواند به صرف احتمال منجز شود؟ یا در مقابل همان استدلال وجود دارد که بگوییم غرض وقتی تام است که حجت بر آن قائم شود؟ این عبارتی است که مرحوم اصفهانی مکرر دارد که غرض تام وقتی حجت بر آن قائم شد، مثل حکم است و وقتی اصل نشد، مثل این است که حکم نرسیده و برائتی باید بشویم. عرض من این است که انحصار به بحث حکم ندارد و اغراض مولا هم داخل

است. حتی مصالح و مفاسد با اینکه اضافه به مولا ندارند، ممکن است به همان بیانی که در دفع ضرر محتمل عرض کردیم، به نحوی وارد باشند. در ناحیه حظر و اباحه ما عبارات را خواندیم و دیدیم فقط بحث اذن مالکی نیست.

نقد کلام محقق اصفهانی در تقریب اذن مالکی

نکته دیگر این است که حتی تقریب ایشان نسبت به بحث حظر و اباحه از جهت اذن مالکی هم درست نیست. البته این متهم به خشخاش گذاشتن است. آنی که موضوع بحث مثل مرحوم سید و مرحوم شیخ در کتاب عده و دیگران هست این است که تصرف در مال غیر بدون اذنش قبیح است. آن وقت اشیاء و امور را هم در این استدلال شبیه مال غیر گرفته و می گویند مال خداوند است و برای تو نیست. پس تصرف تو در آنها بدون اذن اعلام شده از سوی خداوند، تصرف قبیحی است. نه از این باب که مملوک خداوند هستیم. توجه کنید یک وقت می گوئیم ما چون مملوک خداوند هستیم، تمام ورود و خروج ما باید به اذن مولایمان باشد. این را حظری ها می گویند و اباحه ای ها نفی می کنند.

عرض ما این است که ظاهراً بیان این نیست که ما رق هستیم. بلکه در مورد غیر خداوند هم این را می گویند که در اینجا ملکی هست و شما وقتی احراز اذن مالکش را نکردید، تصرف شما در مال دیگری بدون اذنش قبیح است. تصرف در مال دیگری بدون اذن مالک قبیح است نه اینکه من رق او باشم. این مسأله شاید خیلی تاثیری در نتیجه نداشته باشد، اما می خواهم بگویم که چون مراجعه به متون ندارند، نحوه تقریبشان چیز دیگری است.

فرمایش ایشان فی حد ذاتها ممکن است چیز جالبی باشد اما بیانی که در آنجا دارند این نیست که ما عبد و رق هستیم و ورود و خروج ما باید به اذن مولا باشد. بلکه می گویند تصرف شما در این اشیاء که نفع دارد و ضررش محرز نیست یا امارات مفسده ندارد، چون خلق خداوند هستند، تصرف شما در ملک خداوند است؛ شبیه تصرف در ملک هر کسی.

بنابراین کبرای ممنوع در نزد آنها اگر بیان آقای اصفهانی باشد، این است که انسانی که عبد دیگری است، تصرفش بدون اجازه درست نیست. در حالی که این نیست که و اصلاً بحث عبدیت نکرده اند، بلکه می گویند تصرف در مال دیگری بدون اذنش درست نیست، نه اینکه اگر عبد او که باشم، تصرفم درست نیست. حتی اگر عبد او هم نباشم و هر دو حرّ باشند، تصرف در مال او بدون اذنش قبیح است. حالا بدون احراز اذنش قبیح است یا اینکه بگوئیم اگر منعش را احراز نکردیم، اشکالی ندارد. حظر و

اباحه‌ای‌ها همین حرف را می‌زنند که اباحه‌ای می‌گوید اشکال ندارد و حظری می‌گوید اشکال دارد. اباحه‌ای ممکن است کبری را قبول داشته باشد و در صغری اشکال کند؛ کما اینکه سید مرتضی اینگونه اشکال می‌کند که ما یقین به اذن داریم.

عده‌ای از کسانی که حظر مالکی را منع می‌کنند از این باب است که می‌گویند ما یقین به اذن داریم. برخی مثال زده‌اند به اینکه فرض کنید که مالکی یک دریا آب دارد و کسی یک پیمانه از این برمی‌دارد و این برداشتن چیزی از آن کم نمی‌کند. آیا این واقعاً قبیح است و اذن می‌خواهد؟ اگر ما اذن بگیریم، به ما نمی‌خندند؟ این یک اقیانوس آب است و شما یک کاسه کوچولو برداشتید و جای آن پر می‌شود و چیزی کم نمی‌شود. می‌گویند اگر در اینجا بخواهید اذن بگیرید به مولا برمی‌خورد و اگر اذن بگیرید، نوعی وهن مالک است. مالک می‌گوید چرا اذن می‌گیرید؟ اینجا دریا دریا آب هست، خب برو بردار. می‌گویند در مورد نعم خداوند اینگونه است. خداوند همه این عوالم هستی در اختیارش است و کسی یک گوشه را بخواهد تصرف کند و هیچ ضرر و منعی به خداوند نمی‌رساند، می‌گویید اشکال دارد! یک شاهد دیگر علیه محقق اصفهانی در اینکه بحث در مورد خروج از زی رقیّت نیست، این است که مرحوم سید در جواب کسانی که می‌گویند تصرف در اشیاء بدون اذن خداوند درست نیست؛ چون گویی تصرف در مال دیگری است، چندین نوع اشکال می‌کند. اولاً اینکه ملک خداوند به این معنا نیست و بلکه تکوینی است. تا اینکه می‌گوید ما در موضوع قبح تصرف بدون اذن در مال دیگری، باید ضرر را اخذ کنیم و نکته‌اش ضرر است. اگر ما تصرفی در آن داشته باشیم که هیچ ضرری به مالک نرساند و نه منع منافع را برساند، مثل استغلال چه کسی می‌گوید اشکال دارد؟ اگر من از سایه دیوار خانه کسی استفاده کنم که نه ضرری به ملک می‌رساند و نه چیزی، این چه مانعی دارد؟ جواب‌هایی به این مطلب داده شده و بحث ما الان این نیست و باید در استدلال‌ها بررسی شود. عرض من این است که در موضوع و مناط بحث، رقیّت شخصی که می‌خواهد این فعل را انجام دهد، اخذ نشده تا بگوییم فعل او باید از اذن مولا باشد. بلکه می‌گویند این فعل تصرف در مال دیگری است. کاری به این نداریم که نتیجه این دو یکی است یا نه ولی نحوه تقریبی که ایشان می‌کند غیر از آن است که در کتاب‌های اوائل آمده است. در جلسه بعد هم اشکال از باب نتیجه‌ای که ایشان فرموده را عرض خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۸۴ نظر محقق اصفهانی در اختلاف دو مسأله از حیث اثر

۸۵ نقد کلام محقق اصفهانی

۸۷ نظر محقق اصفهانی در اتحاد محمولی دو مسأله

۸۷ اشکال اول محقق اصفهانی به کلام شیخ انصاری

۸۸ جواب به اشکال اول محقق اصفهانی

۸۹ خلط عدم ملاحظه شرع و ملاحظه عدم حکم شرع

۹۰ اشکال دوم محقق اصفهانی به کلام شیخ انصاری

نظر محقق اصفهانی در اختلاف دو مسأله از حیث اثر

بحث در فرمایش محقق اصفهانی در فرق بین بحث حظر و اباحه و بحث برائت و اشتغال بود. ایشان فرموده بودند که دو مسأله از جهت موضوع و مناط و اثر فرق دارند ولی در محمول فرق ندارند. اختلاف از جهت موضوع و مناط را بررسی کردیم. به نظر ما فرمایشات ایشان در هر دو، از جهات متعددی مخدوش بود.

اما در اختلاف از حیث اثر یا تبعه ایشان می‌فرماید که ملاک تبعه در بحث حظر و اباحه عدم رعایت شئون مولا از ناحیه عبد و خروج از زی رقیه است. یعنی اگر عبد بدون اذن مولا اقدام و تصرف کند -/ایشان معتقد است که فعل عبد نوعی تصرف است -/ تبعه برای او ثابت است. یعنی همین که عبد نمی‌داند آیا فعل او از ناحیه مالکش مأذون هست یا نه، اگر اقدام کند تبعه‌اش قطعی است.

ایشان می‌فرماید:

و أما اختلافهما أثراً، فلأن الحظر في المسألة الأولى (الحظر و الاباحه) من حيث كونه خروجاً عن زي الرقية،

لعدم الاذن المالكی، فهو معاقب عليه على أي حال. بخلاف الاحتياط في المسألة الثانية (البرائة و الاشتغال)، فانه من

حيث تنجز الواقع باحتماله فيدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع.^۱

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۲۸

در بحث دوم (برائت و اشتغال) تبعه از باب تنجز واقع با احتمال است. برائتی‌ها می‌گویند واقع به احتمال تکلیف منجز نمی‌شود و اشتغالی‌ها می‌گویند واقع از باب وجوب دفع ضرر محتمل، به احتمال تکلیف منجز می‌شود. معنای این که واقع به احتمال منجز می‌شود این است که اگر احتیاط مصادف با واقع بود، عقاب دارد. اما اگر مرتکب شد و مصادف نشد، عقاب ندارد. بنابراین در مسأله اول صرف عدم احراز اذن مالکی کافی است که کار عبد را خروج از زیّ رقیت بکند. لذا تبعه و اثرش مسلم است. یعنی در فعل عبد بدون احراز اذن مالک عقاب وجود دارد، اعم از اینکه در واقع مولا اذن داده باشد یا نداده باشد. اما تبعه و عقاب در بحث برائت و احتیاط از باب تنجز واقع به احتمال (طبق نظر اشتغالی‌ها) است. بنابراین اگر احتیاط با واقع مصادف کرد استحقاق عقاب دارد و اگر مصادف نکرد، استحقاق عقابی نیست.

نقد کلام محقق اصفهانی

به نظر بنده هر دو طرف این حرف قابل اشکال است. اما در بحث احتیاط در جلسه گذشته به صورت اشاره عرض کردم که درست است که تنجز واقع به احتمال، معنایش این است که اگر مصادف کرد استحقاق عقاب دارد. یعنی استحقاق عقاب از باب تنجز واقع است. لکن در جایی که با احتمال، واقع منجز است اگر شما اقدام نکنید و با واقع مصادف نشود این تجری است. در نزد محقق اصفهانی، محقق عراقی و بزرگان از علمای حاضر یا قریب به عصر ما ملاک تجری و معصیت یکی است و هر دو هتک مولاست. ما هم این مبنا را قبول داریم. اصلاً تمام‌الموضوع برای استحقاق عقاب هتک مولاست، نه اصابة به واقع، ولو واقعی که قام علیه الحجة. هتک مولا گاهی با مخالفت واقعی که قام علیه الحجة واقع می‌شود و گاهی این هتک با تجری حاصل می‌شود. تجری یعنی من مرتکب عملی می‌شوم که خیال می‌کنم که مولا منع کرده در حالی که منع نکرده، در اینجا هتکی که واقع می‌شود، مانند هتک معصیت است و فرقی نمی‌کند. خود محقق اصفهانی از مدافعین محکم این نظر است. عده‌ای زیادی از علمای دیگر این نظر را دارند. محقق اصفهانی می‌گوید چون مسأله احتیاط دائر مدار تنجز واقع است پس اگر مصادف با واقع بکند، استحقاق عقاب دارد. ما می‌گوییم از جهت تکلیف همین است که می‌فرمایید. اما از جهت تجری همان ملاک معصیت (هتک مولا) را دارد. پس کار شخصی که با احتیاط مخالفت کند یا ارتکاب حرام است یا تجری. تجری یعنی واقعا حلال است ولی این خیال کرده حرام است و اقدام کرده است. جالب است که خود محقق اصفهانی در تجری بر خلاف مسالک دیگر قبول دارد که قبیح است و استحقاق عقاب هم هست؛ چون معیار حکم عقل هتک است و هتک در معصیت و تجری فرق نمی‌کند. ما هم این حرف را قبول داریم و حرف درستی است.

محقق اصفهانی در اطراف علم اجمالی بر خلاف کسانی که می گویند واقع فی البین منجز است و اگر مصادفه کند، عقاب دارد، ایشان می گوید اقدام بر هر دو طرف، عقاب دارد؛ چون در ارتکاب اطراف علم اجمالی، شما عدم مبالغت به تکلیف مولا دارید و همین موضوع استحقاق عقاب است. یعنی هر کدام از این دو طرف مصداق عدم مبالغت است و عدم مبالغت مصداق قبح و استحقاق عقاب است. بنابراین شما اناطه بر واقع نکردید. بلکه یک واقع فی البین باید باشد که استحقاق عقاب بر او هست. لکن وقتی آن واقع منجز می شود همه اطراف اعم از اینکه تکلیف در آن باشد یا نباشد، مصداق عدم مبالغت به تکلیف مولا است. عدم مبالغت نیز مصداق هتک است و هتک هم استحقاق عقاب دارد. بنابراین نگوئید که از لحاظ اثر این دو فرق دارند و آنجا قطعی است و در اینجا محتمل است.

اما در طرف حظر و اباحه، اولاً ما در جلسه گذشته عرض کردیم که ظاهراً تقریب ایشان از اذن مالکی، حداقل با برخی از متونی که در دست ماست، سازگار نیست. ایشان فرموده از باب اینکه ما عبد خداییم و اگر فعلی انجام دهیم که محتمل است که حظر باشد یا در آن اذن مالک نباشد، موضوع استحقاق عقاب است. اما در فرمایش دیگران حظر از باب قبح تصرف در ملک دیگری بود. در نتیجه اگر نکته استدلال دوم که ترخیص مالکی است این باشد که تصرف من در ملک دیگری اشکال داشته و قبیح است، در جایی که ما احراز اذن نکردیم، می گوئید کار ما قبیح است. حال اگر فی الواقع خود مالک راضی باشد، چه اشکالی دارد؟ یعنی اگر خود مالک راضی باشد، آیا من تبعه ای باید داشته باشم؟

ممکن است بگوئید نفس ارتکاب ما لا یعلم اذن المالك قبیح است، ولی بین قبح و تبعه فاصله است. ممکن است یکسری کارها در اجتماع خوب نباشد، اما تبعه ای هم نداشته باشد؛ مثل جرائم که اگر کسی در ملک دیگری تصرف کند و بدانیم که مالک منع کرده در اینصورت اگر تصرفش عدوانی باشد غصب بوده و جرم است و مجازات هم دارد. اگر احتمال منع را هم بدهیم ممکن است شما همین حرف را بزنید. اما اگر بعد از اینکه ما احتمال منع دادیم و گفتیم تصرف قبیح است، مالک بگوید من از اول راضی بودم، ممکن است بگوئید همچنان قبحش مرتفع نمی شود. ولی آیا تبعه اش هم مرتفع نمی شود؟ آیا او را جریمه می کنند؟ کسی که با احتمال این که مالک منع کرده در ملک دیگری ورود کرده و تصرف کند، ممکن است بگوئید این تصرف قبیح است. حال اگر فردا مالک بگوید که من از اول راضی بودم، باز شما می گوئید که تبعه دارد؟ ممکن است که قبحش باقی باشد اما آیا تبعه و استحقاق عقاب هم دارد؟ معلوم نیست که اینطور باشد. حالا اگر بعداً ما کشف کردیم که خداوند از اول راضی بوده، باز هم این ادعا هست؟ به نظر من ظاهراً این حرف درست نیست. بنابراین چه بسا در بحث حظر و اباحه هم اقدام بر «ما لا یؤمن

من التبعه بلحاظ عدم الاذن» در جایی تبعه داشته باشد که خداوند فی الواقع اذن نداده باشد. هر چند این اقدام قبح داشته باشد. این نکته‌ای است که باید در آن تأمل کرد.

نظر محقق اصفهانی در اتحاد محمولی دو مسأله

محقق اصفهانی راجع به عدم اختلاف محمولی فرموده محمول در بحث حظر و اباحه همان محمول در برائت و اشتغال است. ایشان بیان کرده که در برائت و اشتغال محمول عبارت است از عدم مؤاخذة بنابر برائت و مؤاخذة بنابر اشتغال و به نظر دیگران محمول در بحث حظر و اباحه، اباحه و حظر است. لکن محقق اصفهانی معتقد است چون عقل حظر و اباحه ندارد، لب حکم عقل به اباحه به این برمی‌گردد که تبعه‌ای نیست. همچنین لب حکم عقل به این برمی‌گردد که تبعه دارد و حرج در انجام آن بوده و استحقاق عقاب پیدا می‌شود. بنابراین حظر و اباحه به معنای این که عقل ما اباحه یا حظر جعل کند، نیست.

بررسی این مطلب در جلسات گذشته مفصل آمده است و تکرار نمی‌کنم. آنجا عرض کردیم که مبنای ایشان در باب عدم تحقق باید و نباید یا حسن و قبح یا مدح و ذم از ناحیه قوه عاقله بیشتر برگشت به این اصطلاح می‌کند و ما به دو بیان فرمایش ایشان را رد کردیم که اینجا دیگر تکرار نمی‌کنیم.

اشکال اول محقق اصفهانی به کلام شیخ انصاری

ایشان بعد یک اشکالی بر مرحوم شیخ کردند. مرحوم شیخ که بحث ایشان به صورت مفصل خواهد آمد، چهار بیان برای فرق دارند. یکی از آنها این است که اباحه در مسأله اول (حظر و اباحه) واقعی است و در مسأله برائت ظاهری است. نکته دوم این است که محمول در اولی اباحه و حظر است. ظاهراً شیخ می‌خواهد بگوید که اباحه حکم است. اما محمول در برائت نفی مؤاخذة است، حتی در ادله نقلی، محمول نفی مؤاخذة است. این فرمایش شیخ است که قبلاً عرض کردم که مصحح نه‌ایة الدراية فرموده است که قائل این قول را نیافتیم که این فرمایش شیخ در تقریرات است. مرحوم اصفهانی دو اشکال به مرحوم شیخ کرده‌اند.

شما نمی‌توانید اینجا فرض کنید که یک حکمی مثل اباحه وجود دارد. فرض سنخ حکمی مثل اباحه در مسأله اول (حظر و اباحه) خلف است. چون به لحاظ اباحه شرعی، بحث ما این است که فرض کردیم حکم شرعی نیست پس شما نمی‌توانید بگویید که ما احتمال می‌دهیم که عقل حکم می‌کند به اباحه شرعی. همچنین عقل نیز حکم به اباحه ندارد. در اشکال اول ایشان

می‌خواهد به شیخ بفرماید که چه حکم واقعی و چه ظاهری متوقف بر این است که حکم داشته باشیم. در حالی که شما در مسأله اول هیچ حکمی (حکم شرعی و حکم عقلی) ندارید.

در بیان دوم شیخ این بود که محمول در اولی اباحه و حظر است که در واقع می‌خواهد بگوید یک حکمی است. اما محمول در بحث برائت نفی مؤاخذه است. محقق اصفهانی می‌گوید این هم درست نیست؛ چون معنا ندارد محمول در حظر و اباحه حکم باشد. جواب دوم ایشان این است که ارجاع محمول در بحث دوم (برائت و اشتغال) به نفی مؤاخذه در همه ادله نقلیه درست نیست؛ یعنی می‌خواهند بگویند برخی از ادله نقلیه بر چیز دیگری غیر از نفی مؤاخذه (مثلاً بر اباحه) دلالت می‌کند. یعنی برعکس ادعای مرحوم شیخ بعضی از ادله نقلیه در برائت دال بر اباحه است، نه فقط نفی مؤاخذه. پس شیخ (ره) چگونه ادعا می‌کند که در بحث برائت و اشتغال معیار نفی مؤاخذه است و در بحث حظر و اباحه اثبات اباحه است؟ در ادله نقلیه بحث برائت هم اباحه ثابت می‌شود. مثلاً در کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی یا کل شیء لک حلال حلیت ثابت می‌شود و مانند اباحه است. بنابراین اینکه شیخ فرق گذاشتند به دو دلیل نادرست است.

جواب به اشکال اول محقق اصفهانی

اینجا نسبت به دلیل اولشان که جلسه گذشته توضیح دادیم فقط اشاره می‌کنم. اینکه ایشان می‌فرماید ثبوت اباحه شرعی خلاف فرض است، درست نیست. به نظرم مرحوم اصفهانی در اینجا مثل همیشه دقیق نیست. جاهای دیگر فوق العاده دقت دارد و اینجا هم دقت‌های خوبی دارد. این ادعای ایشان ناشی از این است که تعبیرشان در موضوع با قطع نظر از ورود حکم شرعی بود. در حالی که قطع نظر از ورود حکم شرعی منافات با این ندارد که ما فرض نکنیم عدم حکم را. شما این قید را مساوق با این گرفتید که فرض کنیم حکمی نیست. ادعای ما این است که قطع نظر از ورود شرع معنایش این نیست که حکم نیامده است. برای توضیح این مطلب مثال روشنی می‌زنم. قطع نظر از ورود شرع یعنی عقل من فعل را جلوی چشمش قرار می‌دهد و می‌گوید مثلاً اکل فاکهه که می‌دانیم منفعت دارد و با اماراتی که وجود دارد می‌فهمیم ضرری ندارد، در اینجا عقل آیا اباحه می‌گوید یا حظر؟ عرض ما این بود که فرض قطع نظر از حکم شارع یعنی من فعل را فرض می‌کنم، ملاک منفعت دارد و اماره مفسده ندارد و هیچ هم در آن فرض نمی‌کنم که حکم هست. حالا وجود حکم یا عدم آن یا مشکوک الحکم را فرض نمی‌کنم. فقط فرض می‌کنم که اکل فاکهه فعلی است که در آن نفعی است و اماره‌ای بر وجود ضرر در آن قائم نشده است. با قطع نظر از شرع اینگونه می‌شود و اصلاً فرض نمی‌کنم که شرع وارد است.

حرف ما این است که اگر عقل در اینجا برسد به اینکه چنین موضوعی (که در آن فرض نشده شرع وارد شده) قطعاً مورد اباحه شرعی است؛ یعنی عقل با یکسری حساب و کتاب‌هایی که می‌کند - مثل اینکه واقع از حکم خالی نیست و در اینجا بگوید که قطعاً شارع با اینهمه ملاحظه خیر و اینها به خاطر لطف یا هر چیز دیگر قائل به اباحه می‌شود- در این موضوع که فرض نشده است ورود حکم شرعی برای آن، به این نتیجه می‌رسد که شارع حتماً اباحه آورده است. در این صورت «قطع نظر از حکم شرعی» را در موضوع حفظ کردیم ولی عقل از باب ملاکاتی که دارد می‌فهمد که این فعل حتماً اباحه شرعی دارد. اگر در این صورت عقل به اباحه شرعی برسد، اصلاً خلف نیست.

خلط عدم ملاحظه شرع و ملاحظه عدم حکم شرع

محقق اصفهانی خلط می‌کند بین عدم ملاحظه شرع و بین ملاحظه عدم حکم. اگر گفتیم که ملاحظه عدم حکم یعنی به شرط عدم ورود شرع؛ در این صورت در ظرفی که شرع نیامده است بحث می‌کنیم. اما شما نمی‌گویید که در ظرفی که شرع نیامده است، بلکه می‌گویید با قطع نظر از حکم شرعی. قطع نظر سازگار است با اینکه ما با بحث و گفتگو و استدلال از موضوع حکم برسیم به یک اباحه شرعی و عقل حکم کند که شارع باید در اینجا اباحه داشته باشد. پس شما نمی‌توانید به مرحوم شیخ خرده بگیرید که فرض مقوله حکم در مسأله اولی خلف است؛ چون شما فرض کردید که حکمی نیست. ما کی فرض کردیم؟ پس چنین نیست که حتماً با «قطع نظر از حکم شرع» به عدم الحکم می‌رسیم. بلکه ما عدم الحکم را فرض نکرده بودیم.

محقق اصفهانی این مطلب را در چند جا گفته است. هم در اینجا می‌گوید که خلف است چون فرض کردید عدم الحکم را، و هم در صفحه ۱۲۸ و ۱۲۹ هم این مطلب را دارد. در آخر بحث هم در جایی که می‌خواهد بگوید با وجود اینکه ما خودمان را مملوک حق تعالی می‌دانیم، جای حظر نیست، می‌گوید: چون فرض کردیم «خلو الفعل عن الحكم بقول مطلق فليس الفعل منافياً لغرض المولى»^۱. کجا ما فرض کردیم خلو فعل را بقول مطلق؟ شما گفتید «مع عدم ملاحظه حکم شارع». من در موضوع بحثم به حساب نمی‌آورم که شارع ممکن است در اینجا تکلیفی داشته باشد. اما این منافات ندارد که به این نتیجه برسیم که شارع به خاطر اینکه پر از ملاک و منفعت است و امارات مضرت در آن نیست، در اینجا اباحه دارد و نتیجه بگیریم که شارع باید در اینجا اباحه داشته باشد.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۳۱

بله آنهایی که در موضوع بحث می‌گویند که در موضوع بحث اخذ شده است که قبل از شرع باشد، در فرض آنها درست است؛ چون فرض آنها عدم ورود حکم شرعی است. اما فرض شما با قطع نظر از ورود حکم شرعی بود. قطع نظر در موضوع هیچ منافاتی ندارد با اینکه در واقع اباحه وارد شده باشد و با حکم عقل به آن برسیم.

اشکال دوم محقق اصفهانی به کلام شیخ انصاری

یک نکته دیگر هم در فرمایش محقق اصفهانی بر علیه شیخ است که اشکال دوم ایشان است. ایشان می‌فرماید ارجاع محمول در مسأله ثانیه یعنی در قاعدة اشتغال و برائت به نفی مؤاخذه حتی در ادله نقلیه، خلاف تحقیق است. گویا می‌خواهند بفرمایند مفاد بعضی از ادله نقلیه اثبات اباحه هم هست. اما یک دقتی را محقق اصفهانی نکرده است. فرمایش ایشان درست است. اتفاقاً در مثل «أَنَّهُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ»^۱ بعید نیست که آنجا بخواهد اباحه‌ای را ثابت کند و اطلاق را شرعاً ثابت کند. حتی در «رفع ما لا يعلمون» یا «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، آنچه که جعل می‌شود موضوعیت اینهاست؛ یعنی وضع شده از اینها یا با رفع ما لا يعلمون، رفع جعل می‌شود نه مؤاخذه.

ما نیز حرف ایشان را قبول داریم منتهی مرحوم شیخ یک دقتی دارد - نمی‌گوییم که جواب ندارد - که دقت فوق العاده‌ای است. شیخ می‌گوید باید تکلیفتان را با خودتان حل کنید. شما در برائت محمولتان نفی مؤاخذه است یا اثبات اباحه؟ اگر محمولتان اثبات اباحه باشد، نباید پناه ببرید به ادله‌ای که مفادش نفی مؤاخذه است. ایشان رفع عن امتی تسعه و ما حجب الله را از این قسم می‌داند. مهم نیست که ما در مصداق با ایشان خدشه کنیم که رفع ما لا يعلمون اینگونه نیست. اما بالاخره برخی از ادله اینگونه است مثل دلیل عقلی قبح عقاب بلا بیان که نه اثبات برائت می‌کند نه اثبات ترخیص لکن نفی مؤاخذه یا نفی استحقاق مؤاخذه می‌کند. کلام مرحوم شیخ حرف خوبی است. در جواب محقق اصفهانی عرض می‌کنم که مرحوم شیخ توجه داشته است که در برخی از ادله برائت، اباحه ثابت می‌شود ولی می‌گوید این نمی‌تواند معیار باشد. می‌گوید:

^۱ من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۳۱۷.

و ما يستفاد من بعض الأدلة الناهضة عليها من إثبات الإباحة كقوله: «كل شيء مطلق» و نحوه إنما هو تفضّل من الدليل و إلا فلا وجه للتمسك ببعض ما لا يستفاد منها إلا رفع العقاب كما هو الغالب فيها كقوله: «ما حجب الله علمه عن العباد...» و قوله: «رفع عن امتي...» و نحوهما ممّا يدل على الرفع و الوضع و انتفاء العقاب و المؤاخذه.^۱

می‌گوید این دلیل (کل شیء مطلق) یک تفضلی به ما کرده و یک چیزی مازاد بر آنچه در باب برائت - نفی مؤاخذه - مطرح است، برای ما آورده است. چیزی که تفضل کرده اباحه است که تکلیف شرعی است. می‌گوید این یک تفضلی است و الا اگر بگویید محمولی که می‌خواهیم در بحث برائت ثابت کنیم، اباحه است، دیگر نباید سراغ ادله‌ای که نفی عقاب و مؤاخذه می‌کند، بروید چون آنها که اباحه را ثابت نمی‌کند.

واقع این است که در صغری که ایشان می‌گویند که کل ما حجب الله و رفع عن امتی قابل بحث است که آیا در اینجا مؤاخذه رفع شده است یا این که در اینجا چیزی شبیه اباحه جعل شده است. یعنی در رفع، نفس جعل عدم است که حرف محقق اصفهانی است و حرف قشنگی هم هست. شاید در ما حجب الله هم همینطور باشد و خود ما حجب، موضوع عنه است. بله لازمه اینها عدم مؤاخذه است نه اینکه خود آن مجعول در خطاب شارع عدم المؤاخذه باشد.

بنابراین فرمایش شیخ صغریاً اشکال دارد، منتهی حرف کبرویش درست است. اگر محمول اباحه باشد در مثل قبح عقاب بلا بیان چه می‌گویید؟ آنجا مگر آن را جز ادله برائت نیاوردید؟ پس باید آن را خارج کنید و همینطور ادله‌ای که در روایات می‌آوریم که روایاتی است که قبل از بیان عقابی نیست. این هم جزء ادله‌ای است که برای برائت بیان شده است، بنابراین نفی عقاب شده است نه اثبات اباحه. این یک مسأله است که ما باید توجه کنیم و لذا بیان شیخ، بیان درستی است مگر اینکه بگوییم نفی مؤاخذه در این موارد بالاتزام جعل اباحه است که این نکته قابل تأمل است.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۱

باسمه تعالی

۹۲..... خلاصه بحث گذشته

۹۳..... چهار وجه در تفاوت برائت و اصالة الاباحه در کلام شیخ انصاری

۹۳..... وجه چهارم مرحوم شیخ: اختصاص برائت به شبهه وجوبیه و اصالة الاباحه به شبهه تحریمی

۹۴..... نقد وجه چهارم مرحوم شیخ

۹۵..... وجه اول مرحوم شیخ: اختلاف در جهت بحث

۹۶..... نقد وجه اول مرحوم شیخ

۹۸..... وجه دوم مرحوم شیخ: عدم اثبات اباحه در قاعده برائت

۹۸..... نقد وجه دوم مرحوم شیخ

۹۸..... ۱. نقد ادعای شیخ در برائت

۹۹..... ۱. نقد ادعای شیخ در اصالة الاباحه

۱۰۱..... وجه سوم مرحوم شیخ: اثبات اباحه ظاهری در برائت و اباحه واقعی در اصالة الاباحه

۱۰۲..... نقد وجه سوم مرحوم شیخ

خلاصه بحث گذشته

بحث در اصل حظر و اباحه و در نکاتی بود که برای تنقیح موضوع قاعده حظر و اباحه باید تنقیح شود. بحث ما در نکته چهارم بود (البته در متن پیاده شده به اشتباه نکته پنجم درج شده است)، نکته چهارم مربوط به تفاوت مسأله حظر و اباحه و قاعده برائت است. برخی از محققین امکان تصویر فرق بین دو قاعده را صعب شمرده‌اند و مرحوم شیخ انصاری حسب آنچه در مطارح الانظار آمده، فرموده تشخیص دادن فرق بین این دو قاعده آنچنان هم صعب نیست و می‌توان فرق این دو را تصویر کرد. بلکه فرموده: «فإنَّ الفرق بین المقامین فی منار.»^۱

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۳۹۹. «أنه قد استصعب بعضهم الفرق بین هذه المسألة و بین المسألة الآتية: من أن الأصل العملي في مقام الشك في التكليف - على حسب اختلاف موارد - هو البراءة أو الاحتياط، زاعماً أن عنوان إحدى المسألتين مغل عن الأخرى، إما لعموم إحداها، و إما لاتحادهما. و ليس على ما زعم و لا على تلك المكانة من الصعوبة، فإنَّ الفرق بین المقامین فی منار.»

ما در جلسه گذشته و قبل از آن فرمایش محقق اصفهانی را در فرق دو قاعده بحث کردیم. دلیل مقدم داشتن فرمایش ایشان از این جهت بود که فرمایش ایشان روشن تر و منقح تر بود. آنچه هم که در نقد آن لازم بود عرض کردیم. حالا بحث در فرمایش مرحوم شیخ است که البته در لابلای فرمایش مرحوم اصفهانی که ارجاعاتی به آن شده بود، اشاره شد.

چهار وجه در تفاوت براءت و اصالة الاباحه در کلام شیخ انصاری

مرحوم شیخ به حسب آنچه در مطارح آمده، چهار فرق بین قاعده براءت و قاعده حظر و اباحه در اشیاء مطرح کرده است و بعد در آخر هم می گویند وجوه دیگری را نیز گفته اند که ضعیف هستند.^۱

مرحوم صاحب ضوابط که علی القاعده فرمایشات شریف العلما است، ده وجه برای فرق بیان کردند.^۲ ما نمی خواهیم به همه اینها بپردازیم؛ چون کار زیادی پیش رو است و نمی رسیم.

فرمایش شیخ انصاری در این چهار وجه، برخی از آنها نکات مهمی را در بردارد نه تنها برای خود این بحث که فرق بین دو قاعده است، بلکه به خاطر برخی نکات ضمنی که مطرح می شود. مثل اینکه آیا در احکام عقلی حکم واقعی و ظاهری وجود دارد؟ بنابراین ما برخی از این وجوه را ذکر می کنیم، گرچه روشن است که برخی از آنها وجوه ضعیفی هستند.

وجه چهارم مرحوم شیخ: اختصاص براءت به شبهه وجوبیه و اصالة الاباحه به شبهه تحریمیه

ایشان در وجه چهارم فرموده اند:

و أمّا رابعاً: فلأنّ المستفاد من ظاهر قولهم: «أصالة الإباحة» و من موارد إجرائها فيها - كما هو المتداول في السنة

القدماء - اختصاصها بالشبهة التحريمية.^۳

ایشان ادعا می کنند اصالة الاباحه بر حسب مستفاد از ظاهر کلمات و مورد اجرائش همانطور که متداول در السنة قدماست، اختصاص به شبهة تحریمیه دارد.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۳۹۹-۴۰۲.

^۲ ضوابط الأصول، ص: ۳۶۰.

^۳ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۲.

و من ظاهر «البراءة» اختصاصها بالشبهة الوجوبية و لا أقل من عمومها لها و للتحريمية.^۱

نقد وجه چهارم مرحوم شیخ

ضعف این مسأله روشن است. اولاً همین که شما در ذیل لااقل من عمومها را پذیرفتید، فرق بین دو مسأله را دشوار می‌کند؛ چون اگر یک مسأله مورداً اعم از مورد دیگر باشد و هیچ فرقی دیگری نداشته باشند، در اینصورت تشکیل دو مسأله اشتباه است و باید مسأله اعم بحث شود. بنابراین برای تفاوت دو مسأله این وجه واقعاً صحیح نیست.

یک راه توجیه کلام شیخ (ره) این است که همانگونه که ایشان قبل از لااقل فرموده است بپذیریم برائت فقط مربوط به شبهه وجوبیه بوده و بحث اصالة الاباحه مربوط به شبهه تحریمیه است. لکن این دو مطلب نادرست بوده و یک ادعای عجیبی است؛ زیرا (علاوه بر اصولیین) همه اخباری‌ها یا بسیاری از آنها نیز قبول دارند که در شبهه وجوبیه برائت جاری است. سرّش هم این است که در شبهه وجوبیه ما باید عمل انجام بدهیم. وقتی شک داریم که چیزی واجب است یا اباحه، اگر بخواهیم احتیاط کنیم، باید عمل را انجام دهیم. حال اگر ما دائماً شک کنیم و بخواهیم انجام دهیم که از قدرت خارج است. در کبرای دیگری می‌افتد که تا جایی که احتیاط غیر مقدور بشود یا موجب حرج شود باید احتیاط کنیم.

عرض من این است که در شبهه وجوبیه عمده اخباریین هم قائل به برائت هستند و نزاع در برائت مربوط به شبهه تحریمیه است. حال چطور مرحوم شیخ بر حسب این تقریرات می‌فرماید: «و من ظاهر «البراءة» اختصاصها بالشبهة الوجوبية و لا أقل من عمومها لها و للتحريمية». بحث در مورد این است که نزاع برائت در شبهه وجوبیه است. اتفاقاً در شبهه وجوبیه که نزاع ندارد و در شبهه تحریمیه نزاع شده است. مرحوم شیخ در رسائل خودشان اینگونه فرموده‌اند (نزاع در شبهه تحریمیه است).^۲ تعجب می‌کنم که چرا در اینجا اینگونه گفته‌اند.

اختصاص اصالة الاباحه به شبهه تحریمیه نیز نادرست است. اتفاقاً آن طرفش هم ممکن است؛ یعنی نحوه تقریری که در مسأله می‌کنند اختصاصی به شبهه تحریمیه ندارد. بله در بحث اذن مالکی شاید اینگونه باشد اما دلیل بر حظر فقط اذن مالکی نیست. بحث عدم امن و احتمال ضرر هیچ اختصاصی به شبهه تحریمیه ندارد و در شبهه وجوبیه نیز می‌آید. بنابراین اینگونه فرق

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۲

^۲ فرائد الأصول، (طبع مجمع الفکر) ج ۲، ص: ۱۴۲.

گذشتن برای فرق این دو مسأله انصافاً بیان خیلی ضعیفی است، منتهی بحث‌های دیگر مرحوم شیخ قابل اعتنا است که باید اشاره کنیم.

وجه اول مرحوم شیخ: اختلاف در جهت بحث

اولین جوابی که ایشان به فرق بین دو مسأله داده‌اند این است که جهت بحث در این دو مسأله فرق می‌کند. ایشان می‌گویند در حظر و اباحه موضوعش و جهت بحث آن ذیل بحث حسن و قبح است. اشاعره وقتی با معتزله و امامیه در بحث حسن و قبح نزاع کردند و قائل شدند که عقل ما حسن و قبحی را به معنای مدح و ذم، قائل نیست. در ذیل این بحث دو مسأله مطرح کرده‌اند علی سبیل تنزل و الانحطاط؛ یعنی وقتی تنزل کردند از اصل دعوا و سلمنا گفته‌اند.

اشاعره می‌گویند عقل حکم ندارد. ولی به فرض عقل در جاهایی مثل بحث قبح ظلم یا لزوم وجوب رد و دیعه و امثال این حکم داشته باشد. در اینجا تنزل کرده و می‌گویند ولو عقل در اینجا حکم دارد لکن در دو مسأله طرح دعوا کرده‌اند؛ یکی در بحث شکر منعم و دیگری در بحث ما که حظر و اباحه است. اشاعره گفته‌اند ولو ما در بحث ظلم و حسن رد و دیعه حکم عقل را بپذیریم، در اینجا نمی‌پذیریم. در شکر منعم دلیل نداریم و در حظر و اباحه هم همینطور. پس برخلاف معتزله یا امامیه که در مسأله شکر منعم قائل به وجوب شکر منعم شده و در بحث حظر و اباحه - علی الاختلاف - قائل به حظر یا اباحه شده‌اند، اشاعره معتقدند اصلاً عقل نسبت به این دو مسأله (شکر منعم و حظر و اباحه) حکمی ندارد. آن وقت علی الظاهر بر حسب این تقریرات شیخ (ره) می‌خواهند ادعا کنند که جهت بحث در حظر و اباحه یک جهت عقلی تنزلی است راجع به اینکه حکم عقل در شکر منعم و در حظر و اباحه چیست. اما بحث در برائت در مورد شک در تکلیف است. یعنی اگر ما در تکلیف شک کردیم، قاعده عملی چیست. ایشان می‌فرمایند اینها به هم ربط ندارد. یعنی بحث در برائت مبنی بر اینکه اگر ما در تکلیف شک کردیم، مرجع و اصل عملی ما چیست، ربطی ندارد به این که اشاعره با عدلیه و امامیه در بحث حظر و اباحه تنزلاً بحث کنند که حظری باشیم یا اباحه‌ای. جهت بحث در آن مسأله (حظر و اباحه) این است که آیا عقل در اینها حکم دارد یا نه. در حالی که بحث برائت این است که در جایی که شک در تکلیف داریم، تکلیف چیست.

آن وقت ایشان بیان دیگری هم دارد:

و ملخص النزاع في المقام الآتي (برائة) يرجع إلى أنَّ المرجع شرعاً عند الشك في التكليف - باختلاف أقسامه و موارده سواء كان المدرك في ذلك هو العقل أو النقل - ما ذا؟ فالأخباري على الاحتياط و الأصولي على البراءة، فكان الجهة الملحوظة في تلك المسألة مباينة للجهة المبحوث عنها في المقام.^۱

خیلی برای ما روشن نیست که ایشان چرا این فرمایش را دارند. بلکه به گونه‌ای با اجمال طرح کرده‌اند چون آن نکاتی که ما در اول بحث با رجوع به کلمات مثل صاحب ذریعه و عده آوردیم را ایشان نیاورده است تا معلوم شود که این نسبت اختلاف جهتی که می‌دهند، درست است یا نه. مثلاً اینجا می‌فرمایند که نزاع در بحث آتی در این است که مرجع شرعاً در مقام شک در تکلیف چیست، سواء كان المدرك في ذلك هو العقل أو النقل. مدرک فی ذلک یعنی مدرک در تکلیف و الا شرعاً که معنا نداشت.

نقد وجه اول مرحوم شیخ

آیا ما در بحث برائت فقط برائت شرعی را بحث می‌کنیم؟ پس قبح عقاب بلا بیان چه بود؟ آیا در قبح عقاب بلا بیان مرجع شرعاً است؟ مشخص است که اینگونه نیست. درست است که متعلق حکم عقل، شک در تکلیف است و می‌تواند شک در تکلیف شرعی هم باشد. این واقعاً انحصاری هم ندارد؛ چون در بحث قبح عقاب بلا بیان گفتیم که چه دلیلی عقلی بر تکلیف بیاید مثل وجوب دفع ضرر محتمل (اگر گفتیم که می‌تواند وارد بر قبح عقاب بلا بیان بشود) یا دلیل شرعی؛ هر دو وارد یا حاکم بر قبح عقاب بلا بیان هستند.

بنابراین عرض ما در این عبارت ایشان است که می‌گوید بحث آتی که برائت است راجع به این است که مرجع شرعاً عندالشک چیست. آیا واقعاً این است؟ اگر این است خود شما جناب شیخ چگونه دلیل چهارمتان در برائت، دلیل عقل بود؟ پس مرجع شرعاً نیست. بلکه ممکن است شما بگویید ما از حکم عقل، حکم شارع را می‌فهمیم؛ زیرا این حکم عقل یا از باب «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» است، یا اگر هم قاعده ملازمه را در اینجا قبول نداریم، از باب اینکه ثبوتاً رضای شارع را به این مضمون عقلی می‌فهمیم. یعنی چیز دیگری مقصود شارع نیست، مگر اینکه ابرازش کرده باشد. پس عرض ما این است که دلیلی بر تقیید مرجع به شرعاً نبود و عقلاً هم می‌شود.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۰

در بحث حظر و اباحه برخی طرح بحثشان اینگونه است که با شک در این موضوع که آیا مفسده دارد یا نه، اُمن از عقاب نداریم. وقتی اُمن از عقاب نداشته باشیم، اقدام بر آنچه که در آن عقاب محتمل است مثل اقدام بر جایی است که عقاب مقطوع باشد. اینکه شما می‌گویید جهت بحث در حظر و اباحه فرق می‌کند، یک داستانی نقل فرمودید و درست هم نقل کردید که اشاعره اینگونه طرح بحث کرده‌اند. اما مگر ورود باحثین در یک بحث، بحث را تقیید می‌زند؟ ما نفهمیدیم که شما چطور جهت بحث را عوض کردید و می‌گویید جهت بحث در اینجا غیر از آنجا (حظر و اباحه) است. شما از نحوه ورود و خروج معتزله و اشاعره به این بحث، جهت بحث را تشخیص دادید؟ این حرف عجیبی است. جهت بحث را باید در خود موضوع عنوان بحث اخذ کنید. اگر مقصودتان این است که در بحث حظر و اباحه جهت عقلی بوده و در بحث برائت، شرعی است، این نادرست است؛ چون در برائت هم جهت عقلی می‌آید. اگر مقصودتان این است که در بحث حظر و اباحه قبل از ورود شرع است، این نزاع دیگری است و ما قبلاً اشاره کردیم. بعد هم در مقام تلخیص و بیان مختار عرض می‌کنیم که همانطور که برخی از بزرگان دیگر هم گفته‌اند اصلاً این حرف به معنای قبل واقعی، محصلی ندارد.

خلاصه عرض ما این است که شما اختلاف جهت روشنی را نشان ندادید. اینکه بیان می‌کنید که اشاعره و معتزله ورود و خروجشان در مسأله اینگونه است، این دلیل بر اختلاف جهت نمی‌شود. نسبت به برائت هم تقییدتان به اینکه مرجع شرعاً است، اول کلام است.

به نظر ما بسیاری از اصولیین بدون مراجعه به متن اصلی تفاوت این دو مسأله را بیان کرده‌اند. بله همانطور که از برخی از کلمات مرحوم شیخ پیداست احتمالاً ایشان مراجعه داشته‌اند لکن استنباطشان از کلمات درست نیست؛ چون برخی از اصولیین اقدمین مثل سید مرتضی و شیخ طوسی برای اثبات حظر، علاوه بر بحث اذن مالکی بحث شک در ضرر و حصول ضرر و مفسده را نیز بیان کرده‌اند. این شک در حصول مفسده شبیه بحث حکم ظاهری است که در برائت وجود دارد. یعنی مثل یک اصل عملی است و فرق این دو روشن نیست. انشاءالله در ادله دیگر ایشان، این بحث را با دقت بیشتری تکمیل می‌کنیم که واقعاً بحث قدما، بعضی از آنها ظاهرش یک اصل عملی است و هیچ فرقی علی‌الظاهر با برائت ندارد. این فرمایش اول ایشان بود و اشکالی که به نظرم به بیان ایشان وارد است.

وجه دوم مرحوم شیخ: عدم اثبات اباحه در قاعده برائت

جواب دومی که ایشان بیان می‌کند و معتقدند که این نکته دوم برای وجه فرق بین اصالة الاباحه و الحظر و بین قاعده برائت است، این است که می‌گویند در قاعده حظر و اباحه - بعد از اغماض عما تقدم - بحث در اثبات اباحه‌ای است که از احکام است. اما در برائت، بحث در نفی عقاب است.

بعد گویی برای خودشان مسأله می‌شود که در بحث برائت گاهی اباحه ثابت می‌کنیم و قاعده حل را درست می‌کنیم؛ مانند «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ»^۱ که به وسیله آن حلال را اثبات می‌کنیم. ایشان می‌گویند اینها تفضل از دلیل است. بحث در برائت سر این نیست که ما حتماً اباحه اثبات کنیم، بلکه نفی عقاب و مؤاخذه می‌کنیم. آنها تفضل مازادی است از برخی از ادله خاص در بحث برائت. اما بحث بر سر اثبات اباحه نیست.

مرحوم شیخ یک قرینه دیگر بر این اضافه می‌کنند که چرا ما می‌گوییم بحث در برائت در نفی عقاب و نفی عذاب است. می‌گویند اگر بحث در نفی عقاب نباشد همه ادله‌ای که در برائت به آن تمسک کردید و مفادش نفی مؤاخذه و عقاب است، از کار می‌افتد؛ چون آنها اباحه را به عنوان حکمی از احکام اثبات نمی‌کنند، بلکه نفی عذاب و عقاب می‌کنند ایشان مثال می‌زنند: کقوله: «ما حجب الله علمه عن العباد...» و قوله: «رفع عن امتي...» و نحوهما مما يدل على الرفع والوضع و

انتفاء العقاب و المؤاخذه.^۲

نقد وجه دوم مرحوم شیخ

۱. نقد ادعای شیخ در برائت

ما در جواب مرحوم اصفهانی که به مناسبت این بحث پیش آمده بود عرض کردیم که مرحوم شیخ متوجه هست که مفاد برخی از ادله در بحث برائت اباحه است. اما این را تفضل مازاد دلیل می‌داند نه آن بحثی که موضوع رد و نقض و ابرام است. به

^۱ الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۳۱۳.

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۱.

نظر ایشان آن مسأله‌ای که در برائت مطرح است، نفی عقاب و عذاب است. مرحوم شیخ شاهد آورده است به «مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»^۱ یا «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْحَدِيثِ»^۲.

ما در آنجا هم اشاره کردیم که به نظر ما در این دو موردی که شیخ تصریح کرده و آورده است، بر خلاف نظر ایشان ادلّ است. رفع عن امتی تسعه، رفع را جعل می‌کند و این حرف دقیقی است. ما در بحث برائت هم سابقاً گفتیم و هم در مفاد حدیث رفع خواهد آمد که مجعول در حدیث رفع، رفع آثار و رفع مؤاخذه که مرحوم شیخ می‌فرماید، نیست. بلکه رفع، مجعول است. عدم مجعول است. اینکه لازمه‌اش رفع مؤاخذه است درست است، اما آنچه که مجعول است چیز دیگری است. وقتی که مولا جعل عدم کند، این موضوع حکم عقل می‌شود به رفع عذاب. همانگونه اگر خود مولا بگوید هذا مباح عقلاً اذن از آن استفاده میشود یا شرعاً به دلالت التزامی بر این نکته دلالت دارد، در جایی هم که مولا جعل عدم کند، موضوع حکم عقل می‌شود به رفع عقاب و مؤاخذه. بنابراین تمسک مرحوم شیخ به این دو مورد برای اثبات اینکه بحث در برائت در رفع عقاب و مؤاخذه است به نظر قدری نادرست می‌آید. در «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، همین ما حجب الله، موضوع عنهم است. یعنی مولا در وعاء اعتبار اینها را رفع کرده است و اثرش رفع مؤاخذه یا رفع وضع در برخی جاهای دیگر باشد. بنابراین آنچه که اولاً و بالذات مرفوع است، جعل عدم و رفع است که لازمه‌اش رفع مؤاخذه است. بنابراین مرحوم شیخ شاهد درستی نیاورد که در بحث برائت نزاع فقط در عقاب باشد و این اول کلام است.

۱. نقد ادعای شیخ در اصالة الاباحه

در طرف دیگر ایشان فرموده است در حظر و اباحه بحث در اباحه‌ای است که حکمی از احکام است. این هم خیلی عجیب است. هم شما و هم دیگران فرموده‌اید که بحث مربوط به قبل از ورود شرع است. مرحوم شیخ در آخر بحث قبل از اینکه بحث را پایان دهد، در دو خط ایشان می‌گوید بعضی در اینکه قبل از شرع چیست، طول داده‌اند، ولی واضح است که مقصود قبل از ملاحظه شرع است. این هم حرف عجیبی است. اینکه قبل از شرع را بگوییم قبل از ملاحظه شرع است، مستندتان

^۱ الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۶۴.

^۲ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص: ۳۶۹.

چیست؟ خودتان این فرمایش را انشاء می‌کنید یا می‌گویید که آنها که طرح کرده‌اند، مقصودشان این بوده است؟ عبارت ایشان که قبلاً هم خوانده‌ایم این است که در مطارح الانظار می‌فرماید:

ثم إن المراد من قولهم: «قبل الشرع» - بعد ما عرفت من أن الكلام في حكم العقل - ظاهر، يعنون به قبل ملاحظة الشرع، فلا حاجة إلى بعض التطويلات الواقعة في كلام جملة منهم في المقام.^۱

من فکر می‌کنم که انصافاً آن تطویلات لازم بود به خاطر اینکه فرمایش شما روشن نیست. شما الان قبل الشرع را فرمودید، قبل از ملاحظه شرع. در حالی که عده‌ای از کسانی که در همان قرون دوم و سوم و چهارم زندگی می‌کردند و این بحث‌ها را مطرح کرده‌اند، گفته‌اند چون در قبل از شرع بحث می‌کنیم پس در مقام حکم شرعی نداریم. حکم عقلی هم نداریم؛ چون قائل نیستیم که عقل حکم دارد. خود مرحوم شیخ هم در لابلای بحث‌ها برخی از اینها را نقل کرده است؛ مثل حاجبی که می‌گوید عقل در این مسأله هیچ حکمی ندارد؛ به خاطر اینکه احاطه به اینها ندارد. اما شرع به خاطر اینکه قبل از ورود شرع را بحث می‌کنیم.

من عرض این است که شما قبل الشرع را گفتید قبل از ملاحظه شرع است و گفتید مقصود حکم عقلی است. سوال این است که عقل می‌خواهد اباحه شرعی را کشف کند؟ البته اما در نقد کلام محقق اصفهانی، یک احتمالی دادیم که قبل از ملاحظه شرع در موضوع بحث باشد. این که عقل بدون در نظر گرفتن احکام شرعی یعنی باید و نبایدهای شرعی به فعل مراجعه می‌کند و خودش نگاه می‌کند، این منافات ندارد که رضای شارع یا وجوب و حرمت شارع را کشف کند. این بحثی است که ما طرح کردیم. در کلمات قوم موضوع بحث را یا قبل از ورود شرع گرفته‌اند که معنایش این است که اصلاً شرع حکمی ندارد. یا موضوع را قبل از ملاحظه الشرع گرفتند. یعنی مثل این است که بگوییم فرض کردیم که شرع اصلاً حکمی ندارد. حالا عرض ما این است که خود شما هم که فرمودید قبل از ملاحظه الشرع، در این جمله که فرمودید «فلان المقصود بأصالة الإباحة - بعد الإغماض عما تقدم - هو إثبات الإباحة التي هي من الأحكام»^۲، آیا قبل از ورود شرع، می‌خواهید اباحه‌ای را اثبات کنید که از احکام است؟!

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۲۰

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۰

قبل از ملاحظه الشرع یعنی در نظر نگرفتیم که شرعی وارد شده است. ولو بعد از ورود شرع باشد ولی ورود شرع ملحوظ نیست. وقتی ملحوظ نیست، می خواهید اثبات اباحه ای کنید که از احکام شرعی است؟!

به نظر ما فرمایش دوم ایشان هم درست نیست؛ نه در ناحیه اصالة الاباحه درست است و نه در ناحیه اصالة البرائة.

وجه سوم مرحوم شیخ: اثبات اباحه ظاهری در برائت و اباحه واقعی در اصالة الاباحه

وجه سوم که ایشان مطرح کرده از بحث های مهمی است که در اینجا قدری باز می شود و در بحث های بعدی تکمیل می شود. وجه سوم این است که اباحه در مقام واقعی است و اباحه در بحث برائت ظاهری است. اما اباحه در برائت ظاهری است که واضح است؛ چون بحث در آنجا بعد از شک در تکلیف است. لذا اگر کسی قائل به اباحه شد، اباحه ظاهری خواهد بود. ایشان در اینجا (اصالة الاباحه یا حظر) می گوید اباحه واقعی است و قرائنی برای این مطلب می آورد. از جمله اینکه در بحث اینکه اصل در اشیاء اباحه است یا حظر، بعضی قائل به حظر شده و برخی قائل به وقف و توقف شده اند. ایشان می گوید اگر حظری ها، حظرشان واقعی نباشد، در مقابل قول به وقف، دو نظر متفاوت نمی شود؛ چون خودشان قبول دارند که قول به وقف و قول به حظر در مقام عمل یکی است و هر دو باید اجتناب کنند، پس فرقتان در چیست؟ مرحوم شیخ می خواهد بگوید حظری ها به نحو واقعی حظر می کنند و وقفی ها از باب اصل توقف می کنند؛ یعنی چون شک دارند، توقف می کنند. گویی توقفی ها و وقفی ها از باب اصل قائل به حظر هستند و حظر ظاهری می شود، ولی آنها که قائل به حظر هستند، حظر واقعی را قائل هستند. اگر اینگونه نبود، دو نظر متفاوت نمی شد و یک نظر می شدند؛ چون هر دو در مقام عمل امتناع از انجام دارند و هر دو یکی است. پس چگونه قول به وقف و قول به حظر فرق می کنند؟ ایشان اینگونه بین اینها فرق می گذارد.

و أمّا ثالثاً: فبأنّ النزاع في المقام في الإباحة الواقعيّة، و في البراءة في الإباحة الظاهريّة. و يظهر ذلك من الرجوع إلى مطاوي استدلالاتهم و فحاوي كلماتهم، ألا ترى أنّهم قد جعلوا في قبال القول بالحظر القول بالوقف مع تصرّيحهم باشتراكهما في العمل، فلولا أنّ المراد بالحظر الحظر الواقعي لما صحّ عدّ القول بالوقف قولاً آخر، و لا شك أنّ الحظر بعد ما كان واقعياً لا مناص من كون الإباحة أيضاً واقعيّة.^۱

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۱

این یک استدلال بر اینکه اباحه واقعی است. یک قرینه دیگری هم بر واقعی بودن آن می‌آورد. ایشان می‌گویند قائلین به حظر در استدلال خود تمسک کرده‌اند به منع مالکی و عدم اذن مالکی. یعنی افعال ما و اشیاء که در اختیار ما است برای خداوند تبارک و تعالی است و تا زمانی که شما اذن در آن را احراز نکردید، تصرف در سلطان و مال دیگری است و شما حق چنین تصرفی ندارید. ایشان می‌گویند این استدلال بر حظر، حکم واقعی را نشان می‌دهد؛ یعنی اگر حظری شدیم از باب این است که تصرف در مال دیگری عدوان است و تصرف در مال دیگری، ممنوع است واقعاً و محظور است واقعاً. اگر هم اباحه‌ای بشویم از باب این است که اذن حاصل است. در این صورت نیز اباحه واقعی است؛ چون در جایی که ملک دیگری را شما تصرف می‌کنید با اذن خودش، تصرف در آن مباح واقعی است، نه مباح ظاهری؛ چون واقع دیگری ندارد. مالک اذن داده است و اذن مالکی بوده است و من تصرف کرده‌ام. پس جواز تصرف من وقتی اذن مالکی حاصل است، اباحه واقعی است، نه ظاهری. اینها را ایشان قرینه می‌آورد بر اینکه بنابراین بحث در حظر و اباحه واقعی است و در بحث برائت، بحث اباحه ظاهری است نه واقعی.

نقد وجه سوم مرحوم شیخ

بحث خیلی پیچیده تر از این حرفهاست. اولاً استدلال به اذن مالکی منحصر نیست؛ چون یک استدلال در کلمات قوم، بحث شک است. این بحث شک را هم قائلین به وقف و هم قائلین به حظر گفته‌اند. مثلاً شیخ طوسی با اینکه خودشان وقفی است اما در دفاع از حظر می‌گویند اقدام بر چیزی که در معرض مفسده و قبح است، مثل اقدام بر معلوم المفسده است. این به نظر شما چیست؟ آیا حکم واقعی است؟ این بحث فوق العاده پیچیده‌ای است. ما نمی‌گوییم هر جا شک هست، حکم واقعی نیست و چنین ادعایی نداریم. ولی در اینجا اگر این شخص می‌گوید فعلی که محتمل المفسده است را نباید بیاوری چون عقل محتمل المفسده را مانند معلوم المفسده می‌داند و نباید اقدام کرد، آیا تبعه‌ای مازاد از آن واقع برایش قائل است یا همان تبعه اگر باشد، است؟ مثلاً در دفع ضرر محتمل که مثل همین است یا ریشه همین بحث است، وجوبی که در آنجا داریم طریقی است یا مقدمی است یا اصلاً وجوب در آنجا مستقل است؟ یعنی یکی از واجبات عقلی عالم این است که انسان ضرر محتمل را دفع کند؛ چه ضرر در واقع باشد و چه نباشد.

اما خیلی از محققین می‌گویند این حرف معنا ندارد. وجوب دفع ضرر محتمل، مقدمی است برای آن واقع و برخی گفته‌اند که اصلاً ارشادی است؛ ارشاد به اینکه نکن تا در آن نیفتی. نه از باب اینکه خود احتمال ضرر یک ملاک مستقلاً دارد که من نباید مرتکب آن شوم. اگر عقل می‌گوید راهی که در آن احتمال ضرر است را نرو، از باب این است که در آن نیفتی. اگر در آن

نیفتادی که نیفتادی و لی اگر افتادی، این همان چیزی است که موجب شده بود بگویم در این راه نرو. یعنی غایت امر عقل به وجوب دفع ضرر محتمل، احتراز از آن ضرر فی البین است نه چیز دیگری. اگر اینگونه باشد پس استدلال برخی از حاضرین به چیزی شبیه دفع ضرر محتمل، یک استدلال به حکم ظاهری است نه واقعی. شما چگونه حکم واقعی بودن آن را در آوردید. این از دلیل سوم. دلیل چهارم ایشان هم که قبلاً به آن اشاره کردیم.

به نظر ما مجموع فرمایشاتی که مرحوم شیخ در اینجا دارند، انصافاً برای بیان فرق این دو مسأله کافی نیست. البته بخشی از این مسأله مربوط به طرح بحث و اجمال و درهم آمیختن مطالب در کلمات قوم است. مرحوم ملاآقای دربندی در خزائن الاصول می‌فرماید که ما هو دأبهم یا مشابه این عبارت را دارد که اصلاً ممشاة و روششان این بود که مسائل را تحلیل نمی‌کردند و مسائل را جدا نمی‌کردند. لذا الان وقتی انسان وارد بحث حظر و اباحه می‌شود در کلمات قوم چند مسأله را می‌بیند. مرحوم شیخ در بعضی از قسمت‌های فرمایش‌شان اشتباه نمی‌کند؛ چون استظهار از آن بخش همین است. اما سوال ما این است که آیا تمام حرف‌های آن همین است یا حرف‌های دیگری هم دارند. به نظر می‌آید که بخواهد مستند حظر و اباحه را همان بحث احتمال ضرر و لزوم عقلی دفع ضرر محتمل و مفسده محتمل بگیرد. بنابراین این وجوهی که ذکر شد برای فرق کفایت نمی‌کند و باید تأمل ثانوی روی مسأله کرد تا مشخص شود.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

- خلاصه بحث گذشته ۱۰۴
- نظر مختار در تفاوت برائت با حظر و اباحه ۱۰۴
- نکته پنجم: تنقیح موضوع بحث ۱۰۶
- دیدگاه شیخ انصاری ۱۰۶
- نقد دیدگاه شیخ انصاری ۱۰۸
- نکته ششم: بررسی تهافت در عنوان بحث ۱۱۰

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرق بین قاعده حظر و اباحه با قاعده برائت بود. فرمایش محقق اصفهانی و مرحوم شیخ انصاری گذشت. ما عرض کردیم که عمده ادله‌ای که اقامه می‌کنند، قابل خدشه است. دلیلش هم این است که برخی از ادله‌ای که در کلمات قوم آمده است عیناً نقل نمی‌شود. به علاوه اینکه برخی از ادله را هم که نقل می‌کنند دلیل بر آنچه که ادعا می‌کنند، نیست.

نظر مختار در تفاوت برائت با حظر و اباحه

آنچه که به نظر می‌رسد این است که در کلمات اقدمین از اصولیین و حتی متکلمین - که حالا اصولیین بیشتر مد نظر است - مسأله‌ی محل بحث در حظر و اباحه دقیقاً منقح نیست. این عدم تنقیح موجب شده است هم در صورت مسأله و هم در جواب‌ها اختلاف به وجود بیاید. به نظر می‌رسد فائده‌ای که ما از آن بحث می‌توانیم ببریم - غیر از اینکه به لحاظ تاریخی مشخص می‌شود که اینها چه گفته‌اند و فرمایششان را تحلیل می‌کنیم - این است که فرمایششان مزجی از چند مسأله است. یک مسأله‌اش واقعی عند العقل است؛ یعنی حکم عقلی. این مصرّح در کلمات است. حتی خود مرحوم شیخ که در اینجا می‌فرماید در اصالة الاباحه، اباحه واقعی است، اما در بحث‌های آتی، می‌گوید به لحاظ حکم عقلی محل بحث است.

پس ما یک بحث داریم که به لحاظ عقل لولا ورود شرع یعنی لولا ملاحظه شرع، تکلیف ما چیست؟ در چه چیزی تکلیف ما چیست؟ این خیلی باید دقیق شود. برخی از خصوصیات را قبلاً گفتیم و برخی از آنها خواهد آمد که در نکته پنجم بحث می‌کنیم. موضوعی که بحث می‌شود این است که اشیاء یا افعالی که امارات منفعه دارد و خالی از اماره مفسده است و حکم عقلی ضروری ندارد، در اینجا تکلیف چیست؟ یک حکم عقلی در یک موضوع خاص اثبات می‌کند.

یک وقتی به طرف اذن مالکی می‌رویم. در این صورت بعید نیست که مقصود این باشد که آیا عقل حکم واقعی دارد یا نه؛ یعنی عقل حکم دارد یا نه، که حکم واقعی است. یک وقتی هم ما حظر از باب احتمال مفسده و اینکه عقل اقدام بر طریقی که در آن احتمال مفسده است هم منع می‌کند، وجود دارد. در موضوع بحث اماره بر منفعت است و اماره‌ای بر مفسده نیست ولی احتمال مفسده است، پس عقل اینجا را منع و حظر می‌کند. این بیان با توجه به نکته‌ای که در جلسه قبل عرض کردیم به نظر می‌آید که بیشتر شبیه یک حکم ظاهری است. یعنی در موارد جهل به واقع که نمی‌دانیم مفسده هست یا نه، عقلاً تکلیف چیست؟ یکی می‌گوید عقلاً حظر و دیگری می‌گوید عقلاً اباحه است. بنابراین در واقع دو مسأله است و بلکه به نظر من سه مسأله است؛ چون قبل از ورود شرع را برخی واقعی و حقیقی گرفته‌اند نه تقدیری و نه به معنای قبل از ملاحظه شرع؛ یعنی بحث در این است که قبل از اینکه شرعی بیاید یا قبل از شرع اسلام.

البته قبلاً هم اشاره کردیم که به نظر ما این بحث‌ها به این شکل لغو است؛ چون ما در هزار و چهارصد سال بعد از ورود اسلام هستیم. حالا بیایم در مورد این بحث کنیم که کسانی که واقعاً قبل از اسلام بودند، تکلیفشان چیست، این چه فایده‌ای دارد و استصحابی که برخی گفته‌اند نیز جوابش داده شد.

این مسأله که قبل از ورود باشد لغو است و بگذاریم کنار. اما دو مسأله دیگر که مسأله مهم هستند، یکی صورت مسأله آن حکم عقلی واقعی است و یکی صورت بندی آن حکم عقلی ظاهراً در ظرف شک و شبهه است. منتهی اینکه عقل آیا حکم ظاهری دارد یا نه، بحث‌های آتی است که انشاء الله خواهد آمد.

ما حصل عرض ما این است که در کلمات قوم دو بحث خلط شده است. یکی از آنها با بحث برائت قریب است. منتهی اگر تقییدش کردیم به عقلی، در واقع می‌شود یک مسیر و یک دلیل و استدلال بر اباحه که شبیه برائت عقلی است و گرنه بحثی که در اباحه و حظر به این شکل طرح می‌شود با بحث برائت که استدلال عقلی بر آن بکنیم؛ مثل دفع ضرر محتمل که برای احتیاط است و قبح عقاب بلا بیان که دلیل عقلی بر برائت است، علی الظاهر فرقی نمی‌کند.

اصرار مرحوم شیخ و مرحوم اصفهانی بر این که این دو مسأله فرق می‌کنند به نظر ما صحیح نیست؛ به دلیل اینکه در بحث حظر و اباحه آمده‌اند سراغ حظر به معنای عدم اذن مالکی و در برائت می‌گویند حکم ظاهری است، در حالی که به لحاظ تاریخی وقتی ما مراجعه می‌کنیم، مشخص می‌شود که اینها دو مسأله هستند، ولو اینکه دمج کرده‌اند و گفته‌اند هل الاشياء علی الحظر أو الاباحه، ولی وقتی می‌شکافید، دو مسأله دارند. فقط این نیست که آیا اذن مالکی داریم یا نه، یعنی نحوه استدلالشان

نشان می‌دهد که اینها دو مسأله داشته‌اند. علاوه بر اینکه برخی از این عبارات‌ها - که قبلاً مفصل توضیح دادیم - در بحث حظر و اباحه به گونه‌ای است که انحصاری به بحث عقلی ندارد. این هم یک مشکل دیگری در کیفیت طرح بحث است.

ما حصل عرض ما این است که می‌خواهیم بگوییم به خلاف فرمایش مرحوم شیخ، مرحوم اصفهانی، حضرت امام و دیگران که برایشان خیلی روشن است که بحث حظر و اباحه و بحث برائت از هم جداست، به نظر ما خیلی روشن نیست. بلکه علی‌التحقیق برخی از استدلال‌هایی که آقایان می‌فرمایند، نشان می‌دهد که موضوع بحثشان چیزی است که با بحث برائت یکی است و آن عبارت است از اینکه در ظرف شک در وقوع مفسده، حکم عقلی چیست. اینکه این حکم عقلی در ظرف شک هم حکم واقعی باشد - کما اینکه شیخ در صفحات بعدش اصرار می‌کند - ثبوتاً محال نیست؛ لکن خلاف واقع است. بیان خلاف واقع بودنش این است که حکم عقل در اینجا شبیه ارشاد است به اینکه طریق ضرری که محتمل‌الضرر است را نرو تا در آن ضرر نیفتی، نه اینکه فی حد ذاته اقدام بر چیزی که محتمل‌الضرر است یک چیز قبیح بالذات باشد. حالا این در بحث‌های آتی بیشتر روشن خواهد شد. این ما حصل بحث در فرق دو مسأله با هم که تلخیص هم شد.

نکته پنجم: تنقیح موضوع بحث

دیدگاه شیخ انصاری

نکته پنجم عبارت است از مسأله‌ای که باز به تنقیح صورت مسأله منتهی می‌شود و راجع به این است که این حکم عقلی کجاست. قبلاً هم ما برخی اشارات به این داشتیم.

مرحوم شیخ دومین امری که قبل از ورود به استدلال‌ات بحث می‌کند این است که موضوع بحث دقیقاً کجاست. البته حرف ایشان که نقل می‌کند تقریباً همانی است که قدامی اصولیین و متکلمین داشتند با یک اختلاف جزئی. ایشان می‌گویند اشیاء در نزد عدلیه تقسیم می‌شوند به آنهایی که مستقل بادرک حکمه العقل و قسمی که لا مستقل. اشیاء دو قسم هستند و افعال هم در این اشیاء وارد هستند. برخی از اینها عقل حکم مستقل راجع به آنها دارد و نسبت به برخی از آنها ندارد. آنهایی که عقل حکم مستقل نسبت به آنها دارد؛ پنج حکم است: وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه عقلی که همه اینها عقلیات بوده و همه اینها خارج از بحث هستند. اینها را دوستان دقت کنند چون بعد آخر بحث به مشکلات می‌خوریم. جاهایی که عقل حکم مستقل دارد مثلاً نسبت به ظلم حکم مستقل دارد یا به رد ودیعه حکم مستقل دارد، اینها داخل در بحث ما که حظر و اباحه است، نیست؛

چون تکلیفش روشن است و عقل در ظلم می گوید قبح و در رد ودیعه می گوید وجوب و در اکرام به پدر و مادر قائل به وجوب است و حق طاعت خداوند قائل به وجوب است و امثال این. اینها خارج از بحث هستند. پس بحث در آنهایی است که عقل مستقل به حکم آنها نیست.

اما خود اینها که عقل مستقل به حکمشان نیست بر اقسامی هستند. گاهی از افعال ضروری است که برای حیات آدمی و بناء مجتمع لازم است؛ مثل تنفس کردن. اینها ضروری است و خارج از بحث هستند؛ چون وقتی ضروری باشند، حکم عقل پشت آن است. ایشان می گوید بلکه این به گونه ای برگشت به قسم اول که مستقل العقل بحکمه، دارد. ضروریاتی که انسان بدون آن زنده نمی ماند از قسم اول است یعنی آنهایی است که ضروری است به حکم عقل؛ یا فعلش واجب است یا ترکش واجب. پس این ضروریات هم داخل در بحث نیست.

غیر ضروری ها هم اقسامی دارد؛ مثلاً یک غیر ضروری داریم که هیچ نفعی در آن نیست و هیچ اماره نفعی بر آن نیست و احتمال مفسده هم نمی دهیم. یعنی چیزی است که نه اماره نفع در آن است و نه اماره مفسده. این نیز خارج از بحث است؛ چون لغو است که انسان چنین کاری را مرتکب بشود. این هم داخل در نزاع حظر و اباحه نیست و به قول ایشان وقتی چیزی لغو و عبث شد «فلا يجوز الارتكاب أيضا فيها إما لکراهة عقلية أو حرمة». اینجا دیگر ایشان نگفته است اما ما باید بگوییم که این هم به گونه ای وارد قسم اول می شود که عقل مستقل به حکمش است؛ چون عنوانش محرز است یا اینکه ضروری است یا اینکه هیچ اماره نفع یا مفسده ای ندارد و لذا یک فعل عبث و لغو است. فعل لغو هم عقل می گوید یا به خاطر نهی عقلی صریح یا از باب کراهتش، نباید انجام داد. این مورد هم خارج از بحث است.

آنچه داخل در بحث است را مرحوم شیخ اینگونه بیان می کند. البته این بیان ایشان تکرار است و دهها اصولی و متکلم دیگر همینطور بحث کرده اند و این چیزی نیست که مرحوم شیخ خودش تنقیح کرده باشد. همه این مطلب را دارند و از قرن سوم و چهارم این تقسیم بوده تا به حال. آنچه موضوع بحث است اشیاء و افعالی است که اماره بر منفعت داشته باشند و اماره بر مفسده نداشته باشد و حکم عقل مستقلاً نداشته باشد و ضروری نباشد. پس افعال و اشیائی که حکم مستقل عقلی به آنها تعلق نگرفته است و به لحاظ عقلی ضرورتی ندارند و اماره منفعتی بر آن اقامه شده است و اماره مفسده ندارد، بحث در این است که

در اینجا علی الحظر است یا علی الاباحه البته قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه شرع. اگر شرع بیايد تکلیف را روشن کند که روشن است یا می گوید مباح است یا واجب است یا مستحب یا مکروه یا حرام و مشخص می شود. اما قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه شرع؛ یعنی عقل می گوید من این موضوع را نگاه می کنم و فرض می کنم که شارع هیچ حکمی نکرده است. می خواهم ببینم این شیء که مورد استقلال عقل نیست و ضرورت هم ندارد و اماره بر منفعت دارد و اماره بر مفسده اش نیست، تکلیفش به لحاظ عقلی چیست و آیا مجاز به ارتکاب آن هستم یا محظور است. این محل بحث است. ایشان بعد از سبر و تقسیم موضوع بحث را اینگونه تنقیح می کند:

وبالجملة، فالنزاع إنما هو في الأفعال الغير الضرورية التي لا يستقلّ العقل بإدراك حكمه الخالية عن إماراة المفسدة

المشتملة على أماراة المنفعة.^۱

بعد ایشان می فرماید بعض اجله که مقصود صاحب فصول است می گوید مواردی که اماره منفعت ندارد و اماره مفسده هم ندارد، داخل در نزاع است و چرا خارج کردید. ایشان می گوید فرمایش صاحب فصول «لیس بسدید» و دیگر نمی گوید چرا. ایشان قبلاً اشاره کرده است و می گوید این عبث و لغو است و بنابراین از این جهت عقل می گوید مرتکب نشو.^۲

نقد دیدگاه شیخ انصاری

البته این واقعاً قابل بحث است که آیا چیزی که نه اماره مفسده دارد و نه اماره منفعت، لغو و عبث است؟ آن وقت ما چگونه حساب کردیم که اماره بر منفعت و مفسده نیست؛ یعنی مقطوع است که منفعت ندارد و مفسده ندارد یا اینکه اماره نیست. اماره نداشتن با احتمال سازگار است. آن وقت اگر یک شیء را ما احتمال واقعی برای منفعت یا مفسده آن بدهیم، باید حساب دیگری برای آن باز کنیم و اینگونه نیست که عبث باشد. بلکه یک احتیاط عقلایی ممکن است در آن باشد و چه کسی گفته است که این عبث است. مثلاً اگر اماره منفعت منتفی است اما احتمال عقلایی می دهیم که منفعت داشته باشد، آیا انجامش لغو است؟

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۴

^۲ و ربما توهم بعض الأجلّة دخول ما لا فيه أماراة المفسدة و لا أماراة المنفعة في النزاع، و ليس بسدید.

بله این بحث‌ها آنقدر پیچیده شده به خاطر انحاء استدلال‌ها و حرف‌هایی که زده‌اند که نه فقط اختلاف در استدلال است بلکه کشف می‌کند که موضوع بحث آنها فرق می‌کند. در لابلاي بحث‌های صاحب ذریعه یادم است که ایشان فرموده بود که اگر اماره مفسده خالی باشد و اماره منفعت باشد، در اینجا اگر ما احتمال مفسده و ضرر را بدهیم یک احتمال نیشقولی است و این کار عقلا نیست. این خیلی حرف است. اینگونه اصلاً موضوع بحث جا به جا می‌شود. اماره بر مفسده منتفی باشد یا اماره وجود داشته باشد که مفسده نیست، بالاخره اماره ظن است و مقابلش احتمال نیشقولی نیست که عقلا به آن اعتنا نکنند. بنابراین شما باید دقیق تنقیح کنید که موضوع بحثان چیست. لذا در همان جا بعضی از مصنفین گفته اند که درست است که اماره بر مفسده نیست، اما احتمال مفسده می‌دهیم و عقل در این احتمال ما را مجبور می‌کند به اینکه دفع ضرر محتمل کنیم و مفسده را دفع کنیم. عرض من این است که این جواب‌ها و سوال‌ها نشان می‌دهد که موضوع بحث خیلی متقح نشده است. این بحث داخل پراتز ما بود و بحث اصلی ما نیست. نکته پنجم تنقیح این موضوع است. ما قبلاً هم در اول بحث وقتی کلمات را نقل کردیم، فی الجمله اینها نقل شده بود.

مطلبی را مرحوم شیخ به عنوان نکته آورده است که من نمی‌خواهم بحث کنم راجع به اینکه آیا اباحه عقلی داریم یا نه. خود ایشان قبلاً گفته بود که اباحه عقلی داریم و از مرحوم قمی کلامی را نقل می‌کند که ایشان اباحه عقلی را انکار می‌کند و می‌گوید روشن نیست. من خودم به قوانین مراجعه نکردم.^۱ به نظر من روشن می‌شود که ملا آقای دربندی وقتی ادعا کرده بود که محقق ثالث، شاید محقق قمی را می‌گفت چون ایشان بالصراحة می‌گوید ما اباحه عقلی نداریم؛ چون روشن‌ترین موردش همین مثل استضاء به نور دیگری است و همین جا هم عقل معلوم نیست که مباح بداند. پس ما کجا اباحه عقلی داریم؟ ایشان در صغری و موضوعش تشکیک می‌کند. ما در آنجا نمی‌دانستیم که محقق ثالث که صاحب خزائن می‌گفت مقصودش کیست. گفتیم که اگر وحید بهبهانی باشد که ما هر چه گشتیم این حرف را پیدا نکردیم که اباحه عقلی را نفی کرده باشد. گفتیم احتمال می‌دهیم که مقصودش مثل شریف العلما باشد که در بعضی کلماتش شاید اشاره شده و حالا ممکن است که مراد ایشان محقق قمی باشد. ایشان نفی کرده است ولی بعد شیخ نقض و ابرام‌هایی می‌کند و آخرش می‌گوید مسأله روشن است که بعد از تمیز

^۱ القوانين المحکمة فی الأصول (طبع جدید)، ج ۳، ص: ۲۶. «و ینظر من ذلک أنّ ما هو المسلم عند کلّ الفائلین بالتحسین و التقیح العقلیین، و المتفق علیه بینهم، إنّما هو الأحکام الأربعة فی الجملة، و لیس عندهم شیء مباح عقلي کان متفقاً علیه بینهم «۲» إذ الحکم بالإباحة العقلية موقوف علی حکم العقل باستواء الفعل و التریک فی المصلحة و المفسدة، بأن لا یكون فی شیء منهما مصلحة و لا مفسدة، فإذا کان مثل أكل الفاکهة و شمّ الطیب من الخلافات بینهم؛ فأی شیء یبقی بعد ذلک لأنّ یحکموا علیه بالإباحة بالاتفاق.»

مفاهیم لا قائله فی الکلام. یعنی بحث ما که می‌گوییم اباحه عقلی، کبری آن را می‌گوییم یعنی هر کجا که عقل وجوب و حرمت و استحباب و کراهت نداشته باشد، اباحه عقلی است، حالا صغرای آن باشد یا نه، کاری به آن نداریم. این بحث خیلی مهم نیست.

نکته ششم: بررسی تهافت در عنوان بحث

اما نکته ششم یک بحث فوق العاده مهم و دشوار است. خودم که اول مسأله می‌خواستم شروع کنیم، معمولش این است که خودم بدون مراجعه به کتابی اول خودم روی مسأله فکر می‌کنم تا قدری مشکلاتش روشن شود و بعد مراجعه به کتاب‌ها می‌کنم. چیز جالب این بود که جزء اولین مسائلی که ذهنم را مشغول کرد این بود که در عنوان بحث یک تهافتی است به شکلی که در نکته پنجم بحث کردیم و روشن کردیم و همه این مطلب را دارند و تنها فرمایش شیخ نبود. اغلب اصولیین که وارد بحث می‌شوند اینها را می‌گویند.

در صورت بحث می‌گویند یکسری اشیاء مورد استقلال حکم عقل هستند و آنها خارج بحث هستند. پس بحث در غیر مستقلات عقلیه است و در جایی که ضرورت هم نیست و اماره منفعت هست و اماره مفسده نیست. بنابراین موضوع بحث در جایی است که عقل حکم مستقل ندارد، حالا ثم ماذا. شما می‌خواهید در مورد چه چیزی بحث کنید؟ شما می‌خواهید بحث کنید که هل العقل يحکم بالحظر أو الاباحه. من با خودم می‌گفتم این چه تناقض آشکاری است. شما در موضوعی که فرضتان این است که عقل حکم استقلالی ندارد، بحث می‌کنید که آیا عقل حکم به حظر می‌کند یا اباحه! حالا به فرض به حظر حکم کرد، خودتان تعجب نمی‌کنید که در جاهایی که عقل حکم ندارد بحث می‌کنید و جایی را پیدا کردید عقل حکم دارد! این چه حرف عجیب و غریبی است. خیلی فکر کردم راجع به این و به نظرم یک اشکالی در این بود و شاید در جلسات اول عرض کردم که یک اجمالی در صورت مسأله است. اما بعد دیدم که مرحوم شیخ این را به عنوان یک مسأله معروف بینهم آورده است.

ایشان می‌گوید بقی هنا شیئان؛ یکی فرمایشی که از صاحب قوانین نقل کرد راجع به اینکه اقسام حکم عقلی باید ترییع بشود و اربعه باشد، نه پنج گانه که اباحه هم داخلش باشد چون می‌گوید اباحه عقلی نداریم. نکته دومش این است که می‌گوید:

و ثانيهما: ما هو المعروف بينهم: من أنَّ فرض العنوان فيما لا يستقلّ العقل بإدراك حكمه يناقض دعوى الحاضر و

المبيح باستقلال العقل: بإباحته أو حظره. و هذا هو الوجه في اختيار الحاجبي عدم الحكم في المسألة حيث إنّ الحكم

فرع الحاكم و لا حاكم في المقام، أمّا العقل فلاّئ المفروض عدم استقلاله بالحكم، و أمّا الشرع فلاّئ الكلام قبل وروده.^۱

ایشان از حاجبی نقل می‌کند. حاجبی اگر اشتباه نکنم قرن پنجم بوده،^۲ اما قبل از حاجبی این استدلال را در کلام غزالی

یا کسی دیگر در آن اعصار دیده‌ام که می‌گوید عقل حکمی در باب ندارد؛ چون حکم عقل مفروض است که در ما لا مستقل

است. حکم شرع هم که قبل از ورود شرع است و حکمی ندارد. اینگونه سهل موضوع را حل کرده‌اند.

این لا اقل در وهله اولی تناقضی است که اصلاً این آقایان از قرون سوم و چهارم چنین نزاع معروفی را در یک موضوع

عجیب و غریبی مطرح می‌کنند. در موضوعی که عقل استقلال به حکمی ندارد، حکم می‌کنند که آیا عقل استقلال به حظر یا اباحه

که حرف عجیبی است.

معلوم می‌شود که این تناقض حال واقعی یا تخیلی، ما بین آنها مطرح بوده است که ایشان می‌فرماید: «ما هو المعروف

بینهم». فرض عنوان در اینجا اینگونه مناقض است با دعوای حاضر و مبیح که حکم عقلی داریم. آن وقت ایشان سه وجه در

جواب نقل می‌کند و همه را رد می‌کند و خود ایشان نظرش را در «التحقیق» می‌گوید.

البته بحث، فوق العاده بحث مهمی است نه برای اینکه شبهه ما را در موضوع مسأله حل کنند. البته آن هم مهم است که

اینهمه در مورد فرق حظر و اباحه با برائت و غیره بحث می‌کنند، آیا سربى صاحب را می‌تراشند؟ راجع به چه چیزی بحث

می‌کنند؟ جایی که عقل حکم ندارد می‌خواهند ببینند آیا حکم دارد یا نه که مسأله عجیبی است. بنابراین این باید واقعاً حل شود

تا مسأله معقولى پیش روی ما باشد تا بحث کنیم. اما از آن مهمتر این است که در میانه بحث، بحث‌های مهم دیگری پیش می‌آید

از جمله این بحث مهم که آیا عقل حکمش در اینجا ظاهری است یا واقعی؟

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۵

^۲ متوفای ۴۶۶ قمری.

از آن مهتر بحث فوق العاده مبنایی است که شیخ مطرح میکند و برای جاهای دیگر نیز به درد می خورد. ایشان ادعا می کند عقل هیچ کجا حکم ظاهری ندارد؛ چون لا يتعقل و لا يتصور نسبت به عقل که حکم ظاهری داشته باشد. عقل احکامش ظاهری نیست؛ چون نمی شود ظاهری باشد. این بحث خیلی مهمی است که نه فقط در این بحث بلکه در هیچ کجا احکام عقلی، حکم ظاهری ندارند. یعنی نمی شود عقل یک حکمی به صورت ظاهری در ظرف شک در احکام خودش داشته باشد. یک بحث فوق العاده مهمی است. لذا از دوستان خواهش می کنم که عنایت کنند و تأمل کنند که این بحث ها که در اینجا داریم هم برای حل مشکل در موضوع بحث است. هم برای این جهت است که در میانه راه یک ادعاهای مهمی مطرح شده است که باید حل شود و در جاهای دیگری بسیار به درد بخور است.

عجیب است که این بحث به این مهمی را ندیدم که بعد از مرحوم شیخ به این شکل طرح کرده باشند، در حالی که خیلی بحث مهمی است از حیث اینکه تنقیح موضوع مسأله را باید داشته باشیم و اینکه با چه کسی دعوا داریم. آیا عقل حکم می کند در موضوعی که نباید حکم بکند. یعنی مفروض گرفتیم که حکم ندارد و بعد حکم بکند. واضح است که این حرف معنا ندارد و لذا باید درست کنیم که مقصود این آقایان چه بوده است. دو سه وجه بیان کردند که بحث می کنیم انشاء الله و فرمایش مرحوم شیخ انصاری را هم که فرمودند «و التحقيق» هم ما متوجه نمی شویم. از بس مقام شیخ بلند و بالاست و بزرگ است، نمی گوئیم فرمایش ایشان غلط است و اشتباه کرده اند. بلکه می گوئیم ما نمی فهمیم و فرمایش ایشان را می آوریم و نفهمیدگی ها خودمان را هم عرض می کنیم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

- تهافت در صورت مسأله ۱۱۳
- سه جواب به اشکال تهافت ۱۱۴
- جواب اول ۱۱۴
- نقد شیخ انصاری به جواب اول ۱۱۵
- جواب دوم ۱۱۶
- نقد شیخ انصاری به جواب دوم ۱۱۷
- جواب سوم ۱۱۸
- نقد شیخ انصاری به جواب سوم ۱۱۹

تهافت در صورت مسأله

بحث در نکته ششم بود که یک نکته بسیار مهمی است راجع به تنقیح موضوع بحث حظر و اباحه. من فکر می‌کنم که بدون تنقیح این مسأله کل این بحث اصلاً زیر سوال خواهد رفت چرا که یک تناقض لا اقل ظاهری در صورت مسأله وجود دارد.

در صورت مسأله اصولیین و حتی متکلمین فرموده‌اند که این بحث حظر و اباحه در جایی است که عقل خودش مستقل نباشد؛ چون اگر مستقل بود در مثل قبح ظلم یا رد ودیعه یا عدل تکلیفش روشن است و بحثی ندارد. حتی در اموری که عقل ابتدائاً مستقل نیست، ولی مثل ضروریات همچون تنفس کردن در هوا که اینهم ضروری است و واضح است که عقل در اینجا حکم دارد و لذا می‌گویند بالحقیقة این مورد هم ملحق است به آن قسم اول که حکم عقلی داریم، نه اینکه باز در غیر مستقلات عقلیه ضروریات یک قسم باشد.

سوال این است که چه چیزی می‌خواهید بگویید؟ در جایی که عقل مستقل نیست و ضرورتی نیست و جایی که اماره منفعت هست و اماره مفسده نیست، می‌خواهید بگویید در اینجا آیا عقل حکم می‌کند به حظر یا اباحه! در جایی که حکم نمی‌کند و مستقل نیست، حکم می‌کند و مستقل است؟ آیا چنین چیزی امکان دارد؟

سه جواب به اشکال تهافت

مرحوم شیخ سه جواب را نقل کردند و یک جواب را هم خودشان بیان می‌کنند. به نظر من که اینها جز یکی از آنها خدشه دارد.

جواب اول

جواب اولشان این است که می‌گویند اینکه می‌گوییم عقل مستقل نیست؛ مقصود این است که به عناوینش مستقل نیست؛ یعنی یک چیزی است مثل خوردن میوه که وقتی به خودش نگاه می‌کنیم فی حد ذاتها مورد حکم عقل نیست و مثل ظلم و عدل و رد و دیعه نیست که عقل یک حکم روشنی در اینجا داشته باشد. پس نگاه به اکل فاکهه که می‌کند می‌بیند در آن منفعت هست و اماره مفسده ندارد و مورد حکم عقل هم نیست. این را بحث می‌کنیم که افعالی که به خودشان نگاه می‌کنیم مورد حکم عقل نیست، ولی با توجه به یک عناوین کلی دیگری که بر اینها منطبق می‌شود، مورد حکم عقل قرار می‌گیرد؛ مثل اینکه مبیح می‌گوید این مورد اذن است و حاضر و کسی که منع می‌کند و قائل به حظر می‌شود، می‌گوید این تصرف در ملک مالک بدون اذنش است که حق چنین تصرفی نداری. اینکه می‌گوییم الان مستقل به حظر است، نه به عنوان اکل فاکهه مستقل به حظر است، بلکه اکل فاکهه‌ای که مورد احراز اذن مالکش نیست یا مورد منع مالک است، این تکلیفش چیست؟ می‌گوییم عقل اینجا منع می‌گوید. اما مبیح می‌گوید با توجه به اینکه ما اذن مالک را احراز می‌کنیم، قائل به اباحه می‌شود. حکمش به اباحه و حکمش به حظر بر اساس یک عنوان اعمی است که منطبق بر این می‌شود نه به عنوان خودش است.

اُکل فاکهه بما هو مورد حکم عقل نیست و بنابراین هیچ تناقضی نیست. آنجا که می‌گوییم لا یستقل به العقل یعنی به عنوان خودش و آنجایی که می‌گوییم یستقل بالحظر أو الاباحه در جایی است که همراه با آن عنوان، جهت دیگری را ملاحظه کردیم که مثلاً مورد منع مالکی است یا عدم احراز ترخیص مالکی است یا مورد اذن مالکی است. اینها حیثیت‌هایی است که منضم شده است. لذا در واقع عقل در مثل فاکهه‌ی بما هو استقلال به حکمی ندارد، ولی استقلال دارد که کل مأذون من ناحية المالك مباح است و کل ما لا یحرز الترخیص من المالك مورد منع است. عنوانی که مورد منع است خصوص اُکل فاکهه نیست، بلکه یک عنوان عامی است که بر این منطبق است. پس مورد نفی استقلال عقل، خود عنوان فعل است و مورد اثباتش یک عنوان عامی است که بر آن منطبق است مانند منع مالکی یا اذن مالکی. خود مجیب مثال هم می‌زند و می‌گوید مثل اختلاف به جزئیت

و کلیت در قیاس شکل اول که لغویت و بی فایده بودن قیاس را اینگونه حل کردند که یکی از آنها کلی است و یکی از آنها جزئی.

نقد شیخ انصاری به جواب اول

مرحوم شیخ در پاسخ این وجه می گوید این درست نیست. می فرمایند ما نمی خواهیم بگوییم که اختلاف به جزئی و کلی اشکال را مرتفع نمی کند. این اشکال تناقض را برطرف می کند، ولی اشکال دیگر بهم می رسد. تقسیمتان اصلاً در اصل اول بهم می خورد؛ چون در مورد ظلم هم همینطور است. در مورد ظلم هم ظلم خاص جزئی که مورد حکم عقل نیست. اگر عقل نگاه کند به این ظلم خاص جزئی که نمی تواند حکم کند، بلکه مورد حکمش عبارت است از ظلم کلی. ظلم در کلیت خودش ممنوع و قبیح است و ظلم شخصی که اصلاً مورد حکم عقل نیست. از باب انطباق آن عنوان بر این جزئی است که ما این ظلم شخصی را هم قبیح می دانیم و الا مورد حکم عقل این ظلم شخصی نیست. ایشان حرفش این است که اگر می خواهید لحاظ آن عنوانی که مصب اصلی است را جدا کنید، در ظلم هم همینطور است. شما در ظلم هم باید ظلم کلی که عنوان است را با ظلم جزئی جدا کنید. اما این کار را نکردید. شما در ظلم، کلاً ظلم را کنار گذاشتید در حالی که در ظلم هم باید بگویید که ظلم کلی بماهو هو موضوع قبح است و این ظلم شخصی اصلاً مصب حکم عقل نیست و لا یستقل به العقل است را داخل در بحث بکنید.

پس شما باید ظلم جزئی و شخصی را چون مورد استقلال عقل نیست، داخل در بحث کنید گرچه به لحاظ انطباق عنوان ظلم، این ظلم شخصی هم مصداق ظلم است. خب در آنجا هم همینطور است. فقط از لحاظ میزان کلیت و جزئیت فرق کردند و گرنه در آنجا هم می فرمایید که اکل فاکهه خودش بما هو حکمی ندارد و لا یستقل به العقل، مانند ظلم جزئی که لا یستقل به العقل. به لحاظ انطباق یک عنوان عامی، یستقل به العقل و خوب آنجا هم همینطور است. اشکالی که پدید می آید این است که شما چرا از اول ظلم را خارج کردید. چرا از اول گفتید که برخی از امور یستقل به العقل است و آنها خارج از بحث هستند، آن یستقل به العقلها مصداق هایی دارند که لا یستقل به العقل بماهو هو، گرچه مما ینطبق علیه العنوان.

بنابراین باب ظلم و اکل فاکهه از این جهت یکسان است. بعد ایشان می گوید نمیخواهیم بگوییم که جزئیت و کلیت مشکل را حل نمی کند. بله تناقض را حل می کند ولی تقسیمتان را بی معنا می کند که از اول می فرمایید که گاهی شیء است که یستقل به العقل و گاهی لا یستقل به العقل. این تقسیم دیگر غلط است؛ چون آنها که یستقل به العقل است، به جزئیش لا یستقل به العقل است، پس آن هم باید داخل در بحث باشد در حالی که نیست. پس ایشان می گوید این راه درست نیست.

جواب دوم

بعد ایشان می‌فرماید برخی یک راه دومی طرح کرده‌اند و آن این است که اینکه می‌گویند ما لا مستقل العقل بإدراکه؛ یعنی بدیهی نباشد. یعنی عقل بدون نیاز به وسط، لا مستقل به. آن جایی که می‌گوییم مستقل با وسط می‌گوییم مستقل. این مانعی ندارد. بنابراین اشیاء یا افعال تقسیم می‌شوند به ما مستقل به العقل من دون وسط، که اینها خارج هستند و ما لا مستقل من دون وسط؛ یعنی بدون وسط لا مستقل که اینها داخل در بحث هستند. البته خود اینها با نظر و با آوردن وسط ممکن است مستقل به العقل بشود و اشکالی ندارد. آن که ما نفی کردیم و لا مستقل العقل می‌گوییم یعنی لا مستقل من دون وسط؛ یعنی مستقیماً لا مستقل. یعنی با کمک وسط استقلال العقل نباشد و با وسط در نظر نگیرید و بدون وسط لا مستقل به العقل باشد. خود اینها که لا مستقل به العقل هستند گاهی با وسط مستقل به و آخری با وسط هم لا مستقل. می‌گویند آنجایی که می‌گویند در جایی که لا مستقل به العقل این امور مما يحكم العقل بحظره از این قسم است؛ یعنی لا مستقل بدون وسط منتهی با وسط مستقل. چه اشکالی دارد.

پس بحث در این است که در اموری که به نحو بدیهی عقل مستقل باشد و بدون وسط حکم بکند، بیرون از بحث هستند. آنهایی که به نحو مستقیم و بدیهی حکم نمی‌کند و نیاز به وسط دارند، خودش دو قسم هستند. بعضی از آنها با وسط لا مستقل و بعضی از آنها با وسط مستقل. حالا در مثل حظر و اباحه با وسط مستقل. این چه تناقضی دارد؟ با وسط مستقل و بدون وسط لا مستقل و این تناقضی ندارد.

ایشان می‌فرماید:

و قد يستفاد هذا الجواب من تحرير البعض في عنوان البحث كالعُميدي علي ما لا يخفى.^۱

ما کتابش را نداشتیم و در اینجا فرمودند که «انظر منية اللبيب». نمی‌دانم این کتاب منية اللبيب عمیدی چاپ شده است یا نه، دوستان فحص کنند که آیا چاپ شده است یا نه یا اینکه خطی بوده است و مراجعه کرده‌اند.^۲

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۶

^۲ این کتاب چاپ نشده و چند نسخه خطی از آن در کتابخانه ملی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی وجود دارد. البته در نشریه حوزه (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

قم)، جلد: ۱۰، صفحه: ۲ آمده است که در تهران کتاب تهذیب الاصول علامه (ره) با شرحش (منیه اللبيب) چاپ سنگی شده است.

نقد شیخ انصاری به جواب دوم

مرحوم شیخ اشکال می‌کند و می‌گوید این حرف هم درست نیست به خاطر اینکه در جایی که ما وسط داریم، در واقع آن وسط موضوع حکم عقل بالاستقلال است. مثلاً در بحث حظر و اباحه اکل فاکهه بماهو هو مورد حکم عقل نیست. بعد شما می‌گویید اینجا یک بحث نظری و حد وسطی پیش می‌آید که می‌گویید این فعل بدون اذن مالک است و کل ما یکون بلا إذن مالک ممنوع و محظور است، پس این محظور است. مرحوم شیخ دقت خیلی خوبی می‌کند و می‌گوید در واقع این مصداق، مورد حکم نیست و مثل ظلم جزئی است. اکل فاکهه مورد حکم نیست و حتی بعد از حد وسط آمدن و استدلال کردن هم بالدقة فاکهه مورد حکم عقل نمی‌شود. بلکه آن وسط مورد حکم عقل است که به اصطلاح تصرف در مال کسی بدون اذنش، اینکه وسط ما است، موضوع حکم عقل است که ممنوع است. بعد شما این را منطبق می‌کنید به فاکهه، مانند ظلم کلی که بر جزئی تطبیق می‌کنید. لذا نتیجه این می‌شود که می‌گوید اگر شما در اصل بحث در مقام ورود آنکه کنارش می‌گذارید بدیهیاتی است مثل قبح ظلم، پس شما باید این وسط که مستقیماً تحت حکم عقل است را هم بگذارید کنار و دیگر چیزی باقی نمی‌ماند. یعنی در واقع آن اشکالی که در بالا مطرح شد، در اینجا هم آن اشکال می‌آید؛ یعنی تقسیم بی معنا می‌شود. شما در ظلم آنچه که مورد حکم عقل است، ظلم کلی است، تطبیقاتش بخصوصه مورد حکم نیست و تطبیق آن چیزی است که عقل به آن حکم کرده است. در باب فاکهه هم نهایتاً عقل حکم نمی‌کند که اکل فاکهه به این شکل خوب و حسن است، بلکه آنچه می‌گوید این است که در واقع آن جوازی که در این مورد محرز است، حسن است یا اینکه تصرف در مال کسی که اذن داشته باشد، قبیح نیست یا حظری می‌گوید قبیح است. تمام موضوعش عبارت است از اذن مالکی و عدم اذن مالکی. این حکمش هم مثل حکم ظلم مستقیم است. حکم فاکهه هم غیر مستقیم است. حالا شما بفرمایید که ظلم را چرا بیرون کردید، با اینکه داخل است. پس وجهی ندارد. پس دوباره تقسیم بی معنا می‌شود.

منیه البیب فی شرح التهذیب تألیف سید عمیدالدین عبدالمطلب بن محمد بن علی اعرجی است. از آنجا که مرحوم علامه حلی، دایی ایشان است، از همان ابتدا در محضر ایشان تلمذ کرده است. کتاب منیه البیب شرح کتاب تهذیب الوصول الی علم الاصول علامه حلی (ره) است. البته کتاب منیه البیب به سید ضیاءالدین برادر سید عمیدالدین هم نسبت داده شده است. صاحب اعیان الشیعه فرموده: «أن العلامة الحلي له تهذیب طریق الوصول إلى علم الأصول وعليه شرحان للأخوين الأعرجيين السيد عميد الدين والسيد ضياء الدين ابني أخت العلامة الحلي وقد جمع الشهيد الأول الشرحين في كتاب وزاد عليهما وسماه جامع البين من فوائد الشرحين عن كتاب كشف الحجب» (اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۶۴)

جواب سوم

جواب سوم که بحث اصلی و مهم ما است. ایشان می فرماید:

ما أفاده بعض أفاضل المتأخرين طاعنا على الفاضل القمي حيث استصعب دفع الإشكال.^۱

برخی متأخرین که شاید معاصر شیخ انصاری هم باشد در جواب فاضل قمی، به فاضل قمی طعن زده است که اشکال را استصعاب کرده است و گفته است که اشکال قابل حل است و از باب حکم ظاهری بودن حکم عقلی است. می گوید بعض افاضل المتأخرین که در پاورقی گفته اند «لم نعر علیہ». محققین مطارح الانظار که انصافاً خوب هم کار کرده اند گفته اند که لم نعر. آنی که ما در اصول برایش پیدا کردیم اقلاً همین فاضل دربندی است و بعید هم نیست مقصود ایشان باشد؛ چون یک قدری اقدام از مرحوم شیخ است و لذا احتمال دارد که اشاره به ایشان باشد یا اینکه اشاره به شریف العلما باشد که اینها شاگردان ایشان بودند و احتمالاً حرف های ایشان را نقل کرده اند. ولی ملا آقای دربندی در خزائن الاصول که بالتصریح همین چیزی را که ایشان گفته است را فرموده است. لذا او که مسلم گفته است و این مقدارش قابل حل است که ایشان صراحتاً دارد اما اقدام از ملا آقای دربندی که شاگرد شریف العلما بوده اند، آیا استادش هم این حرف را دارد یا نه، الان من یادم نیست. قبلاً ضوابط و قواعد الشریفیه را دیده ام و اگر فرصت کنم دوباره نگاه می کنم و فکر می کنم در آنها هم دیده ام. حالا فعلاً که قائل دارد.

بعض افاضله و متأخرین فرموده است که تناقض مرتفع است به اینکه آن که لا یستقل به العقل، حکم واقعی است چون ما اطلاع از آن نداریم و آن که یستقل به العقل، حکم ظاهری است؛ ما ممکن است حکم واقعی شرب تن را ندانیم ولی حکم ظاهری آن را بدانیم که اباحه است. در این مسأله ما هم همینطور است. اینکه یستقل به العقل ها را کنار گذاشتیم و گفتیم که در لا یستقل به العقل ها کار می کنیم و می خواهیم بحث کنیم. چرا لا یستقل به العقل است؟ چون اطلاعی از واقع اکل فاکهه ندارد که در عالم واقع اکلش حسن است یا قبیح. به جهاتش احاطه ندارد تا راجع به حکم واقعیش به لحاظ عقلی بخواهد نظر بدهد. بنابراین نظر نمی دهد و لا یستقل به العقل است. اما به لحاظ ظاهری و در ظرف شک عقل می گوید من نمی دانم که در واقع قبیح است یا نه و نمی دانم که در واقع مضرة دارد یا نه. در ظرفی که نمی دانم عقل می گوید در این ظرف یا مباح است بر تو یا ممنوع است. یعنی این حکم منع که حظری می گوید یا اباحه که اباحه ای می گوید در ظرف شک در حکم واقعی عقلی است و بنابراین

^۱ مطارح الانظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۷

یک حکم ظاهری می‌شود و تهافت برطرف است. مگر کسی در شرب تنن گفته است که تهافت است بین حکم ظاهری و واقعی؟ بله برخی‌ها گفته‌اند ولی آن را حل کرده‌اند به ظاهری و واقعی که مرحوم شیخ نیز این حل را دارد. خودش به لحاظ طولیت حل کرده است که موضوع حکم واقعی ذوات طبائع است و موضوع حکم ظاهری شک در حکم این طبیعت است. پس در این موضوع حکم ظاهری که شک در حکم این طبیعت است مثل صلاة یا امثال این به مرتبتین متأخر از حکم واقعی و موضوع حکم واقعی است. به لحاظ ترتبی که در احکام شرعی هست آنجا حکم ظاهری و واقعی را ترسیم کرده است. ایشان می‌گویند این جواب افاضل و متأخرین در اینجا هم همین است و دفع اشکال به حکم ظاهری و واقعی است. حکم ظاهری عقل مما مستقل است و قطعی است و حکم واقعی آن لا مستقل است و هیچ تهافتی ندارد.

نقد شیخ انصاری به جواب سوم

مرحوم شیخ از اینجا وارد بحث می‌شود و یک بحث فوق العاده مهمی را مطرح می‌کند که به درد اینجا و بعد می‌خورد. این بحث در عبارتشان تکرار می‌شود. اول ایشان یک جواب به این حرف می‌دهد و بعد می‌گویند وقتی این تمهید مقدمه شد، وارد تطبیق این مسأله می‌شود و بعد نظر خودش را بیان می‌کند. دوباره برمی‌گردد به همین حرف که عقل حکم ظاهری ندارد. چیزی که الان در جواب می‌گویند این است که عقل اصلاً حکم ظاهری ندارد. آن وقت جمع کردن صدر و ذیل بحث ایشان خیلی نیاز به تأمل دارد.

اینجا تذکری بدهم که بعضی از این بحث‌ها را ما باز می‌کنیم و وقت روی آن می‌گذاریم، شاید بعضی از دوستان گلایه داشته باشند که طولانی شده است و شاید به نظرشان بیاید که یک استاد دیگری و در بحث دیگری در یک جلسه خیلی بیشتر از این بحث‌ها می‌کند. ولی ببینید من در کنار تنقیح یک مطلب اصرار دارم که دوستان با روش کار تحقیقی آشنا شوند. گاهی گفتن این حرف‌ها و تکرار حرف‌هایی که در کلمات قوم است برای من خیلی سهل است. من پنج دقیقه فرمایش شیخ را مطالعه کنم و فرمایششان را برای شما نقل کنم و سر بسته حالا اشکالی بشود یا نه، کاری ندارد. اما یک وقتی انسان وقت می‌گذارد مدعیات یک عالم مثل شیخ یا محقق اصفهانی یا محقق عراقی یا محقق نائینی را تفکیک باید کرد. الان شیخ در اینجا مطالبی دارد که واقعاً دقت می‌خواهد که مدعیات از هم جدا شوند و یکی یکی حساب هر کدام را برسیم؛ چون هر یک از مدعیات جاهای دیگر هم سر می‌زند و اینطور نیست که مخصوص اینجا باشد. الان در همین جا یک مسأله را که ایشان در ظرف دو سه خط از آن عبور کرده است و آن را مسلم گرفته است برای شما باز می‌کنم تا ببینید از بطن این حرف سه مسأله در می‌آید که هر

کدام یک حساسی دارد که به خاطر خلط کردن مرحوم شیخ اینجا استفاده‌های عجیبی کرده است. البته اینکه مکرر می‌گوییم مرحوم شیخ شما در پرائنتز اینگونه حساب کنید که علی حسب ما حکمی مقرر؛ چون بعضی‌ها می‌گویند مقرر در اینجا حرف‌ها را متوجه نشده است. ما نمی‌دانیم و ما شیخ را از منظر و منظر مقرر می‌بینیم. مرحوم شیخ در اینجا مقدمه‌ای را بحث می‌کند که عقل حکم ظاهری ندارد.

می‌گویند حکم ظاهری در جایی است که یک حاکمی غیر از ما، حکمی کرده است و حکم آن حاکم به من واصل نمی‌شود. بعد در ظرف جهل به حکم او و عدم وصول حکم او، یک حکم دیگر در طول آن می‌آید که وقتی تو علم نداری به آن حکم واقعی تکلیف چیست؟ برائت است یا احتیاط. پس یک حاکمی باید باشد و ما شک کنیم حکمی در واقع انجام داده یا نداده، یعنی باید ظرف واقعی باشد که در آن ظرف بتواند حکم واقعی بیاید یا نیاید. ما شک داریم که حکم آمده است یا نه. در ظرف شک در این حکم، یک حکم دیگر می‌آید که در طول آن، این می‌شود حکم ظاهری. پس حکم ظاهری در جایی است که یک حکم واقعی با عناوین واقعی تصویر داشته باشد و ما ظرفی را در طول آن تصویر کنیم که عبارت است از شک ما در آن. در طول شک من، مولا یک حکمی بیاورد. این تصویر حکم ظاهری و واقعی است.

این کجا تصویر می‌شود؟ نسبت به یک حاکمی که غیر من باشد. اما نسبت به خودم، احکام خودم برای من حاضر است و نمی‌توانم در آن شک کنم تا بخواهم در طول شک در آن، یک حکم دیگر داشته باشم. خوب دقت کنید. بحث فوق العاده دقیق است. شیخ در بحثی خیلی متأخرتر در بحث استصحاب احکام عقلی همین حرف را زده است. ایشان در آنجا استصحاب احکام عقلی را نفی می‌کند به این دلیل که شک‌بردار نیست. حکم عقلی یا هست یا نیست و من شک در حکم عقلی ندارم. اینجا مغالطات عجیبی شده است. شیخ خیلی بزرگ است اما بعضی از اوقات ممکن است اشکالی به فرمایش شیخ وارد شود.

ببینید فرمایش شیخ این است که در جایی که حاکم خودم هستم و حسن و قبح را من حکم می‌کنم، در حکم خودم می‌خواهم شک کنم که در طول شک در آن، حکم دیگری بیاید، این معنا ندارد. چون احکام عقلی در صقع وجدان خودم هست و امور وجدانی هم مورد غیوبت نیست و عدم وصول در آن معنا ندارد، زحول از آن معنا ندارد، بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم در ظرف شک در حکم واقعی، عقل یک حکم دیگر مترتباً بر آن دارد که بشود حکم ظاهری. مرحوم شیخ پنبه کل حکم ظاهری عقلی را می‌زند نه فقط در اینجا را. بحث فوق العاده مهم است. حالا مرحوم ملا آقا دربندی یا هر کسی دیگر آمده یک مسأله کوچکی را برای ما حل کند که تناقض در موضوع حظر و اباحه بود، به چیزی مراجعه کرد که شیخ آمد کلاً زیر آب این مسأله

را در همه جا زد نه فقط در حظر و اباحه. بلکه در همه جا می گوید احکام عقلی، حکم ظاهری ندارند. چگونه حکم ظاهری ندارند؟ ایشان می گوید احکام عقلی واقعیتهایی که قابل زحول و جهل من باشد ندارد. این نتیجه مهم تر است. احکام عقلی واقعیتهایی که معروض جهل و زحول من از آن قرار بگیرد ندارد و چون ندارد طولیت معنا ندارد و حکم ظاهری معنا ندارد.

ایشان می فرماید:

و توضیحه و تحقیقه یحتاج إلى رسم مقدّمة، و هي: أنه لا يتصوّر في الحكم العقلي أن يكون ظاهرياً بل كلّ ما يحكم به العقل فهو حكم واقعي، لأنّ اختلاف الأحكام الشرعيّة بأن يكون بعضها واقعية و بعض آخر ظاهريّة إنّما هو بواسطة إمكان جعل حكم في الواقع و عدم الوصول لمانع إلى المكلف، فما هو مجعول واقعا حكم واقعي، و ما هو المحكوم به في مقام العمل و الفتوى حكم ظاهري و هذا كما هو ظاهر يصحّ فيما لو كان الحاكم غير المكلف و أمّا فيما إذا كان هو المكلف - كما فيما نحن فيه - فلا وجه لعدم الوصول حتّى يقال: بأنّ المجعول الغير الواصل حكم واقعي و المحكوم به في مقام الجهل بالواقع حكم ظاهري.^۱

البته یک نکته که ایشان گفته است که ما فراموش کردیم این است که می فرماید:

أنّ حكم العقل بالإباحة عند المبيح و بالحظر عند الحاضر واقعيّ على ما هو لائح من مطاوي كلماتهم و إن كان

باعتبار جهالة حكم موضوعه.^۲

انشاءالله این را توضیح خواهیم داد و البته این حرف دیگری است و این به لحاظ مراجعه به کلمات قوم است و مالیتی به لحاظ عالم واقع ندارد. حالا فرض کنیم که لائح من مطاوی کلماتهم باشد، که ما هم این حرف را قبول نداشتیم و گفتیم که چیزهای دیگری دارند که علیه این حرف است. حالا فرض کنیم که لائح من مطاوی کلماتهم باشد که حکم واقعی است. افاضل متأخرین ملای حسابی می فرماید که من یک راه حل ثبوتی به شما نشان می دهم حالا آقایان گفته اند یا نگفته اند، چه کار دارید.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۸

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۷

به هر حال چنانکه در عبارات قبل به صراحت آمد، مختار مرحوم شیخ انکار حکم ظاهری عقلی است. بعد خود ایشان یک اشکالی را مطرح می‌کند. اینها خیلی دقیق است و باید دوستان خیلی دقت کنند که انشاءالله تفصیل آن را بعداً عرض خواهیم کرد. در لا يقال می‌گویند ما می‌توانیم فرض کنیم که یک چیزی در عالم واقع قبیح باشد و عقل جهل به این قبح داشته باشد و وقتی جهل به این قبح داشتیم، همین مسأله تصویر می‌شود. یک قبح واقعی داریم و در ظرف جهل به این قبح واقعی، یک حکم ظاهری از ناحیه عقل بیاید، چه مانعی دارد؟

لا يقال: قد يكون الفعل قبيحا و العقل من حيث جهله بقبحه مثلاً يحكم بجواز ارتكابه و إباحته، فمن حيث قبحه

واقعا له حكم واقعي، و من حيث الجهل به له حكم ظاهري.^۱

مرحوم شیخ به این اشکال جواب می‌دهد. جواب ایشان البته چند سطر بیشتر نیست، اما جواب ایشان نیاز به نقد دارد و ما نقدهای مهمی به ایشان داریم که انشاءالله در جلسه بعد بحث را دنبال خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۸

باسمه تعالی

- خلاصه بحث گذشته (اشکال تهافت در صورت مسأله) ۱۲۳
- جواب سوم ۱۲۴
- مناقشه شیخ انصاری در جواب سوم ۱۲۴
- اشکال در مناقشه شیخ: امکان حکم عقل در ظرف شک ۱۲۶
- جواب شیخ انصاری به اشکال ۱۲۶
- خروج از مسیر بحث در جواب شیخ ۱۲۸
- ترمیم کلام شیخ ۱۲۹
- نکته مبنایی در معنای حسن و قبح ۱۳۰
- نقد مناقشه شیخ ۱۳۱

خلاصه بحث گذشته (اشکال تهافت در صورت مسأله)

بحث ما در تنقیح موضوع حظر و اباحه به مسأله دشوار و عویصی رسید که در کلمات قوم هم مطرح شده است. من فکر می‌کنم هر کس در وهله اول با این مسأله مواجه می‌شود، اگر خودش تأمل کند قاعدتاً این مسأله برایش طرح می‌شود و حلش هم دشوار است. آن مسأله این است که در صورت مسأله از قدیم الایام گفته شده در جایی که عقل خودش به حسن و قبح یا به کراهت یا استحباب (رجحان عقلی) یا اباحه استقلال دارد از بحث ما خارج است و به همان که استقلال دارد عمل می‌شود. امر ضروری مثل تنفس، نیز خارج است؛ زیرا داخل در همان قسم اول است که به حکم عقل مثلاً راجح است یا لازم است یا غیره. آن وقت در صورت مسأله گفته‌اند که مواردی داریم که مورد حکم‌های پنج گانه قطعی عقل نیست. از آن قسم ضروری هم - که یا داخل در قسم اول هست یا نه - نیست؛ مثل اکل فاکهه که در آن جهت نفع هست و اماره ضرر نیست، اینجا می‌خواهند ببینند که عقل مستقل به چیست؟ آیا مستقل به حظر است یا اباحه یا متوقف است؟

دوستان اگر عنایت کنند همین بیانی که ما داریم می‌گوییم یک تناقضی در وهله اولی نهفته است؛ زیرا فرض شد موضوع بحث در جایی باشد که عقل هیچ حکمی از آن پنج قسم ندارد و ضرورت هم ندارد. اینجا آیا عقل حکم می‌کند به حظر یا اباحه؟ در جایی که عقل حکم ندارد، حکم می‌کند به حظر یا اباحه؟! این تناقض اولیه است.

برای حل این مسأله چندین راه پیشنهاد شده است. در جلسه گذشته ما دو راه را به تکمیل خواندیم و پاسخ‌ها و اشکالاتش

را دیدیم.

جواب سوم

راه سوم را برخی از علمای اصولی قریب به زمان شیخ و معاصرین ایشان مطرح کرده است. راه سوم این است که بگوییم در موضوع بحث، عقل نسبت به حکم واقعی مستقل نیست. اما عقل نسبت به حظر یا اباحه یا توقف که مربوط به حکم ظاهری است، مستقل است. مرحوم شیخ فرموده بعضی افاضل متأخرین به محقق قمی که امر را مستصعب شمرده، اشکال کرده است. این فرمایش در کلمات مرحوم ملا آقای دربندی در خزائن الاصول هست. اما فکر می‌کنم که شاگردان دیگر شریف هم این اشکال را دارند. در هر حال این بزرگوار طاعن در فرمایش محقق قمی بوده و ادعا می‌کند که ما در باب احکام عقلی نیز حکم ظاهری و واقعی داریم؛ مثل شرب تن که ممکن است حکم واقعی آن قبح باشد اما در ظرف شک نسبت به آن قائل به اباحه عقلی بشویم. همانطور که در احکام شرعی ما حکم واقعی و ظاهری داریم؛ یعنی یک حکم واقعی داریم که می‌تواند مجهول باشد و در ظرف جهل به آن، یک حکم ظاهری داریم که اباحه یا براءت است، در احکام عقلی در مقام حظر و اباحه هم همینطور است. ممکن است نسبت به واقع حکم عقلی نداشته باشیم و استقلال نباشد تا موضوع بحث ما فراهم بشود. اما در این ظرف جهل به واقع، یک حکم ظاهری عقلی داشته باشیم.

مناقشه شیخ انصاری در جواب سوم

مرحوم شیخ معتقد است این مسأله را با یک تمهید مقدمه‌ای می‌توان حل کرد. ایشان معتقد است احکام عقلی، ظاهری و واقعی ندارند. خود این بحث، بحث مهمی است. علاوه بر اینکه در واقع به تنقیح جواب قبلی می‌پردازد و آن استدلال را می‌خواهد رد کند، خود این یک بحث مهمی است که آیا احکام عقلی حکم ظاهری دارند یا نه، که به درد بحث‌های بعدی هم می‌خورد و بحث دشواری است.

بنده در همین جا با دوستان اتمام حجت می‌کنم که باید بیدار باشند و با ریزه کاری‌هایی که در این بحث وجود دارد دقت و توجه به آن داشته باشند. این بحث به درد خیلی جاهای دیگر هم می‌خورد؛ مثلاً مرحوم شیخ در استصحاب، استصحاب احکام عقلی را منع می‌کند از این باب که الان می‌گوییم. منتهی این تقریرات شیخ است به خلاف آن که در خود رسائل ایشان فرموده است. در این تقریرات استدلالاتی آمده است که انصافاً نیاز به دقت فوق‌العاده دارد که آیا درست هستند یا نه.

مرحوم شیخ با این مقدمه شروع می‌کند که ما حکم ظاهری و واقعی را در مثل شارع می‌توانیم تصویر کنیم. یک جاعلی و حاکمی غیر از ما وجود دارد که ممکن است حکم و جعلی در عالم ثبوت کرده باشد که به ما نرسیده باشد. بنابراین علاوه بر آن حکمی که در واقع هست و به ما نرسیده یا اینکه نیست و ما شک داریم، در ظرف جهل به آن حکم واقعی که ظرف مترتب

بر واقع است، یک حکم دیگری از ناحیه شارع می تواند وجود داشته باشیم که حکم ظاهری است. پس حکم ظاهری در جایی است که ممکن است یک جاعل و حاکمی حکمی داشته باشد که به ما واصل نشده باشد. همین که ممکن است حکمی باشد ولی واصل نباشد، بستر را فراهم می کند که در ظرف جهل به واقع، یک حکم دیگر از ناحیه آن حاکم داشته باشیم که بگوید وقتی حکم واقعی من به شما نرسید و ظرف جهل بود اینگونه عمل کنید. این حکم ظاهری است.

اما هیچ حاکمی نمی تواند نسبت به حکم خودش حکم ظاهری داشته باشد. هیچ حاکمی نمی تواند در حکم خودش شک کند و ذهول از حکم خودش پیدا کند. بنابراین فرض اینکه عقل ما حکمی دارد و در حکم خودش شک می کند، بی معنا است. یک حاکم - که ما باشیم - ممکن است نسبت به وجود حکم یک حاکم دیگر (شارع) شک کند. آن وقت در ظرف این شک، آن حاکم دیگر (شارع) یک حکمی را ثابت کند. اما معنا ندارد که خودمان به حسن و قبح حکم کنیم و نسبت به این حکم خودمان شک کرده و در ظرف این شک، یک حکم دیگر بیاوریم. ایشان مترتب بر این مقدمه، مسأله را حل کرده است و گفته است که حکم ظاهری در عقل غلط است.

عبارت ایشان این است:

وهي: أنه لا يتصور في الحكم العقلي أن يكون ظاهرياً بل كل ما يحكم به العقل فهو حكم واقعي، لأن اختلاف الأحكام الشرعية بأن يكون بعضها واقعية وبعض آخر ظاهريّة إنّما هو بواسطة إمكان جعل حكم في الواقع و عدم الوصول لمانع إلى المكلف، فما هو مجعول واقعا حكم واقعي، و ما هو المحكوم به في مقام العمل و الفتوى حكم ظاهري و هذا كما هو ظاهر يصحّ فيما لو كان الحاكم غير المكلف و أمّا فيما إذا كان هو المكلف - كما فيما نحن فيه - فلا وجه لعدم الوصول حتّى يقال: بأنّ المجعول الغير الواصل حكم واقعي و المحكوم به في مقام الجهل بالواقع حكم ظاهري.^۱

این فرمایش مرحوم شیخ است که به درد خیلی جاها می خورد و بحث بسیار مهمی است.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۸

اشکال در مناقشه شیخ: امکان حکم عقل در ظرف شک

یک اشکال مقدر را خود مرحوم شیخ طرح کرده است. مستشکل فرضی می گوید ما می توانیم شک کنیم که یک چیزی در واقع قبیح هست یا نه. مثلاً کذب نافع و منجی مؤمن آیا قبیح است. ممکن است کسی ادعا کند همانطور که ظلم مطلقاً قبیح است، کذب هم مطلقاً قبیح است. ولی اگر ما شک کردیم که واقعاً کذب منجی مؤمن قبیح است یا نه و یا این کذب حسن است یا نه، در ظرف این ظرف شک در قبح و حسن یک شیء، عقل ما یک حکم دیگر می کند. مثلاً حکم به احتیاط یا اباحه یا توقف می کند. این چه مانعی دارد؟

جواب شیخ انصاری به اشکال

مرحوم شیخ جواب می دهد و الان عبارت ایشان را می خوانیم. منتهی باید ببینیم که آیا این سوال و جواب به بحث اصلیشان می خورد یا نه.

مرحوم شیخ جواب می دهد و می گوید حسن و قبح اصطلاحات مختلفی دارد. آن معنایی از حسن و قبح که محل بحث است و مبنای احکام واقعی می شود، این معنای خاصی از حسن و قبح است. این معنا از حسن و قبح به اتفاق عدلیه و اشاعره فقط به فعل اختیاری مکلف تعلق دارد.

ایشان اسم نبرده است و به نظرم مقصود همان مدح و ذم است؛ چون در نزاع اشاعره و معتزله یا امامیه ما سه معنا برای حسن و قبح مطرح شده است. حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت با غرض، حسن و قبح به معنای نقص و کمال و حسن و قبح به معنای مدح و ذم عقلاً. این را اشاعره بر علیه معتزله و امامیه می گویند. می گویند اگر شما معتقدید عقل به قبح ظلم به معنای نقص و کمال مستقل است، ما حرفی نداریم چون این یک امر واقعی است. اگر هم حسن و قبح را به معنای ملائمت و عدم ملائمت با غرض می گیرید، باز هم ما قبول داریم. جای انکاری نیست که یک شیء ملائم با غرض است به آن هدف موصل هست یا نه. آنچه که بحث و انکار می کنند حسن و قبح به معنای مدح و ذم است. این معنای حسن و قبح در مورد شارع عقاب یا ثوابش است که می گویند به حکم عقل نیست.

اینجا مرحوم شیخ از این معنای حسن و قبح اسم نبرده است. در این تقریرات می گوید آن معنایی که در بحث ما مراد است فقط به فعل اختیاری تعلق می گیرد. بحث ملائمت با غرض معلوم نیست که فعل اختیاری بخواهد. ممکن است یک فعل از من صادر شود و ملائم با غرض بشود؛ مثلاً ضرب برای تأدیب ممکن است قصد عنوان نکنم و ضرب کنم و آن شخص مؤدب

بشود؛ یعنی ما یک عملی را انجام دهیم که منتهی به نتیجه بشود. این یک امر واقعی تکوینی است و قابل نزاع نیست تا اشاعره منکر باشند. اشاعره می گویند اینکه طائفه ای از افعال استحقاق مدح و ذم داشته باشد را منکریم.

مرحوم شیخ می فرماید آن معنایی که محل نزاع بین اشاعره و معتزله یا عدلیه است فقط به فعل اختیاری تعقل می گیرد. اگر مقصود مدح و ذم باشد درست است؛ زیرا مدح و ذم به فعل اختیاری تعقل می گیرد. انسان اگر در خواب به کسی سیلی بزند و اتفاقاً آن شخص هم متأدب بشود، این معنایش این نیست که من کار حسنی را انجام دادم؛ چون در خواب بلا اختیار کاری انجام داده ام. ایشان می گویند آن معنایی از حسن و قبح که محل نزاع است در مورد افعال اختیاری است. بعد می فرماید فعل قبیح اگر در عالم واقع، بدون علم واقع شود، به قبح متصف نمی شود؛ چون باید اختیاری باشد و عناوین اختیاری بدون قصد و علم ممکن نیست. پس در اینجا که فرض کردید که جهل به واقع داریم، متصف به قبح در واقع نمی شود.

پس ملخص استدلال شیخ این شد که حسن و قبح محل بحث به افعال اختیاری تعلق می گیرد و فعل اختیاری نیست مگر اینکه مورد علم و قصد شما باشد. از آنجا که شما جهل به واقع را فرض کردید، پس علمی و قصدی نیست، پس قبحی هم در واقع، نیست. این فرمایش ایشان است که بحث دشواری است.

در صفحه بعد که ایشان پیشنهاد خودشان در فرق این دو باب دارند، دوباره همین بحث تکرار می شود که عقل حکم ظاهری و واقعی ندارد. فرموده است:

و أمّا الأحكام العقلية، فموضوعاتها لا تحصل إلّا بعد العلم والإرادة، حيث إنّ الكلام - على ما عرفت - إنّما هو في الحكم التابع للحسن والقبح اللاحقين للأفعال الاختيارية التي لا تصير اختيارية إلّا بعد العلم والإرادة، فما لم يقصد حصول عنوان لم يحصل على وجه يتّصف بالحسن والقبح.

تا زمانی که قصد یک عنوانی نکنیم، آن عنوان با اختیار و اراده حاصل نشده و اگر با اختیار واقع نشود متصف به حسن و قبح نمی شود.

و إن وقع ما هو القبيح أو الحسن في الواقع، كالتأديب المترتب على الضرب فيما لم يكن مقصودا و قتل النبي المترتب على الصدق إذا لم يكن الصادق مريدا له في صدقه.^۱

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۰

این فرمایش ایشان است. بنابراین ایشان می فرماید چون حکم ظاهری و واقعی در احکام عقلی نداریم، این راه غلط است و یک راه را خودشان مطرح کردند که بعداً بحث خواهیم کرد.

خروج از مسیر بحث در جواب شیخ

ما با مرحوم شیخ، خیلی بحث داریم. یک بحث با مرحوم شیخ این است که شما برای ردّ این استدلال که آیا در احکام عقلی حکم ظاهری و واقعی داریم یا نه، اول اینگونه فرمودید که هیچ حاکمی از حکم خودش محجوب نیست و ذهول از حکم خودش ندارد، پس عقل نمی تواند شکی در حسن و قبح بکند و چون شک ندارد، حکم ظاهری معنا ندارد. این رکن حکم ظاهری است که یک موضوعی در طول واقع داشته باشد که همان شک در واقع است. شما این را ندارید، پس حکم ظاهری ندارید.

پس فقدان حکم ظاهری به این برگشت که یک حاکم از حکم خودش ذهول ندارد. این را ایشان در چند جا گفته اند؛ هم در اول بحث گفته اند و هم در ذیل بحث خودشان که نظر خودشان را اعلام می کنند این را گفته اند. این را در پایان بحث به عنوان سرّ مطلب می گوید:

و السرّ في جميع ذلك هو ما عرفت في المقدمة الممهّدة: من أنّ مناط الانقسام إلى الحكّمين هو إمكان جعل الأحكام الشائئة و عدم وصولها إلى المكلف، فيمكن أن يقال: إنّ للشّيء مع قطع النظر عن الجهل حكماً و من حيث هو مجهول حكماً آخر. بخلاف الأحكام العقلية، فإنّ الشائئة فيها غير معقول، لامتناع ذهول النفس عنها، كما لا يخفى.^۱

چون ذهول نفس نمی شود، بنابراین ما شک در حکم نمی کنیم، پس حکم ظاهری نداریم. این فرمایش ایشان است. مستشکل می گوید واضح است که می توانیم شک کنیم که یک امر قبیح هست یا نه. آن وقت شیخ باید اشکال این شخص را در همان مسیر جواب خودشان یعنی حاکم در حکم خودش شک نمی کند و ذهول از حکم نفس ندارد، حل کند. اما ایشان از یک مسیر دیگری رفت که حسن و قبحی که محل بحث است، مدح و ذم است و به فعل اختیاری تعلق می گیرد و فعل اختیاری بدون علم اختیاری نیست، پس قبح در واقع نداریم. فعل واقعی در ظرف جهل به اینکه قبیح است یا حسن، متصف نمی شود.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۰

عرض ما این است که شما یک استدلالی کردید. این استدلال شما مورد اشکال واقع شد. شما باید در کانال استدلال خودتان به اشکال جواب دهید. آن که فرمودید که احکام عقلی ذهول از آن نمی شود، با این شبهه مستشکل مواجه می شود که ما شک می کنیم یک امر در عالم واقع حسن است یا قبیح؛ مثل اینکه کذبی که نفع بسیار زیادی داشته باشد، آیا قبیح است یا نه. یکی از فضلا در بحث حق الطاعة می گفت ما عقلمان به جایی قد نداده است که آیا حق الطاعة درست است یا قبیح عقاب بلا بیان. می گفت ما توقیم که نتیجه اش احتیاط است. این همین حرف است که آیا احکام عقلی شک بردار هست که شما شک می کنید؟

مرحوم شیخ حرف اولش عدم امکان شک در احکام عقلی است. شما وقتی شبهه می کنید، باید در همین مسیر جواب بدهید که بگویید که چطور شده است که ما شک داریم. اما ایشان راه دیگری رفته است که اصلاً این حسن و قبح شما به فعل اختیاری می خورد و فعل اختیاری باید معلوم باشد و الا در ظرف جهل اختیاری نیست و قصد و اختیار نیست، پس حسن و قبح نیست که آن هم بحث جدایی دارد.

ترمیم کلام شیخ

ما در دفاع از مرحوم شیخ می خواهیم بگوییم که ممکن است مرحوم شیخ در واقع بخواهد به این مستشکل اینگونه جواب دهد که حسن و قبحی که شما در آن تردید پیدا می کنید، یک معنای دیگری از حسن و قبح است. دوستان عنایت کنند که من می خواهم فرمایش شیخ را ترمیم کنم تا اینکه به این اشکالی که می کنیم که شما کانال را عوض کردید، نیفتد و آن بحث اول که حاکم شک نمی کند چه شد.

این مستشکل که گفته است ما می توانیم شک در واقع کنیم، معانی دیگر حسن و قبح را گرفته است. مدح و ذم یک کاری است که ما انجام می دهیم. من خودم که نمی توانم شک کنم که آیا مدح کردم یا ذم. معلوم است که یا مدح کردم یا ذم. طبق این معنا بحث شک در حسن و قبح می شود شک در مدح و ذم ما، مگر من می توانم که شک کنم که مدح کردم یا ذم. نمی توانم شک کنم که آیا می بینم یا نمی بینم. یا می بینم یا نمی بینم. مدح و ذم هم همینطور است. مرحوم شیخ اینگونه می توانست جواب دهد که هیچ حاکمی در حکم خودش شک نمی کند. ما در احکام ظاهری و واقعی، در حکم دیگری شک می کنیم. حاکم (شارع) در ظرف شک ما یک حکم ثانوی به عنوان حکم ظاهری می آورد. اما معنا ندارد خود ما که مدح کننده و ذم کننده هستیم، شک کنیم که مدح می کنم یا شک. معلوم است که یا مدح می کنم یا نه. مثل این است که بگوییم شک می کنم که می بینم یا نه. یا اینکه شک کنم که درد دارم یا نه. اینکه معنا ندارد چون من که صاحب درد هستم یا درد را احساس می کنم که دارم یا ندارم. درد باید درد من باشم و لذا اگر کسی دیگر درد دارد که درد من نیست. من وقتی مدح و ذم می کنم مثل درد

است، اگر مدح و ذم دارم که علم به آن دارم یا ندارم که باز به آن علم دارم. ریشه اش این است که مدح و ذم مثل اشیاء بیرونی تام از ما نیست که منقطع تام از ما باشد. مدح و ذم با یک قصودی و علم‌هایی از من است و این قصود و علمها با مدح یا ذم توأم است. اگر آن علم‌ها و حضورها و به تعبیر شیخ عدم ذهول‌ها نباشد، من مدح و ذم نمی‌توانم بکنم.

بنابراین گویی مرحوم شیخ می‌خواهد بگوید که اگر حسن و قبح به معنای مدح و ذم باشد، معنا ندارد که خود مادح و ذام از مدح و ذم ذم ذهول داشته باشد. شیخ باید اینطور جواب می‌داد و نباید در مسیر دیگری می‌رفت که متعلق مدح و ذم باید فعل اختیاری باشد و فعل اختیاری بدون قصد اختیاری نمی‌شود و قصد بدون علم نمی‌شود. لذا در ظرف جهل اینها نیست، پس مدح و ذمی نیست و لذا حسن و قبحی نیست. این یک استدلال دیگری است که الان کاری به درست یا غلط بودن آن نداریم. یک استدلال دیگری است غیر از استدلال اول شما که هیچ حاکمی به حکم خودش جهل ندارد.

نکته مبنایی در معنای حسن و قبح

منتهی این بحث خیلی نیاز به حل مسائل دیگر دارد و علی الظاهر کلام شیخ در آن خلط وجود دارد.

اولاً یک بحث مبنایی مهم ما داریم که جای بحثش اینجا نیست. آن بحث این است که چه کسی گفته است که حسن و قبح به معنای مدح و ذم است؟ و چه کسی گفته است که حسن و قبح منحصر در سه معناست که شما از دقیانوس اینها را طرح می‌کنید؟ از قرن دوم و سوم تا به حال مرتب اینها بحث می‌شود که اشاعره می‌گویند حسن و قبح یا به معنای موافقت با غرض و مخالفت با آن است یا به معنای نقص و کمال است یا به معنای مدح و ذم است و بحث در این سومی است. معتزله گویی اینطور قبول کرده‌اند که بحث در سومی است و امامیه هم ظاهراً قبول کرده‌اند و روی این مبنا بحث می‌کنند.

ما یک بحث مبنایی داریم که چه کسی گفته است که حسن و قبح اینهاست. این به خاطر این است که بحث‌های به اصطلاح امروز فلسفه اخلاقی در حوزه‌های ما جدی گرفته نشده و تکرار می‌کنند. مثلاً بحث حسن و قبح را اصولیین خیلی بحث کرده‌اند. خود مرحوم شیخ در همین مطارح دارند. در یک مجموعه جدا که از فوائد ایشان است بحث شده است. ولی در رسائل به صورت مستقل ندارد. قبل از ایشان شاگردان شریف العلماء بحث کرده‌اند. صاحب هدایة المسترشدين و مرحوم وحید بهبهانی به عنوان حسن و قبح بحث کرده‌اند. اما تقریباً در یک چارچوب واحد است که همانی است که اشاعره از قرن دوم و سوم گفته‌اند و معتزله هم جواب داده‌اند به همان شکل است که با سه معنای حسن و قبح جلو آمده‌اند.

ما یک بحث مبنایی داریم که چه کسی گفته است که حسن و قبح اینهاست. اینکه شیخ می‌فرماید عدلیه و اشعریه اتفاق دارند که معنایی از حسن و قبح که محل بحث است لا یلحق الا بالفعل الاختیاری. ما می‌گوییم مگر بحث اجماع است که

می گویند اتفاق است. بحث مبنایی ما این است که حسن و قبح دو صفت واقعی هستند که به اشیاء ملحق می شوند. لذا می شود در افعال غیر اختیاری بیاید که اینک می تواند در اشیاء بیاید.

درست است که مدح و ذم ظاهراً متعلق به فعل اختیاری است. اما چه کسی گفته است که حسن و قبح، مدح و ذم است. این اول کلام است. ما می توانیم بگوییم حسن و قبح یک صفت واقعی برای اشیاء است. لذا اشیاء هم می توانند حسن و قبح داشته باشند. افعال غیر اختیاری و اختیاری هم می توانند حسن و قبح داشته باشند. یعنی حسن و قبح یک صفت واقعی کامن در این اشیاء است که ما به آن می رسیم. از این تعبیر می کنند به رئالیزم اخلاقی؛ یعنی در باب مفاهیم اخلاقی یک واقعیتی وجود دارد. نظرات دیگر هم است مثل ضرورتاً بالقیاس که آیت الله مصباح حفظه الله می فرماید یا مرحوم حاج شیخ مهدی حائری یک گونه ضرورتاً بالغیر می فرمودند. امثال اینگونه نظریات در باب حسن و قبح است که البته ما اینها را قبول نداریم و بالتفصیل در این باره بحث کرده ایم. ولی عرض من این است که اینها بحث های مهمی است. در اینجا مثلاً انحصار در این ندارد که مدح و ذم باشد که بگوییم مدح و ذم از ناحیه مادم و ذام نمی تواند مورد ذهول قرار بگیرد، پس شک معنا ندارد. این یک بحث مبنایی است که الان نمی خواهیم وارد آن بشویم.

نقد مناقشه شیخ

می آیم در چارچوب خود مرحوم شیخ. اینکه مدح و ذم از ناحیه مادم و ذام نمی تواند مورد شک و ذهول قرار بگیرد یعنی چه؟ اگر مقصود از مدح و ذم، مدح و ذم هر شخصی و در یک لحظه بود، اشکال درست است. یعنی الان که من در اینجا نشسته ام، اگر مدح کنم به عنوان فعل معلوم است که ذهول از آن ندارم و اگر مدح نکردم هم می دانم که مدح نکردم. اما اگر این قیود را برداریم که باید برداریم؛ یعنی اولاً مدح و ذم در این زمان و در این لحظه نیست. انسان می تواند نسبت به مدح و ذم خودش در پانزده سال پیش شک کند که من در آن زمان آیا این را مدح کردم یا ذم. می شود که شک کند. پس اگر حسن و قبح به معنای مدح و ذم باشد، اول بحث است که مدح و ذم قابل شک نیست. بله مدح و ذم الان من برای من قابل شک نیست. دو قید آورده شد. مدح و ذم الان من، برای من شک بردار نیست. اما مدح و ذم پانزده سال پیش من برای خودم، قابل شک است. ما در حسن و قبح مدح و ذم این آن را می خواهیم یا مدح و ذم مستقر را می خواهیم؟ ما نه تنها مدح و ذم خود را بلکه مدح و ذم همه را می خواهیم. مثلاً اگر می گوییم حسن عدل و قبح ظلم؛ یعنی نوع بشر در طول تاریخ مثلاً عدل را مدح می کردند و ظلم را ذم می کردند. و گرنه اینکه دیگران در طول تاریخ مدح بکنند و من ذم کنم، آیا فایده ای دارد؟ بنابراین مدح و ذم الان نیست و ذمی است که می تواند مشکوک باشد. مثلاً نمی دانم که در صد سال پیش، آیا این مدح و ذم می شده است یا نه و ممکن است مورد شک واقع شود. بله شاید در مثل ظلم و عدل ما شک نکنیم ولی کلیتاً اینگونه نیست.

اما از این مهم تر این است که مدح و ذم چه کسی؟ آیا حسن و قبح، مدح و ذم من است یا مدح و ذم نوع عقلا است؟ اینکه ما می گوییم العدل حسنٌ برگشتش به این است که نوع عقلا این فعل را مدح می کنند تا مردم را ترغیب و تشویق کنند تا این فعل واقع شود و نوع عقلا ظلم را مذمت می کنند تا مانع بشوند از ترویج و اشاعه این ظلم.

بنابراین موضوع حسن و قبح مدح و ذم نوع عقلا است نه شخص من. پس کاملاً تصویر می شود که من در اینجا که نشسته ام شک کنم که نوع عقلا در مورد کذب نافع به نفع کثیر، چه نظری دارند، آیا مدح می کنند یا ذم؟ در اینجا می توان شک کرد.

این بحث فوق العاده مهمی است چون نظیرش در بنائات عقلائیه هم می آید. در همین بحث های فقهی که ما مترتب از بنائات عقلایی استفاده می کنیم، شک می کنیم که واقعاً بناء نوع عقلا بر این هست یا نه. مثلاً در همین بحث وقف که در فقه انجام می دهیم، ما نمی دانیم که نوع عقلا اصلاً وقف دارند یا نه. اگر داشته باشند، در وقفشان چه چیزهایی دخیل است؟ آیا مدت منافات با وقفشان دارد؟ خیلی مهم است. در بحث های مبادی علم اصول هم همینطور است. مثلاً در مورد حجیت ظواهر، عمده بناء عقلا است. سوال این است که مقصود از بناء عقلا آیا شخص من است یا بناء نوع عقلا است؟ واضح است که نوع عقلا مراد است تا اثر حجیتی داشته باشد و اعتبار عند العقلا داشته باشد. ما می توانیم شک کنیم که چیزی که من خیال می کنم هست آیا عقلا هم چنین بنائی دارند یا نه. مثلاً در باب ظواهر من می گویم که ظهور حجت است و شک می کنم که عقلا هم چنین بنائی دارند یا نه. می توان شک کرد؛ چون بناء عقلا برای من یک امر خارجی است و مثل حکم خودم برای خودم نیست. اگر الان من تصدیق می کنم که زید قائم است، معلوم است که شک نمی کنم در آن و ذهول از آن پیدا نمی کنم. اما در مورد حکم دیگران مانند بناء عقلا که حکم دیگران است می توانم شک کنم. البته من هم یکی از عقلا هستم ولی همه آنها نیستم، پس می توانم شک کنم که نوع عقلا بنای بر مدح دارند یا ذم.

مرحوم شیخ شما بزرگ ما در علم، چطور این فرمایش را فرمودید که ما در حکم خودمان شک نمی کنیم. مگر بناست که فقط حکم ما باشد. بله اگر گفتیم که عقل یک ثباتی در نزد همه دارد و آن عقل در دسترس همه هست، آن وقت شک نمی کنیم. ولی واضح است که مدح و ذمی که اینها گفته اند بنائی است و این بناء باید از نوع عقلا باشد، مسلماً شک پذیر می شود و فرمایش ایشان درست نیست.

این تمام الکلام در چرخشی است که شیخ انجام داد و ما یک توجیهی کردیم که با آن توجیه هم کلام ایشان درست نمی شود و حسن و قبح به معنای مدح و ذم هم شک پذیر می شود. اما قسمت دیگر کلام انشاءالله در جلسه بعد بحث خواهد شد که بحث فوق العاده مهمی است.

شماره جلسه: ۰۸۷ (سال دوم)

درس خارج اصول آیت الله آملی لاریجانی (حفظه الله)

تاریخ: ۱۳۹۹/۰۸/۰۶

موضوع عام: برائت

موضوع خاص: اصالة الاباحه (حظر و اباحه)

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

- خلاصه بحث گذشته ۱۳۴
- خلاصه بیان اول شیخ در امتناع حکم عقلی ظاهری ۱۳۵
- اشکال به جواب شیخ ۱۳۶
- بخش دوم کلام شیخ انصاری ۱۳۷
- نقد بخش دوم کلام شیخ ۱۳۷
- نقد مبنایی ۱۳۷
- نقدهای بنایی ۱۳۸
۱. خلط بین قبح و عنوان متصف به قبح ۱۳۸
۲. خلط عناوین قصدیه با غیر عناوین قصدیه ۱۴۰
۳. اجمال در عبارات شیخ ۱۴۱
- جواب شیخ انصاری به اشکال تهافت ۱۴۲
- نقد جواب شیخ انصاری به اشکال تهافت ۱۴۳

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در تنقیح موضوع قاعدهٔ حظر و اباحه بود. رسیدیم به عویصه‌ای که در کلمات قوم در موضوع حظر و اباحه مطرح شده که عبارت است از این نکته که موضوع حظر و اباحه در جایی است که حکم عقلی مستقل به حسن یا قبح یا رجحان یا کراهت یا اباحه نداشته باشد و ضرورتی هم که یک طرف را اقتضا کند نباشد. در چنین موضوعی سوال کردند که مقتضای حکم عقل چیست؟ برخی گفتند حظر است و برخی گفته‌اند اباحه است و برخی هم توقف.

صورت اولیه این بیان نوعی تناقض در آن است. اگر عقل در موضوعی مستقل به امری نیست؛ مثل اکل فاکهه که عقل هیچ استقلالی به هیچ حکمی ندارد و ضرورتی هم اقتضا نمی‌کند، بعد سوال کنیم که آیا مقتضای حکم عقل حظر است یا اباحه یا وجوب است یا توقف!

در حل این مشکل سه بیان تا به حال طرح شده است. بحث ما در بیان سوم بود که به تعبیر شیخ برخی از افاضل متأخرین مطرح کرده‌اند. آن بیان این است که مقصود از حکم عقلی که استقلال ندارد، حکم واقعی باشد؛ یعنی به لحاظ عالم واقع عقل

حکمی نمی‌کند. اما آنجایی که می‌گوییم مقتضای حکم عقل حظر یا اباحه یا توقف است، مقصود به لحاظ عالم ظاهر و حکم ظاهری عقل است. یعنی احکام عقلی نیز ظاهر و واقعی دارد. حکم واقعی آن مجهول است و حکم ظاهری آن حظر و اباحه است.

خلاصه بیان اول شیخ در امتناع حکم عقلی ظاهری

مرحوم شیخ در این مسأله اشکال کردند که در احکام عقلی، حکم ظاهری تصویر نمی‌شود. منتهی ایشان در مقام استدلال بر اینکه در حکم عقلی، حکم ظاهری تصویر نمی‌شود به نظر ما دو بیان مختلف را در هم خلط کردند.

بیان اول این است که حکم ظاهری در جایی متصور است که حاکمی در بیرون از ما که مکلفیم، حکمی داشته باشد که به ما واصل نشود. در ظرف عدم وصول آن حکم واقعی، یک حکم ظاهری از ناحیه شارع یا حاکم غیر از ما بیاید. اما در مورد خود ما و عقل ما وقتی حاکم خودش حکم می‌کند، معنا ندارد که در حکم خودش شک کند؛ زیرا ذهولی از حکم خودش ندارد تا بخواهد شک کند و حکم ظاهری برایش بیاید. بنابراین در احکام عقلی، حکم ظاهری متصور نیست؛ چون شکی متصور نیست و ذهولی از حکم خودش نیست. ما از حکمی که خودمان می‌کنیم نمی‌توانیم ذهول پیدا کنیم و در حکم خودمان شک کنیم.

بعد در جواب این اشکال که ممکن است ما در قبح یک مطلبی شک کنیم، ایشان یک بیان دیگری را مطرح می‌کند. ایشان از این مسیر جواب می‌دهند که به اتفاق اشعریون و عدلیون معنایی از حسن و قبح که موضوع این مباحث است باید فعل اختیاری انسان باشد. این حسن و قبح که بخواهد عارض افعال بشود و محل بحث باشد، آن فعل اختیاری انسان است. در جایی که عنوان مجهول باشد، علم نیست. لذا قصد عنوان نیست. بنابراین فعل اختیاری نیست و در نتیجه حسن و قبحی هم نیست. ایشان اینطور می‌فرمایند:

فالعمل القبیح فی الواقع لا یتَّصِفُ بالقبیح إلا بعد العلم به علی وجه یصیر اختیاریاً، فهو حال الجهل لا یتحقَّق

قیحاً؛ لأنَّ المفروض عدم العلم بالعنوان القبیح و مع عدمه لا یصحَّ قصده و بدون القصد لا یکون اختیاریاً فلا یکون

مُتَّصِفاً بالقبیح فی الواقع.^۱

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۸

اشکال به جواب شیخ

ما جلسه گذشته عرض کردیم که ظاهراً مرحوم شیخ در جواب مستشکل مسیر را عوض می‌کنند. ایشان باید همان مسیر اول را تکمیل می‌کرد. این اصلاً بیان دوم و اشکال دومی می‌شود. بیان اول این بود که حاکم در حکم خودش شک نمی‌کند. طرف گفته است که انسان نسبت به واقع می‌تواند شک کند که قبیح است یا نه. مرحوم شیخ لااقل باید در جواب اینگونه می‌فرمودند که حسن و قبحی که محل بحث ما است که عبارت است از مدح و ذم، شک بردار نیست. آن مسیر اول این بود که دیروز بالتفصیل هم توجیهی که برای فرمایش ایشان می‌توانستیم بیاوریم، آوردیم. بعد اشکال کردیم و عرض کردیم که حتی حسن و قبح به معنای مدح و ذم آنکه قابل ذهول نیست، مدح و ذم شخصی من در این آن است. وگرنه مدح و ذم من در سال‌های گذشته و دهه‌های قبل چرا محل شک نباشد؟ آنها هم می‌تواند محل شک باشد. از آن مهم‌تر مدح و ذم نوعی عقلاست که علی‌الظاهر مقصود از حسن و قبح آن است، نه مدح و ذم شخصی. مدح و ذم نوعی عقلا مثل یک امر عینی می‌تواند جلوی چشم ما قرار بگیرد و مورد شک و علم قرار بگیرد. آن دیگر حکم من نیست که قابل ذهول نباشد، بلکه حکم عقلاست.

بنابراین این فرمایش ایشان در بیان اول قابل اشکال است. علاوه بر اینها به نظر می‌آید یک خلطی در کل بین دو معنای حکم عقل واقع می‌شود. یک حکم به معنای فعل نفسانی که قابل ذهول نیست. احکام نفس من در این لحظه و برای شخص من که این حکم نفسانی را دارم، قابل ذهول نیست. ولی حکم معنای دیگری هم دارد و اصطلاح دیگری هم دارد. حکم در این اصطلاح به معنای ثبوت محمول للموضوع است. خیلی از اوقات مقصود از حکم این است. مثلاً می‌گویند در زید قائم، عبارت زید قائم متضمن حکم ثبوت قیام لزید است. این را گاهی حکم می‌گیرند و مقصود از حکم این است. لذا گاهی حکم را تحویل به محمول می‌برند. این معنا از حکم غیر از آن معنای حکم به معنای فعل نفسانی است. فعل نفسانی مورد شک و تردید قرار نمی‌گیرد با شرط اینکه در آن فعلی باشد و از خودم باشد. اما ثبوت محمول للموضوع ممکن است مورد تردید قرار بگیرد.

البته این که می‌گوییم ممکن است مورد تردید قرار گیرد، دائر مدار این است که سنخ محمول چگونه باشد. مثلاً قیام برای زید یک محمول واقعی خارج از نفس من است و ثبوت قیام برای زید می‌تواند قابل تشکیک باشد. در حسن و قبح باید ببینیم که آیا از این سنخ است یا شبیه درد است. وقتی می‌گوییم من درد دارم، محمول در اینجا که درد است، چیزی است که با نفس من عجین است. درد نمی‌تواند بیرون از نفس من باشد. شاید مدح و ذم هم شبیه این باشد چون قصودی را می‌خواهد که خارج از نفس من نیست.

بنابراین اول باید بفهمیم که حکمی که قطعاً قابل ذهول نیست به معنای فعل نفسانی است. در حالی که حکم اصطلاح دیگری هم دارد که ثبوت محمول للموضوع است مثل ثبوت قیام برای زید. اگر حکم به این معنای دوم باشد باید ببینیم که محمول چیست. برخی از محمولات خارج از نفس انسان بوده و قابل تردید است. برخی از محمولات در نفس انسان است؛ مانند درد. شاید مدح و ذم هم شبیه درد باشد. آن وقت در چارچوب بحث قبلی می‌افتد. این نکته‌ای است که از آن غفلت شده و باید به آن توجه شود. این تمام الکلام راجع به بخش اول کلام شیخ است.

بخش دوم کلام شیخ انصاری

اما بخش دوم که در ظاهر عبارت به دنبال هم آمده است ولی به نظر من استدلال دیگری است و دشواری‌های دیگری هم دارد. نحوه نقد ما به آن نیز فرق می‌کند چون نحوه استدلال فرق می‌کند.

فرمایش دوم شیخ این است که به اتفاق عدلیه و اشاعره معنایی از حسن و قبح که محل بحث است که فقط بر افعال اختیاری عارض می‌شود. نمی‌گوید که کدام معنا ولی به نظر می‌آید که واضح است که از آن سه معنایی که معمولاً در کلام اشاعره و معتزله در نقض و ابرام‌ها ذکر می‌شود، مدح و ذم است که محل نزاع است. گویی مرحوم شیخ می‌خواهد بفرماید که این مدح و ذم فقط در افعال اختیاری می‌آید. بعد می‌خواهند ادعا کنند که اگر ما اطلاع و علم به عنوان فعل نداشته باشیم، نمی‌توانیم قصدش کنیم، پس آن فعل اختیاری ما نیست و لذا قبیح نیست. اینگونه می‌خواهند بگویند که حسن و قبح در آن معنایی که محل نزاع هست باید معلوم ما باشد وگرنه قابل حکم کردن به حسن و قبح نیست. این ظاهر فرمایش ایشان است و گویی یک استدلال خیلی محکمی درست کرده است.

نقد بخش دوم کلام شیخ

نقد مبنایی

ولی اولین مطلب یک بحث مبنایی است که نمی‌خواهم وارد آن شوم و جلسه قبل بحث کردیم. معتزله و اشاعره یا عدلیه و اشاعره ممکن است اتفاق کرده باشند که این معنا محل بحث است. اما اول کلام است. اینکه حقیقت حسن و قبح واقعاً مربوط به افعال اختیاری باشد و به این معنا محل بحث باشد اول کلام است. ما آثار مختلفی داریم که بر حقیقت حسن و قبح مترتب است و این بحث‌هایی است که باید در جای خودش بحث شود. بلکه ممکن است شما بگویید ثواب و عقاب به معنای جعلی یا

حتی به معنای صفت فضیلت و ردیلت اخروی مترتب بر فعل اختیاری انسان است. اما تمام آثار حسن و قبح که اینها نیست. این بحث قبلی بوده است و ما نمی‌خواهیم دوباره در اینجا وارد آن شویم و در جلسه قبل بحث کردیم.

نقدهای بنایی

۱. خلط بین قبح و عنوان متصف به قبح

الان در مبنای خود شیخ و با این تزییقی که در موضوع آوردند می‌خواهیم بحث کنیم. فرض کنیم معنایی از حسن و قبح محل نزاع بین اشاعره و عدلیه است که عارض فعل اختیاری می‌شود. می‌فرمایند اگر ما علم به عنوان نداشته باشیم نمی‌توانیم قصد کنیم. وقتی نتوانیم قصد کنیم اختیاری نیست و اگر اختیاری نباشد حسن و قبح به معنایی که محل بحث است، نیست. ما می‌خواهیم بگوییم هر کدام از این ادعاها نادرست و هر پله از آن نادرست است.

اول اینکه اگر علم نداشته باشیم. سوال ما این است که بحث در چه بود و مقصود این است که علم به چه چیزی نداشته باشیم؟ در عبارت‌های یک پاراگراف که خواندیم عجیب خلط بحث شده است. بحث مستشکل و بحث اول ما این بود که ما در احکام عقلی هم حکم ظاهری داریم. خب حکم عقلی در واقع حسن و قبح است و حکم ظاهری حسن و قبح داریم؛ یعنی حکم واقعی عقل باید مشکوک باشد؛ یعنی قبحش باید مشکوک باشد و حسنش باید مشکوک باشد، نه موضوعی که حسن و قبح عارض آن می‌شود. ما یک ظلمی داریم که موضوع قبح است و یک عدلی داریم که موضوع حسن است و یک کذب نافع داریم که مثلاً موضوع حسن یا قبح است. ببینید بحث گاهی در خود حسن و قبح است و گاهی در موضوعی است که معروض حسن و قبح قرار می‌گیرد و موضوع حسن و قبح را تشکیل می‌دهد. بحث در حکم ظاهری و واقعی کما اینکه در بحث شرعی است در جایی است که ما در حکم شک کنیم. بله قسمی از شک در حکم ناشی از شک در موضوع است ولی همیشه که اینگونه نیست. شک در مثلاً وجوب موضوع می‌شود برای برائت. الان بحث ما این است که ممکن است بگوییم یک حکم قبح واقعی داریم و در ظرف شک در قبح، یک حکم عقلی داریم که مثلاً مباح است. پس ببینید بحث در جهل به خود این حکم است نه جهل به عنوان موضوعش. این یک بحث است که در اینجا بحث‌ها خلط شده است.

بحث در این بود که آقای مستشکل می‌گفت:

قد يكون الفعل قبيحا و العقل من حيث جهله بقبحه مثلا يحكم بجواز ارتكابه و إباحته، فمن حيث قبحه واقعا له

حكم واقعي، و من حيث الجهل به (قبح) له حكم ظاهري.^۱

پس مصب بحث این است که جهل به حکم موضوع یک حکم عقلی دیگر واقع شود. شما آمدید در پایین گفتید:

فالفعل القبيح في الواقع لا يتَّصف بالقبح إلا بعد العلم به.

اینجا واقعاً عبارت مجمل است که آیا علم به قبح آن مقصود است یا علم به خودش؟

ما می‌گوییم باید بحث سر این باشد که بعد از علم به قبحش.

علی وجه یصیر اختیاریاً، فهو حال الجهل لا يتحقق قبيحا؛

چه چیزی حال جهل لا يتحقق قبيحا؟ یعنی قبح حال جهل لا يتحقق قبيحا؟ اگر این باشد که مشکلی ایجاد می‌کند که بعد

عرض می‌کنم. یا عنوان فعل حال جهل لا يتحقق قبيحا؛ یعنی ظلم اگر مجهول شد، لا يتحقق قبيحا. شما در این عبارت ها دنبال چه گشتید و به چه چیزی حکم می‌کنید. ایشان بعد می‌فرماید:

لأنَّ المفروض عدم العلم بالعنوان القبيح

مصب علم و جهل را بردند روی عنوانی که می‌خواهد قبیح باشد نه روی قبح.

و مع عدمه لا يصحَّ قصده

و با عدم علم به عنوان آن چیزی که بخواهد قبیح بشود، قصدش معنا ندارد.

و بدون قصد لا يكون اختیاریاً فلا يكون متَّصفاً بالقبح في الواقع.

اولین اشکال ما به ایشان این است که بحث سر جهل به قبح بود و چرا بردید بحث را سر جهل به ظلم و جهل به عدل و

جهل به آن عنوانی که می‌خواهد متصف به قبح شود. بحث سر خود قبح بود. مثل اینکه من می‌دانم که سخن من کذب است و

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۰۸

می‌دانم که نافع هم هست و شک دارم که کذب نافع آیا قبیح است یا حسن. یعنی با علم به عنوان موضوع شک دارم در لحوق قبیح. بحث در این است. این یک بحث با مرحوم شیخ که شما خلط می‌کنید بین شک در خود حکم که بحث ما است و شک در عنوان.

۲. خلط عناوین قصدیه با غیر عناوین قصدیه

بحث دوم می‌رسیم به عنوان. شما می‌فرمایید که عنوان اگر معلوم نباشد، قصد آن معنا ندارد و لذا اختیاری نیست و در نتیجه قبیح نمی‌تواند باشد. ما از شما سوال می‌کنیم که فعلی که معلوم نیست چرا نمی‌توان قصدش کرد؟ شما خلط می‌کنید بین عناوین قصدیه و غیر عناوین قصدیه. مثلاً ضرب یک حرکتی است از دست و تلاقی آن با صورت دیگری که ضرب صورت اوست. این یک حرکتی است که برای اینکه اختیاری باشد لازم نیست که من علم به عنوان ضرب داشته باشم. من همین حرکتی که می‌خواهد واقع شود، معلوم من باشد و مقصود من باشد، کافی است، ولو اینکه عنوان ضرب به آن مترتب نشود یا مجهول باشد.

عناوین افعال ما دخیل در ارادی بودن فعل و قصد فعل نیست مگر اینکه عنوان قصدی باشد که بیان خواهیم کرد. مثلاً فرض کنید همین که عرض می‌کنم که کسی سیلی به صورتی کسی بزند، بعد به او بگوییم که چرا زدی و این کار شما قبیح بود. او بگوید که کار من قبیح نیست و من قصد عنوان ضرب را نکردم. در جواب او می‌گویید آدم عاقل تو یک حرکتی که انجام دادی که سیلی به صورت او زدی و آثار خودش را دارد و حال او را جا آورده است، آیا این فعل را قصد کرده بودی یا نه؟ این حرکت و فعل را قصد کرده بودی لکن عنوان ضرب را قصد نکرده بودید. عنوان ضرب که قصدی نیست و خودش تکویناً می‌آید و لازم نیست که قصد شود. بله در عناوین قصدی مثل هتک و احترام اگر شخص فعل را به قصد هتک انجام ندهید، مصداق هتک واقع نمی‌شود. مثلاً شما در خواب دستتان حرکت کند و به صورتی کسی بخورد یا پای او حرکت کند و به کسی خورده که نمی‌گویید هتک کرده است. در حالی که اگر در بیداری این کار را بکند به شرطی که قصد داشته باشد، هتک است. این هم مشروط به قصد است و الا مثلاً ممکن است کسی پا به کسی بزند به قصد اینکه او را هل بدهد که عقرب او را نیش نزنند، این هم ولو اینکه در بیداری است و با قصد است اما هتک صدق نمی‌کند. منتهی برای صدق هتک، باید قصد عنوان هتک کند برای حرکت خودش. پس در عناوین قصدیه فرمایش شما متین است. اگر علم به عنوان نداشته باشم و آن را قصد نکنم، فعل واقع نمی‌شود و اختیاری نیست و قبیح نیست. اما همه افعال که اینگونه نیستند. مثلاً در کذب نافع، کذب عنوان قصدی نیست حتی

کذب مخبری. ما یک کذب خبری داریم که محتوای خبر من با واقع مطابق نباشد؛ چه من قصد اخبار خلاف داشته باشم یا نداشته باشم. گاهی کذب مخبری است یعنی من با القاء یک قضیه ای می‌خواهم خلاف واقع بگویم و قصد می‌کنم خلاف واقع گفتن را. در اینجا هم قصد عنوان شرط نیست و همین که یک چیز خلاف واقع را بخواهید بگویید کافی است برای اختیاری بودنش ولو شما قصد عنوان کذب نکنید.

عرض من این است که این جمله که در کلام ایشان تکرار می‌شود که در حال جهل و عدم علم، عنوان، قصد نمی‌شود و بدون قصد هم اختیاری نیست، حرف درستی نیست و ما می‌گوییم اطلاق حرفتان باطل است. در عناوین قصیده درست است و در افعال غیر قصدی چنین چیزی نیست.

۳. اجمال در عبارات شیخ

اما نکته سوم که از اینها مهم‌تر است باید دوستان خیلی دقت کنند. عبارات ایشان به گونه‌ای است که ظاهراً می‌گوید اگر ما علم به قبیح یا عنوانی که قبیح می‌خواهد عارض آن شود، نداشته باشیم، فعل در واقع متصف به قبیح نمی‌شود. در صفحه بعد هم باز فرمودند که:

فما لم يقصد حصول عنوان لم يحصل على وجه يتصف بالحسن و القبح و إن وقع ما هو القبيح أو الحسن في

الواقع.^۱

اگر چه که حسن و قبح در واقع، واقع بشود ولی لم يحصل علی وجه يتصف بالحسن و القبح. همین جا به نظر تناقض‌هایی در عبارات هست ولو اینکه بتوان آنها را به گونه‌ای توجیه کرد.

اینکه ما بگوییم قبیح حاصل نمی‌شود و متحقق نمی‌شود و فعل به آن متصف نمی‌شود مگر اینکه شما علم به آن قبیح داشته باشید، شبیه اخذ علم به حکم در خود حکم است و معنا ندارد. خوب دقت کنید. می‌گویند ما دام که ما علم به قبیح فعلی نداشته باشیم، آن فعل، متصف به قبیح نمی‌شود. ما علم به قبیح چه داشته باشیم؟ به قبیح شیء فی الواقع یا به قبیح شیء معلوم القبح؟ اگر

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۰

شما بگوئید که ما باید علم به قبح شیء در واقع داشته باشیم تا متصف بشود، پس یک واقعی را فرض کردید که قبح می تواند در آن باشد تا علم به آن پیدا کنید. پس فرض شما، شما را مجبور کرده است که قبحی را در واقع تصویر کنید.

سوال ما این است که جناب شیخ بالأخره قبح واقعی که معروض علم و جهل ما بتواند بشود، می توانید تصویر کنید یا نه. اگر نمی توانید پس می گوئید علم به چه چیزی پیدا کنیم، این شیء قبیح می شود؟ علم به قبحش؟ قبح واقعی آن یا علم به قبح معلوم القبحش؟ بعد دوباره آن معلوم القبح بعدی، علم به قبح معلوم القبحش و همینطور یتسلسل. عین اشکالی که در اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم می گوئیم که معنا ندارد. شما هم نمی توانید در موضوع قبح، علم به قبح را اخذ کنید ولی ظاهراً مرحوم شیخ در اینجا این کار را می کند.

گرچه عبارت ها یک اجمال عجیبی دارد که علم به عنوان معروض القبح لازم است یا علم به خود قبح؟ اگر ایشان می گوید علم به عنوان معروض القبح لازم است، اولاً این وجهی ندارد، علاوه بر اینکه خارج از بحث ما است. چون بحث ما در شک در خود قبح بود نه در معروضش. لذا این اشکالی است که به نظر من به فرمایش ایشان وارد است.

شیخ در اینها اشکال کرد و به نظر ما اشکال ایشان وارد نیست. این حرف که ما بگوئیم ما در بحث حظر و اباحه در حظر و اباحه ای که حکم ظاهری عقل است بحث می کنیم، به نظرم حرف قابل توجهی است و می توان اشکالات آن را دفع کرد. منتهی اینکه آیا با استدلال هایی که بر حظر و اباحه شده است، سازگار است یا نه، بحث دیگری است که به آن می رسیم. ولی ثبوتاً کاملاً قابل تصویر است و حرف معقولی هم هست و حتماً با برخی از استدلال ها که سازگار است و اینکه آیا با بعضی دیگر سازگار هست یا نه، انشاء الله بحث خواهیم کرد.

جواب شیخ انصاری به اشکال تهافت

مرحوم شیخ سه راه را دفع کردند و خود ایشان می فرمایند التحقيق در رفع این اشکال عویصی که عرض کردیم:

فالتحقیق فی دفع الإشکال هو أن يقال: إن استقلال العقل إنما هو في موضوع عدم وجدان ما يقتضي المفسدة،

و عدم استقلاله فيما لم يلاحظ مع الفعل هذا العنوان، و ليس من الحكم الظاهري في شيء.^۱

حرف ایشان این است که ما بگوییم عدم استقلال عقل که در موضوع بحث اخذ شده است، مربوط است به ملاحظه فعل بدون ملاحظه این جهت که آیا خالی از امارات مفسده هست یا نه. یعنی خود فعل مثل اکل فاکهه را عقل در نظر می گیرد و می بیند این فعل فی حد ذاته استقلالی به یک طرف ندارد. آن جایی که می گوییم عقل مستقل است، همین اکل فاکهه را ملاحظه کرده است با این جهت که هیچ اماره مفسده ای ندارد. همین اکل فاکهه ای که هیچ اماره مفسده ای نیست، در آن حکم به اباحه می کند. پس موضوع عدم استقلال، ملاحظه الفعل است بدون ملاحظه این جهت که خالی از امارات مفسده باشد و استقلالش به اباحه در جایی است که ملاحظه کرده باشد خالی بودنش را از امارات. می فرماید که:

إِنَّ استقلال العقل إنما هو في موضوع عدم وجدان ما يقتضي المفسدة

در این موضوع می گوییم حظر و اباحه و آنجایی که می گوییم مستقل نیست در جایی است که «لم يلاحظ مع الفعل هذا العنوان».

نقد جواب شیخ انصاری به اشکال تهافت

فرمایش شیخ با جلالت قدر و شأنش است منتهی به نظر من حرف ایشان اشکال دارد و اگر نگوییم که اردأ الوجوه است واقعاً از وجوه ردی و دور از ثواب است.

آنجایی که می گوید عقل مستقل نیست چه چیزی را در نظر گرفته است؟ می گوید ذات فعل را. سوال می کنیم که ذات فعل با اطلاق را در نظر گرفته یا با قیودی؟ ایشان می گوید اکل فاکهه خودش را در نظر بگیریم، عقل می گوید هیچ حکمی ندارم. اینکه خودش را در نظر بگیریم یعنی چه؟ یعنی این ذات مثل اکل فاکهه هر کجا که رفت با هر چیزی که همراه شد، موضوع حکم عقل است؟ آیا طبیعت مطلقه مورد حکم عقل است؟ مهمله که به درد ما نمی خورد. اگر طبیعت مطلقه باشد یعنی اکل فاکهه همیشه مورد عدم استقلال حکم عقل است. آن وقت آنجایی که ضمیمه بشود به این نکته ای که می گوئید باز هم محل استقلال عقل نیست؟ یعنی اگر ما اکل فاکهه ای داشتیم توأم با عدم وجدان ما يقتضي المفسده بود، آیا این موضوع حکم عقل نیست؟

لذا با توجه به اینکه اطلاق حکم عقل در اینجا این حصه را نیز شامل می شود، باز به تناقض رسیدیم. در این موضوع بالاطلاق که شامل حصه عدم وجدان ما يقتضي المفسده هم می شود، در اینجا عقل مستقل به چیزی نیست. بعد سوال می کنیم که آیا عقل در همین جا استقلال به حظر و اباحه دارد. الکلام الکلام شد.

مگر اینکه شما بگویید در موضوعی که خود فعل را در نظر می‌گیریم و این جهت را که عدم وجدان ما یقتضی المفسده را در نظر نمی‌گیریم، بالاطلاق نباشد. بلکه بالاهمال باشد یعنی فی الجملة. اینکه محل حکم عقل نمی‌شود و عقل که حکم فی الجملة ندارد. حکم عقل مناطی دارد که هر کجا این مناط برود، هست. بنابراین به نظرم فرمایش شیخ در اینجا چیزی را حل نمی‌کند. این تمام الکلام در بحث راجع به این جهت.

انشاءالله در جلسه بعد تلخیص می‌کنیم موضوع بحث را و وارد ادله می‌شویم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

وجود چند مسأله در موضوع قاعده حظر و اباحه ۱۴۵

نکته ابهام دیگر در موضوع بحث ۱۴۶

دلیل اول اباحه در کلام شیخ طوسی ۱۴۷

جواب شیخ طوسی به استدلال اباحه ۱۴۷

ناسازگاری کلام شیخ طوسی با دیدگاه ایشان در اجماع ۱۴۸

تدقیق در بررسی استدلال قائلین به اباحه ۱۴۹

وجود چند مسأله در موضوع قاعده حظر و اباحه

بحث ما در تنقیح موضوع قاعده حظر و اباحه تقریباً تمام شد و باید وارد اقوال بشویم. منتهی جا دارد که ما یک تحلیلی بکنیم؛ تحلیلی که معمولاً در کلمات قوم نیست و جای آن خالی است. تحلیل این است که بالاخره با این ابهامات متعدد در موضوع بحث حظر و اباحه مخصوصاً مثل بحث قبل ورود الشرع یا قبل الملاحظة الشرع، نتیجه چه می شود؟ و از این بحث حظر و اباحه چه در می آید؟ ما این تحلیل را می گذاریم برای بعد از بررسی ادله؛ چون خود ادله مذکور در اینجا تا حدی مقصود برخی از کسانی که این ادله را طرح کرده اند روشن می کند. بعد اگر ما به یک حرف واحد نرسیم که نخواهیم رسید، ممکن است از بطن این بحث ها چند مسئله در بیاوریم نه یکی. این چیزی است که تقریباً در این بحث های ما جدید است و در کلمات قوم اینها را از هم باز نکردند و شاید نتیجه آخر بحث ما این بشود که ما با چند بحث مواجه هستیم.

مرحوم ملا آقای دربندی در اوئل بحثش می فرماید که ظاهراً قدما بین بحث های برائت و حظر و اباحه خلط کرده اند. ما غیر از این خلط، ابهامات دیگر هم یافتیم که شاید اینها باید از هم جدا شود و هر کدام یک مسأله می شود. اشکالی ندارد که نهایت بحث ما با یک تحقیق روشنگری در این باب به این نتیجه برسد که ما با یک مسأله مواجه نبودیم بلکه با چند مسأله مواجه بودیم. منتهی ما این بحث را تأخیر می اندازیم به خاطر اینکه در خود ادله و استدلالاتی که طرفین کرده اند هم نکاتی وجود دارد برای اینکه ما ببینیم که با چه مسأله ای مواجه هستیم و چه جواب و استدلالی برای آن مسأله آورده اند.

نکته ابهام دیگر در موضوع بحث

ما قبل از اینکه وارد بحث بشویم به یک نکته اضافی که نقطه ابهام است باید اشاره کنیم. در بحث حظر و اباحه علاوه بر آن ابهامات و اجمالاتی که قبلاً بود یک نکته دیگری هم وجود دارد. حظر و اباحه عقلی است، ما از این حکم عقلی چه استفاده‌ای می‌خواهیم بکنیم؟ می‌خواهیم فراتر برویم و یک عقاب و ثوابی هم اضافه کنیم یا نه؟ یعنی این قنطره‌ای می‌شود برای اینکه بگوییم پس ثواب و عقابی هم در کار است یا نه؟

از برخی از استدلالاتی که بعد خواهیم خواند برمی‌آید که گویی مسلم بوده است که در اینجا مؤاخذه‌ای در کار نیست. مرحوم شیخ نقل می‌کند که حتی اشعری‌ها هم قبول دارند که در اینجا مؤاخذه و عقابی نیست و این امری مسلم است. آنچه مسلم نیست این است که آیا ترخیصی هم هست یا نه. از ناحیه چه کسی را نگفته‌اند.

این مسأله، مسأله خیلی مهمی است که بر فرض اگر بعد از بحث حظر و اباحه، ما حظری و منعی شدیم، آیا فقط با یک منع عقلی مواجه‌ایم؟ حال اگر کسی این منع عقلی را عمل نکرد و این فعل را مرتکب شد - ولو منع وجوبی باشد نه کراهتی (بنابر اینکه عقل هم احکام خمس را دارد) - آیا عقابی متوجه او است یا همین قدر است که یک منع عقلی را عمل نکرده است؟ از برخی از عبارات برمی‌آید که گویی این بحث را با بحث عقاب در آخرت و عوالم دیگر پیوند می‌زنند. اینها خودش نقاط ابهام مهمی است. بحث ما در مورد مقتضیات حکم عقل در این مسأله بود و باید مشخص شود عقاب از کجا پیدا شده است.

آنهايي که بعداً در طی ادله می‌گویند که ما احتمال می‌دهیم مضرة عاجل و آجل را (مقصودشان از آجل با الف یعنی عقاب در دار آخرت و عاجل همین مضرة دنیوی است) این را از کجا می‌گویند؟ اگر قبل از ورود شرع باشد (نه قبل از ملاحظه شرع که آن خودش بحث دیگری دارد) معنای اینکه ما احتمال مضرة‌ای که عقاب است می‌دهیم یعنی چه؟ شارع حکمی ندارد، حال چطور عقاب پدید آمده است؟ اصلاً می‌شود تصویر کرد؟ این را در بحث‌های آتی بحث خواهیم کرد. منتهی می‌خواهم بگویم بعداً باید روشن شود که ما چه چیزی مواجه هستیم.

در حظر و اباحه تقریباً همه کسانی که بحث کرده‌اند، تصریح کرده‌اند که مقصود حظر و اباحه عقلی است. یعنی حکم عقل مقتضایش در اینجا چیست و اصلاً این بحث را در ذیل بحث حسن و قبح مطرح کرده‌اند. حتی اشاعره که حسن و قبح عقلی را قبول ندارند، علی سبیل مماشاة و تنزل دو بحث کرده‌اند؛ یکی وجوب شکر منعم است و یکی همین حظر و اباحه است. اشاعره می‌گویند علی فرض ثبوت حسن و قبح در مثل عدل و ظلم، در اینجا چنین حکم عقلی نیست. اما دیگران می‌گویند این حکم

عقلی در اینجا هست. بنابراین بحث حظر و اباحه ذیل بحث حسن و قبح بوده و یک بحث عقلی است. باید بحث کنیم که اگر این امر عقلی اطاعت نشد؛ یعنی انسان به حکم عقلش عمل نکرد، چه نتیجه‌ای متوجه او می‌شود؟ آیا عقاب است؟ اگر عقاب نباشد، عبد دلواپسی ندارد؛ زیرا نهایتاً مذمت عقلا وجود دارد. بله کسانی که می‌گویند ذم کردن شارع عقابش است، یک بحث دیگری است. اگر صرف مذمت عقلا باشد، ممکن است کسی بگوید من مذمت عقلا را به جان می‌خرم. می‌خواهیم ببینیم نتیجه‌ی نهایی از این حکم عقلی در باب چیست. این یک نکته‌ای است که باید روشن شود.

دلیل اول اباحه در کلام شیخ طوسی

الان وارد بحث ادله می‌شویم. ادله مختلفی را نقل و بحث کرده‌اند. مرحوم شیخ انصاری بیان مرحوم شیخ طوسی در عدة الاصول و جوابی را که دیگران از جمله سید مرتضی به ایشان داده‌اند، ملخص کرده است. عبارت مرحوم شیخ انصاری را می‌خوانیم. البته احتمال دارد که با متن یک اختلاف جزئی داشته باشد.

مرحوم شیخ از محکی عدة این استدلال را نقل می‌کند که قائلین به اباحه گفته‌اند فرض ما در فعلی است که منفعت دارد و مضرت ندارد. منفعتش طبق فرض است؛ چون فرض ما در مسأله این است که منفعت دارد. اما مضرت ندارد؛ زیرا اگر مضرت داشت بر حکیم لطیف (خداوند) واجب بود که اماره و دلیلی بیاورد که ما را نسبت به این مضره به علم یا اقلاً به ظنی که در مقام عمل برای عقلا مورد وثوق باشد، برساند. یعنی در جایی که یک مضرت عاجل یا آجل وجود داشته باشد، نمی‌شود شارع ما را رها کند. نمی‌شود چنین مضراتی باشد و شارع حکیم لطیف، بندگان را رها کند تا مبتلا به چنین مضراتی بشوند. بنابراین چون فرض مسأله این است که شارع اماره مفسده‌ای نیاورده است، ما مطمئن می‌شویم که مضره‌ای در کار نیست.

جواب شیخ طوسی به استدلال اباحه

جواب شیخ در عدة الاصول را مرحوم شیخ انصاری آورده است اما کمی با آنچه در عدة است فرق می‌کند. بعداً متن عدة را می‌آوریم و بیان ایشان قدری فرق دارد. آن مقداری که در خاطر من هست را عرض می‌کنم و باقی را از متن عدة خواهیم خواند. جوابی که شیخ نقل می‌فرماید این است:

و الجواب عنه - على ما نبه به الشيخ و المحقق الجمال في تعليقاته على العضدي^۱.

جوابی که داده‌اند این است که ما قبول نداریم نصب اماره‌ای که دلالت بر وجود مضره عاجله یا آجله داشته باشد بر خداوند واجب است. چنین چیزی بر خداوند واجب نیست. می‌گویند بعد از اینکه طریقه عقلا در اطاعت و عصیان روشن است، اشکالی ندارد که خداوند ما را بر خودمان توکیل کرده باشد و ما را به حال خودمان رها کرده باشد که به مقتضای عقلمان عمل کنیم. به تعبیر ایشان «بعد وضوح طریقه العقلاء في الإطاعة و العصیان»^۲.

ناسازگاری کلام شیخ طوسی با دیدگاه ایشان در اجماع

قبل از اینکه ما بخواهیم این جواب را بررسی کنیم، مرحوم شیخ انصاری در اینجا یک نکته را اضافه می‌کنند که ظاهراً دیگران تعرض کرده‌اند. می‌گویند این حرف شیخ طوسی در عده با حرفش در همان کتاب عده در باب اجماع ناسازگار است؛ چون شیخ طوسی در بحث اجماع به قاعده لطف تمسک می‌کند. می‌فرماید در واقع طریق حجیت اجماع منحصر در لطف است و خداوند حتماً آن را حجت کرده است وگرنه ما از اطاعت حق تعالی در انجام اموراتمان بعید می‌شدیم.

کسی که در بحث اجماع به قاعده لطف تمسک می‌کند و اعتبار اجماع را چنین اثبات می‌کند، آن وقت در اینجا چگونه می‌گوید «وکلنا علی أنفسنا»؟ این واقعاً تعجب برانگیز است. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید جالب این است که سید مرتضی در بحث اجماع دقیقاً به همین اشکال توجه کرده و به شیخ طوسی اشکال کرده است که چرا خداوند ما را به خودمان و عقلمان واگذار نکرده باشد. چه لزومی دارد که اجماع از باب لطف معتبر باشد. بلکه ما باید هر آنچه وظیفه داریم را انجام می‌دهیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید از شیخ تعجب‌انگیز که در اینجا می‌فرماید وکلنا علی أنفسنا و در آنجا به قاعده لطف تمسک می‌کند. همچنین از سید هم عجیب است که در بحث اجماع به شیخ طوسی اشکال می‌کند و می‌گوید چه اشکالی دارد که خداوند ما را به خودمان واگذار کرده باشد؛ اما در اینجا به همین استدلالی که شیخ جواب داده استدلال می‌کند. مراد از استدلالی که شیخ جواب داده همان است که اگر مضره عاجل یا آجلی بود، خداوند باید اماره‌ای که مفید علم یا ظنی که مورد

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۲

^۲ و الجواب عنه - على ما نبه به الشيخ و المحقق الجمال في تعليقاته على العضدي - منع لزوم نصب أماره عليها، لم لا يجوز أنه تعالى قد وکلنا علی أنفسنا بعد وضوح طریقه العقلاء في الإطاعة و العصیان.

و ثوق باشد برای ما می‌فرستاد. پس حالا که شارع چنین اماره‌ای را نفرستاده، یقین می‌کنیم که مضرة عاجله و آجله در کار نیست. مرحوم شیخ می‌گوید شما که در بحث اجماع به شیخ طوسی آنگونه اشکال کردید، خودتان در اینجا اینگونه استدلال می‌کنید!

این یک بحث تاریخی است و دخلی به استدلالات ما ندارد. مرحوم شیخ انصاری طرح کرده و ما نیز عرض کردیم و شما همه اینها را در پرانتز ببینید. این توضیحی بود راجع به اختلاف شیخ و سید در نحوه استدلال در دو جا؛ که اینجا به گونه‌ای می‌گویند و در بحث اجماع به گونه‌ای دیگر. لذا مرحوم شیخ می‌فرماید که سید و شیخ در نحوه عمل متعاکسان هستند و هر کدامشان در جایی چیزی گفتند و در جای دیگر مخالفش را گفته‌اند. علی‌ای حال این تأثیری در بحث ما ندارد.

تدقیق در بررسی استدلال قائلین به اباحه

عجیب است که شیخ انصاری این استدلال را همین جا رها می‌کند در حالی که ما در اینجا خیلی کار داریم. شما یک استدلالی را از مبیحین؛ یعنی کسانی که در این مسئله حظر و اباحه قائل به اباحه هستند، نقل فرمودید. آن استدلال این بود که اگر در این امری که در آن طبق فرض نفع و مصلحت هست، اگر مضرت عاجله یا آجلی باشد، خداوند باید نصب دلیل می‌کرد. جوابش را دادید که لزومی ندارد و ممکن است خداوند بعد از وضوح طريقة العقلا در امر اطاعت و عصیان، این را به خود ما یکال کرده باشد. این استدلال به همین مقدار تمام شد؟ مرحوم شیخ انصاری بدون اینکه مطلب دیگری بگوید به استدلال بعدی می‌پردازد. آخر بحث هم چیز دیگری ندارد و وارد بحث حظریون می‌شود. سوال این است که این بحث به این مهمی و دشواری و پیچیدگی و اینهمه شما در مقدمات بحث کردید، حالا که به استدلال رسید همین مقدار تمام شد؟ واقع این است که باید ما جهات مختلف را در این استدلال بررسی کنیم.

چند سوال در این بحث به ذهن می‌آید. سوال اول این است که در جوابی که مرحوم شیخ انصاری از مرحوم شیخ طوسی نقل کرده است (من متن آن را ندیدم چون ظاهراً مخطوط است) در حواشی محقق جمال الدین بر عضدی فرموده‌اند در جایی خداوند ما را به حال خودمان رها کرده باشد و وکلنا علی أنفسنا و بعد از وضوح طريقة العقلا عقل ما مقتضایش چیست؟ سوال این است که اصلاً مگر در اینجا بحث اطاعت و عصیان بوده است؟ می‌فرمایند: «بعد وضوح طريقة العقلاء في الإطاعة والعصیان». مگر ما در اینجا اطاعت و عصیان داریم؟ مگر بحث قبل ورود الشرع نبود؟ مگر بحث عقلی محض نبود؟ بحث در اینکه بفهمیم که آیا حظری هست یا اباحه عقلی است. فرض هم این است که قبل از ورود شرع است؛ یعنی شارع حکمی ندارد. اگر حکمی

ندارد، اطاعت و عصیان یعنی چه؟ این چیست که در اینجا فرمودید که «أنه تعالى قد وكلنا على أنفسنا بعد وضوح طريقة العقلاء في الإطاعة والعصيان». مگر بحث اطاعت و عصیان حق تعالی بود؟ ما اصلاً نمی‌دانیم چرا پای اطاعت و عصیان در بحث ما باز شد؛ چون بحث قبل از ورود شرع است و قبل از ورود شرع حکم شرعی نداریم تا اطاعت و عصیان داشته باشیم.

بله یک بحث واقعاً دقیقی در اینجا وجود دارد که ندیدم که مرحوم شیخ و دیگران در این بحث خیلی ورود کرده باشند. بحث ما عقلی است؛ نه تنها بحث در این است که مقتضای عقل چیست، بلکه در موضوعی که شرع حکمی ندارد، ما می‌خواهیم بحث کنیم و سختی و دشواری کار هم همین است. مثلاً فرض کنید اکل فاکهه، یک امری است که دارای منفعت است لکن فرض مسأله این نیست که شارع در اینجا حکم دارد. بلکه بالعکس فرض این است که قبل از شرع است. ما می‌خواهیم ببینیم اکل فاکهه‌ای که شارع در مورد آن تحریم نیاورده است، تحلیل هم نیاورده است عقل در مورد آن چه حکمی می‌کند. در صورتی که منفعتش مفروض است و مضره و مفسده آن یا باید بگوییم مشکوک است یا بگوییم در حدی است که عقلاً آن را در حد صفر می‌دانند که برخی اینگونه استدلال کرده‌اند.

حرف ما در واقع این است که بحث اطاعت و عصیان نبوده و بحث عقلی است. ولی به نظر می‌آید در اینجا بحث دقیقی وجود دارد که شاید بر اساس آن همین بحث‌های عقلی محض به گونه‌ای با بحث عقاب و ثواب پیوند بخورد. در یک جاهایی عقل حکم می‌کند به یک قبحی یا حسنی و بعد هم یقین داشته باشد که خداوند هم این امر را می‌خواهد یا راضی به ترک یا فعلش نیست، آیا چنین چیزی امکان دارد؟ لا اقل احتمالش را در این بحث بدهیم. مثلاً فرض کنید که اصلاً شرعی وارد نشده است و ما خودمان با فکر خودمان به وجود خداوند و وحدانیت او با بحث‌های فلسفی رسیدیم. عقل ما یکسری اقتضائاتی دارد. فرض کنیم عقل ما هم می‌گوید ظلم قبیح است و عدل حسن است. فرض کنید که قبح ظلم و حسن عدل از ناحیه عقل به نحو وجوبی باشد. حال اگر این عقل سنجید، آن خداوند کریم رحیم مقتدری که من یقین به او پیدا کردم، نسبتش به این عدل و ظلم چیست؟ آیا راضی به این ظلم است؟ یقین پیدا می‌کند که حق متعال که می‌شناسد راضی به این ظلم نیست، بدون اینکه کاری به ورود شرع داشته باشد. بلکه به امور معرفتی و دینی به معنای نظری هم اصلاً کاری نداریم و خودمان به توحید رسیدیم.

سوال این است که آن خداوند که ما به آن رسیدیم و هیچ نقضی ندارد، امکان دارد که راضی به ظلم باشد؟ من نمی‌گویم همه می‌گویند. بلکه می‌گویم اگر عقلی به این رسید که امکان ندارد که حق متعال راضی به ظلم و ترک عدل باشد. در این صورت در ترک آنچه که مرضی حق است، احتمال عقاب می‌تواند بدهد یا قطع به عقاب می‌تواند داشته باشد یا نه؟ به نظر من می‌شود.

این بحثی که الان می‌کنیم در واقع یک تدقیق و تعمیقی است نسبت به ذیل فرمایش مرحوم شیخ که فرموده بود «بعد وضوح طريقة العقلاء في الإطاعة والعصيان». گفتیم اطاعت و عصیان بحث نیست؛ چون شرعی وارد نشده است.

حالا می‌خواهیم این را تعمیق کنیم. می‌گوییم بله شرع وارد نشده است. ولی چه بسا یکسری از حسن و قبح‌ها به گونه‌ای باشند که عقل محض هم می‌تواند به این برسد که شارع لا یرضی به و غیر مرضی شارع است. در این صورت آیا اگر عملی که غیر مرضی شارع است را انجام دهم، در عقاب فرق می‌کند با وقتی که شارع حکمی را بیاورد؟ شاید برخی از موارد فرقی نکند. اگر من به این رسیدم و می‌دانم که شارع راضی به این فعل نیست و انجام می‌دهم، چه فرقی می‌کند با جایی که ترک ایجاب شارع می‌کنم یا انجام بدهم چیزی را که شارع منع کرده است؟ چون در بحث‌های ثواب و عقاب و اطاعت و عصیان ما گفتیم که اغراض مولوی شارع هم قابل تنجیز است. به نظر ما بین تنجیز غرض و تنجیز حکم فرقی نیست. اگر غرض تام الغرضیه مولا برای مکلف مکشوف بشود، مکلف لا محاله باید به حکم عقل از آن اجتناب کند. نه فقط وجوب اجتناب عقلی دارد بلکه می‌تواند ادعا کند که این شخص استحقاق عقاب از ناحیه شارع دارد؛ چون شارع راضی به اینها نبود. ممکن است همه حسن و قبح‌ها اینگونه نباشد اما اگر کسی ادعا کند که بعضی از حسن و قبح‌ها از این سنخ است، به نظر هیچ استبعادی ندارد و یک دعوای معقولی است. بنابراین در یک جاهایی ممکن است بدون ورود شرع بحث عصیان و اطاعت شارع در مرضیاتش پیش بیاید؛ یعنی آنچه که مرضی شارع است اطاعت یا عصیان بشود.

حال می‌خواهیم از همین برگردیم. درست است که ممکن است ولو عقل محض انسان به اینجا برسد که یکسری از افعال را خدایی که با استدلال یا شهود به آن رسیده راضی به آن نیست و چون لم یرض به، به یک معنا تنجیز می‌شود و اگر ترک شود، عقاب دارد. این درست است. اما در بحث ما موضوع بحث جایی است که حکم عقلی اولیه وجود نداشته باشد؛ یعنی فرض این است که عقل ما در ملاحظه این فعل به هیچ یک از احکام خمسة خودش به معنایی که متصور است، نرسیده است. همین بحث قبلی که با مرحوم شیخ و دیگران در بحث حکم ظاهری عقل داشتیم، همین بود. بحث در این است که در موضوعی که شرع هیچ حکم عقلی ندارد و در آن فعل مثل اکل فاکهه منفعت می‌بیند و اماره مفسده ندارد، حکم عقلی چیست؟ سپس این اشکال پیش آمد که اگر هیچ حکم عقلی ندارد با اینکه حکم عقلی چیست، جمع نمی‌شود. این تناقض را با وجوهی حل کردند که بحث نهایی ما این شد که به نظر ما حکم ظاهری عقلی و حکم واقعی عقلی است.

عرض ما این است که ما قبول داریم که عقل آدمی بدون وجود و ورود شرع ممکن است به این برسد که اطاعت و عصیانی در کار است و حتی عقابی مترتب است. اما بحث در این است که در صورت مسأله شما فرض کردید که عقل هیچ یک از احکام خمس را ندارد. پس فرض کردید که یک وجوب یا حسن یا منع یا حظر یا قبح قطعی ندارد؛ چون اگر داشت به همان عمل می کرد و دیگر بحث حظر و اباحه نبود. فرض این است که چنین چیزی برای عقل محرز نیست. نمی گوییم ندارد بلکه می گوییم محرز نیست. یعنی عقل یا قاطع به عدم اینهاست یا شک در اینها دارد. بحث این است که در اینجا مقتضای حکم عقل چیست. ما گفتیم تنها راه حل آن حکم ظاهری عقلی است.

حالا تنقیح بحث این است که ما گر چه کبرای کلی امکان عقاب و ثواب را حتی در ظرف عدم ورود شرع می پذیریم، اما در صورت مسأله ای که ما داریم قابل فرض نیست؛ چون فرض ما در جایی است که حکم عقلی بر وفق حسن یا قبح یا کراهت نداریم. این پنج حکم محرز نیست و علم به آن نداریم. مرحوم شیخ انصاری دو استدلال بر طرفین نقل کرد بدون اینکه حتی برای ما حل کند که این اطاعت و عصیان با وجود اینکه حکم شرع وجود نداشت، چیست. ما رفتیم جلوتر و دیدیم که اطاعت و عصیان تصویر می شود. اما جلوتر رفتیم دیدیم که بله تصویر می شود اما در موضوع بحث ما تصویر نمی شود.

در نتیجه ما نمی توانیم در این بحث اطاعت و عصیانی تصویر کنیم، سوال این است آیا شارع می تواند ما را به حال خودمان رها کند و بگوید مقتضای عقل خودتان چیست یا نه؟ این یک بحث است.

سوال دوم این است که احتمال مضرة عاجل و آجل؛ یعنی مضرة دنیوی و اخروی داده می شود؟ ما احتمال مضرة دنیوی را می توانیم بدهیم. وقتی اماره مفسده نباشد، احتمال می دهیم که مفسده باشد. این خودش یک بحثی دارد که در استدلال های دیگر می آید. اما آیا احتمال مضرة اخروی داده می شود؟ این خودش یک داستانی است. به نظر من این دقیقاً شبیه بحث دفع ضرر محتمل است که آیا ما در موضوع برائت احتمال عقاب می دهیم.

سوال من این است که در فرض بحث ما که فعلی داریم که در آن منفعت است و عقل هیچ یک از احکام خمس را در آن ندیده، اینکه احتمال مضرة اخروی بدهیم، یعنی چه؟ یعنی چگونه ما احتمال بدهیم که مضرة اخروی داریم؟ خداوند که تکلیفی نیاورده است که من مخالفت کرده باشم و در اثر مخالفت با آن عقاب برای من آمده باشد؛ چون فرض این است که ما قبل از ورود شرع هستیم. فرض این است که تکلیف عقلی هم محرز نیست. اگر تکلیف عقلی محرز بود اقلأً ممکن بود که راهی برای اطاعت و عصیان عقلی و عقاب و ثواب باز شود. حال ما چگونه احتمال عقاب دادیم؟

در بحث برائت محققین می‌گویند با وجود قبح عقاب بلا بیان ما اصلاً احتمال عقاب نمی‌دهیم. در اینجا سوال این است که ما چگونه احتمال عقاب می‌دهیم؟ اگر ما احتمال عقاب نمی‌دهیم، حظریون حرفشان چیست؟ چرا اینجا فرمودند که خداوند ما را به عقل خودمان واگذار کرده است و می‌گویند منع است؟ اگر ما احتمال ضرر اخروی نمی‌دهیم، چگونه منع داشته باشد؛ آنهم منعی که مستلزم عقاب است. اینها همه اول کلام است.

این تمام الکلام بر این استدلالی که ایشان کرده است و به نظر ما از جهات مختلفی جواب ایشان به بیان مرحوم سید در ذریعه، نیازمند بحث است. این جواب حتماً جواب آن بیان نیست و درست نیست. در این مطلب تأمل بفرمایید تا جلسه بعد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

- ۱۵۴..... خلاصه بحث گذشته
- ۱۵۵..... تفاوت نقل شیخ انصاری با اصل کلام شیخ طوسی
- ۱۵۶..... عدم وضوح طریقه عقلا در اطاعت و عصیان
- ۱۵۷..... عدم ارتباط حظر و اباحه با ثواب و عقاب
- ۱۵۹..... نظر مختار در دلیل اول
- ۱۵۹..... دلیل دوم بر اباحه: لزوم عبث در صورت عدم اباحه
- ۱۶۰..... دلیل سوم بر اباحه: اباحه ظاهری در فرض عدم علم
- ۱۶۲..... اشکال شیخ انصاری به دلیل سوم

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در ادله قائلین به اباحه در بحث حظر و اباحه بود. مرحوم شیخ انصاری از قول شیخ طوسی در العده و برخی دیگر این بیان را نقل می کنند که فرض ما این است که فعلی دارای منفعت است و مضرت عاجل و آجل هم ندارد، در چنین جایی عقل حتماً حاکم به اباحه است. اما چرا مضرت آجل و عاجل ندارد؟ می گویند اگر چنین مضرتی در فعل وجود داشت، بر حکیم لطیف واجب بود که به ما اعلام بکند. همین که به ما اعلام نشده، معلوم می شود که چنین مضرتی وجود ندارد. بعد هم به این دلیل اباحه جواب داده اند، فرمودند: «علی ما تبّه به الشیخ و المحقق الجمال فی تعلیقاته علی العضدی»^۱، لازم نیست مضرت عاجل و آجل از ناحیه حکیم لطیف ابراز بشود؛ زیرا ممکن است به این دلیل که طریقه اطاعت و عصیان بر عقول روشن است، خداوند این امر را به عقل ما واگذار کرده باشد. «وکلنا علی أنفسنا». بنابراین لزوم نداشت که شارع حتماً به ما اعلام کند.

دیروز برخی از اشکالات این بیان را عرض کردیم؛ مخصوصاً اینکه شیخ انصاری اعلی الله مقامه هیچ تعلیق دیگری بر این ندارد. البته ایشان تذکراتی را راجع به نظر شیخ و سید داده اند که دیروز بحث کردیم، اما راجع به اصل مطلب که قبول دارند

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۲. الجواب عنه - علی ما تبّه به الشیخ و المحقق الجمال فی تعلیقاته علی العضدی - منع لزوم نصب أمانة علیها، لم لا يجوز

أنه تعالی قد وکلنا علی أنفسنا بعد وضوح طریقه العقلاء فی الإطاعة و العصیان.

یا نه، اینجا چیزی نفرمودند و گویی این گونه استدلال را پذیرفته‌اند. البته راجع به دفع ضرر محتمل بعداً ایشان بالتفصیل بحث می‌کند و قبول نمی‌کند. ولی در اینجا این مسأله را به همین صورت گذاشته‌اند.

تفاوت نقل شیخ انصاری با اصل کلام شیخ طوسی

دیروز عرض کردم که بیان شیخ در عدة با آنچه شیخ انصاری آورده است، مقداری فرق می‌کند. ما قبلاً فرمایش شیخ در عدة و فرمایش سید در ذریعه را خواندیم. حالا دوباره تذکراً عرض می‌کنم که بیان شیخ این نیست که «قد وكلنا علی أنفسنا»؛ چون طریقه اطاعت و عصیان روشن است. ما راجع به این بحث داریم و نکته مهمی است. باید ببینیم که شیخ این مطلب را گفته یا چیز دیگری فرموده است.

مرحوم شیخ در عدة الاصول این را نگفته است. ایشان فرموده چه بسا در اعلام خداوند به ما مفسده‌ای وجود داشته باشد که مانع از اعلام خداوند می‌شود. فرق این بیان با آنچه شیخ انصاری نقل فرموده است، بسیار است. آنچه شیخ انصاری نقل فرموده این است که در این مسأله چون طریقه اطاعت و عصیان روشن است، وكلنا ربنا علی أنفسنا^۱ در حالی که شیخ طوسی این را نفرموده است. شیخ طوسی در جواب این دلیل بر اباحه که اگر مضرتی وجود داشت خداوند باید به ما اعلام می‌کرد - که تقریباً ما حصل فرمایش سید مرتضی در ذریعه است - فرموده‌اند:

قیل: لا تمتنع أن تتعلّق المفسدة بإعلامنا جهة الفعل علی التفصیل فیقبح الإعلام.^۲

می‌گویند ما احتمال می‌دهیم در نفس اعلام خداوند نسبت به این جهت فعل - که در این فعل قبح و مضره است - یک مفسده‌ای وجود داشته باشد.

فیقبح الإعلام و تكون المصلحة لنا في التوقّف في ذلك و الشك،^۳

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۲. الجواب عنه - علی ما تبّه به الشیخ و المحقّق الجمال فی تعلیقاته علی العنصری - منع لزوم نصب أمانة علیها، لم لا يجوز أنه تعالی قد وكلنا علی أنفسنا بعد وضوح طریقه العقلاء فی الإطاعة و العصیان.

^۲ العدة فی أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۲

^۳ العدة فی أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۳

اصلاً مصلحت ما بندگان در این است که در شک و توقف باشیم.

و تجویز کلّ واحد من الأمرین، و إذا لم یمتنع أن تتعلّق المصلحة بشکنا و المفسدة بإعلامنا جهة الفعل، لم یلزم

إعلامنا علی کلّ حال.^۱

می گویند همین که ممتنع نباشد که مصلحت در شک و تردید ما باشد و مفسده در اعلام به ما باشد، در اینصورت لم یلزم

إعلامنا علی کلّ حال.

ظاهر این بیان این است که مرحوم شیخ طوسی به قاعده لطف پناه نبرده است. این قاعده لطف نیست. ایشان از باب احتمال مفسده در اعلام پیش آمده است. فرموده شما گفتید که خداوند باید حتماً به ما جهت مضره را اعلام کند و اگر اعلام نکرد، کشف می کنیم که مضره ندارد. ایشان در جواب می گوید آیا اگر مضره باشد، حتماً اعلام می شود؟ ممتنع نیست که مفسده ای در اعلام باشد و لذا اعلام نشود. پس از عدم اعلام نمی فهمیم که مضره نیست. می توانیم فرض کنیم که مضره هست و خداوند در اعلام این مضره به ما، یک مفسده ای می بیند و لذا اعلام نمی کند. استدلال شیخ طوسی به قاعده لطف نیست تا به ایشان اشکال کنید که عجیب است از شیخ طوسی که به همین قاعده لطف در بحث اجماع تمسک کرده است و گفته که تنها راه حجیت اجماع قاعده لطف است! بعد هم بگویند اعجب این است که سید در بحث اجماع بر شیخ اشکال می کند به اشکالی که خودش در اینجا آن را قبول دارد. تمام اینها بر قاعده لطف می چرخد، در حالی که جواب شیخ بر اساس قاعده لطف نیست و به نظرم این فرقی است که در بیان ایشان است.

عدم وضوح طریقه عقلا در اطاعت و عصیان

نکته دیگر این است که اطاعت و عصیانی که به کلام شیخ انصاری در نسبتش به شیخ طوسی و محقق جمال راه پیدا کرده، تبیین شود. البته من متن محقق جمال را ندارم که ببینیم، لکن شیخ طوسی اطاعت و عصیان را نفرموده است. شیخ انصاری در این نسبت فرموده اند اطاعت و عصیان چون طریقه اش عند العقلا روشن است، لذا وکلنا علی أنفسنا. حالا بیایم سر بحث اصلی. آیا واقعاً طریقه اطاعت و عصیان که مقصود در بحث ما قاعداً باید حسن و قبح باشد، روشن است؟ فرض مسأله ما این

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۳

است که اگر کسی قبح واقعی را احتمال بدهد - بنابر اینکه قبح واقعی داشته باشیم - طریقه عقلا در اینجا چیست؟ اینکه شما می فرمایید طریقه اطاعت و عصیان نزد عقلا روشن است و وکلنا علی أنفسنا، تکلیف ما چیست؟ شما گویی می خواهید بگویید که احتیاط در اینجا مسلم است، در حالی که الی ما شاء الله در این مسأله اختلاف وجود دارد. پس طریقه عقلا در اینجا روشن نیست، اگر نگوییم که آن طرفش روشن است؛ یعنی به موازات قبح عقاب بلا بیان در بحث برائت، یک چیزی در باب حسن و قبح هم هست.

الان اگر تصور کنیم فضایی را که در آن فضا یک عاقلی شک در قبح واقعی می کند، شما می فرمایید که عقلا این شخص را به خاطر اقدام مذمت می کنند با اینکه به او اعلام نشده است. عقلا در قوانینی که خودشان جعل می کنند، اگر قانونی را که دارای مجازات است، به مخاطبین اعلام نکرده باشند، آیا آنها را مجازات می کنند که چرا شما احتیاط نکردید؟ چنین چیزی نیست. ما می خواهیم بگوییم اینکه فرمودند که بعد از وضوح طریقه العقلا فی الاطاعة و العصیان، اولاً اشکالاتی که دیروز عرض کردیم به وجود می آید که اطاعت و عصیان به معنای معروفش در اینجا نیست؛ چون تکلیفی مفروض نیست. ثانیاً با غمض نظر از آن اشکالات اصل مسأله این است که کدام طریق روشن است که می فرمایید وضوح طریق عقلا؟ اگر مقصودتان از طریق روشن این است که باید احتیاط کنید، حتماً این مطلب خلاف واقع است. ما در حسن و قبح های واقعی چنین طریقه روشنی بر احتیاط نداریم. حتی ممکن است بگوییم مثل قبح عقاب بلا بیان در باب تکالیف، در باب حسن و قبح نیز عقل مستقل است که تا قبحی را احراز نکردیم، ارتکاب آن فعل، موضوع برای تقبیح دیگران نیست.

عدم ارتباط حظر و اباحه با ثواب و عقاب

نکته دیگر این است که به نظر می آید در بیان شیخ انصاری که به گونه ای هم در کلام محقق جمال راه پیدا کرده است، ظاهراً می خواهند حظر و اباحه را به بحث مؤاخذه و بحث عقاب ربط بدهند، گرچه در بحث آتی مرحوم شیخ می گویند این متسالم علیه است که عقابی در کار نیست که بعد بحث خواهیم کرد. در بحث ما صورت مسأله چیست؟ ما فعلی داریم که دارای منفعت است و شک داریم که آیا قبح دارد یا نه - یعنی مفسده و مضرت دارد یا نه - در چنین فرضی اقتحام در این عمل، مباح است یا محظور؟ فرض کنید که عقلا قائل به حظر باشند، آیا این ربطی به عقاب دارد؟ من می خواهم عرض کنم که حتی اگر باب حسن و قبح به مدح و ذم عقلا برگردد - آقایان از قدیم الایام اینگونه می فرمایند و نزاع اشاعره و معتزله و امامیه را اینگونه طرح کرده اند - اگر این درست باشد که ما اصلش را قبول نداریم، پیوندش با ثواب و عقاب اول کلام است.

اینکه محقق اصفهانی و عده ای می گویند ذم الشارع عقابه، به نظر بنده حرف درستی نیست. در دار دنیا فرض کنید که حسن و قبح به مدح و ذم پیوند خورده باشد و فرض کنید که اگر فعلی قبیح است، مورد مذمت عقلاست. حالا یک کسی می آید و این فعل قبیح را انجام می دهد و عقلا او را مذمت می کنند. بعد بگوییم ذم الشارع عقابه و بعد بیاید عقابی کند که لا یتحملة السماوات و الارض؟! این چه حرفی است. اینکه بگوییم ذم الشارع عقابه، یک جمله است، ولی یک دنیا مطلب در آن نهفته است. لو لا بحث شارع، می گویند که نتیجه ارتکاب قبیح مذمت عقلاست. این شخص می گوید بگذار اینها من را مذمت کنند و بگویند که چه آدم بدی است و چه کار بدی کرد. فرض کنید که هزار نفر بگویند یا صد هزار نفر بگویند کار بدی کرده است. این کجا و عقابی که لا یتحملة السماوات و الارض کجا! ما نمی توانیم بگوییم ذم الشارع عقابه. چیزی که عقلا بنای بر ذم آن دارند، تبدیل بشود به عقابی که گاهی ممکن است خلود هم در آن باشد. این درست نیست. می خواهیم نتیجه بگیریم اینکه گفته می شود طریقه عقلا در اطاعت و عصیان واضح است، نمی دانیم یعنی چه. بحث ما در تکلیف نبود.

ممکن است شما بگویید مراد اطاعت و عصیان در مورد حسن و قبح است. ما می گوییم طریقه عقلا در حسن و قبح چیست؟ بله انسان های عاقل نباید کار قبیح انجام بدهند و باید کار حسن یا آنهایی که واجب است را انجام دهند. اما سوال این است که اگر این کار را نکردند، چه می شود؟ عقل می گوید نباید این کار را بکنید، اما نتیجه اش عقاب نیست. آن وقت می خواهیم ببینیم از این بحث چه چیزی در می آید؟ اگر از این بحث ها می خواهید حظری در بیاورید که در آن عقاب باشد؛ چون به گونه ای با اطاعت و عصیان پیوند می زنید، چنین چیزی درست نیست.

البته کلاً عرض می کنیم که این یک خلط و اشتباه است که حسن و قبح را به بحث مدح و ذم پیوند زدند. ما در باب حسن و قبح قائل به واقعی بودن حسن و قبح هستیم. یک گونه رئالیسم اخلاقی قائلیم. چون حسن و قبح اوصاف واقعیه است - حالا کاری به عینی بودن آن نداریم - ربطی به مدح و ذم ندارد. چه مردم مدح کنند و چه ذم کنند، این واقعیت خودش را دارد. یعنی اگر مذمت نکنند، اینگونه نیست که قبیح، قبیح نباشد. لذا باب مجازات، باب مذمت و باب عقاب از باب دیگری است. ممکن است شما به این نتیجه برسید که ارتکاب بعضی از قبیح ها، ملازم با عقوبت باشد، ولی ربطی به بحث مفهوم حسن و قبح یا واقعیت حسن و قبح ندارد. بلکه حسن و قبح صفت واقعی است؛ مثلاً اگر گفتیم که عدل حسن است، یعنی چه مدح و ذم عقلا باشد یا نباشد در هر حال عدل حسن است.

نظر مختار در دلیل اول

بنابراین به طور کلی این راهی که در دلیل اول طی شده که بحث ما افعالی است که دارای نفع بوده و خالی از مضرت هستند و کشف اینکه خالی از مضرت هستند از ناحیه اعلام حق است، به نظر من حرف غلطی نیست. استدلالی است که می شود تمامش کرد. اشکالی که از شیخ طوسی نقل شده است و محقق جمال و شیخ انصاری هم تعلیقی به این جهتش نمی زنند، به نظر استدلال درستی نیست. این اشکال کلاً ما را در یک حیطه ای که شبیه بحث قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل است، وارد می کند. در قبح عقاب بلا بیان گفتیم قبل از بیان ما هیچ تبعه ای نداریم. در حسن و قبح نیز قبل از اعلام و بیان شارع یا بیان هر کسی که مقنن است، ما هیچ تبعه ای نداریم. اینکه طریقه عقلا واضح است، حرف درستی نیست. نتیجه ایکالش به خود عباد هم در جایی که عقل ما قائل به اباحه است، اباحه می شود؛ نه اینکه ایکالش تبدیل به حظر شود. بنابراین حرف مثل سید صاحب ذریعه درست است و لذا استدلال اول بر اباحه به نظر بنده تمام است.

دلیل دوم بر اباحه: لزوم عبث در صورت عدم اباحه

دلیل دیگری که بر اباحه آورده اند بطلانش روشن است. بنده در یکی دو خط عرض می کنم. در دلیل دوم گفته اند که اشیاء که مشتمل بر منفعت هستند، اگر مباح نباشند، لازم می آید که ایجادش از ناحیه خداوند عبث باشد و تعالی خداوند از چنین چیزی علواً کبیراً.

جواب این دلیل روشن است و مرحوم شیخ هم می گوید سخافت این روشن است. جوابی که خود شیخ می دهد به نظر ما خیلی روشن نیست. جواب این دلیل روشن است؛ فایده اشیاء مگر این است که برای ما مباح باشد. در عالم فواید اشیاء الی ماشاء الله است و جهات مختلفی دارد. بخشی از فرمایش شیخ هم شاید همین باشد، ولی عبارت مجملی ایشان آورده است که روشن نیست که چه می فرمایند. ایشان می فرمایند:

و فیه: أَنَّ سَخَافَةَ بَحِیْثٍ لَا یَخْفَى عَلَی أَحَدٍ.^۱

لا یخفی اما نمی دانیم چرا شما این عبارت را آوردید.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

إذ غاية ما يمكن للقول لعدم العلم بالفائدة.^۱

بعضی می گویند غایتش این است که ما علم به فایده اش نداریم.

و لا يلزم منه عدم الفائدة.^۲

از عدم علم، عدم فایده لازم نمی آید.

و إلا فالفائدة فيها معلومة لمن تدبر و تبصر.^۳

و الا فایده اش برای اهل تدبر روشن است.

نفهمیدیم این عبارت ها یعنی چه؟ اول می گویند: «إذ غاية ما يمكن للقول لعدم العلم بالفائدة» و بعد می گویند «و لا يلزم منه عدم الفائدة»، بلکه عدم علم است. بعد می فرمایند: «و إلا فالفائدة فيها معلومة لمن تدبر و تبصر». من نمی دانم که واقعاً فایده اشیا برای کسی که تدبر و بصیرت داشته باشد، روشن است؟! مگر اینکه کسی بگوید ما می دانیم که خداوند حکیم و علیم است و از باب قاعده امکان اشرف این چیزی که در عالم است، این نظام عرضی و طولی بهترین نظام ممکن در عالم است. شاید از این راه درست کنید و الا ما از کجا می دانیم که این شیء فایده دارد؟ ما نمی دانیم و استدلال طرف غلط است. نمی تواند بگوید که اگر این فعل مباح نباشد، پس لغو است و عبث است. ما چه می دانیم؟ ممکن است هزاران فایده در آن باشد. اما عبارتی که مرحوم شیخ فرمودند را نفهمیدیم یعنی چه.

دلیل سوم بر اباحه: اباحه ظاهری در فرض عدم علم

دلیل سومی هم برای اباحه ذکر کرده اند. مرحوم شیخ می فرمایند بعضی اجله این را فرمودند که ظاهراً صاحب فصول است. شاید نرسیم تمام بیان ایشان را بیان کنیم ولیکن اجمال آن را بیان خواهیم کرد تا ببینیم که جواب آن چه می شود.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

^۳ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

بعض اجله چنین فرمودند که ما در بحث اباحه مقصودمان این است که تکالیف چهارگانه در اینجا نیست؛ چون تکلیف منوط و مشروط به علم و بیان است. شرط تکالیف چهارگانه که علم است، منتفی است. لذا اباحه ثابت است. ایشان می‌فرمایند:

ولا نعني بالإباحة إلا ذلك.^۱

یعنی خلو از الزامات و ترجیحات. یعنی وجوب و حرمت و استحباب و کراهت نیست و اباحه همین است.

مرحوم شیخ به این دلیل سوم که از بعض اجله - صاحب فصول - نقل می‌کند، اعتنا کرده و جواب می‌دهد.

وثالثها: ما احتجّ به بعض الأجلّة، و هو: أنّ ضرورة العقل قاضية بالإباحة في الظاهر عند عدم ما يدلّ على الخلاف.^۲

البته این را باید تکمیل می‌کردیم که این بعض اجله استدلالش بر حسب حکم ظاهر است؛ یعنی می‌گوید تکالیف مشروط به علم هستند. وقتی شرطش نبود تکلیف نیست؛ یعنی در مرحله ظاهر به حکم عقل حکم به اباحه می‌شود.

من غير فرق بين المشتمل على المنفعة و غيره، لظهور أنّ التكليف بأقسامه الأربعة مشروط بالعلم و البيان عقلا و

عادة، و إذ ليس فليس.^۳

چون شرطش نیست، پس تکلیف هم نیست.

ولا نعني بالإباحة إلا ذلك.^۴

و مقصود ما از اباحه هم جز این نیست که آن تکالیف چهارگانه نیستند.

ما یک حرفی نسبت به این داریم که می‌گذاریم برای آخر کار. اول جواب مرحوم شیخ روشن شود.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

^۳ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

^۴ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

اشکال شیخ انصاری به دلیل سوم

مرحوم شیخ می‌فرماید ما دو مطلب را قبلاً گفتیم که اشکال می‌شود به این حرف اما از آنها غمض نظر می‌کنیم. آن دو مطلب چه بود؟ یکی اینکه در تحریر محل نزاع گفتیم که اشتغال بر منفعت را همه قوم أخذ کرده‌اند. اینکه شما می‌فرمایید من غیر فرق بین المشتغل بالمنفعة و غیره، این خارج از محل نزاع است. لکن این فرمایش شیخ قابل بحث است که این بماند. دوم اینکه مرحوم شیخ می‌گوید ما قبلاً گفتیم که بحثی که در کلمات قوم است، بر اباحه به عنوان حکم واقعی است. شما در اینجا می‌فرمایید «ضرورة العقل قاضية بالإباحة في الظاهر» و می‌خواهید یک اباحه ظاهری را ثابت کنید. ما قبلاً گفتیم که تمام ادله‌ای که قوم می‌آورند همه قرینه است بر اینکه در اباحه واقعی بحث می‌کنند. علاوه بر اینکه گفتیم در احکام عقلی ما حکم ظاهری عقلی نداریم. منتهی در اینجا شیخ می‌گوید با غمض نظر از این دو نکته، اشکال دیگری در این مسأله وجود دارد.

در اینجا می‌فرمایند مقصود شما از اینکه می‌گویید «ضرورة العقل قاضية بالإباحة» چیست؟ اگر مقصودتان رفع تبعه و عدم مؤاخذه و لاجرجه است، بله ما قبول داریم که در جایی که علم به تکلیف نداریم، چون تکلیف مشروط به علم است، روشن است که مؤاخذه و تبعه و امثال این در کار نیست. می‌گوید حتی اشعری هم این را قبول دارد که مسلماً در اینجا تبعه به معنای مؤاخذه و حرج نیست؛ یعنی عدم حرج و عدم مؤاخذه است. اشعری هم قبول دارد که مؤاخذه ندارد و قابل بحث نیست. بحث کجاست؟ می‌گویند بحث در عدم تکلیف و در اباحه به معنای ترخیص و اذن است. می‌خواهیم بنیم که آیا ترخیص و اذن ثابت است یا نه، نه اینکه مؤاخذه در کار هست یا نه. واضح است که مؤاخذه نیست. بحث در اذن و ترخیص است و ایشان می‌فرماید:

لا نسلّم قضاء الضرورة بالإباحة بهذا المعنى.^۱

بعد می‌فرماید: «و ما تخيّل». با اینکه همیشه با اعظام از صاحب فصول نام می‌برد و در همین جا هم فرمود بعض اجله اما در اینجا می‌فرماید «و ما تخيّل». اینکه تکالیف مشروط به علم هستند، ما قبول داریم. اما اباحه هم یکی از تکالیف پنج گانه است و آن هم مشروط به علم است. ما هم قبول داریم که احکام منحصر در خمسة هستند ولی اینطور نیست که واسطه‌ای دیگر نباشد و ممکن است همه احکام نباشد. اینطور نیست که وضع منحصر باشد بین چهار تکلیف و اباحه، که اگر آن چهار تکلیف منتفی

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

شد، بگویند حتماً اباحه است. همه مشروط به علم هستند و در ظرف جهل همه مرتفع می شوند. اشکالی هم ندارد که واقعه در مرحله ظاهر خالی از حکم باشد و این مانعی ندارد.

حرف ایشان این است و دوستان این مطلب را در صفحه ۴۱۳ مطارح الانظار (طبع جدید) مطالعه کنند تا ما در جلسه بعد هم در بیان و استدلال صاحب فصول و هم در جوابی که شیخ می فرماید بحث کنیم، تا ببینیم درست است یا نه.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

ملخص بیان صاحب فصول به در دلیل سوم..... ۱۶۴

نقد شیخ انصاری در دلیل سوم..... ۱۶۴

بررسی کلام صاحب فصول و شیخ انصاری ۱۶۵

اشکال اول: خروج از محل بحث با فرض تکلیف شرعی ۱۶۶

اشکال دوم: عدم صحت اشتراط تکلیف به علم..... ۱۶۸

اشکال به نقد شیخ انصاری در دلیل سوم..... ۱۷۱

ملخص بیان صاحب فصول در دلیل سوم

در بحث حظر و اباحه به بررسی ادله اباحه رسیدیم. ما دلیل سومی را که مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه در مطارح الانظار آورده را طرح کردیم که از مرحوم صاحب فصول است و مرحوم شیخ به عنوان بعض الاجله آن را نقل فرمودند.

ملخص استدلال ایشان این است که می‌فرمایند در جایی که ما می‌دانیم تکلیف نیست، از باب اشتراک تکالیف به علم و وقتی که علم نبود و بیان نبود، تکلیف منتفی است، اباحه ثابت می‌شود به ضرورت عقل؛ چون لا نغنی بالاباحه الا هذا؛ یعنی الا عدم تکالیف اربعه؛ یعنی وجوب و حرمت و استحباب و کراهت. مقصود ما از اباحه چیزی جز فقد اینها نیست و فقدشان هم از باب این است که اشتراط تکالیف به علم و بیان است؛ چون علم و بیان نیست، پس تکالیف نیست، پس اباحه هم همین است که می‌بینیم یعنی فقدان این چهار تکلیف.

البته مرحوم صاحب فصول یک نکته را هم اضافه می‌کند و آن این است که در این بحث ما مهم نیست که فعل منفعت داشته باشد یا نه. در هر حال عقل در مرحله ظاهر حکم می‌کند به اینکه اباحه ثابت است؛ لفقده تکالیفی که مشروط به علم و بیان هستند.

نقد شیخ انصاری در دلیل سوم

مرحوم شیخ می‌فرمایند ما از دو نکته در این بحث غرض نظر می‌کنیم و الا اینها اشکال است. اولاً شما می‌گویید مهم نیست که منفعت باشد یا نباشد، در حالی که در موضوع بحث دیدیم که همه بزرگان ما این را در موضوع بحث اخذ کرده‌اند که شی‌ای

که منفعت دارد و اماره مفسده ندارد، در اینجا می خواهند بگویند که آیا حکم عقلی هست یا نه. ثانیاً از این هم غمض نظر می کنیم که قبلاً گفتیم تمام کلمات ظهورشان در این است که بحث در اباحه واقعی است نه در اباحه ظاهری و شما می فرمایید که عقل ضرورتاً حکم می کند به اباحه در ظاهر، در حالی که بحث در اباحه واقعی است. ایشان می فرماید ما قبلاً اینها را گفتیم و الان غمض نظر می کنیم.

اشکالی که در اینجا بر صاحب فصول مطرح می کنند این است که می فرمایند شما در این بحث اگر مقصودتان از اباحه عدم الحرج و عدم المؤاخذة است، این مسلّم است و اباحه به این معنا هست، منتهی این چیزی نیست که محل بحث و نزاع باشد و حتی اشعری ها هم این را قبول دارند که در این موضوع، بحث مؤاخذة و حرج در میان نیست. اما اگر مقصود شما از اباحه ترخیص و اذن باشد، ما می گوئیم این اول کلام است و هیچ حکم قطعی از ناحیه عقل در این مسأله وجود ندارد. بنابراین این که مرحوم صاحب فصول قطعی گرفته اند که به ضرورت عقل اباحه در اینجا ثابت است، به معنای ترخیص و اذن، اول کلام است.

بعد در ادامه نیز فرمودند که این هم که شما فرمودید که احکام و تکالیف اربعه مشروط به علم و بیان هستند، مسلّم است، اما خود اباحه هم همینطور است و اباحه هم از احکام خمسّه است و آنهم مشروط به علم و بیان است. لذا اینکه شما تکالیف اربعه را مشروط گرفتید و بعد فرمودید چون شرط نیست، پس حکم منتفی است، در مورد اباحه هم می آید و این به اثبات اباحه کمک نمی کند. اگر مقصودتان این است که لا محاله در واقع بعد از انتفاء تکالیف اربعه، حتماً ترخیص ثابت است، این حرف نادرست است. ایشان می فرماید ما قبول داریم که احکام منحصر در این پنج تاست، منتهی دلیلی نداریم که در واقع خلو از حکم نتواند باشد. بنابراین لازم نیست که ما با انتفاء احکام اربعه به اباحه برسیم و ممکن است که عدم حکم باشد. ایشان می فرماید هیچ دلیلی اقامه نشده است که حتماً باید یکی از احکام خمسّه ثابت باشد.

این محصل فرمایش صاحب فصول و مرحوم شیخ است که برخی از آن را جلسه گذشته عرض کرده بودیم و چون الان می خواهیم بررسی کنیم و نقد کنیم و بحث کنیم راجع به اشکالاتش، دوباره اعاده کردیم.

بررسی کلام صاحب فصول و شیخ انصاری

ما یکسری اشکالاتی داریم که مربوط به فرمایش صاحب فصول است و برخی نیز مربوط به کلام شیخ است و برخی از آنها هم مشترک است؛ یعنی از حیث اینکه یا مرحوم شیخ بالصراحة برخی از سخنان صاحب فصول را تسلّم کرده و تسلیم شده

است که قابل اشکال است و گاهی از باب سکوتی که ایشان داشته، به نظر می‌آید اشکالی که ما به صاحب فصول وارد می‌کنیم، به ایشان هم وارد است.

اشکال اول: خروج از محل بحث با فرض تکلیف شرعی

اولین مسأله که ما باید به آن توجه کنیم و به نظر من اشکال این بزرگواران است، این است که هم صاحب فصول و هم ظاهر شیخ این است که تسلّم کرده است این مسأله را که این تکلیف به اقسام الاربعه، ظاهراً تکلیف شرعی گرفتند. از عبارات اینگونه می‌فهمیم. ایشان می‌فرماید

لظهور أنّ التكليف بأقسامه الأربعة مشروط بالعلم و البيان.^۱

در پایین هم فرمودند که:

و إن أراد الإباحة بمعنى الإذن و الترخيص كما قد يقال باستظهاره من نفي الأحكام الأربعة و إثباته.^۲

از نفي احكام اربعه و اثبات اباحه، استظهار می‌شود که مقصود از اباحه نزد صاحب فصول، اذن و ترخیص است.

باز اینجا به نظر می‌آید که ظاهر فرمایش شیخ این است که بحث در تکلیف شرعی است. تکلیف یعنی چه؟ تکلیف یعنی احکام الله؟ اگر این باشد - که به نظر من ظاهر اولی این کلام این است - باید گفت کلاً این بحثشان بیراهه است و این نحوه استدلال صاحب فصول و جواب‌هایی که مرحوم شیخ به ایشان می‌دهد، بیراهه است؛ چون خروج از محل بحث است.

در محل بحث ما دو نکته را اَقْلاً باید تحفظ کنیم؛ یکی اینکه بحث عقلی است؛ یعنی حاکم عقل است، که ایشان در اینجا فرموده است: «أنَّ ضرورة العقل قاضية بالإباحة»^۳، پس حاکم را عقل گرفته است. اما نکته مهم این است که آنچه را که عقل می‌خواهد راجع به آن حکم کند، آنهم حکم الله نیست و آن امر احکام و تکالیف شرعی واقعی یا ظاهری نیست، بلکه همانطور که در موضوع بحث آمده است یا مقصود حکم عقل است قبل از ورود شرع حقیقتاً یا قبل از ملاحظة الشرع و قبل از ملاحظة

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

^۳ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

الشرع دو گونه می تواند تفسیر شود. یعنی در مقام حکم عقل حکم می کند مستقلاً و بدون کمک از شرع که این باید باشد؛ چون بحث عقلی است. یک معنای دیگر که حتماً باید ملحوظ باشد و محل بحث است، قبل از ملاحظه شرع است؛ یعنی ما می خواهیم مورد را بدون لحاظ ورود حکم شرعی محل بحث قرار بدهیم. به این معنا که خودش را می خواهیم محل بحث قرار دهیم نه از حیث ورود شرعی؛ یعنی گویی که شرع وارد نشده است. به عنوان مثال اگر ما بودیم و اکل فاکهه بدون ملاحظه اینکه شارع قد حکم باباحته أو حرمته، ما الان هیچ لحاظ نمی کنیم که شارع حکمی دارد. پس قبل از ملاحظه شرع؛ یعنی قبل از ملاحظه شرع از حیث ورودش در این مورد که محل بحث ما است؛ مثل اکل فاکهه. البته به این جهت هم باید ملحوظ باشد که قبل از ملاحظه شرع یعنی حکم ما عقلی است و بدون کمک گرفتن از شرع می خواهیم حکم کنیم. این حتماً در موضوع بحث هست و ما قبلاً دیدیم که هم تصریح کردند که بحث حکم عقلی است.

اگر خاطر دوستان باشد هم از عبارات مختلف اصولیین خودمان و هم از اهل سنت آوردیم و همینطور مرحوم شیخ در اول بحث خودشان آوردند و دیگران از اصولیین که این بحث ها را کرده اند که این بحث حظر و اباحه ذیل بحث حسن و قبح است و در جایی که اشعریین حسن و قبح را بحث می کنند و بعد نفی می کنند حسن و قبح را، تسلاً دو مطلب را بحث می کنند. می گویند به فرض بگوییم فی الجمله اصلاً عقل ما حسن و قبح به معنای مدح و ذم در بعضی از افعال داشته باشد؛ مثلاً در مثل عدل و ظلم و اینها، قبول ندارند و می گویند فرض کنیم قبول باشد. این همان تسلّم و تنزلی است که انجام دادند. می گویند با این حال در شکر منعم و در حظر و اباحه ما دلیلی نداریم که قائل بشویم که حکم عقلی داریم به حظر یا اباحه و یا اینکه شکر منعم واجب باشد و این را تنزلاً گفته اند.

همین تنزل و تسلّمشان موجب شده است که خیلی از اصولیین که اهل دقت بودند البته از متأخرین المتأخرین اصولیین به همین استناد کنند که بحث، بحث عقلی است و ذیل بحث حسن و قبح است و تمسک به شرع نباید کرد. این علاوه بر آن قید قبل ورود الشرع است که آن موجب شده است که کثیری از اصولیین هم امامیه و هم اهل سنت، قائل شده اند به اینکه قبل از ورود شرع، دلیل می شود که ما راجع به حکم و تکلیف شرعی بحث نکنیم؛ چه شک و چه غیر آن.

بنابراین اولین حرف ما با صاحب فصول این است که اینکه شما می فرمایید «لظهور أنَّ التكليف بأقسامه الأربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة»^۱ که ظهور دارد در اشتراط تکالیف شرعی به اقسامش و اینکه راجع به آن بحث می کنیم و ظاهراً شیخ هم تسلّم کرده است و چیزی خلاف آن فرموده است که این راجع به این بحث نیست. به نظر اگر این استظهار درست باشد، کل استدلال مرحوم صاحب فصول و تسلّم شیخ بیراهه است.

اشکال دوم: عدم صحت اشتراط تکلیف به علم

نکته دوم و اشکال دوم این است که فرض کنیم که اصلاً آن اشکال نبود و بیراهه نبود، آیا ما می توانستیم اینگونه تقریر کنیم که عقل بالضرورة قاضی است به اینکه در مواردی که علم به تکلیف نداریم، از باب انتفاء تکلیف اباحه ثابت است؛ چون تکالیف منتفی می شوند و تکالیف مشروط به علم و بیان هستند. چون علم و بیان نداریم، تکالیف ساقط می شوند و بنابراین اباحه باقی می ماند.

اگر این باشد، ما قبلاً عرض کردیم که اصلاً اشتراط تکلیف به علم درست نیست؛ چون علمی که در اینجا می گوئیم علم به خود تکلیف است و ما در بحث أخذ قطع به حکم در خود حکم بالتفصیل بحث کردیم که به هیچ گونه معقول نیست که علم به حکم را در حکم أخذ کنیم. حتی این بیانی که عده ای دارند و از جمله شهید صدر هم زیاد دنبال کرده اند که علم به جعل را در مجعول أخذ بکنیم، ما گفتیم که این هم درست نیست و یک بیان واقعاً دقیقی آنجا ارائه کردیم که این منجر به یک تسلسلی در خود موضوع می شود. آن اشکالی که در موارد دیگر أخذ علم در خود حکم می گویند مثل أخذ علم به جعل در خود جعل یا أخذ علم به مجعول در خود مجعول، آن اشکالات نمی آید و اشکال دیگری می آید و اصلاً ساختار حکم مشکل پیدا می کند و علم به جعل را نیز نمی توانیم در مجعول أخذ کنیم؛ به بیان فوق العاده دقیق و دشواری که ما در بحث قطع آوردیم.

مرحوم شیخ هم به صاحب فصول اشکال نکرده است و این هم عجیب است و خودشان هم تسلّم کرده است. ایشان

فرموده:

و ما تختله: من اشتراط التكليف بأقسامه الأربعة بالعلم فهو كذلك.^۲

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

یعنی ایشان اصل اشتراط را قبول کرده است. می گوید

إِلَّا أَنَّ الْإِبَاحَةَ بِهَذَا الْمَعْنَى - أَيْضاً - مِنَ الْأَحْكَامِ التَّكْلِفِيَّةِ.^۱

اصل اشتراط را پذیرفته است که این درست نیست.

بله ممکن است کسی بگوید یعنی یک تمهلی کنیم و بگوییم مقصود از اینکه می گوئیم تکلیف باقسامه مشروط به علم و بیان است، نه تکلیف واقعی است، بلکه مقصود تکلیف منجز است. تکلیف منجز مشروط به علم است که در واقع این یک گونه مجاز است. مقصود این است که تنجیز التکلیف منوط است که از این تعبیر کردند که تکلیف منوط است و خود تکلیف را گفته اند که درست نیست و مقصود تکلیف منجز است.

منتهی این تمهل هم مشکل است؛ چون در باب استحباب و کراهت که تنجیز نداریم. تنجیز به معنای استحقاق العقاب علی المخالفة، مخصوص لزومیات است؛ مثل وجوب و حرمت. استحباب به این معنا تنجیز ندارد، مگر اینکه برای حجیت معنای دیگری را در نظر بگیریم و مقصود از تکلیف هم چیز دیگر باشد؛ مثلاً بگوییم تکلیف الثابت ولو بثبوت تعبدی؛ یعنی حجیت را اثبات واقع بگیریم و مقصود از تکلیف نه اینکه خود تکلیف است، بلکه التکلیف الثابت؛ یعنی اگر می خواهی تکلیف شرعاً و عقلاً ثابت باشد نه منجز باشد، منوط به علم است. حالا این تمهلات را شاید بتوان انجام داد؛ مثلاً اینطور بگوییم که اگر یک تکلیفی از لزومیات یا غیر لزومیات مثل اباحه یا استحباب اگر بخواهد ثبوت تعبدی هم پیدا کند، منوط به علم است. این حرف فی الجمله درست است اما تمهل عجیبی است که ما بحث را سر تکلیف ببریم و نفی تکلیف کنیم و بگوییم اباحه ثابت است و بعد بگوییم اباحه یعنی تکلیف ثابت؛ در واقع لبّش یعنی ثبوت التکلیف منوطٌ بالعلم.

اینها همه مجاز در مجاز هستند و بعد هم اگر ثبوت منوط شد، معلوم نیست که از نفی آنها اباحه دربیاید که مرحوم صاحب فصول می فرماید و لا نغنی بالاباحه الا ذاک . کجا چنین چیزی هست؟ اگر تکلیف اربعه را نفی می کردید، اگر اشکال شیخ را کنار بگذاریم، معقول بود و وجه داشت که بگوییم وقتی چهار تکلیف منتفی شد، پس اباحه است. اما شما تکلیف را منتفی نمی کنید، بلکه ثبوت تعبدی آن را منتفی می کنید. اینکه لازمه اش به قضاء العقل اباحه و ترخیص است، علی الظاهر درست در نمی آید مگر به بیانی که بعداً می گوئیم.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۳

حالا اگر ما از همة اینها عدول کنیم و بگوییم چرا این تکلیف را شما شرعی گرفتید و مقصود صاحب فصول تکلیف عقلی باشد. چرا شرعی می گیرید که بگویید اصلاً بیراهه است. چون در اول بحث مرحوم شیخ و عده ای دیگر می گویند که عقل هم احکام خمسه دارد و حتی شیخ طوسی در آن زمان در عدة الاصول فرموده بود که احکام پنج گانه عقلی و دیگران هم گفته اند. بنابراین چرا تکلیف را حمل کنیم بر تکلیف شرعی؟ بلکه بگوییم مقصود صاحب فصول تکلیف عقلی است و بگوییم چون تکلیف حتی تکلیف عقلی؛ یعنی الزام عقلی و حسن عقلی و قبح عقلی اینها منوط هستند به بیان و علم و هر کجا که این تکالیف منتفی شدند به انتفاء موضوعش، نوبت می رسد به اباحه عقلیه؛ یعنی اباحه ای که عقل حکم می کند. این هم خودش یک وجهی است.

اشکال سوم

منتهی اگر این باشد هم هنوز مشکل است گرچه بهتر از حرف قبلی است اما باز هم نادرست است و ما در جای خودش در نقد فرمایش مرحوم شیخ بیان کردیم که در تکالیف عقلی هم نمی توانیم آنها را منوط به علم به خودشان کنیم. ما نمی توانیم قبح عقلی را منوط کنیم به علم به قبح. نمی توانیم حسن را منوط کنیم به علم به حسن؛ چون یک جور در کلام شیخ اینگونه شده بود که ما گفتیم معنا ندارد. بله حسن و قبح را می توانیم منوط کنیم به علم به موضوع و این شدنی است؛ یعنی بگوییم اذا قطعت یا علمت بانه ظلم فلهذا قبیح. این یک وجهی دارد یعنی موضوع قبح را ظلم معلوم الظلمیت و ظلم محرز الظلمیت کنیم. این یک وجهی دارد اما نمی توانید بگویید حسن در جایی محقق می شود که علم به حسن داشته باشیم که مرحوم شیخ در جایی این کار را کرده بود یا قبح را منوط کنیم به اینکه علم به قبح داشته باشیم. مرحوم شیخ فرموده بود که اگر شما علم نداشته باشید، لم يتحقق القبح که این حرف خیلی عجیبی است.

اناطه علم به قبح در تحقق قبح به نظر من درست اشکالی را که در بحث اناطه حکم به علم به حکم هست را به دنبال دارد. همانطور که معقول نیست که علم به حکم را در حکم أخذ کنیم، در اینجا هم معقول نیست. البته اینکه می گوییم همانطور، آنجا یک وجوهی از جهاتی مانند لغویت و اینها پیش می آید که شاید آن وجوه در اینجا نباشد، اما خودش معقول نیست از باب اینکه نمی توانیم این اناطه را قرار بدهیم. برخی گفته اند دور است، ممکن است دور نباشد اما یک مشکلی در ناحیه موضوع پدید می آید که شبیه این را ما در أخذ علم به جعل در مجعول گفتیم.

شما می گوید علم به حسن در حسن دخیل باشد؛ یعنی چیزی حسن است که علم به حسن آن داشته باشید. علم به حسن چه چیزی داشته باشیم؟ به حسن معلوم یعنی حسنی که معلوم است یا علم به حسن؟ شما که فرمودید که بدون علم، حسن

حاصل نمی‌شود، پس نمی‌توانید بگویید که حسن زمانی محقق می‌شود که علم به حسن داشته باشید، بلکه باید بگویید علم به حسن معلوم الحسنیه داشته باشید. باز دوباره این بحث در آن معلوم الحسن می‌توانید به کار ببرید، لیتسلسل. یعنی ما در عقدالوضع با مشکل مواجه می‌شویم و نمی‌توانیم علم به حسن درست کنیم به طوری که بتواند عقدالوضع حکم حسن ما را درست کند که بگوییم اذا علمت بحسن شیء مثل عدل فهو حسن، این را نمی‌توانید بگویید همانطور که نمی‌توانید بگویید اذا علمت بالجعل این مجعول حاصل است؛ چون عین همین اشکالی که در اینجا عرض کردیم، در آنجا هم هست البته با تفصیلی که ما در بحث قبل آوردیم. بنابراین اگر ما مقصود از تکلیف را تکالیف عقلی بگیریم، اولاً خلاف ظاهر است و ثانیاً این اشکال را هم پیدا می‌کند و شما نمی‌توانید از این اشکال فرار کنید. این اشکال سوم فرمایش ایشان.

اشکال به نقد شیخ انصاری در دلیل سوم

حالا می‌رویم سراغ خود مرحوم شیخ انصاری. ایشان در اینجا یک اشکال دو شقی به صاحب فصول کردند. فرمودند اگر مقصود شما عدم الحرج و عدم المؤاخذه است، ما قبول داریم؛ اباحه به معنای عدم الحرج و عدم المؤاخذه ثابت است؛ یعنی اگر ما احکام شرعی یا عقلیمان منتفی شد، مسلماً مؤاخذه و حرجی در کار نیست. اباحه به این معنا ثابت است. اما ایشان می‌فرماید این خروج از محل بحث است. چرا؟ می‌گوید همه حتی اشعری هم این معنا را قبول دارند. بحث در این نیست، بلکه بحث در اذن و ترخیص است و آن را نمی‌تواند ثابت کند.

اگر احکام اربعه نباشد - که البته حالا ایشان باز نمی‌کند که اربعه شرعی یا عقلی - اینکه ثابت بشود اذن و ترخیص، معلوم نیست. ما دو حرف با مرحوم شیخ داریم.

اولاً ایشان می‌فرماید که اگر مقصود شما از اباحه عبارت باشد از عدم الحرج و عدم المؤاخذه، این مسلم است ولی خروج از بحث است. من از مرحوم شیخ سوال می‌کنم که از کجا می‌فرمایید که خروج از بحث است؟ جناب شیخ طوسی در عدة و جناب سید مرتضی در ذریعه مگر همین را نفرموده بودند؟ مرحوم سید مرتضی در ذریعه تصریح فرموده بودند که ضرری که اهل حظر به ما می‌گویند؛ یا ضرر عاجل است که ضرر دنیوی است یا ضرر آجل است که عقاب است. ایشان تصریح می‌کند که عقاب است و بحث می‌کند که هیچ کدامش نمی‌تواند باشد. ما کاری نداریم که استدلال ایشان درست است یا نه. پس عقاب هم محل بحث بوده است. چطور شما می‌فرمایید که عدم عقاب مسلم بوده است؟ اگر مسلم بوده چرا بحث کرده‌اند. مرحوم صاحب ذریعه که آن طور فرمودند و مرحوم شیخ طوسی هم که حرف سید مرتضی را قبول نمی‌کند و می‌گوید از اینکه ما یقین نداریم که اعلام

خداوند نسبت به ما که این شیء ضرر دارد، بلا مانع باشد و ما احتمال می‌دهیم اعلام آن یک مفسده و مانعی دارد و لذا چه بسا مصلحت در این باشد که ما شک کنیم و تردید داشته باشیم و به عقول خودمان رجوع کنیم و مثلاً احتیاط کنیم.

عرض من این است که پس اصلاً مسأله عقاب و حرج مطرح بوده است. ضرر اخروی همین است دیگر و همین عقاب است. این مسلم نبوده؛ چون یکی نفی می‌کند و دیگری اثبات می‌کند.

بحث دیگر این است که شما فرموده اید اگر احکام و تکالیف مشروط به علم منتفی شدند، اذن و ترخیص مسلم نیست. این هم درست نیست. عرض ما این است که اگر تکالیف چه شرعی و چه تکالیف عقلی که گفتیم باید این را روشن کنیم، اگر اینها منتفی شدند به این معنا که احراز نکردیم؛ چون انتفاء واقعی که معنا ندارد. بگوییم اگر احراز نکردیم، جا برای اذن و ترخیص عقلی نیست؛ یعنی به این معنا که ما باید یک کاری کنیم و خلاصه عقل به من می‌گوید نکن یا نه؟ من می‌خواهم اکل فاکهه کنم و عقل هیچ چیزی احراز نکرده است در ضررش، در منع قطعی آن و در ایجاب قطعی آن و در ترجیح آن و در کراهتش. هیچ را احراز نکرده است. در این وسط آخر من مجاز هستم یا نه؟ آیا عقل در اینجا می‌گوید که چون تو هیچ چیزی را احراز نکردی، حرجی بر تو نیست. لا حرجیت عقلیه همین است. اصلاً اذن و ترخیص ظاهری چیزی جز این نیست که عقل بگوید حالا که چیزی نمی‌دانی، پس مرخص هستی. مرخصی مگر غیر از این است که بگوید تو آزادی؟ این آزادی را حتماً عقل می‌گوید. اگر ما منع لزومی و منع حرمتی و رجحان طرف مثبت که استحباب است و رجحان ترک را اگر عقل احراز نکرد، می‌گوید از طرف ما تو مرخصی که انجام بدهی.

بنابراین اینکه مرحوم شیخ می‌فرماید که ما می‌توانیم بگوییم اگر تکالیف علم به آنها منتفی شد، پس تکلیف نیست و لکن اباحه به معنای ترخیص ثابت نمی‌شود، ما می‌گوییم اصلاً این لازمه همان معنایی است که شما گفتید. اگر عقل برایش محرز بشود که در این فعل عقابی نیست و حرجی نیست که شما می‌گویید مسلم است، مگر ترخیص چیست؟ عقل وقتی نگاه می‌کند که فعل خودش یا فعل دیگری، حرج و عقابی بر آن نیست و احرازی نشده است، می‌گوید آزادی. مگر اباحه چیست غیر از آزادی؟ بنابراین به نظر می‌آید اشکال ایشان هم بر صاحب فصول وارد نیست.

حالا اینکه احکام در عالم واقع می‌تواند خلو باشد یا نه، قابل بحث است هم بحث درون دینی و هم برون دینی. ما مفصل این بحث را انجام دادیم که یک وقتی هم بعضی از دوستان به صورت مقاله‌ای تقریر کردند و در همین مجله پژوهش‌های اصولی چاپ شد که خلو واقع از حکم به نظر ما درست نیست هم به لحاظ استناد به روایات و اینها و هم به استناد بیانات عقلی خصوصاً

اگر ما بحث ملاکات را در نظر بگیریم، خلو از آنها به صورت ثبوتی معنا ندارد و اینجا هم همینطور است. این تمام الکلام در این بحث است.

ما این نکته را هم باید اضافه کنیم که مرحوم صاحب فصول برای اینکه تکلیف را منتفی کند، می‌گفت تکالیف به علم مشروط هستند؛ چه تکالیف عقلی و چه شرعی. مرحوم شیخ نیز هم همین طریق را قبول کرد و گفت که مسلم است تکالیف. ما گفتیم که این معنا ندارد. اما مقصود این بزرگواران را می‌توان از یک راه راحتی حل کرد و آن این است که در موضوع بحث مگر اخذ نکردند که عقل بالاستقلال حکم نداشته باشد و یکی از احکام خمس مورد حکم عقل نباشد. این مفروض بحث حظر و اباحه است. وقتی اینگونه است ما می‌توانیم بگوییم که انتفاء تکلیف در وعاء علم مکلف نه از باب اشتراط تکلیف به علم است بلکه از باب این است که ما مفروض گرفتیم که عالم نیست؛ چون انسان از سه حال خارج نیست یا عالم به شیء است یا عالم به عدمش است یا شک است. ما مفروض گرفتیم که در واقع شک باشد، حال آن واقع تکلیف شرعی باشد یا تکلیف عقلی، موضوع ما شک است. لذا مقصود اینها که بخواهیم بگوییم در موضوعی که عقل حکم ندارد می‌خواهیم ببینیم که اباحه است یا نه، با فرض مسأله می‌توانیم حل کنیم و لازم نیست که اشتراط تکلیف به علم باشد. این تمام الکلام در دلیل سوم است و یک دلیل چهارمی دارد که جلسه بعد عرض می‌کنیم و بعد وارد استدلال حظریون می‌شویم.

این نکته را عرض کنیم که بحث آقایان را به طریقه خودشان عمل می‌کنیم ولی بعد که تمام شد باید برگردیم و دسته بندی کنیم هم مسائلی که از بطن این موضوع در می‌آید را مطرح می‌کنیم و هم راه حل را بررسی می‌کنیم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

موضوع: بررسی دلیل چهارم اباحه در کلام شیخ انصاری در مطارح الأناظر ۱۷۴

۱. نقل دلیل چهارم در بیان شیخ انصاری ۱۷۴

۱.۱ دلیل چهارم: استقرار طریقه عقلاء بر عدم اجتناب از احتمال مفسده ۱۷۴

۱.۲ پاسخ شیخ از دلیل چهارم: استقرار طریقه عقلاء بر اعتناء به احتمال مفسده ۱۷۶

۲. نقل دلیل چهارم در بیان میرزای قمی ۱۷۸

۲.۱ عدم اعتناء عقلاء به احتمال صرف در مفسده ۱۷۸

۲.۲ سرّ عدم اعتناء عقلاء: وجود احتمالات معارض با احتمال مفسده ۱۷۹

۳. تذکر دو نکته تاریخی ۱۸۱

۳.۱ بازگشت دلیل چهارم به کلمات متقدمین برخلاف بیان شیخ انصاری ۱۸۱

۳.۲ استدلال صاحب قوانین و قدما به حسن عندالعقل در دلیل چهارم برخلاف بیان شیخ انصاری ۱۸۱

موضوع: بررسی دلیل چهارم اباحه در کلام شیخ انصاری در مطارح الأناظر

۱. نقل دلیل چهارم در بیان شیخ انصاری

۱.۱ دلیل چهارم: استقرار طریقه عقلاء بر عدم اجتناب از احتمال مفسده

بحث ما در ادله اباحه بود در بحث حظر و اباحه و ما تا به حال سه دلیل را بررسی کردیم که مرحوم شیخ در مطارح الانظار آورده اند. دلیل چهارم ایشان دلیلی است که ایشان می فرماید: «ما استند إلیه جملة من المتأخرین» و در پاورقی این نسخه های مصحح، مصححین به قوانین ارجاع داده اند و حق دارند چون عباراتی که مرحوم شیخ در اینجا نقل کرده اند، برخی از آنها مربوط به قوانین هستند و ممکن است جای دیگر هم شبیه این باشد. منتهی عبارتی که ایشان در اینجا دارد، مقداری فرق می کند و این فرق اثر گذار هم هست. آنچه مرحوم شیخ نقل می کند، این است که می فرماید:

و رابعها: ما استند إليه جملة من المتأخرين، و هو استقرار طريقة العقلاء بعدم الاجتناب عنها و حكمهم بلحق

المتحرز عنها بأصحاب السوداء و الجنون، و استحقاق المقتصر في التنفس على قدر الحاجة للذم عقلاً.^۱

اولاً اینقدر ظاهراً در تقریر این مطلب عجله داشته اند که ضمیر در « بعدم الاجتناب عنها» به چه چیزی برمی گردد؟ این اول استدلال است. عجیب است و در اینجا ذکری از آن ندارند، مگر اینکه بگوییم قبلاً چون بحث شده است، اینگونه می گویند. اما ذکری باید در جمله باشد و بعد ضمیر آورده شود.

می فرماید:

و رابعها: ما استند إليه جملة من المتأخرين، و هو استقرار طريقة العقلاء بعدم الاجتناب عنها و حكمهم بلحق

المتحرز عنها بأصحاب السوداء و الجنون، و استحقاق المقتصر في التنفس على قدر الحاجة للذم عقلاً.^۲

به نظر من استدلالی که صاحب قوانین آورده است را جویده جویده کرده اند و یک چیز عجیب غریبی در آمده است و بعد ایشان به این مطلب جواب می دهند.

مقصود قاعدتاً از « بعدم الاجتناب عنها»، احتمال مفسده است که در عبارت ایشان هست و می خوانیم. یعنی احتمال مفسده و ضرر. مرحوم صاحب قوانین فرموده است اینگونه اجتناب ها عند العقلاء نیست و اگر کسی چنین کاری بکند، مثلاً در همین مثالی که گفته اند. حالا متحرز عنها در آن مثالی که صاحب قوانین زده است می گوید مثل کسی که یک دیوار محکمی جایی هست بگوییم زیر سایه آن نشیند چون احتمال هست که بریزد روی سر ما. می گویند عقلاً اینها را ملحق می کنند به اصحاب سودا و جنون و این گونه احتمالات را که نباید برای آن حساب باز و این درست نیست.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۴

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۴

۱.۲ پاسخ شیخ از دلیل چهارم؛ استقرار طریقه عقلاء بر اعتناء به احتمال مفسده

مرحوم شیخ در جواب می فرماید که محل کلام در جایی است که ما احتمال مفسده می دهیم چون فرض این است که چیزی دارای منفعت هست و اماره مفسده ندارد. شیخ می فرماید اماره مفسده وجود ندارد، لازمه اش این نیست که ما یقین داشته باشیم که مفسده ندارد پس ما احتمال مفسده می توانیم بدهیم. در جایی که ما احتمال مفسده بدهیم و شک در مفسده داشته باشیم، شیخ می فرماید ما قبول نداریم که استقرار طریقه عقلاء در اینجا این است که قائل به اباحه شوند، بلکه برای این شک حساب باز می کنند که نکند شاید این مفسده باشد و ضرری در کاری باشد تا زمانی که ظن به سلامت پیدا کنند. بعد در ذیل می فرمایند بنابراین برعکس به نظر ما طریقه عقلاء این است که برای این شک ها حساب باز می کنند و احتمال می دهند که اذنی برای این شخص حاصل نشده باشد لعدم العلم بالاذن عند الشک. بعد می فرمایند اما اینکه فرمودید که اگر کسی در این موارد بخواهد به این شکوک و ظنون عمل کند، عقلاء او را ملحق به اصحاب سودا و جنون می کنند، می گوید این به درد این می خورد که شخص را بیدار کند که اینگونه شک ها را پیدا نکند. ولی اگر شک پیدا کرد، باید به شکش عمل کند و معنا ندارد که عمل نکند. می فرماید:

وَأَمَّا إلْحَاقُ الْمُتَحَرِّزِ بِأَصْحَابِ السُّودَاءِ وَ الْجُنُونِ فَهُوَ إِنَّمَا يَثْمُرُ فِي إِدْءِ الْإِحْتِمَالِ، لَا الْعَمَلَ بِمُقْتَضَاهُ بَعْدَ حَصُولِ

الشك.^۱

می گوید اگر شما به شخص بفهمانید که این موارد مثل اینکه شخص زیر دیوار بنشیند که این دیوار مستحکم است. در سایه اش نشسته یکدفعه می گوید من احتمال می دهم که فرو بریزد. ما باید به او بفهمانیم تا چنین احتمالاتی در ذهن او منقذ نشود نه اینکه اگر منقذ شد، به مقتضائش عمل نکند. نهایتاً می فرماید بالجمله در این دلیل که ذکر شد ما دلیلی نمی توانیم بیابیم که در تمام صور طریق عقلاء بر اباحه است و عقلاء اقتضای می کنند بر این موارد. بلکه ما می توانیم ادعا کنیم که عقلاء اقتضای بر ظن به سلامت دارند؛ یعنی در جاهایی که احتمال ضرر بدهند، رها نمی کنند و می گویند ما باید ظن به سلامت پیدا کنیم از این مطلب و لذا ولو به اینکه ظن به سلامت مثلاً از استقراء سابق و وجوه و اعتباراتی که عند العقلاء هست، از اینها حاصل شده باشد. البته یک جمله هم ایشان دارد که ما نفهمیدیم که مقصودشان چیست. ایشان می فرماید:

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۴

و لو بتحصيل الظنّ من بعض السوالف، و الامور الغير المعتمدة من التسويات النفسانية كما هو مشهور.^۱

این جمله خیلی روشن نیست. در نسخه بدل نوشته اند «كما هو المشهود» از کار عقلا و طریقشان. مثالی هم در نسخه بدل ایشان آمده است که فرموده اند که اگر بلیه ای می خواهد بیاید که ما هم یکی از افراد هستیم، مسلماً شخص نمی ایستد تا طرف این بلیه باشد بلکه کاری می کند تا ظن به خروج از این بلیه پیدا کند؛ مثلاً از شهر فرار می کنید و امثال این. می خواهند ادعا کنند که طریقه عقلا بر ارتکاب این موارد شکوک نیست مگر اینکه ظن به سلامت داشته باشند. بنابراین دلیلی بر اباحه در این موارد نداریم.^۲

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۴

^۲ فی (ط) زیادة ما یلی: «كما هو مشهود من ملاحظة حالهم في أمور معاشهم، مثلاً لو فرضنا نزول بلیة مساوية النسبة في الكل فالنفس تحتال في إخراجها منها لا على وجه يكون مرددا في الواقع، بل في تحصيل الظنّ بالخروج، كما لا يخفى». مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۴

۲. نقل دلیل چهارم در بیان میرزای قمی

همانطور که اوائل عرائض عرض کردم، عبارات صاحب قوانین با این فرق می کند؛ چون تقریرش خیلی کامل تر است و اینطور جویده جویده نیست و بعد هم الحاق به اصحاب سودا و اینها هم جاهایی آورده است که کاملاً معقول است. حرف صاحب قوانین این است که اکثر قائل به اباحه شده اند و مختار ما هم اباحه است؛ چون یک منفعت خالی از اماره مفسده است؛ از مفسده آجله و عاجله هر دو؛ یعنی نه مفسده در این دنیا دارد و نه مفسده آتی دارد. بعد ایشان یک جمله اضافه می کند که جای بحث دارد:

و الإذن من الله تعالى شأنه في التصرف معلوم عقلاً.

شاید دو دلیلی که حاضرین یعنی مانعین آورده اند را می خواهد همین جا جواب دهد تا اباحه را درست کند. می گوید هم ما اماره بر مفسده نداریم و منفعت محرز است و اذن از ناحیه خداوند هم معلوم است. بعد هم می فرماید که آنی که متصور است از ناحیه خداوند که منع بکند، ضرر ماست. خداوند که مورد ضرر واقع نمی شود و در بحث آتی ما در دلیل دوم می آید. بر خداوند که ضرری وارد نمی شود و منع اقتراح می هم که نسبت به انسان ندارد. اگر منع هم بکند برای ضرر ماست. پس بنابراین ما می گوییم منفعتی داریم و اماره بر ضرر هم نداریم بنابراین انجام اینگونه امور حسن است به این معنا که فاعل قادر ینبغی ان یفعله و لا یستحق ذمّاً.

۲.۱ عدم اعتناء عقلاء به احتمال صرف در مفسده

بحث الحاق به اصحاب سودا و جنون را ایشان برای جهت دیگری گفته است. می گوید اگر کسی بگوید ما خیلی اوقات در چنین مواردی مثل اکل فاکهه که شما می گوئید منفعت دارد و اماره مفسده ندارد، می گوید خیلی اوقات بعداً کشف شده است که اینها ضرر دارند من جمله مواردی که بعد از ورود شرع می فهمیم که شارع منع کرده است. مثلاً فرض کنید شرب فقاعی که مسکر نباشد. منافی دارد و اماره بر ضررش هم فی حد ذاتها نیست. اما بعداً که شارع منع کرد، می فهمیم حتماً ضرری در آن است که شارع منع کرده است. یا فرض کنید که مثل حرمت غنا که غنا صوت حسن است و هم منفعت دارد و هم برای ما اماره مفسده در کار نیست اما وقتی شارع منع کرد می فهمیم ضرری در آن بوده است. بنابراین اینطور می خواهد از قول مستشکل مرحوم صاحب قوانین نقل کند. می گوید بنابراین صرف اینکه اماره مفسده نیست (دوستان خوب دقت کنند و این بحث مهمی

است و مرحوم شیخ همه اینها را درهم کرد و حیف شد فرمایش صاحب قوانین دقیق است) ایشان می فرماید اگر کسی اینطور اشکال کند. جواب داده اند که ببینید ما فرضمان این است که منفعت دارد و اماره بر مفسده هم نیست. اگر اماره بر مفسده نباشد، فقط شما یک احتمال صرف می دهید. عقلاً به احتمالاتی که از ناحیه اماره نیاید؛ حالا یا اماره یقینی یا ظنی، همینطور آدم احتمال بدهد، اعتنا نمی کنند. لذا ایشان می فرماید می بینید که اگر کسی در ذیل دیواری نشسته است و یک دفعه بلند شود و بگوید من احتمال می دهم که دیوار خراب شود با اینکه دیوار مستحکم است، او را ملامت می کنند و می گویند چرا به این احتمال عمل کردی. بعد می فرماید:

و يلحقون تجویز المضرة حينئذ بظن أصحاب الجنون و السوءاء.^۱

این چه کسی است؟ ببینید شیخ در جواب صاحب قوانین می گوید که اماره بر مفسده نبود ولی احتمال بود و شک که داریم. صاحب قوانین استدلالش را تتمیم کرده است به این مسأله که اگر در جایی ما یقین به مفسده نداریم و هیچ دلیلی هم بر مفسده نیست و من همینطوری احتمال می دهم، می گوید عقلاً به احتمالات همینطوری عمل نمی کنند. حرف ایشان این است و خیلی حرف بیراهی نیست. آنطور که شیخ فرموده است که نه طریقه عقلاً بر این مستقر است، ما چنین چیزی قبول نداریم و طریقه عقلاً بر این چیزی که شما می گوئید مستقر نیست و همین فرمایش صاحب قوانین درست است که عقلاً به این احتمالات عمل نمی کنند.

۲.۲ سرّ عدم اعتناء عقلاً: وجود احتمالات معارض با احتمال مفسده

مرحوم صاحب قوانین به نکته ای اشاره می کنند که به نظرم این نکته را در فرمایش قدما مثل فرمایش سید مرتضی دیده ام ولی الان یادم نیست کجاست و باید پیدا کنم و آن این است که این احتمالاتی که ما در باب مفسده می دهیم، در ترک فعل هم می دهیم. این شبیه آن اشکالی است که به شهید صدر کردیم. انشاء الله دقیق تر و مهم ترش را در ادله حاضرین خواهیم آورد. این بحث جالبی است و اصلاً در فرمایش شیخ اصلاً منعکس نشده است با اینکه کاملاً یک متمم برای استدلال صاحب قوانین است و توجیه می کند که چرا طریق عقلاً این است. حرف صاحب قوانین این است که می گوید شما در جایی که دلیل و اماره ای بر مفسده ندارید، می گوئید ما احتمال مفسده می دهیم. این احتمال مفسده در فعل معمولاً با احتمال مفسده در ترک معارض

^۱القوانين المحكمة في الأصول (طبع جدید)، ج ۳، ص: ۲۸

خواهد بود؛ چون وقتی شما امارات را کنار بگذارید و احتمالات همینطوری باشد، چرا شما احتمال ندهید در ترکش؟ مثلاً اکل فاکهه در آن منفعت هست و اماره مفسده نیست. کسی مثل صاحب قوانین شاید به صاحب قوانین بگوید بله اماره مفسده نیست ولی ما احتمال می دهیم که یک ضرر واقعی داشته باشد. ایشان می گوید بله احتمال می دهید ولی این احتمال شما هیچ دلیل و اماره ای ندارد. بعد صاحب قوانین می گوید مگر شما چنین احتمالی نمی دهید؟ پس در ترکش هم احتمال می دهید یعنی در نخوردن میوه. اتفاقاً احتمال هم می دهید و حالا که احتمال عقلایی می دهید چون فلان ویتامین کم خواهد شد. آن زمان که اینها را نمی دانستند. پس احتمال می دهید. لذا احتمال وجود مفسده در فعل اکل فاکهه معمولاً معارض است به احتمال مفسده در ترک اکل فاکهه چون احتمالات همینطوری است و قرار نشد که احتمال عن دلیل باشد.

حالا که معارض شد ایشان می فرماید:

و هو يستلزم التكليف بالمحال.^۱

یعنی اگر لازم باشد که عقلاً رعایت کنند، تکلیف به محال پیش می آید. شبیه آنچه که ما در رد شهید صدر گفتیم که اگر شما حق الطاعة را بخواهید تطبیق هر دو طرف بکنید، مشکل پدید می آید. می گوید اگر بنا باشد این احتمالات بدون اماره از ناحیه عقلاً رعایت شود، تکلیف به محال است؛ چون هر دو طرف معارض باید رعایت شود. هم فعل را احتمال مفسده می دهیم و باید رعایت شود و هم ترک فعل را احتمال مفسده می دهیم و باید رعایت شود که امکان پذیر نیست.

حالا من می خواهم گونه ای دیگر از این نکته ای که ایشان فرموده استفاده کنم. اینکه اصلاً سرّ این است که چرا عقلاً به اینها اعتنا نمی کنند. من می خواهم بگویم این ادعا که طریقه عقلاً بر عدم اعتنا به این نحوه احتمالات است به خاطر این است که این احتمالات نیشغولی بدون دلیل همیشه معارض با احتمال دیگر است و همین سرّ این است که عقلاً اهتمام به این احتمالات نمی ورزند و این احتمالات را رعایت نمی کنند. این سرّ این است و لذا جواب مرحوم شیخ روشن میشود.

مرحوم شیخ در جواب این استدلال که عقل این را حسن می داند و عقلاً رعایت این احتمالات را ملحق به اصحاب سودا و جنون می کنند، جواب دادند که طریقه عقلاً رعایت این احتمالات است. می گویم نه اینگونه نیست و طریقه عقلاً رعایت نیست و سرّش هم این است که عقلاً این احتمالات را معارض می بینند و لذا به آن اعتنا نمی کنند. بنابراین این استدلال، استدلال

^۱القوانين المحكمة في الأصول (طبع جدید)، ج ۳، ص: ۲۸

متینی است. این استدلال از صاحب قوانین نیست و در کلمات قدیم تر هم هست که در جلسه بعد هم عبارات سید مرتضی را می خوانم که ایشان تقریباً لبّ این حرف را دارد و بنابراین من دو نکته را به لحاظ تاریخی می خواهم تذکر دهم.

۳. تذکر دو نکته تاریخی

۳.۱ بازگشت دلیل چهارم به کلمات متقدمین برخلاف بیان شیخ انصاری

یکی اینکه شیخ می فرماید: رابعها: ما استند إليه جملة من المتأخرين». می گوئیم اینکه شما آوردید برای متأخرین نیست و از سید مرتضی و اینها هم هست و عبارت ایشان را خواهم خواند که لبّ این استدلال فرمایش سید مرتضی است و البته احتمال دارد که قبل از ایشان یا معاصریشان هم بوده اند.

۳.۲ استدلال صاحب قوانین و قدما به حسن عندالعقل در دلیل چهارم برخلاف بیان شیخ انصاری

نکته دیگر این است که بیان صاحب قوانین ظاهراً – دوستان بروند مطالعه کنند و دقت کنند اگر حالش را داشتید و اگر نداشتید بنده وکیل و نائب شما در مطالعه خواهم شد – این است که می گویند عقل این را حسن می داند و قدما هم همینطور می گفتند که بحث حسن و قبح عقلی و ذیل حسن و قبح عقلی بود که اگر منفعت باشد و اماره مفسده نباشد، حسن عقلاً به این معنا که ان للفاعل القادر أن يفعلوه ولا يستحق ذمّاً. استقرار طريقة عقلا را برای عدم رعایت آن احتمالات نیشغولی به کار برده است. آقای مقرر شیخ انصاری عبارت را اینگونه آورده اند غیر از اینکه در عبارت اصلاً نیاوردند که ما از چه باید اجتناب کنیم، فرمودند:

و رابعها: ما استند إليه جملة من المتأخرين، و هو استقرار طريقة العقلاء بعدم الاجتناب عنها (احتمال مفسده).^۱

آیا بیان مرحوم شیخ استناد به بناء عقلاست یا به عقل است؟ لا اقل روشن نیست. اگر نگوییم که ظهورش در واقع نسبت دادن بناء عقلا به این گروه است، اقل روشن نیست که آیا این است یا عقل است. عبارت استقرار طريقة العقلاء، ممکن است کسی بگوید عاقل بما هو عاقل تک تک عقلشان چه می گویند ولی بعید هم نیست که ظهورش این باشد که بناء عقلا است. اگر

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۴

این باشد عرض من این است که بیان صاحب قوانین این نیست که بناء عقلا این است و ایشان به عقلشان تمسک کرده است و می گوید حسنٌ عند العقل و قدما هم همینطور گفته اند.

بنابراین استقرار طریقه العقلا بنابر اینکه استظهار بشود که بناء عقلا است، این غیر از طریقه عقل است که اینها از باب حسن و قبح عقلی گفته اند. اینهم یک نکته تاریخی دیگری است.

عرض کردیم که کلام مرحوم صاحب قوانین که مرحوم شیخ آن را استناد داده است به جمله من المتأخرین در کلمات قبلتر هم بوده است و لذا این حرف لبّش مربوط به متأخرین نیست. ببینید مرحوم سید بعد از اینکه فرمود که ما در احکام اگر ما منفعتی داشته باشیم و اماره مفسده نباشد به حکم عقل در اینجا رعایت لازم ندارد، در الذریعه فرمودند:

و لم یبق إلا أن یقولوا: دلّوا علی أنه لا مضرّة فیما ذکرتم من الفعل، ففیہ الخلاف.^۱

می گوید مستشکلین ممکن است به ما بگویند که دلالت کنید که چگونه فهمیدید که مضره ای نیست با اینکه محل خلاف است. ایشان می فرماید یک تحقیق مفصلی دارد و می گوید مضره بر ضربین است و دو نوع است؛ عاجل و آجل. که مرحوم صاحب قوانین فرمود از مضرت عاجله و آجله خالی است. بعد فرمودند:

فالعاجلة یعلم فقدھا لفقد طرق العلم بها أو الظنّ لها.^۲

یک بحث فوق العاده جالبی است. ایشان می گوید ما نسبت به ضرر عاجل که دنیوی است اینگونه فقدش را می فهمیم که بگوییم طرق علم و ظن به او منتفی است و چیزی اگر طرق علم به او و ظن به او منتفی شد، آن وقت ما مطمئن می شویم که نیست.

و للعلم أدلّة و طرق، و للظنّ - أيضا - أمارات و طرق.^۳

می گوید علم راههای برای تحصیل دارد و همینطور ظن راههایی دارد. بعد می فرماید:

^۱ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص: ۳۳۵

^۲ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص: ۳۳۵

^۳ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص: ۳۳۵

فإذا فقد كل وجه العلم و الظنّ، قطع على انتفاء المضرة العاجلة.^۱

همه راههای وصول علمی و ظنی مفقود بود، ما قطع پیدا می کنیم به انتفاء مضرت عاجله.

البته ممکن است کسی بگوید که قطع حاصل نمی شود. بعید نیست که مقصود ایشان قطع عقلایی باشد؛ به این معنا که عقلا این را مانند قطع می دانند و اطمینان است. بعد مرحوم سید مرتضی استدلال می کند که اگر ما این را نپذیریم، در همه جا یک احتمالی می دهیم و نباید هیچ حرکتی بکنیم.

و لو لا صحّة هذه الطّريقة (که ما با انتفاء طرق علم به مضرت و ظن به آن، اطمینان پیدا می کنیم به فقدان

مضرت را نگوئیم) لم يعلم انتفاء المضرة عن تصرفنا و تجاراتنا و كثير من أفعالنا. و تجویز المضرة في الفعل من غير

أما عليه يلحق بظن أصحاب السّوداء.^۲ (که عبارت مرحوم صاحب قوانین هم بود)

می گوید اگر شما از طریق مألوف ظن و علم پیدا نکنید، همینطوری بگوئید که من احتمال می دهم، این را عقلا ملحق می کنند به ظن اصحاب سودا و لذا به آن عمل نمی کنند. مقصود این است که به این احتمالات عمل نمی کنند.

و أمّا المضرة الآجلة؛ فهي العقاب.^۳

که بحث نفی عقاب است که قبلاً به آن اشاره کردیم.

بنابراین این استدلال را لبس را دیگران هم آورده اند که فرمایش مرحوم سید مرتضی است و لذا به لحاظ تاریخی اینکه می فرمایند: ما استند إليه جملة من المتأخرين «درست نیست. علاوه بر اینکه تقریب این استدلال در مطارح الانظار خیلی بهم ریخته است و بعید است که مرحوم شیخ با آنهمه دقت اینطوری مطلب را سرهم کرده باشد. دیگر هر کجا دست ما به مرحوم شیخ نرسد و جرأت نکنیم، سراغ مقرر ایشان خواهیم رفت.

^۱ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص: ۳۳۵

^۲ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص: ۳۳۵

^۳ الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص: ۳۳۵

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

- ۱۸۶..... بررسی ادله قائلین به حظر.....
- ۱۸۶..... ادله قائلین به حظر.....
- ۱۸۶..... دلیل اول: ممنوعیت تصرف در ملک غیر.....
- ۱۸۶..... امکان توسعه دلیل اول از اشیاء به افعال انسان.....
- ۱۸۷..... اشکال در دلیل اول: عدم موضوعیت تصرف در ملک غیر برای حکم عقل به قبح فعل.....
- ۱۸۷..... ۱. بیان شیخ انصاری (ره).....
- ۱۸۷..... ۱/۱. ضرورت بازگشت «تصرف در ملک غیر» به «اضرار یا منع مالک» برای حکم عقل به قبح.....
- ۱۸۹..... ۱/۲. تتمیم اشکال درباره خداوند با بیان «فقدان اماره بر مفسده».....
- ۱۹۰..... ۲. بیان سید مرتضی (ره).....
- ۱۹۰..... ۲/۱. دلیل اول: وجود دلیلی عقلی برای اباحه اقوی از دلیل سمعی.....
- ۱۹۰..... ۲/۲. دلیل دوم: اضرار، ملاک حکم به قبح تصرف در ملک غیر.....
- ۱۹۱..... ۲/۳. نقد شیخ طوسی (ره) بر تحلیل مدافعین اباحه از امثله در مقام.....
- ۱۹۲..... بررسی عبارت عدة الاصول.....

بررسی ادله قائلین به حظر

ادله قائلین به حظر

بحث ما در ادله حظر و اباحه بود. در ادله اباحه چهار دلیل را که شیخ انصاری بر حسب مطارح الانظار بحث کرده بود آوردیم و بررسی شد. حالا نوبت به ادله حظر رسید که مهم ترین آنها دوتا است؛ یکی از باب اینکه تصرف در ملک دیگران بدون اذن قبیح است و دیگری از باب لزوم عقلی دفع ضرر است که بالتفصیل می آید.

دلیل اول: ممنوعیت تصرف در ملک غیر

اما راجع به دلیل اول که این دلیل را هم مرحوم شیخ طوسی در عدة دارد و هم سید مرتضی دارد و هم اینکه احتمالاً کسانی قبل از ایشان داشتند که ما فحص و تتبعی نکردیم. صورت مسأله این است که می فرمایند اشیائی که ما داریم و افعال ما و وجود ما، همه ملک خداوند است و تصرف در ملک دیگری بدون اذنش قبیح است. بنابراین ما تا زمانی که اذن خداوند را احراز نکردیم، حق تصرف در چیزی که مشتبّه بین اباحه و حظر است، نداریم. ما حق تصرف در آن نداریم، از باب این کبرای کلی که تصرف در ملک دیگران بدون اذن قبیح است. این صورت مسأله است و از جهات مختلفی این مسأله نیاز به تنقیح و بحث دارد. برخی از آنها را گفته اند و در کتب دارج هست. مرحوم شیخ طوسی و دیگران بحث کردند و مرحوم شیخ انصاری هم اشاره می کنند. اما ما نکاتی داریم که یا اصلاً گفته نشده است یا اینکه لابلای برخی بحث ها بدون اینکه برجسته شود، کلمه ای گفته شده و عبور شده، منتهی به نظر می رسد بحث های بسیار مهمی در نقد این استدلال است که یک به یک باید آنها را طرح کنیم.

امکان توسعه دلیل اول از اشیاء به افعال انسان

قبل از ورود به جواب هایی که داده شده است، یک نکته کوچکی را عرض کنیم و عبور کنیم. آیا این استدلال مقصور به اشیاء است یا افعال را نیز شامل می شود؟ در بحث ها به نظر می رسد هر دو هست، اما واضح است که حداقل در وهله اولی در اشیائی که در اطراف ماست و می خواهیم در آنها تصرف کنیم، با افعال ما فرق است.

بحث این است که در اکل فاکهه وقتی شک می‌کنیم که محظور یا مباح است، از باب اینکه فاکهه ملک ما نیست و ملک حق تعالی است و اذن او روشن نیست، می‌گوییم تصرف در این شیء که ملک ما نیست و اذن در آن روشن نیست، جایز نیست. یک وقتی فعل خودمان را می‌گوییم که در اینصورت خود ما و افعالمان هم ملک حق تعالی هستیم. یک وقتی می‌گوییم تصرف ما در فعل خودمان جایز نیست؛ یعنی این حرکات و سکانات ما بدون اذن جایز نیست.

در عبارات محقق اصفهانی دوستان یادشان هست که ایشان ادعا کرده بودند که ما و افعالمان ملک خداوند هستیم و لذا ورود و خروج ما در امور باید به اذن مولایمان باشد که رعایت زیّ رقیّت خودمان و زیّ عبودیت حق تعالی شده باشد. پس به نظر می‌آید تا ما یک نکتهٔ جامعی طراحی نکنیم، نمی‌توانیم بگوییم این دو یکی هستند. عبارات هم در این مسأله فرق می‌کند و گاهی به نظر می‌آید که خلطی می‌شود؛ گاهی اشیاء را می‌گویند و گاهی افعال ما را می‌گویند.

وقتی شیء را می‌گویند مثل اکل فاکهه، خود فاکهه غیر مملوک است یک بحث است و تصرف ما در آن جایز نیست از باب اینکه آن غیر مملوک است، حرف دیگری است و اینکه تصرف ما جایز نیست از باب اینکه خود این تصرف هم ملک حق تعالی است و ما حق نداریم این تصرف را انجام بدهیم. این نه از باب اینکه تصرف در غیر مملوک است، بلکه خودش تصرف غیر مملوک است. توضیح اینکه نه از باب اینکه تصرف در این میوه می‌کنیم، بلکه خود این تصرف ما که یک حرکتی است، خود این حرکت هم مملوک حق تعالی است، کما اینکه وجود ما هم مملوک حق تعالی است. بنابراین این تصرف ما خودش، مملوک من نیست و حق نداریم که چنین تصرفی داشته باشیم. یک وقتی بیان این است و به نظر می‌آید اگر بیان این باشد، مقداری استدلال‌ها فرق می‌کند و جواب‌ها نیز باید فرق بکند. حالا ما علی‌الاجمال فعلاً مثلاً اشیاء بگیریم، بعد ممکن است توسعه بدهیم به افعال با یک بیان خاص دیگری. این بیان در صورت مسأله بود که تصرف در مال غیر است.

اشکال در دلیل اول: عدم موضوعیت تصرف در ملک غیر برای حکم عقل به قبح فعل

۱. بیان شیخ انصاری

۱/۱. ضرورت «بازگشت تصرف در ملک غیر» به «اضرار یا منع مالک» برای حکم عقل به قبح

اشکالی که قائلین به اباحه به این استدلال کرده‌اند این است که می‌گویند تصرف در ملک دیگری بماهو تصرف فی ملک غیر، موضوع برای استقلال عقل به قبح نیست. آنچه که در تصرف ملک غیر، موجب قبح می‌شود، ضرری است که به مالک ایجاد

می‌کند. منتهی در لابلای بحث توجه کرده‌اند که چیز دیگری هم هست و آن عدم اذن او یا منع اوست. لذا مرحوم شیخ انصاری از اول هر دو را با هم می‌آورد و می‌گوید موضوع قبح عبارت است از اینکه تصرف من موجب اضرار به مالک شود یا مالک منع کرده باشد، ولو لم یکن تصرفی مضراً بملکه و حاله. پس معیار برای استقلال عقل به قبح تصرف یا این است که اضراری از من به مالک حاصل می‌شود یا اینکه ولو اضرار حاصل نمی‌شود، اما مالک منع کرده باشد. با منع مالک که مفروغ^۱ عنه است و تسلط بر ملکش دارد، این تصرف ما در ملک او با منعش، قبیح است. لذا مرحوم شیخ انصاری بیان این است که - البته بیان شیخ طوسی و قبل ایشان مرحوم سید مرتضی در ذریعه تقریباً همینطور است، اما بیان شیخ شاید قدری روشن‌تر باشد - می‌فرمایند بنابراین خود تصرف در ملک غیر بماهو هو موضوع نیست، بلکه لعوله الی عنوان آخر؛ مثل ظلم یا شبیه ظلم است. این عناوین اگر حاصل شود، موضوع حکم عقل است.

آن وقت در بحث ما ایشان می‌فرماید که حصول ظلم به تحقق این دو امر روشن است. اگر اضرار باشد که ظاهر است که این ظلم است ولی اگر اضرار نباشد بلکه صاحبش منع کرده باشد، با وجود منع او و فرض تسلط او بر ملکش، اگر شما تصرف در چنین ملکی که تحت سلطان مالکش هست و شما را منع کرده است، ظلم به اوست، خصوصاً اینکه بعد از تصرف هم ممکن است منع کرده باشد؛ یعنی شما تصرف کردید، باز منعش استمرار دارد، معلوم است که ظلم به اوست.

بعد هم یک گونه استدلالی کردند:

فإنه (ظلم) وضع الشيء في غير محله.^۱

اینکه ایشان فرموده، معنای ظلم است، اما اینکه این کار ظلم است یا نه، با این استدلال انصافاً درست نمی‌شود و نمی‌دانیم چرا اینگونه گفته‌اند.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۵

۱/۲. تتمیم اشکال درباره خداوند با بیان «فقدان اماره بر مفسده»

اما در خصوص بحث ما نسبت به خداوند، تتمیم اشکال باید بکنیم، لذا می‌گوییم تصرف در ملک دیگری یا به اضرار است یا به منع. بعد بگوییم خداوند تبارک و تعالی حدّش از این بالاتر است که تحت اضرار قرار بگیرد. کسی قدرت ندارد به او ضرر بزند و او قابل ضرر زدن نیست. عبارت ایشان این است:

و من المعلوم تعالیه (یک تعالی هم بعدش هست)، تعالی عن الضرر و المنع اقتراحاً.^۱

اینگونه که متن آمده ظاهراً جمله جور در نمی‌آید. نسخه سنگی آن را نگاه کردم، ظاهراً تعالی دوم یک جور حمد و تقدیس است و لذا آن جاها تعالی را ناقص آوردند و «ت ع» آوردند مانند «ره» که در مورد اشخاص می‌آورند؛ یعنی ظاهرش حمد و تقدیس است، ولی اینجا به گونه‌ای آوردند که نمی‌فهمیم که چگونه می‌خواهند درستش کنند. اما مقصود روشن است. مستدل می‌گوید:

و من المعلوم تعالیه تعالی عن الضرر و المنع اقتراحاً كما في غيره من الملائكة.^۲

خداوند مقدس است و تعالی دارد از اینکه مورد ضرر قرار بگیرد و تعالی دارد از اینکه اقتراحاً منع کند. ما در مُلّاک معمولی برخورد با این وجوه می‌کنیم. یک مالکی است ولو تصرف من هیچ ضرری به او نمی‌رساند، ولی می‌گوید من راضی نیستم. مثلاً فرض کنید که من تکیه به دیوار خانه او می‌دهم، او می‌گوید من راضی نیستم که تکیه بدهی. این منع‌ها، منع‌های اقتراح‌ی است و هیچ ضرری هم نمی‌رساند. ولی خداوند متعال نه می‌توانیم به او اضرار برسانیم، پس بحث اضرار مالک منتفی است و نه اینکه او منع اقتراح‌ی دارد. پس بنابراین این تصویری که آنچه در مُلّاک دیگر رخ می‌دهد که در صورت تحقق ضرر که ظلم می‌شود یا تحقق منع که ظلم می‌شود، لذا در این وجوه قبح تصرف داریم، در مورد خداوند نمی‌آید که بحث ماست.

بنابراین انجام این افعالی که نمی‌دانیم قبیح هستند یا نه، با این استدلال که اینها ملک خداوند است و بگوییم ملک خداوند هست و این فاکهه که من می‌خواهم بخورم ملک خداوند است و لکن اکل من نه ضرر به خداوند می‌رساند و نه خداوند منع اقتراح‌ی دارد که در اینجا همینطوری منع کند. چرا منع کند؟ این منفعت دارد و اماره مفسده هم در آن نیست و منع خداوند هم

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۶

^۲ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۶

که به ما نرسیده، بنابراین وجهی برای قبح در اینجا نداریم. بلکه ممکن است کسی بگوید که خداوند ممکن است منع کرده باشد، همانطور که کثیری از اموری که ما فکر می‌کنیم مباح است را خداوند منع می‌کند. بلکه این فرض ممکن است ولی این راجع به ضرر ما است، نه اینکه راجع باشد به ضرری که به خداوند که مالک است، می‌رسد. اگر خداوند هم منع کند چیزی را که ما احتمال اباحه و حظر آن را می‌دهیم، از باب رعایت حال بندگان است و از رعایت حال من است که خداوند می‌خواهد من مکلف متضرر نشوم. بنابراین این احتمال گرچه بابش باز است و لکن برگشتش به آن طریقه دوم است که در جایی که ما احتمال ضرر می‌دهیم، از باب وجوب دفع ضرر محتمل نباید اقدام بکنیم. خالصاً این وجه اول دیگر نمی‌شود که تصرف در ملک ملّاک ممنوع باشد. این فرمایش ایشان است.

۲. بیان سید مرتضی (ره)

۲/۱. دلیل اول: وجود دلیلی عقلی برای اباحه اقوی از دلیل سمعی

مرحوم صاحب ذریعه، همین استدلال را دارد، منتهی ایشان دو دلیل می‌آورد که مرحوم شیخ دلیل دیگر را نیاورده است. ایشان می‌فرماید یک دلیل این است که اصلاً ما اباحه عقلی در اینجا داریم و دلیل ما بر اباحه خیلی محکم است و از دلیل سمعی بر اباحه اقوی است. این را بعد بحث می‌کنیم.

۲/۲. دلیل دوم: اضرار، ملاک حکم به قبح تصرف در ملک غیر

جواب دومشان همین است که علت در قبح تصرف بحث ضرر است و نه اینکه مطلق تصرف در ملک کسی اشکال دارد. لذا ایشان استدلال می‌کند - این استدلال را شیخ انصاری نیاورده - به اینکه در مثل استدلال به ظل حائط - البته در پرائنتر عرض بکنم که این استدلال در کتب قوم از اهل سنت هم هست و قبل از این بزرگواران آمده است. ایشان استدلال می‌کند به استظلال به ظل حائط غیر؛ اگر کسی به سایه خانه غیر استظلال کند، کسی نگفته است که این قبیح است یا اینکه در آینه دیگری نگاه کند، کسی نگفته است که این قبیح است و این منعی ندارد. ایشان مثال حب یعنی جمع دانه‌های گندمی که در ملک می‌ریزد را نیاورده است. این را مرحوم شیخ طوسی در عده آورده است که به مثل جمع کردن دانه‌های گندم در زراعت کسی است که اینها را کسی منع نکرده است. اینها را کسی منع نکرده است با اینکه همه ملک مالک است، معلوم می‌شود که آن چیزی که نکته منع

هست، اضرار به مالک است و چون در اینها اضرار به مالک نیست، استحقاق عقاب نیست. این استدلال کسانی است که قائل به اباحه هستند در جواب استدلال حظریون.

۲/۳. نقد شیخ طوسی بر تحلیل مدافعین اباحه از امثله در مقام

منتهی شیخ طوسی در مورد این مثالها می گویند درست نیست. در این مثالها نه از باب این است که چون معیار ضرر است و ضرر منتفی است، پس استحقاق عقاب نیست. - این بحث مهمی است و دوستان دقت کنند- مرحوم شیخ طوسی در رد بیان صاحب ذریعه و امثاله که اینگونه استدلال کردند، می فرمایند نکته این نیست که صاحب ذریعه و دیگران می گویند که ملاک و معیار در استحقاق عقاب، ضرر است و چون در این مثالها ضرر نیست، پس استحقاق عقاب نیست. ما قبول داریم که در برخی از این مثالها ضرر نیست، ولكن نکته اش آن نیست که شما می گویند و تحلیل دیگری دارد.

مرحوم شیخ طوسی می فرماید در مثل مثال سایه دیوار اصلاً مالک دار، مالک سایه نیست به این معنا؛ چون مثلاً سایه در ملک عمومی واقع شده. حال چطور حق دارد که منع کند و او را از ایستادن در ملک عمومی، منع کند. فرض کنید یک کوچه ای است و سایه خانه کسی در کوچه افتاده است و من در کوچه زیر سایه می ایستم، آیا مالک می تواند من را از ایستادن در این کوچه منع کند؟ چنین حقی ندارد. پس نکته عدم استقلال عقل به قبح تصرف از باب این است که سایه ای که یقع فی ملک عموم، اصلاً ملک صاحب خانه نیست و مالکیتی ندارد تا بخواهد منع کند. لذا اگر این سایه در داخل خانه اش باشد، شما حق ندارید که بروید و از سایه استفاده کنید. پس نکته در عدم استحقاق قبح در این موارد مثل استفاده از سایه خانه دیگری، نه از باب این است که معیار ضرر است و انتفاء ضرر در اینجا هست، بلکه از باب این است که مالک این سایه نیست که بخواهد منع کند. در مثل مرآه هم همینطور است. او صاحب مرآه است اما رؤیت من در آن را که مالک نیست. فرض کنید کسی یک آینه گوشه خیابان گذاشته است و من خودم را در آن نگاه می کنم. آیا می تواند بگوید من آنجا نیستم؟ چنین حقی ندارد.

اما در مورد حبه و جمع کردن دانه ها از زراعت، ایشان می گویند ما در آنجا قبول نداریم که با منع مالک، قبحی صورت نمی گیرد. بلکه در آنجا تصرف قبیح است. لذا هم اینکه می گویند ضرر ندارد را قبول نداریم؛ چون ضرر دارد ولو مقدارش کم و یسیر باشد. ثانیاً با منع مالک چه کسی می گوید قبیح نیست. مالک می گوید شما این دانه ها که در زمین من ریخته است شما جمع نکنید چون خودم می خواهم جمع کنم، ولو اینکه ممکن است او را به خست متهم کنید اما می گوید ملک خودم است و خودم می خواهم جمع کنم. چه کسی گفته است در اینجا قبح تصرف نیست. بلکه قبح تصرف در این مثال هست.

پس نتیجه این می شود که مثال هایی که قائلین به اباحه مثل مرحوم سید صاحب ذریعه و دیگران آوردند، برخی از آنها جوابش این است که طرف مالک نیست و اصلاً نقضی حساب نمی شود و برخی از آنها را اصلاً ما عدم قبح تصرف در آنها را قبول نداریم؛ چون تصرف در آن قبیح است.

بررسی عبارت عدة الاصول

در این چاپ ها که در کتاب عدة الاصول به اصطلاح تصحیح شده، دو اشتباه در این متن دارد که برخی از آنها حسابی اثرگذار است. مرحوم شیخ طوسی می فرماید:

و لمن نصر هذا الدليل أن يقول: إنما حسن الانتفاع في المواضع التي ذكرتموها لا لارتفاع الضرر، بل لأن هذه الأشياء لا يصح تملكها، (این سایه و رؤیت در مرآة لا يصح تملكها) لأن في الحائط ليس بشيء يملك إذا كان في طريق غير مملوك، و متى كان الفيء في ملك صاحبه و قبح الدخول إليه، و كذلك القول في المصباح.^۱

در اینجا یک واو اضافه کرده اند در «و قبح الدخول إليه» که علی الظاهر واو زیادی است. یعنی اینطور باید باشد: «و متى كان الفيء في ملك صاحبه قبح الدخول إليه، و كذلك القول في المصباح».

بعد ایشان در مورد حبّ می فرماید:

فأما أخذ ما يتناثر من حبة فلا نسلم أنه يحسن، و كيف نسلم و له أن يمنع من ذلك و أن يجمعه لنفسه (مالك می تواند او را منع کند و خودش جمع کند)، و لو كان مباحا له لم يجز له منعه منه (اگر این حبة دانه مباح بود برای هر کسی که در آن تصرف داشته باشد، مالك حق نداشت او را منع کند)، على أنه على العلة التي ذكرها من اعتبار دخول الضرر على مالكة كان ينبغي أن لا يسوغ له أخذ ما يتناثر من حبة،

بعد می فرماید علاوه بر اینکه حتی بر مسلک خودتان که ضرر را معیار می دانید، باز در این مثال جمع کردن دانه های گندم نباید می گفتید اشکال ندارد. ایشان در این نسخه مصحح امروزی فرموده:

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۵

لَا تُنَا نَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ فِيهِ ضَرَرٌ وَ إِن كَانَ يَسِيرًا.^۱

ظاهراً لا در «لا نعلم» غلط است و اضافه است و اینگونه باید باشد: «لَا تُنَا نَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ فِيهِ ضَرَرٌ وَ إِن كَانَ يَسِيرًا».

مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید شما بی‌جهت به این مورد استدلال کردید. ما که می‌گوییم ضرر معیار نیست، اما شما بنابر مبنای خودتان که ضرر را ملاک قرار می‌دهید، نباید این حرف را می‌زدید. چرا؟ «لَا تُنَا نَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ فِيهِ ضَرَرٌ وَ إِن كَانَ يَسِيرًا». ولو اینکه اندک باشد ولی ضرر هست. فرض کنید در زمین بگردد دو کیلو گندم جمع می‌کند و بالاخره این یک ضرری بر مالک است و لو اینکه ضرر یسیر باشد.

و على المذهبين جميعاً، كان ينبغي أن يقبح ذلك، (بر هر دو مسلک این تصرف باید قبیح شمرده شود)

على أَنَّ ذَلِكَ لَوْ قَبِحَ لَضَرَرٍ - لَا لِفَقْدِ الْإِذْنِ مِنْ مَالِكِهِ - لَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَوْ أَذِنَ فِيهِ أَلَّا يَحْسُنَ ذَلِكَ لِأَنَّ الضَّرَرَ حَاصِلٌ.^۲

بعد هم نکته دیگری می‌گویند که اگر قرار باشد تنها معیار ضرر باشد، اگر یک مورد ضرر ایجاد می‌کند ولی مالکش اذن می‌دهد، باز هم باید بگویید که تصرف در آن قبیح است؛ چون ضرر که امر واقعی است و واقع می‌شود و با اذن ضرر منتفی نمی‌شود. این هم یک نقض دیگری است.

البته این نکات که ایشان فرمودند قابل بحث است همانطور که از همان اول که شیخ انصاری در تقریبش فرموده بود که یکی از دو معیار؛ یکی ضرر و منع است. بعد فرموده بود:

نعم، في الصورتين المذكورتين (یعنی ضرر باشد و منع باشد) يرجع إلى الظلم.

حالا در عبارات مرحوم شیخ طوسی و سید یادم نمی‌آید که اینها عول به ظلم کرده باشند. اینجا خودش تصرف در ملک قبیح است و این نیاز به دقتی دارد. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این ظلم است؛ چرا؟ می‌گوید:

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۵

^۲ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۵

أما الأولى (اضرار): فظاهر.^۱

چگونه فظاهر؟ ظلم علی الظاهر قطعی است؛ یعنی اگر شما یک اضراری بزیند مع القصد نباشد، علی الظاهر ظلم نیست. ممکن است ضمان داشته باشد، اما ظلم نیست. من می‌روم و پایم می‌خورد به کوزه طرف می‌شکند. من قصدش را نداشتم و ظلم به او نیست ولی من اتلاف کردم و ضمان دارد. اینکه ایشان می‌فرماید اگر اضرار باشد، ظلم آن ظاهر است، کجا ظاهر است. در دومی هم می‌گوید بعد از اینکه ما تسلیم کردیم تسلط مالک را به ملکش و عدم اذنش، این تصرف هم ظلم است و بعد استدلال می‌کنند چون ظلم وضع شیء در غیر موضعش است.^۲

اینجا بحث و دقت می‌خواهد که روی چه حسابی می‌گوییم تصرف در ملک دیگری ظلم است و با چه پیش فرضی می‌گوییم در صورتی که منع بکند، ظلم است. در اینجا باید دقت شود.

آن دقتی که دوستان باید عنایت کنند این است که در اینجا یکسری بحث‌ها در هم می‌شود. ما الان بحثمان عقلی است. اگر ما برای صاحب ملک حقی تصویر کردیم و تثبیت کردیم، تضییع حق ظلم است و در این بحثی نیست. اما سوال این است که اگر بحث فقط عقلی است، - خوب دقت کنید اینجا را شیخ انصاری هم ندارد و شما باید دقت کنید - ثبوت حق برای این فرد از کجاست؟ آیا با استناد به اینکه شارع فرموده الناس مسلطون؟ شما که بنا بود قبل از مراجعه به شارع این مسأله را حل کنید. حال چطور شد، آیا یادتان رفت؟ بحث شما راجع به این بود که قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه الشرع؛ یعنی بدون مراجعه به شرع بنا بود تصمیم بگیرید که در اینجا عقلاً حظر است یا اباحه. آیا سلطان مالک بر ملکش را از طریق شرع می‌خواهید درست کنید؟ اصلاً وارد این بحث نشدند. نه شیخ طوسی و ظاهراً تا آن جایی که من تتبع کردم نه شیخ انصاری وارد این بحث نشدند که ایشان با اینهمه دقت علی القاعده باید ایشان این مسأله را طرح می‌کرد. اما صاحب ذریعه دقت کرده است و مطلبی دارد که انشاء الله جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۱۵

^۲ و أما الثانية: فلاَّنه بعد تسليم تسلط المالك على ملكه و عدم إذنه في التصرف و منعه منه بعد التصرف فيه بغير إذنه ظلماً، فإنَّه وضع الشيء. مطارح الأنظار (طبع جدید)

ج ۲، ص: ۴۱۵

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۱. دلیل اول بر حظر و اشكال قائلین به اباحه..... ۱۹۶
- ۱/۱. دفاع شیخ طوسی از بیان حظریون به؛ عدم قبح تصرف در مثال فیء و استثناء به دلیل عدم تملک..... ۱۹۷
۲. نقد استدلال قائلین به حظر..... ۱۹۷
- ۲/۱. اشكال اول به شیخ طوسی: احتمال قابلیت تملک در مثال فیء و استثناء..... ۱۹۸
- ۲/۱/۱. عدم امکان سلب مالیت از مثل فیء و استثناء..... ۱۹۸
- ۲/۱/۲. نظر شیخ طوسی به عدم تملک مقید نور و سایه نه مطلق..... ۱۹۹
- ۲/۱/۳. نقد نظر شیخ طوسی به؛ امکان حق انتفاع از شیء در مکان عمومی..... ۲۰۱
- ۲/۲. اشكال دوم به حظریون: تمسک به ادله شرعی در فرض قبل از ورود به شرع..... ۲۰۲

۱. دلیل اول بر حظر و اشكال قائلین به اباحه

بحث ما در حظر و اباحه به ادله قائلین به حظر رسید. یکی از مهم ترین ادله شان عبارت است از منع مالکی و قبح تصرف در ملک مالک؛ حالا در زمانی که ما احراز نکنیم منع مالکی را یا اگر بگوییم با منع مالکی، آنچه که به درد حظریون می خورد همین صورت است که بگوییم در صورتی که، اذن مالک را احراز نکرده بودیم، تصرف در ملک مالک با عدم احراز اذن مالک قبیح است. اگر بگوییم با عدم احراز منع، قبح برداشته می شود، آن وقت این استدلال کلاً مقدماتش تمام نیست. آنکه مقدمات استدلال را تمام می کند این است که تصرف در ملک مالک با عدم احراز اذن او قبیح است.

اشکالی که قائلین به اباحه به این استدلال کرده اند از جهات مختلف است. از جمله سید مرتضی و دیگران اشکال کرده اند که معیار قبح تصرف در ملک مالک با عدم احراز اذنش، مسأله تضرر است. اگر ما احراز کردیم، تضرر مالک را، قبیح است و الا قبحی ندارد مگر اینکه منع کند و ما منع او را احراز کنیم که در این صورت بحث دیگری است. پس در جایی که منع مالک را احراز نکردیم، معیار تماماً بحث تضرر خواهد بود. اگر ضرری بود، تصرف عند العقل قبیح است و اگر ضرر نبود، قبیح نیست.

قائلین به اباحه در تأیید حرفشان امثله‌ای آوردند؛ مانند استضاء به نور چراغ دیگری یا به سایه دیوار کسی یا جمع کردن دانه‌های گندم در زراعت کسی. می‌گویند چون در اینها اضرار به دیگری نیست، بنابراین در این حال جایز است. تنها توجیه جواز این است که اضرار نیست. پس معلوم می‌شود معیار منع و قبح عقلی در جایی است که اضرار باشد و به تعبیر دیگر صورت این تأیید اینطور است که می‌گویند یکسری مثال وجود دارد که همه قبول داریم که در اینها منع و قبحی نیست و اینها توجیهی ندارد، مگر اینکه در این موارد اضراری به مالکش نمی‌رسد. بنابراین تأیید می‌شود که ملاک اضرار است. بعد در مورد حق تعالی فرمودند که اضرار نسبت به حق تعالی که معنا ندارد و خداوند قابل بر این نیست که ما ضرر به او بزنیم و نقصی در او حاصل نمی‌شود و چون اضرار در او جاری نیست، بنابراین این استدلال حظریون هم ناقص می‌شود؛ چون مقدمه‌ای از مقدماتشان ناتمام می‌شود همانطور که در مثل استضاء به نور دیگری و استفاده از فیء منزل کسی و امثال آن اشکال ندارد.

۱/۱. دفاع شیخ طوسی از بیان حظریون به؛ عدم قبح تصرف در مثال فیء و استضاء به دلیل عدم تملک

مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه) جواب می‌دهند به اینها و می‌گویند؛ در مثل دانه گندم ممکن است بگوییم اضرار هم هست، منتهی اضرار خیلی کمی است و لذا صاحب مزرعه می‌تواند بگوید دانه‌های گندمی که در لابلاي زراعتم جامانده را خودم می‌خواهم جمع کنم و کسی دست به آن نزند و لذا حق منع نسبت به آن هم دارد. اما در مورد استضاء و فیء دیوار کسی، ایشان می‌گویند این عدم قبح تصرف در این موارد به این دلیل است که این امور مثل سایه دیوار یا مثل نور چراغ دیگری قابل تملک نیست. منتهی ایشان قید می‌زنند آن را به اینکه در طریق غیر مملوک قابل تملک نیست. مثلاً فرض کنید یک خیابان یا کوچه‌ای که عموم مردم در آن رفت و آمد دارند و دیوار خانه کسی سایه انداخته در این ممر عمومی و کسی در این سایه می‌نشیند و استفاده می‌کند، - حالا می‌خواهیم فرمایش شیخ طوسی را توجیه کنیم - ایشان می‌فرمایند این امور یعنی سایه و آن روشنایی لبس من شئ که قابل تملک باشد. این دفاع ایشان از حظریون است.

۲. نقد استدلال قائلین به حظر

حالا ما چند اشکال به ذهنمان می‌رسد نسبت به اصل مسأله؛ یعنی در استدلالی که اهل حظر داشته‌اند.

۲/۱. اشکال اول به شیخ طوسی: احتمال قابلیت تملک در مثال فیء و استضائه

اشکال اولی که می‌خواهیم مطرح بکنیم درباره این فرمایش شیخ طوسی است، منتهی اشکال ما خیلی قاطع و حازم علیه ایشان نیست. ما چند سؤال می‌خواهیم به لحاظ فقهی و عقلانی طرح کنیم که ببینیم، گاهی اینها علیه شیخ طوسی است اگر پاسخ پیدا کند و گاهی به نفع ایشان است. لذا من در این اشکال اولی که می‌خواهم عرض کنم، نمی‌خواهم اشکال جازم به شیخ طوسی داشته باشم و یکسری سؤال است نسبت به این مثال‌ها. البته مثال بماهوو که خیلی ارزش ندارد که بخواهیم در مورد آن بحث کنیم، اما ارزش مسائل مهم‌تری در باب اعتبار ملکیت و تملک و امثال این پیش می‌آید که باید در آن دقت کرد.

۲/۱/۱. عدم امکان سلب مالیت از مثل فیء و استضائه

اولین مطلبی که می‌خواهیم نکاتی را راجع به آن عرض کنیم این است که فرمودند در مثل فیء و استضائه با اینکه مسلّم است که تصرف در این امور قبح ندارد، ایشان توجیه کردند به اینکه اینها لیس شیء که قابل ملکیت باشد. تعبیر ایشان این است که:

لأنّ هذه الأشياء لا يصحّ تملّكها، لأنّ في الحائط ليس بشيء يملك إذا كان في طريق غير مملوك.^۱

ما می‌خواهیم این را بفهمیم که آیا مقصود این است که اصلاً فیء و نور مطلقاً چیزی است که قابل تملک نیست و بگوییم اصلاً نوری که منتشر می‌شود یا سایه‌ای که از دیوار می‌افتد، اینها چیزهایی نیست که قابل تملک باشد. ما مالک دیوار هستیم نه سایه آن و مالک چراغیم نه نوری که می‌افشاند.

اگر به نحو مطلق بخواهند بگویند اولاً این خلاف می‌شود و خود ایشان هم در ادامه این کلمات می‌گویند اگر سایه یا نور در منزلی باشد که ملک من باشد، ظاهراً می‌خواهد بگوید که در اینجا تصرف در آن نور قبیح است. ایشان می‌فرماید:

و متى كان الفیء في ملك صاحبه وقبح الدّخول إليه، و كذلك القول في المصباح.^۲

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۵

^۲ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۵

اینکه دخول در ملک دیگری قبیح دارد که سرجای خودش است. ظاهراً ایشان می‌خواهد بگوید دخول در این فیء و استفاده از این فیء هم قبیح است. علاوه بر اینکه ورود به ملک دیگری قبیح است، این هم قبیح است و الا «متی کان الفیء» را اینجا بیاورند غلط است و چه فرقی می‌کند. یعنی می‌خواهیم این را عرض کنیم که گاهی مبنا این است که اصلاً سایه تملک نمی‌شود و نوری که از چراغ پراکنده می‌شود، قابل تملک نیست؛ یعنی در واقع این نوع انتفاع اصلاً ملک صاحبش نیست تا تصرف در آن قبیح باشد مطلقاً. بنابراین چه بیرون باشد مثلاً در طریقی باشد که غیر مملوک برای مالک است یا در خانه او باشد، فرقی نمی‌کند و هر دو در ملک او نیست. قبیح نیز ناشی از ورود در خانه است و تصرف در خانه کردن قبیح است نه اینکه استفاده از فیء در خانه قبیح است.

اگر اینگونه باشد، نتایجی هم دارد مثلاً اگر این نور چراغ قیمت داشته باشد که حتماً در صورتی دارد یا آن سایه بان قیمتی داشته باشد که حتماً گاهی دارد؛ مثل اینکه فرض کنید که یک آفتاب خیلی بدی باشد و هیچ سایه بانی تا کیلومترها پیدا نشود، من یک سایه بان دارم و می‌گویم من مقداری پول می‌گیرم تا از این سایه سایه بان استفاده کنید. این ارزش دارد و مالیت دارد و لذا اضافه‌اش به مالک معنادار است و چه دلیلی دارد که مملوک من نباشد و مانند بقیه منافع است که املاک من دارد. ما اعیانی داریم و خواص و منافع دارند که قابل استیفاء است و همانطور که شما می‌توانید از سرمای کولر استفاده کنید و لذا می‌شود کولر را اجاره داد برای سرما، می‌شود این خانه هم یکی از منافع که دارد سایه‌اش باشد. در یک صورتی کأن این منفعت دارد و این منفعت هم ارزش دار است.

۲/۱/۲. نظر شیخ طوسی به عدم تملک مقید نور و سایه نه مطلق

حالا سؤال این است که این که می‌فرمایید «هذه الأشياء لا یصح تملکها» اگر به معنای کلاً لا یصح تملکها باشد که نادرست است. مثلاً فرض کنید که من یک خانه‌ای را به شما اجاره داده‌ام و تصریح می‌کنم که چراغ و نورش جداست. حالا خانه را به شما اجاره دادم. بعد می‌گویم اگر بخواهی از نورش استفاده کنی، باید فلان مقدار بابت نورش بدهی. این چه مانعی دارد؟ چرا این نور لا یصح تملکها باشد؟ این نور هم یکی از منافع چراغ است، مثل بقیه منافع همچون سکنی که منفعت خانه است. چراغ مال من است و روشن می‌کنم و شما از نورش استفاده می‌کنید و این منفعت آن است.

معلوم نیست که مرحوم شیخ طوسی بخواهد این را بگوید که مطلقاً نور و سایه قابل تملک نیست؛ چون بعداً می‌فرماید:

و متى كان الفيء في ملك صاحبه و قبح الدخول إليه، و كذلك القول في المصباح.^۱

قبح الدخول اليه تنها برای ورود به خانه نیست، بلکه برای استفاده از آن فیه هم هست؛ یعنی ورود به این فیه هم جایز نیست. یعنی اگر مالک بگوید من راضی نیستم که بیایی در خانه من و راضی نیستم که از سایه های داخل خانه من هم استفاده کنی. ظاهراً دو قبح می شود؛ یک قبح ورود در خانه و یکی استفاده ممنوع از سایه در خانه. پس ما نمی توانیم بگوییم که مطلق سایه یا مطلق نور مملوک نیست و نمی توانیم به شیخ نسبت بدهیم که ایشان این را می خواهد بگوید خصوصاً با آن تعبیری که ایشان دارد که فرموده:

لأنّ هذه الأشياء لا يصحّ تملّكها، لأنّ في الحائط ليس بشيء يملك إذا كان في طريق غير مملوك.^۲

از این «اذا» می فهمیم که یک قیدی است برای این لا یملکی که ایشان می گوید. می گوید این حائط هیچ چیزی ندارد که یملک من حیث فیه، مگر اینکه کان فی طریق غیر مملوک. حالا این را می خواهیم بفهمیم؛ یعنی بیایم بنا بر این بگذاریم که مطلق منع از اینکه نور یا فیه ملک مالک باشد، نمی توان کرد. ولی در جایی که این سایه یا نور بیفتد در ملک غیر مملوک برای من؛ مثل ممر عمومی، شاید این مقصود شیخ طوسی است. بلکه ظهور در این دارد مخصوصاً با قید «اذا کان فی طریق غیر مملوک». حالا چه تصویری می شود کرد؟

ظاهراً مقصود این باشد - خوب دقت کنید چون این مقدمات برای این مطلب بود- که این آقای مالک اگر بخواهد از استفاده و انتفاع سایه دیوار خودش منع کند، در واقع باید منع کند از اینکه شخص در طریق عمومی بنشیند یا بایستد و استفاده کند. باید نسبت به این منع داشته باشد و الا من در ملک عمومی ایستاد و اتفاقاً سایه دیوار شما روی من می افتد و این چه اشکالی دارد.

در واقع جناب شیخ طوسی گویی می خواهد این را بفرماید که در مثل جایی که سایه یا نور در ممر عمومی باشد؛ مثل اینکه بالای دیوارش چراغی گذاشته است که هم داخل خانه را روشن می کند و هم کوچه را روشن می کند. حالا من در کوچه ایستادم که از نور استفاده کنم، اصلاً مالک در اینجا نمی تواند منع کند. چه بگوید؟ بگوید از نور خانه من استفاده نکن؟ حق منع

^۱ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۵

^۲ العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۵

از ایستادن در طریق عمومی نمی‌تواند داشته باشد. شاید این قید «إذا كان في طريق غير مملوك» برای این نکته است. اینکه می‌فرماید: «لأن هذه الأشياء لا يصح تملكها» به خاطر اینکه مالک ملک حق ندارد که منع کند از اینها؛ چون مستلزم منع استفاده از مکان عمومی است و چنین حقی ندارد. احتمالاً مقصود این است، بلکه ظاهر مقصود این است نه احتمال فقط.

اگر این توجیه باشد، فایده آن این است که آن منع اولی که می‌گفتیم بعید است که چنین جوازی داشته باشیم که مطلق نور چراغ دیگری استفاده از آن اشکال نداشته باشد یا مطلق سایه خانه دیگری استفاده از آن اشکال نداشته باشد. زیر بار اینکه نمی‌توان رفت، اما اینکه ایشان مقید کرده است، یک وجهی است.

۲/۱/۳. نقد نظر شیخ طوسی به؛ امکان حق انتفاع از شیء در مکان عمومی

اما می‌خواهیم این را عرض کنیم که حتی در این صورتی که ایشان می‌فرماید می‌خواهیم ببینیم که واقعاً در اینجا لیس بشیء یملک؟ مثلاً فرض کنید در همین ملک عمومی، یک وقتی نفس وجود من در این مکان استلزاماتی دارد که این را نمی‌شود کاری کرد؛ چون من که اینجا بایستم، ایستادن من ممکن است لوازمی داشته باشد. اما گاهی نفس ایستادن این لازمه خاص را ندارد. مثلاً فرض کنید که اگر کسی با استفاده از نور چراغی که روی دیوار شخص است، در ممر عمومی مطالعه می‌کند، ایستادن در آن مکان ملازم با استفاده از آن نور نیست و لذا اگر آن نور نبود، نمی‌توانستم مطالعه کنم. بنابراین مطالعه من زیر نور چراغ دیگری، مصداق انتفاع از آن هست اما سؤال این است که مگر وجود من در ممر عمومی ملازم با انتفاع من است؟ اینکه شیخ طوسی می‌فرماید: «لأن هذه الأشياء لا يصح تملكها»، بگوییم چه فرقی می‌کند نوری که در خیابان می‌افتد با نوری که در خانه من می‌افتد و فرقی از جهت نور بودن و قابلیت انتفاع داشتن چیست؟ مثل سکنای دار؛ اگر سکنای دار، انتفاع آن است، نور چراغ نیز فایده آن است. حالا استیفاء از این فایده گاهی در خانه خودم است و گاهی در راه عمومی است. مگر اشکالی دارد؟ اینکه ایشان می‌گویند این اشیاء قابلیت تملک ندارند، اول بحث است. لذا دلیلی وجود ندارد که ثابت کند انسان نمی‌تواند مالک آن نور یا فیء شود.

یک وقتی اصلاً حرف این است که عقلاً برای سایه خانه اصلاً مالکیتی قائل نیستند مطلقاً و سایه را چیزی نمی‌دانند که انسان مالک آن باشد. این حرفی است و به نظر من اطلاقش که حتماً درست نیست. سایه الان چون مالیتی ندارد اعتبار ملکیت هم نمی‌کنند، گرچه تلازمی ندارد. در دانه گندم گفته‌اند که مال نیست ولی ملک هست. اینها تلازم ندارد لکن عرفاً شاید کسی ادعا کند که برای سایه دیوار مالکیت نفع مثل مالکیت سکنی قائل نیستند. ولی اگر این را بگویند به نظرم اشتباه است. این به

خاطر بی‌ارزشی سایه به نحو معمول است و الا در جایی که سایه ارزش داشته باشد به طوری که مالیت داشته باشد، اعتبار ملکیتش کاملاً معقول است. به عنوان مثال اگر در یک بیابان بسیار گرم یک سایه بسیار خوبی وجود داشته باشد که فرض کنید که چند درجه با اطرافش فرق داشته باشد و نتیجه‌اش این باشد که واقعاً یک نفس راحتی در این سایه بکشیم، مالک این سایه به معنای مالک آن چیزی که سایه می‌اندازد، بتواند به قیمت خوبی استفاده از این سایه را بفروشد به شخصی و از کسی که منفعت آن را استیفاء می‌کند، مالی بگیرد. چرا ملک خودش ندانیم؟ چرا لا یصح تملکها باشد؟ مثل سکنا دار است.

اگر حتی با این قیدی که مرحوم شیخ طوسی زده است، به نظر می‌آید قابل بحث و تأمل است که اینها واقعاً لا یصح تملکها. اگر یصح تملکها باشد، پس ما در عدم قبح که مسلم گرفتیم باید سراغ جهت دیگری برویم؛ مثل اضرار و غیره که دیگران گفته‌اند. با این بیان شیخ طوسی حل نمی‌شود.

پس محصل اشکال ما این است که صرف فرمایش ایشان که در مکان عمومی نمی‌توان از ناحیه مالک منع کرد، منافات ندارد با اینکه حق انتفاع و استیفاء از منفعت شی‌ای در مکان عمومی را داشته باشد. این اول کلام است. مگر اینکه عقلاً اعتبار ملکیت نکنند که این هم اول کلام است. لذا به نظر بنده پاسخ شیخ طوسی به چنین مسأله‌ای مواجه است.

این به این معنا نیست که حرف دیگران که تنها در ضرر و غیره می‌گویند درست باشد و شاید آنها هم از جهاتی قابل تأمل باشد که فعلاً کاری به آن نداریم. فعلاً ما می‌خواهیم این را بگوییم که این نحوه استدلال حظریون که با این دفاع شیخ طوسی صورت گرفته است، قابل اشکال است.

۲/۲. اشکال دوم به حظریون: تمسک به ادله شرعی در فرض قبل از ورود به شرع

اشکال دوم چیز دیگری است و آن این است که در مثل قبح تصرف در ملک کسی که اضراری از تصرف ما نمی‌بیند، بحث شد. قائلین به اباحه گفتند اشکالی ندارد و حظریون گفتند اشکال دارد. ما می‌خواهیم سؤالی از قائلین به حظر داشته باشیم که در چنین مواردی که ضرری به مالک نمی‌رسد، قبح تصرف در ملک او را چگونه درست کردید؟ این بحث بسیار مهمی است. ظاهراً در اینجا فراموش می‌کنیم که بحث در قبل الشرع است؛ حالا قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه شرع.

سؤال من این است که قبح عقلی؛ یعنی محض عقل نسبت به تصرفات در ملک دیگری که احراز نکردیم منع آن را و اضراری هم به او نمی‌رساند که حظریون می‌گویند، سؤال این است که اصلاً قبح تصرف از چه باب است؟ یعنی اگر شارع این

ملک را ممنوع نکرده باشد، سلطنت برای مالک جعل نکرده باشد و دیگران را ممنوع التصرف نکرده باشد، آیا باز هم عقل قبح تصرف دارد؟ فرض کنید که ما اعتبار ملکیت را داریم - که در اشکال بعدی سراغ این خواهیم رفت - یعنی یک آقای مالک یک شیء ای است، سؤال این است که قبح تصرف در این ملک در جایی که منع مالکی محرز نیست و اضرائی هم به مالک نیست، اینکه حظریون می گویند از چه باب است؟ سؤال ما از اصل ممنوعیت است. ما یک وقت می گوئیم شرع منع کرده است از اصل تصرف در ملک دیگران و آن وقت می گوئیم در اینجا که ما احراز نکردیم منع را و ضرری هم وجود ندارد قبیح است یا نه؟

ما سؤالمان این است که در این حرف ها که حظریون می گویند باید در جایی باشد علی القاعده که به لحاظ عالم واقع و ثبوت، شارع از تصرف در ملک دیگری منع کرده باشد؛ یعنی ما یک تکلیفی به منع از تصرف در ملک دیگری داشته باشیم یا یک حقی به عنوان سلطان در ملک خود داشته باشیم که دخول و تصرف دیگران در این ملک تضییع حق باشد یا عدم رعایت آن تکلیف به عدم ورود به ملک دیگری و امثال آن باشد. سؤال این است که مگر ما بعد از ورود شرع و بعد از ملاحظه شرع این بحث ها را داریم که شما منع شارع را یا جعل حق و سلطنت برای مالک را مفروض می گیرید و بعد می گوئید قبح تصرف در این است. حالا در ظرف جهل هم می گوئید باید اذن مالک را احراز کنیم. ما از ریشه می خواهیم بگوئیم این استدلال ها غلط است و در آن فراموشی موضوع بحث است.

موضوع بحث در جایی است که شرع وارد نشده است و اصلاً شرعی وارد نشده تا منعی از منع داشته باشد یا حقی برای مالک جعل کرده باشد یا قبل از ملاحظه شرع است. در این جهت فرقی نمی کند یعنی ما نباید منع شرعی یا جعل حق شرعی برای مالک را مفروض بگیریم. حالا شما در مقابلش چه دارید؟ یک ملکی اعتبار شده برای مالک ولی منع شرعی اصلاً ثبوتاً وجود ندارد یا ما ملحوظ نداریم و لحاظش نمی کنیم، استفاده از چنین ملکی که شارع منع نکرده و جعل حق برای مالکش نکرده، چه مانعی دارد و چرا عقلاً قبیح است؟ فراموش کردید که بحث ما در حظر و اباحه عقلی بود. شما منع شرعی را درست کردید و بعد یک حکم عقلی می آورید. نمی گوئیم اینها اشکال دارد. شبیه غیر مستقلات عقلیه می شود که مثلاً مولا یک وجوبی دارد و بحث می کنیم که آیا این مقدمه واجب هست یا نه. اینگونه ترتیب مقدمات اشکالی ندارد، منتهی دیگر بحث عقلی نیست.

شما گفتید قبل از ورود شرع می خواهید بحث کنید. اگر قبل از ورود شرع باشد، این منع که شما می فرمایید از کجا آمده یا این حق از کجا آمده است. حالا در مثال های دیگر خواهیم دید که یک عده ای برای تجویز در مقابل حظریون؛ یعنی در دفاع از قائلین به اباحه به سراغ «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» رفته اند که عجیب و غریب است. این فراموش کاری انسان در این

جاها دخیل است. بحث ما عقلی بود. برای اباحه استدلال می‌کنید به آیات و روایات؟ اینکه وجهی ندارد. الان در قائل به حظر هم این اشکال رخ داده است. این اشکال دوم بود.

البته ما یک اشکال دیگری هم داریم که حتی با ضرر هم حرفمان این است که چه کسی می‌گوید که قبحی داشته باشد و این قابل بحث است.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه بررسی اشکالات به حظریون..... ۲۰۶

۱. اشکال دوم؛ عدم امکان تصور ملکیت و قبج تصرف در آن بدون استناد به شارع ۲۰۶

۱/۱. تفصی از اشکال دوم؛ امکان تصور ملکیت قبل از ورود به شرع با استناد به بناء عقلا..... ۲۰۶

۱/۱/۱. نقد به تفصی؛ ترتب اثر بر بناء عقلایی در فرض امضاء شارع..... ۲۰۷

۱/۱/۲. دفاع از تفصی از اشکال؛ عدم لزوم امضاء شارع در تمام بنائات عقلایی..... ۲۰۸

۱/۱/۲/۱. نقد اول به دفاع از تفصی؛ رد بنائات عقلائی مستقل در باب حسن و قبج..... ۲۰۸

۱/۱/۲/۲. نقد دوم به دفاع از تفصی؛ خروج موضوع «ملک» از دایره بنائات عقلایی مستقل..... ۲۰۹

۱/۱/۲/۳. امکان طرح برخی بنائات عقلایی مستقل با استفاده از الزامات عقلی..... ۲۰۹

۱/۲. بررسی کلام سید مرتضی درباره عقلی بودن مالکیت بدون استناد به شارع ۲۱۲

۲. اشکال سوم به حظریون؛ ابهام در امکان ملکیت اعتباری درباره خداوند متعال ۲۱۴

ادامه بررسی اشکالات به حظریون

۱. اشکال دوم؛ عدم امکان تصور ملکیت و قبض تصرف در آن بدون استناد به شارع

بحث ما در ادله حظر بود و اولین دلیل این بود که تصرف در ملک دیگران قبیح است. اشکالاتی که از ناحیه قائلین به اصالةالاباحه شد، مطرح شد. ما در اشکال دومی بودیم که به این نظریه وارد است.

اشکال دوم اینطور که ما عرض کردیم، ندیدم که در کتب قوم طرح شده باشد. اشکال این بود که ظاهراً در این بحث شرط اولی موضوع بحث که عبارت بود از قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه شرع فراموش می‌شود؛ چون قبض تصرف در ملک دیگران اگر مقصود ملک شرعی و آثار ملک شرعاً است؛ مثل حرمت تصرف دیگران و جواز تصرف خود شخص، که اینها متوقف بر شرع است و قبل از ورود شرع نه ملکی داریم به اعتبار شارع؛ امضائاً یا تأسیساً و نه حرمت تصرفی از ناحیه شارع داریم الی آخر. بنابراین اصل این مطلب که قبض تصرف در ملک دیگران به هر بیانی؛ چه مقصود از ملک اشیاء باشد و چه مقصود افعال و ابدان ما باشد، این تقریر درست نیست؛ چون ملکش ثابت نیست و احکام مترتب بر ملک شرعاً ثابت نیست. بنابراین گویی در اینجا اصل موضوع را فراموش کرده‌اند.

۱/۱. تفصی از اشکال دوم؛ امکان تصور ملکیت قبل از ورود به شرع با استناد به بناء عقلا

منتهی ما در اینجا ممکن است یک تفصی از این اشکال کنیم و ببینیم که می‌شود یا نه که بحث دشواری است و آن بحث بناء عقلاست. اگر کسی بگوید درست است که در موضوع بحث ما عدم ورود شرع یا عدم ملاحظه شرع را شرط کردیم و در بحث ما هم نباید بحث ملکیت به اعتبار شارع باشد امضائاً یا تأسیساً و نه ترتب احکام تکلیفی آن از ناحیه شارع باشد. اما این منافات ندارد که از ناحیه عقلا باشد. قبل از اینکه شرعی بیاید، عقلا سیره‌ها و بنائاتی دارند؛ مثلاً بناء عقلا ممکن است مستقر شده باشد بر اینکه هر کس حیازت کرد مالک می‌شود و همچنین بنائشان مستقر شده باشد بر اینکه اگر چیزی ملک کسی شد، حرمت تصرف از ناحیه دیگران و جواز تصرف برای خودش و احکام دیگر ملک را داشته باشد. بنابراین چرا شما منحصر کردید در بحث ملک شرعی و آثار ثابت برای ملک شرعاً تا بفرمایید که قبل از ورود شرع اینها تصویر ندارد.

۱/۱/۱. نقد به تفصی؛ ترتب اثر بر بناء عقلایی در فرض امضاء شارع

بحث به اینجا می‌رسد، بحث قدری دشوار می‌شود از این جهت که در بسیاری از اوقات ما آثاری که بر سیره‌های عقلایی می‌خواهیم بار کنیم، اینها را بعد از استناد به شارع بار می‌کنیم. برای ماها که در واقع در شرع واقع هستیم، درست است که بحث حظر و اباحه را اینطور مطرح می‌کنیم که قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه الشرع، ولی برای ما بنائات عقلا و سیره‌های عقلا بعد از امضاء شرعی معنا دارد. مقصود از معناداری این است که موضوع آثار واقع می‌شود. اگر می‌خواهید موضوع آثار عقلی یا شرعی واقع بشود، طبیعتاً بعد از استناد به شارع است. مثلاً همین بنائات عقلا بر ملک، اینگونه نیست که صرف بناء عقلا بر ملک، برای موضوعیت حکم عقل کافی باشد. اگر اینطور بود چه نیاز بود به اینکه بگوییم سیره‌های عقلایی باید امضاء شوند ولو به عدم ردع، به طوری که مستند بشوند به شارع؛ گویی بتوانیم نسبت بدهیم که شارع هم این سیره را قبول دارد ولو از باب اینکه اگر قبول نداشت، ردع می‌کرد؛ چون در مرآی و منظرش است. لذا در سیره‌های مستجده امضاء کردنش به این طرق معمول مشکل است.

بنابراین کسانی - اینکه می‌گوییم کسانی، ما فقط خودمان بیان می‌کنیم و ندیدیم که کسی اینگونه تفصی کند. اگر این تفصی به ذهن کسی برسد - که ممکن است تفصی بخواهند بکنند به اینکه ما از جانب بنائات عقلایی می‌توانیم مطلب را تمام کنیم و بگوییم ادله حظریون این است: قبح تصرف در ملکی که به بناء عقلا ثابت شده در ملکی که اثر عقلایی حرمت تصرف دارد. تصرف در چنین ملکی بدون اذن مالک قبیح است. چون در مورد خداوند همین املاک ثابت است، بنابراین تصرف در آنها قبیح است.

در واقع این تفصی نتیجه‌اش این است که اصلاً از اول لزوم نداشت اینکه بحث ملکیت و آثار ملکیت که برای اثبات قبح لازم است را شرعی بدانیم. اما اشکالی که به این تفصی می‌شود وارد کرد این است که بناء عقلا و سیره‌های عقلایی بعد از امضاء شرعی موضوع اثر عقلی هستند و الا اگر این نبود، خود بنائات عقلایی موضوع حکم عقل می‌شدند. پس چرا ما در باب سیره‌های عقلایی می‌گوییم باید در مرآی و منظر شارع باشد و ردع نشده باشد، تا امضاء شارع را بفهمیم. بنابراین معلوم می‌شود که استناد به شارع و امضاء او لازم است.

۱/۱/۲. دفاع از تفصی از اشکال؛ عدم لزوم امضاء شارع در تمام بنائات عقلایی

ممکن است در اینجا باز کسی اشکال کند و بگوید این حرف به طور اطلاق صحیح نیست. مثلاً در باب بنائات عقلایی اگر ما مدح و ذم را به بناء عقلاء بدانیم، اصلاً حسن و قبح به بناء می شود کما اینکه این حرف را مثل محقق اصفهانی و دیگران تصریح می کنند که این به بناء عقلاست و ذم و مدح عقلاست. حال اگر حسن و قبح مساوق شد با مدح و ذم عقلا یا منتزع شد از اینها، بنابراین اینطور نیست که همه بنائات عقلایی نیاز به امضاء شرعی داشته باشد.

۱/۱/۲/۱. نقد اول به دفاع از تفصی؛ رد بنائات عقلایی مستقل در باب حسن و قبح

اینکه عرض کردم بحث پیچیده می شود این است که اولاً مگر ما در باب حسن و قبح این ملاک را پذیرفتیم و این مبنا را پذیرفتیم؟ به نظر ما اصلاً این مبنا درست نیست. ثانیاً این یک بحثی است که کمتر به آن توجه شده است که بنائات عقلایی حتی عندالقائلین به اینکه مدح و ذم و حسن و قبح به بناء عقلاست، ظاهراً دو قسم می شود؛ یک قسم بنائات عقلایی است که تابع مصالح و مفاسدی است که عقلاً تشخیص می دهند که کاملاً ممکن است بعداً از ناحیه شارع ردع شود. اما یک بنائات عقلایی دیگری است که آنهم مبتنی بر مصالح و مفاسد است، منتهی مصالح و مفاسدش بسیار مبنایی است؛ مثل حفظ نظام بشری و امثال این. این بنائات اینگونه قابل ردع نیست.

این یک بحث فوق العاده دقیقی است و ما در بحث بناء عقلاً مفصل بحث کردیم. مخصوصاً مثل مرحوم اصفهانی که مثل بقیه در سیره های عقلایی امضاء شارع را شرط می داند لاقلاً به عدم ردع می گوید باید باشد تا ما امضاء شرعی را در سیره های عقلایی مستمر تا زمان شارع کشف نکنیم، ولی در عین حال در حسن و قبح که آن را هم به بناء عقلاً می داند، می گوید شارع داخل در این حسن و قبح است. لذا چه در قاعده ملازمه و چه در موارد دیگر، ایشان می گوید شارع داخل در این بنائات عقلایی است. در مدح و ذم طائفه ای از افعال خصوصاً در مثل عدل و ظلم که ایشان تمام گزاره های اخلاقی را به حسن عدل و قبح ظلم برمی گرداند، واضح است که شارع نمی تواند از قبح ظلم و حسن عدل ردع داشته باشد. چرا نمی تواند ردع داشته باشد، اگر بناء عقلایی است؟ ظاهراً – می گویم ظاهراً چون ندیدم جایی که محقق اصفهانی بالصراحه گفته باشد و بحث کرده باشد الا یک جایی ظاهراً در استصحاب که ما این را در بحث بناء عقلاً آوردیم که در آنجا می گوید – اینها اصلاً انتساب به شارع نمی خواهد، بلکه ما کشف می کنیم که شارع داخل در اینهاست. ما می دانیم که شارع هم مثل بقیه عقلاً داخل در این مدح و ذم است. و اگر ما این

را نمی‌گفتیم و نگوییم لازمه‌اش این است که شارع بتواند ردع از اینها داشته باشد و مسلم نمی‌تواند چنین ردعی داشته باشد؛ نمی‌تواند بگوید ظلم قبیح نیست و عدل حسن نیست. پس معلوم می‌شود که بنائات عقلایی مختلف هستند.

۱/۱/۲/۲. نقد دوم به دفاع از تفصی؛ خروج موضوع «ملک» از دایره بنائات عقلایی مستقل

این تفصیل را که به نحوی در بحث بناء عقلا دادیم را قبول داریم، ولی بحث ملکیت اینگونه نیست؛ یعنی جاهایی که عقلا ملک را اثبات می‌کنند از آن قبیل نیست که قابل ردع نباشد. لذا ممکن است در ربا ملک را ثابت کنند، اما شارع بگوید ملک نیست یا در شراب ممکن است ملک را ثابت کنند ولی شارع بگوید ملک نیست - یا مال نیست که شاید بحث داشته باشد -.

لذا بحث ما این است که در عین حال که ما تفصیل در بنائات عقلایی را می‌پذیریم، ولی در مثل ملک که موضوع بحث ماست؛ چون بحث ما تصرف در ملک دیگری است، دلیلی نداریم که بنائات عقلایی بر اثبات ملک و احکام مترتب بر ملک طوری باشد که شارع نتواند ردع کند. مثلاً فرض کنیم شارع در مورد ملک آنهایی که سلطنت ما بر ملک موجب تضرر دیگری می‌شود و اعمال مالکیت ما موجب تضرر می‌شود، تقیید زده است. یعنی با لاضرر برخی از آثار ملکیت و سلطنت انسان را که موجب اضرار به دیگری بشود و البته معارض و مزاحم با ضرر خود نباشد، تقیید خورده است. ممکن است عقلا این تقریر را قبول نداشته باشند یا به صورت دیگری قبول داشته باشند. بنابراین ما دلیلی نداریم که در باب ملکیت از آن بنائات عقلایی داریم که قابل ردع نیستند.

بنابراین به نظر می‌رسد ما در اینها استناد به شارع می‌خواهیم. در اینصورت باز نتوانستیم تصویری درست کنیم برای اینکه بتوانیم صورت مسأله‌ای را که قائلین به اصالة الحظر باید برای ما حفظ بکنند. صورت مسأله این است که قبح تصرف در ملک دیگری باشد. این ملک را از کجا آوردید؟ می‌گویید به بناء عقلا؟ می‌گوییم مگر شارع این را قبول کرده است؟ و بناء عقلا فی حد ذاتها موضوع برای قبح تصرف درست نمی‌کند. پس ما اشکالمان را مسجل کردیم.

۱/۱/۲/۳. امکان طرح برخی بنائات عقلایی مستقل با استفاده از الزامات عقلی

منتهی یک نکته عرض بکنم که یک بحث فوق العاده عمیق‌تری در اینجا وجود دارد که باید به نحوی اشاره‌وار عرض کنم که مربوط می‌شود به بحث‌های فلسفه سیاسی و الزامات سیاسی و الزامات انسان در اتباع حکومت‌ها و آن این است که یکسری بنائات عقلا حتی قبل از ورود شرع ممکن است وجود داشته باشد که موضوع حسن و قبح عقلی واقع شود. مثلاً همانطور که

قبلاً اشاره کردم اصل نظام بشری، انتظام بشری و حفظ نظام بشری ممکن است بگوئیم عقلایی است به این معنا که حکم عقلی پشت آن است. بعد از اینکه حکم عقلی پشت این هست ممکن است مجموعه‌ای از تقنینات را که در جوامع مختلف حاصل می‌شود، بگوئیم پشتوانه الزام عقلی دارد. مثلاً در بحث زندگی‌ها و امور معاش انسانی، اگر شرع هم نباشد، عقلاً دور هم جمع می‌شوند و یکسری تقنیناتی دارند که تنظیم جوامعشان شود. حرف ما این است که اصل تنظیم جوامع به طوری که جامعه بشری از هم نباشد، عقلی است. یعنی همه ما قبول داریم که باید طوری زندگی کنیم و تمشیه امور به گونه‌ای باشد که جامعه از هم نباشد. این مستلزم تنظیماتی است. حالا آن تنظیمات اگر به بناء عقلایی باشد، علی‌الظاهر مصداق همین حکم عقلی و قبح عقلی می‌تواند بشود.

البته این یک دقتی می‌خواهد چون بنائات عقلایی به این کیفیت که ما عرض می‌کنیم، از جامعه‌ای به جامعه دیگر فرق می‌کند. در همین ملکیت ما می‌دانیم که عده زیادی از کشورها در زمانی تبعیت از کمونیست یا سوسیالیزم می‌کردند و ملکیت شخصی قائل نبودند. این سوسیالیزم را ادعا می‌کنند که در یک برهه‌هایی در تاریخ‌های قدیم‌تر در برخی جوامع محکم بوده است. اشتراکیت از بعضی شواهد پیدا می‌شود که بوده است در امور مختلفی که الان نمی‌خواهم نام ببرم. حتی بعضی از فیلسوفان یونانی که خیلی معروف هستند اشتراک در بعضی چیزها را قائل بودند که انسان تعجب می‌کند. بنابراین مسأله ملکیت شخصی به طوری که تصرف آن موجب قبح عقلی بشود، ثابت نیست.

ما قبول داریم این را که ممکن است در جوامع، عقل ما تجویز کند تقنین را از سوی عده‌ای برای حفظ جوامع و انتظام و پشت سر این تقنین هم حکم عقلی بیاید. اما این یک چیز ضابطه‌مندی نیست در همه جوامع باشد. ممکن است در یک جامعه‌ای ملکیت را اشتراکی کنند و در یک جامعه‌ای انحصاری کنند و در یک جامعه‌ای تفصیل قائل شوند و یک چیزهایی اشتراکی باشد و یکسری چیزها اختصاصی باشد. بنابراین خیلی روشن نیست. نتیجه بحث ما این است که با توجه به همه این تحفظ‌هایی که ما در بحث کردیم و از قیودی که روی برخی از مبانی آوردیم دیگر روشن نیست که قبل از ورود شرع و قبل از ملاحظه شرع، اصلاً تصرف در ملک دیگران یعنی چه؟

این اشکال ماست و می‌توان این اشکال را تعمیق کرد حتی بنابر ضرر. چون در این بحث مثل مرحوم سید مرتضی و تقریباً دیگرانی که قائل به اباحه هستند این مقدار را با حظریون راه آمده‌اند که تصرف در ملک دیگری بدون اذنش در جایی که موجب ضرر بشود را قبول کردند و برخی مثل شیخ انصاری و شاید از برخی از کلمات سید مرتضی هم پیدا شود، به صورت

«یا» هم قبول کردند؛ یعنی یا ضرر یا منع. یعنی آنچه که موجب قبح تصرف در ملک دیگران می‌شود این است که تصرف موجب ضرر شود یا اینکه ولو موجب ضرر نشود، منع مالک را داشته باشد (به نحو یا نه توأمان).

حالا سؤال این است که اگر ما قبل از شرع بحث می‌کنیم یا قبل از ملاحظه الشرع، ما ملک شرعی تصور نکردیم؛ یعنی ملکی که مورد امضاء شارع باشد. تصور نکردیم که قبح تصرف در آن داشته باشیم، حتی با شرط ضرر. فرض ملک نکردیم. تصرف در ملک یعنی چه تا اینکه بگوییم این تصرف اگر مستلزم ضرر بر مالک بود، این قبیح است. قبل از شرع ملکی نیست که بگوییم ضرر بر مالک باشد. همینطور تکلیف بر ملک نیست. فرض کنیم شارع ممنوع نکرده و حکم تکلیفی نیاورده است تا ما بگوییم که قبح تصرف دارد ولو اینکه موجب ضرر شود. اما نسبت به بحث عقلایی همین بحثی که شد.

ممکن است ما در برخی از فروض که خیلی روشن باشد اینکه یک امری به نحوی موجب انتظام جامعه است که اگر نباشد، جامعه از هم می‌پاشد، ممکن است بگوییم اینجا حکم عقلی است به عمل به بنائات عقلایی که به این نحو باشد. اما در مثل ملک واقعاً روشن نیست. بنابراین اصل اینکه این ملکی که عقلاً اعتبار کردند، باید به حکم عقل باشد، پس تصرف در او ولو با قید ضرر موجب قبح است، این هم اول کلام است.

بنابراین دوستان دقت کنند که بحث واقعاً دقیقی است که اصلاً تمام این استدلال اهل حظر متوقف بر این است که ما تصویر ملکیت و احکام مترتب بر ملکیت را قبل از ورود شرع داشته باشیم و ما اشکالمان این است که اصلاً ما چنین چیزی نداریم. چون ورود شرع نداریم، ملک مستند به شارع نداریم و احکام مستند به شارع نداریم، لذا نتیجه اش این است که باید منحصر کنیم در بناء عقلاً که آن هم محل بحث است و تحفظ‌های متعدد در آن تصویر می‌شود. پس کجا می‌شود این حرف را زد؟ دوستان دقت کنند، بعدش می‌خواهم به سراغ بحث سید مرتضی بروم که در اینجا دیگر بحث ما تفسیر هرمنوتیکی می‌شود. اگر ما در جایی داشته باشیم که عقلاً محضاً ملک بیاورد و قائل به ملک باشد و اعتبار ملکیت کند و احکام ملک را بار کند، البته آنجا می‌توانیم بگوییم که قبح تصرف در ملک از ناحیه عقل ثابت است و کاری هم به ورود شرع و بنائات عقلایی امضاء شده یا غیر امضاء شده ندارد و خود عقل حاکم به این جهت است. منتهی روشن است که اولاً روی این مبنا که عقل کارش درک محض باشد، این حرف معنا ندارد و اعتبار، یک کاری است که انجام می‌دهیم مثل انشاء کردن و عقل چنین فعلی ندارد.

ما قبلاً گفتیم که دلیل ندارد مقصود از عقل انحصار داشته باشد در این معنای عقل و یک مرتبه دیگری از نفس این کار را انجام می‌دهد. اما سؤال این است که چنین چیزی اصلاً هست؟ یعنی عقل ما ولو به معنای عقل عملی ولو به معنای مرتبه

دیگری از نفس ما در مورد اشیائی حکم به ملکیت می‌کند به این معنا که عندالعقلا دارج است؟ اعتبار ملکیت می‌کند و همینطور این احکام پراکنده که برای ملک ثابت است، می‌آورد مثل قیودی که لازم هست مثل اینکه ضرری باشد و حرجی باشد را می‌آورد؟ ما نداریم چنین چیزی را و این فقط یک ادعاست. نتیجه اشکال دوم ما بعد از تمام این حرفها این شد که ما می‌گوییم قبح تصرف در ملک اصلاً تصویر ندارد با تمام شقوقی که عرض کردیم.

۱/۲. بررسی کلام سید مرتضی درباره عقلی بودن مالکیت بدون استناد به شارع

حالا برگردیم به یک حرفی از مرحوم سید مرتضی. بنده این عبارت را که می‌خواندم فکر می‌کردم که چرا سید مرتضی این حرف را اینجا می‌زند؟ اما حالا که این شبهات در ذهن خودم رسید و به این نکته رسیدیم، می‌فهمیم که ایشان چرا این فرمایش را دارند. گرچه ما فرمایش ایشان را قبول نداریم ولی تفتن به این حرف علی‌الظاهر دارند، البته نسبت قطعی نمی‌دهم و می‌خوانم تا دوستان نظر بدهند.

مرحوم سید مرتضی می‌فرمایند دو جواب به حظریون داریم:

و لنا عنها جوابان.^۱

اول اینکه؛ این دلیلی که بر قبح تصرف گفتید درست نیست. دوم هم اینکه ما اصلاً اجازه داریم. ایشان می‌گویند ما اذن داریم که این بحثی است که بعداً مطرح خواهیم کرد. بعد که این تمام می‌شود ایشان عبارتی دارد:

و اعلم أنَّ الأملاك لها أصل في العقل، وليست بموقوفة على السمع، لأنَّ من حاز شيئاً وثبت يده عليه فقد ملكه،

و لم يجز لغيره أن يتصرف فيه إلا بإذنه، وقد يحسن - مع هذا الاختصاص و ثبوت اليد - التصرف من غير إذن.^۲

از اینجا وارد می‌شود که اولاً ادعا می‌کند که املاک یک اصلی در عقل دارند و موقوف به سمع نیستند؛ چون اگر کسی چیزی را حیات کرد و یدش هم بر آن ثابت شد، مالک آن می‌شود و برای دیگری هم جایز نیست که در آن تصرف کند الا به اذنش. بعد وارد بحث دیگری می‌شود که با وجود اینکه این اختصاص و ملکیت را ما قبول داریم، یک جاهایی بدون اذن هم

^۱ الذريعة إلى أصول الشريعة ؛ ج ۲ ؛ ص ۳۴۶

^۲ الذريعة إلى أصول الشريعة ؛ ج ۲ ؛ ص ۳۴۸

می تواند وارد شود شبیه تقاص. می گوید اگر کسی در جایی حق من را گرفته باشد، می توانیم مثل آن را از اینجا بردارم. بعد مفصل وارد این بحث می شود و بعد از آن می فرماید:

و اعلم أنّ وجوه الاستحقاق العقلية لا تخرج على طريقة الجملة عن وجهين: أحدهما الإلتلاف والافتيات (ظاهراً

به قرینه بعدی یعنی تفریط منافع از سوی غاصب)، و الآخر العقود و المعاوضات.^۱

می گوید: جمله استحقاق های عقلی دو معیار دارد؛ یکی اتلاف و تفریط و دیگری از باب عقود و معاوضات. بعد وارد می شود که ودیعه چطور است، میراث چطوری است و اینها که بحث ما نیست. اما همه اینها را عقلی می گوید.

حالا مهمش این است که «واعلم» که ایشان آورده است، وقتی می خواندیم می گفتیم که چرا ایشان در اینجا آورده است. شما استدلال حظریون را دو جواب دادید و تمام شد. من احتمال می دهم چون ایشان تصریح نکرده، به خاطر همان مشکلی است که ما عرض کردیم. اشکال دوم ما به حظریون این بود که بحث قبل از ورود شرع و قبل از سمع است و شما می گوید قبح تصرف در ملک دیگری، مگر قبل از سمع، ملکی داریم؟ ایشان می گوید:

أَنَّ الْأَمْلَاقَ لَهَا أَصْلُ فِي الْعَقْلِ، وَ لَيْسَتْ بِمَوْقُوفَةٍ عَلَى السَّمْعِ

املاک اصلش در عقل است و موقوف به سمع نیست. چرا؟

لَأَنَّ مِنْ حَازِ شَيْئًا وَ ثَبَتَ يَدَهُ عَلَيْهِ فَقَدْ مَلَكَهُ.

این استدلال ایشان است، منتهی به نظر من درست نیست. اما عقل به معنای اصطلاحی که حتماً درست نیست؛ چون ملک و ملکیت یا اعتبار است یا انشاء است و هرچه ما اینها را بگوییم، مسلماً عقل محض نمی تواند این کار را کند، حتی اگر ما مفهوم ملکیت را انتزاعی هم بدانیم و انتزاع مثلاً از تکلیف یا از اشیاء دیگر بدانیم و مثلاً مجعول اصالی نباشد، باز هم نیاز به یک منشأ انتزاع دارد و مجموع تکالیف باید باشد تا شما از آن انتزاع کنید. اینطوری که عقل نمی آید ابتدائاً حکم به ملکیت چیزی بکند و حتی اگر ما عقل اصطلاحی بگوییم به آن بیانی که ما می گفتیم؛ چه دلیلی دارد که عقل حتی در روایات یا در میان مردم وقتی گفته می شود عقل، مقصود عقل محض باشد که کارش انفعال و درک است؟ ممکن است بگوییم یک مرتبه دیگری از نفس

^۱ الذريعة إلى أصول الشريعة؛ ج ۲؛ ص ۳۴۹

است که کارش انشاء کردن هم هست و کارش حکم کردن هم هست و کارش اعتبار کردن هم هست، منتهی همین مرتبه از نفس که ما می‌گوییم، اگر ما رفتیم حیات کردیم، مالک می‌شویم بدون ورود شرع چه حکمی می‌کند؟ معلوم نیست. ما قبول داریم که اعتبار عقلایی می‌شود، اما یک اعتباری است برای توصل به یک آثاری که عقلاً قبول دارند، اما به حکم عقل که لولا بنائات عقلایی مثلاً خود این یک حکم عقلی محض باشد. من اینجا نشستم که دست می‌گذارم روی چیزی که حیات کردم و مالک بشوم. معلوم نیست چنین چیزهایی واقعا. بنابراین اینکه ایشان می‌گوید «الاملاک لها اصل فی العقل» اول کلام است و این حرف ثبوتی ندارد.

این تمام الکلام در بحث اشکال دوم و طوری که تعمیم دادیم به جاهایی که حتی موجب اضرار شود.

۲. اشکال سوم به حظریون؛ ابهام در امکان ملکیت اعتباری درباره خداوند متعال

اشکال سوم باز اشکال دیگری است به همین قبح تصرف در ملک، از باب اینکه کل این استدلال برای این است که ما در مورد خداوند تطبیق کنیم. تصرف در ملک دیگران قبیح است، بعد مستدل می‌گوید ما یا اشیاء یا افعال روی هم رفته همه اینها هم ملک خداوند است و هم تصرف در اشیاء، تصرف در ملک خداوند است و هم اعمال ما تصرف در ملک خداوند است. بنابراین این قبیح است مگر اینکه اذن شارع ثابت شود. پس مادامی که لم یأذن یا لم یحرز إذن الشارع، این تصرف قبیح است. حالا با غمض نظر از اشکالات قبلی، سؤال این است که آیا خداوند اصلاً مالک به این معنای اعتباری که موضوع آثار است از باب حرمت تصرف در ملک و قبح تصرف در ملک، آیا هست یا نه؟

خداوند تبارک و تعالی مالک تکوینی هست و همه امور عالم مخلوق اوست و تمام عالم در ید سلطه اوست و ملک اوست. بلکه اگر کسی چشم بصیرت داشته باشد همه چیز عین الربط به اوست و ما در عالم هیچ چیزی نداریم که مستقل باشد و همه قائم به او هستند. این حرف حقی است. اما آیا از این، ملک به معنای ملک اعتباری که موضوع آثار است، انتزاع می‌شود و اعتبار عقلایی وجود دارد؟ در اینجا چندین بحث وجود دارد و شبیه این بحث در مورد ائمه اطهار (علیهم السلام) هست. ما در مورد پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) قائل هستیم که آنها واسطه فیض هستند به حقیقه المعنا. حالا نباید وارد این بحث شویم. بخشی از این حرف استدلالی است و بخشی از آن نقلی است که ائمه اطهار (علیهم السلام) محیط به تمام عوالم هستند و اصلاً خلقت ما از آنجا می‌آید؛ نه تنها ما بلکه تمام آسمانها و زمینها از آنجا می‌آید؛ دلیلش این است که تجلی حق تعالی، تجلی اول و دوم دارد و همینطور این تجلیات طولی می‌آید تا اینکه به این عالم مادی برسد. تمام این

تجلیات در طول آن تجلی اول است و حقیقت ائمه اطهار و پیامبر (علیهم السلام) با همان تجلی اول مرتبط است یا عین اوست یا با آن مرتبط است. لذا اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فرماید: آدم بین طین و ماء بود و من بودم، این غلط نیست. برخی می گویند پیامبر که قرن ها و مدت های مدیدی بعد به وجود آمده است. معنای حقیقی دیگری دارد. روح پیغمبر وقتی بعد از سرعت استکمال به آن مقام رسید، دیگر آنجا صدق می کند که تمام عوالم به او قائم است و همچنین ائمه اطهار (علیهم السلام). منتهی ائمه اطهار (علیهم السلام) یک بدن مادی در این عالم داشته اند و حس هم داشتند و مراتب پایینتر از مرحله عقل و آن مرحله نورانی اول را هم داشته اند.

حالا سؤال این است که اصلاً برای خداوند و البته به تبع بنابراین مسأله، واسطه فیض بودن برای ائمه اطهار و پیامبر آیا ملکیت اعتبار معنا دارد و تصویر می شود یا نه؟ دوم اینکه حالا به فرض تصویر شود، آیا ملک اعتباری برای خداوند ثابت است؟ سوم هم اینکه آثاری که ما بر ملک اعتباری می خواهیم، حتماً بر ملک اعتباری بار می شود یا بر جامع از ملک اعتباری و ملک واقعی بار است؟ سؤالات دیگری هم هست؛ مثلاً در مورد ائمه اطهار و اینها کاری به آن نداریم. ما در بحث فقه العقود مفصل اینها را بحث کردیم. آنچه در اینجا لازم داریم این است که حظریون در استدلالشان قبح تصرف در ملک دیگری را مقدمتاً برای اینکه بگویند در ملک حق تعالی نمی شود تصرف کرد و فعل و عمل ما به نحوی تصرف در ملک خداوند است، گفته اند. حالا اگر ما نتوانیم ملک برای خداوند ثابت کنیم به معنای ملک اعتباری، آن وقت این مقدمه چه فایده دارد و این استدلال از بیخ و بن ساقط می شود.

عده ای این را می خواهند بگویند. حالا ببینیم که اصلاً در مورد خداوند ملک اعتباری تصویر می شود و دوم اینکه به فرض صحت تصویر، آیا وجود دارد یا نه و سوم اینکه ممکن است بگوییم اصلاً نیازی به ملک اعتباری نداریم و همان ملک تکوینی کافی است. نکته جالب تاریخی این است که مرحوم سید در یکی از جوابهایش به قائلین به حظر همین است که در مورد خداوند ملک طوری ثابت است که ربطی به ملکیتی که برای ماست، نیست و لذا می خواهد بگوید آن اثر قبحی ندارد که بعداً انشاء الله این بحث ها تمام شد، این متن را از سید می خوانیم انشاء الله.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه بررسی اشکالات به حظریون..... ۲۱۶

۱. اشکال سوم به حظریون؛ طرح سؤالاتی درباره ملکیت اعتباری خداوند متعال..... ۲۱۶

۲. طرح سه بیان در عدم امکان تصویر ملک اعتباری برای خداوند متعال..... ۲۱۸

۲/۱. بیان اول: بیان محقق اصفهانی در لغویت ملک اعتباری با وجود ملکیت حقیقی..... ۲۱۸

۱/۲/۱. وجود تهافت در کلام محقق اصفهانی با جواز استناد ملکیت اعتباری به ائمه اطهار (علیهم السلام)..... ۲۲۰

۱/۲/۲. عدم صحت ملکیت اعتباری انسان نسبت به افعال و قوای خویش در بیان محقق اصفهانی..... ۲۲۱

۱/۲/۳. نقد محقق اصفهانی به؛ ترتب آثار عقلانی بر اعتبار در ملکیت حقیقی..... ۲۲۳

۱/۲/۴. تتمیم استدلال محقق اصفهانی با ارتقاء معنای لغویت به «اکتفاء عقلاء به همان ملکیت تکوینی»..... ۲۲۵

ادامه بررسی اشکالات به حظریون

۱. اشکال سوم به حظریون؛ طرح سؤالاتی درباره ملکیت اعتباری خداوند متعال

بحث در اشکالات استدلال قائلین به حظر بود. استدلال اولشان این بود که تصرف ما در همه اشیاء و در افعالمان، تصرف در ملک خداوند است و اگر ما اذن را احساس نکنیم و واقف نشویم به اذن مولا، تصرف ما تصرف منهی عقلی است و عقل قائل به حظر است؛ چون تصرف در ملک دیگران قبیح است. پس این یک کبری است و تطبیق می کنند بر خداوند که چون ملک خداوند است، تصرف در اینها قبیح است، از این جهت که در آن کبری این را مسلم گرفته اند.

از جهات مختلفی بر این استدلال اشکال می شود. قرار شد امروز بعد از عبور از دو اشکال گذشته، راجع به این بحث کنیم که اینکه ما برای خداوند ملک تصور کردیم و تصرف ما در اشیاء و در افعال ما، تصرف در ملک خداوند محسوب شده است و تصویر شده است، باید بگوییم آیا درست است یا نه؟ پس استدلال قائلین به حظر منوط است به اینکه ما ملکیت خداوند را تصویر کنیم. حالا باید ببینیم که آیا مالکیت خداوند مثل ملکیت ماست؟ و آیا اگر ملکیت خداوند مثل ملکیت ما نباشد، آیا باز هم تصرف در ملک خداوند معنا دارد و آیا آن قبحی که اینها می گویند درست است یا نه؟ پس مسأله اصلی ما الان این است که

آیا خداوند نسبت به اشیاء و افعال ما، دارای ملک اعتباری است، همانطور که انسان‌ها نسبت به اشیاء و افعال مالک هستند یا نه؟ پس مسأله اول ما این است که آیا برای خداوند ملکیت اعتباری تصویر می‌شود یا نه؟

اما یک مسأله دیگر هم وجود دارد که اگر گفتیم ملکیت خداوند به صورت اعتباری تصویر می‌شود، آیا با ملکیت عباد جمع شود یا نه؟ چون در مسأله اول می‌خواهیم ببینیم که ملکیت اعتباری خداوند با ملکیت تکوینی او جمع می‌شود یا نه؟ یا کلاً ملکیت اعتباری برای او تصویر دارد یا نه. این مسأله است که در واقع تصویر خود ملکیت اعتباری خداوند است. اما مسأله دوم این است که فرض کنیم که بتوانیم ملکیت اعتباری برای خداوند تصویر کنیم، آیا این با ملکیت بندگان جمع می‌شود؟ مثلاً من مالک این زمین یا میز هستم، خداوند هم مالک این میز باشد به ملکیت اعتباری. آیا دو ملکیت اعتباری در یک شیء معنا دارد؟ البته مسائل دیگری هم در این اعتبار هست که به بحث ما مربوط نیست و ما فعلاً کاری به آن نداریم. ولی در پرانتز این را عرض کنم همانطور که در پایان جلسه گذشته عرض کردم، نسبت به پیامبر و ائمه اطهار (علیهم السلام) نظیر این هست، چون در روایات متعددی این بزرگواران واسطه فیض تلقی شده‌اند و واسطه فیض بودن یعنی در مسیر تحقق همه کائنات هستند از انسان و غیرانسان. از طرف دیگر روایات دیگر هست که تمام آسمان‌ها و زمین‌ها ملک ماست یا ارض کله ملک ائمه (علیهم السلام) است. سؤال اصلی این است که اولاً با وجود ملک تکوینی، ملک اعتباری در مورد ائمه اطهار (علیهم السلام) تصویر می‌شود یا نه. ثانیاً یکسری املاک خاصی داشتند و چگونه با این ملک خاص جمع می‌شود و چگونه با ملکیت دیگران جمع می‌شود؟ اگر ائمه اطهار (علیهم السلام) به ملک تکوینی، مالک تمام کائنات هستند و مالک ما و اشیاء ما هستند، بنابراین با ملکیت من نسبت به این اشیاء چگونه جمع می‌شود؟ عرض کردم که این مطلب در پرانتز است و مسأله ما نیست ولی در واقع بر مبنای واسطه فیض بودن ائمه اطهار (علیهم السلام) در واقع عین مسأله‌ای است که در مورد خداوند مطرح است. لکن ما الان بحثمان در مورد ملک اعتباری خداوند متعال است.

سه بیان بالاجمال می‌خواهم عرض کنم و تفصیل آن را باید در جای دیگر جستجو کرد. سه بیان وجود دارد که ملک اعتباری برای خداوند تصویر نمی‌شود.

۲. طرح سه بیان در عدم امکان تصویر ملک اعتباری برای خداوند متعال

۲/۱. بیان اول: بیان محقق اصفهانی در لغویت ملک اعتباری با وجود ملکیت حقیقی

یک بیان، بیان محقق اصفهانی است که ایشان در فقه و اصول دارند ولی ما مطلب را از فقه ایشان که اوائل تعلیقات ایشان بر مکاسب هست و جاهای دیگر نیز هست، نقل می‌کنیم. فکر می‌کنم در کتاب الاجاره ایشان نیز این مطلب هست. حرف کلی ایشان این است که اعتبار ثبوت شیء لشیء؛ اینکه مثلاً ما اعتبار کنیم که هذا ملک یا اعتبار کنیم سبزی را برای برگی که زرد شده است، اعتبار شیء لشیء در جایی است که ثبوت حقیقی وجود نداشته باشد که یستغنی به عن الاعتبار و الا اعتبار لغو است. پس حرف این بزرگوار این است که به طور کلی - این یک کبرای کلی است و انحصار به خداوند ندارد و لذا در هر جایی باشد این تطبیق می‌شود و ایشان تطبیقات دیگر هم کرده است - هر کجا ما ثبوت واقعی داشتیم، ثبوت اعتباری لغو است. بنابراین اعتبار ثبوت شیء لشیء در جایی که ثبوت واقعی هست که یستغنی عنه، لغو خواهد بود.

در مورد حق تعالی چون خداوند متعال مالک آسمان‌ها و زمین است به ملک تکوینی؛ خداوند خالق تمام کائنات است و خالق انسان‌ها و افعال ماست البته به خلق تکوینی. ملک اوست به نحو اضافه اشراقی. ما در این اصطلاح خیلی تاکید نمی‌کنیم که امام (رحمة الله علیه) در جایی فرمودند که این اضافه اشراقیه هنوز برای اهلش حل شده نیست. ما الان به این کاری نداریم؛ مقصود این است که وجودات مضاف به حق تعالی هستند، به عین ربط و به تعبیر محقق اصفهانی به حقیقت وجودشان که عین ایجادشان است، مرتبط هستند و این تعبیر خیلی ظریف و دقیقی است که مرحوم آخوند ملاصدرا در اسفار دارد و دیگران و شاید قدیم‌تر از ایشان هم این حرف را داشته‌اند که شهید مطهری در برخی از کتبشان مثل علل گرایش به مادیگری و جاهای دیگر خیلی لطیف این مسلک صدرایی را طرح می‌کند که ما در باب امورات که معلول هستند، اینطور نیست که سه چیز داشته باشیم؛ یک علت و یک معلول و یک اضافه معلول به علت. بلکه معلول به عین وجود خودش به علت مرتبط است. در مورد خداوند متعال هم همینطور است. اگر اشیاء این عالم، مخلوق خداوند است به عین وجودشان، مملوک او هستند به ملک تکوینی. حالا حرف ایشان این است که ما در یک کبرای کلی این را پذیرفتیم که اعتبار در جایی که ثبوت حقیقی هست، لغو است. ملک تکوینی موجود است و اعتبار ملکیت لغو است. عبارت ایشان این است:

ثم إن اعتبار ثبوت شيء لشيء إنما يصح إذا لم يستغن عنه بثبوته له حقيقة، وإلا كان الاعتبار لغوا، ومنه يظهر أن ملكه تعالى و سلطانه على معلولاته ليس بالاعتبار، ليجعل من جملة موارد الملك و الحق و أشباههما، فإن إحاطته تعالى إحاطة وجودية، لارتباط جميع الموجودات بنفس ذواتها به تعالى.^۱

امور عالم و اشیائی که مخلوق حق تعالی هستند و معلول هستند، به نفس ذواتشان مرتبط هستند.

بنفس وجودها الذي هو عين إيجاده تعالى.^۲

حالا این بحث ذیل البته یک بحث مهم فلسفی است و بسیار آثار مهم معرفتی و عرفانی هم دارد که انسان به شراشر وجود خودش عین الربط به حق تعالی است. علمای بزرگ در بحث معرفت نفس حرفشان این است که آخرین مرحله معرفت نفس این است که آن نفسی را که به عظمت و کمال شناخته است، آن را عین الربط به حق تعالی بداند. حالا این یک واقعیتی است که اگر عین الربط دانست، آن وقت معنایش ظهور حق برای اوست؛ چون معنای عین الربط این است که من دیگر خودم را نبینیم چرا که تا ربط، خودش را ببینید، خلاف دیده. اصلاً ربط قابل دیدن نیست؛ ربط شیء بشیء اصلاً به معنای حقیقی ربط اصلاً قابل دیدن نیست. خیلی از افراد تصویر می کنند ربط را به ریسمانی که دو چیز را بهم ربط می دهد. این نیست. حالا این بحث ها، ما را از بحث خودمان خارج می کند و لکن بحث فوق العاده شیرین و لطیفی است. ربط وقتی به عین وجود حاصل می شود دیگر قابل دیدن نیست. آن چیزی که عین الربط است، اصلاً قابل دیدن نیست. حالا یک سؤال مهم این است که پس این چیزها که می بینیم چیست؟

بنابراین اشکال محقق اصفهانی این است که ما در باب ملک یک کبرای کلی داریم که هر آنچه ثبوت واقعی دارد، اعتبارش لغو است. آن وقت در مورد خداوند هم همین را می فرمایند. پس اعتبار ملکیت در مورد خداوند لغو است.

^۱ رساله في تحقيق الحق و الحكم؛ ص: ۳۹

^۲ رساله في تحقيق الحق و الحكم؛ ص: ۳۹

۱/۲/۱. وجود تهافت در کلام محقق اصفهانی با جواز استناد ملکیت اعتباری به ائمه اطهار (علیهم السلام)

ما عرض کردیم که چنین مطلبی در مورد ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز قابل تصویر است، منتهی یک تهافت عجیبی در کلام محقق اصفهانی در مورد ولایت و ملکیت ائمه (علیهم السلام) وجود دارد. ایشان بعد از اینکه ائمه (علیهم السلام) را واسطه فیض می‌داند و برای آنها ملکیت واقعی قائل است، می‌گوید در کنار این منافات ندارد که یک ولایت مجعوله داشته باشند؛ لترتیب آثار خاص - که حرف حقی است - و یک مالکیت هم به معنای خاص؛ یعنی اعتباری داشته باشند برای ترتیب آثار خاصه که برای خودشان است. مثلاً ائمه (علیهم السلام) اسب و خانه و عبد دارند و اینها ملکیت به معنای خاصه است و می‌گویند این اشکال ندارد. حالا سؤال این است که همان اشکالی که در مورد خداوند متعال طرح می‌شد در اینجا نیز قابل طرح است. شما مگر در بالا فرمودید که وقتی ملک تکوینی داریم، ملک اعتباری معنا ندارد به خاطر اینکه ثبوت شیء لشیء است. اعتباراً در جایی است که ما استغناء پیدا نکنیم به وجود حقیقی آن از وجود اعتباریش. در ائمه اطهار (علیهم السلام) اگر واسطه فیض هستند یا پیامبر (صلی الله علیه و آله) اگر واسطه فیض است، پس آنها ملکیت تکوینی دارند نسبت به این عوالم و وقتی ملک تکوینی دارند، چطور ملک اعتباری دارند و چطور ولایت مجعوله دارند؟ حالا ولایت را ما بعداً تصویر می‌کنیم؛ مثل سلطنت و شاید عیبی نداشته باشد، اما ملکیت را چگونه تصویر می‌کنید که با وجود ملکیت حقیقی، ملکیت اعتباری هم ندارد؟ ایشان بعد از اینکه اقرار کردند و تثبیت کردند که ائمه (علیهم السلام) و پیامبر (صلی الله علیه و آله) واسطه فیض هستند، پس ملک تکوینی دارند، می‌فرمایند:

نعم لهم (صلوات الله عليهم) الولاية المجعولة لترتيب سنخ آخر من الأثر، كما أن لهم الملكية الاعتبارية بالنسبة

إلى ما ملكوه بالبيع و نحوه، فلا منافاة بين مالکیتهم بالمعنى الأول لمن عداهم من الملاك أملاكهم، مع عدم كونهم مالکین

بالمعنى الثانى إلّا لأملآکهم الخاصة.^۱

^۱ رساله في تحقيق الحق و الحكم، ص: ۴۰

معنای ثانی معنای اعتباری ملکیت است. به معنای اول می‌گویند مالک همه چیز هستند؛ حتی مالک مَلَاک لَأَمْلَکِهِمْ. اما در معنای ثانی که معنای اعتباری ملکیت است، می‌فرمایند این معنا فقط در مورد برخی از اشیاء برای آنهاست؛ مثل اسب و خانه و عبد ایشان و غیره.

إِلَّا لَأَمْلَکِهِمُ الْخَاصَّةُ، أَوْ لَمَّا جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَلِکًا لَهُمْ كَالْأَنْفَالِ وَالْخُمْسِ.^۱

حالا اشکال این است که شما که در بالا در مورد خداوند فرمودید از باب لغویت ملک اعتباری ندارند، در مورد ائمه اطهار (علیهم السلام) چگونه پذیرفتید و همان اشکال در اینجا هم هست.

۱/۲/۲. عدم صحت ملکیت اعتباری انسان نسبت به افعال و قوای خویش در بیان محقق اصفهانی

مرحوم اصفهانی بعداً دوباره بر همان لغویت و عدم ملک اعتباری در مورد خود انسان نظر می‌دهد. انسان نسبت به افعال و قوایش ملکیت تکوینی دارد، لذا من تکویناً قوایم را تحریک می‌کنم و تکویناً حرکت می‌کنم و نسبت به حرکت خودم، مالک هستم؛ چون من حرکت می‌دهم تکویناً و می‌توانم دستم را حرکت بدهم و می‌توانم حرکت ندهم. لذا مرحوم اصفهانی می‌فرماید با همان کبری که حالا که شما مالک تکوینی افعالت هستی، پس اعتبار ملکیت برای افعال صحیح نیست. و این ثمره مهمی دارد. در حرّ اجاره عمل این است که انسان تملیک کند فعل خودش را به دیگری. در مثل دار، منافع را تملیک می‌کند و در عمل استیجاری، عمل را تملیک می‌کند و لذا من اجیر هستم و شخص دیگر که مستأجر است، مالک فعل من می‌شود. عمل خیاطت مثلاً یک روز خیاطی را من تملیک می‌کنم به او در ازاء ثمنی. او مالک عمل من می‌شود نه مالک نتیجه. نتیجه بحث دیگری است. اگر من عمل و کارم را تملیک کنم، او مالک عمل می‌شود. سؤال این است که آیا حرّ که مالک تکوینی عملش هست، مالک اعتباری آن هم هست که تملیک می‌کند؟ اگر بگوییم مالک اعتباری نیست، به همان برهانی که محقق اصفهانی گفت، باید ببینیم که اجاره و تملیک عمل چگونه واقع می‌شود که بحث مهمی است.

آن وقت ایشان در آنجا می‌فرماید که چون ملک حقیقی است، ملک اعتباری نیست در عمل انسان. عبارت ایشان این است:

^۱ رساله فی تحقیق الحق و الحکم، ص: ۴۰

و مما ذكرنا- من أنَّ الاعتبار في مورد الثبوت التحقيقي لغو- يظهر أنَّ كون الشخص أملك بنفسه من غيره.^۱

فكر می‌کنم در اینجا یک کلمه افتادگی دارد و ظاهراً خبرش افتاده است و ظاهراً اینگونه بوده: «يظهر أنَّ كون الشخص أملك بنفسه من غيره واقعي أو حقيقي» به قرینه آن خط ذیل همین عبارت منقول که در ادامه می‌خوانیم. می‌گوید با توجه به آن کبرایی که گفتیم اعتبار در مورد ثبوت حقیقی، لغو است، ظاهر می‌شود که اینکه گفته می‌شود که الشخص أملك بنفسه من غيره؛ یعنی اگر بنا شد دیگری مالک عمل بشود، من که نسبت به فعل خودم، أملك هستم. ایشان می‌فرماید: «يظهر أنَّ كون الشخص أملك بنفسه من غيره واقعي».

و نسبة المالكية إلى نفسه و إلى فعله ليس بالاعتبار، و أنَّه لا دخل له (ملك حقيقي تكويني) بالملك الاعتباري

الذي يترتب عليه الآثار.^۲

آن ربطی به ملک اعتباری ندارد. انسان مالکیتش نسبت به فعلش تکوینی است و واقعی است و اعتباری نیست و ربطی به آن ندارد.

فإنَّ وجدان كل موجود لنفسه كوجدان كل ماهية بوجدان ماهوي لنفسها- ضروري الثبوت.^۳

اینکه انسان واجد خودش هست و وجدان خودش و اطوار خودش و افعال خودش، به وجدان حقیقی، این ضروری الثبوت است.

و مالکیتش لفعله بملاحظة أنَّ الشخص في حركاته و سكناته تابع لاختياره و إرادته، فهو أملك بفعله من غيره، و

كون زمام فعله بيده حقيقي واقعي لا بجعل و اعتبار من الشارع أو من غيره.^۴

^۱ رسالة في تحقيق الحق و الحكم، ص: ۴۰

^۲ رسالة في تحقيق الحق و الحكم، ص: ۴۰

^۳ رسالة في تحقيق الحق و الحكم، ص: ۴۰

^۴ رسالة في تحقيق الحق و الحكم، ص: ۴۰

تمام اینها که شما گفتید که انسان در حرکات و سکناتش و در اراده اش و اینها املک از دیگری است و زمام امرش در ید خودش است، همه درست است، ولی «حقیقی واقعی لا بجعل و اعتبار من الشارع او من غیره». بنابراین نتیجه این می شود که هر کجا ملک تکوینی هست، اعتبار لغو است.

البته عرض کردم که در تطبیق کبرایش ایشان قاطع و مصمم است و در همه جا می آورد. فکر می کنم که در کتاب الاجاره و حتی در اصول هم ایشان این حرف ها را دارد. منتهی تنها چیزی که در آن یک تهاافت بود، فرمایشی بود که در مورد ائمه اطهار (علیهم السلام) فرمودند که آن جدا باید بحث بشود.

مرحوم آقای خوئی نیز همین مسلک استاد خود را در جاهای مختلف تکرار کرده است و می فرمایند:

لما عرفت من لغویة الثبوت الاعتباری فی موارد الثبوت الحقیقی.^۱

مرحوم آقای میلانی هم در محاضرات در فقه امامیه جلد چهارم صفحه ۲۴۶ همین مطلب را تکرار فرمودند. هر دو شاگرد محقق اصفهانی بوده اند و همین مطلب استادشان را فرمودند. اما آیا این استدلال درست است؟

۱/۲/۳. نقد محقق اصفهانی به؛ ترتب آثار عقلائی بر اعتبار در ملکیت حقیقی

ما می خواهیم بگوییم در وهله اولی به نظر می آید درست نیست و اینطوری نمی توانید بگویید که چون ثبوت واقعی هست، پس ثبوت اعتباری لغو است. گرچه ممکن است ما بتوانیم متمیم کنیم، اما به دو دلیل اینگونه نمی توانید بگویید.

این را دوستان دقت کنند ما در جلسات سال گذشته هم در اصول و هم در فقه این را مکرر گفتیم که در بحث اعتباریات اصیل یا مجعولات اصیل یا مجعولات بالاصالة که ما تعبیر می کنیم؛ مثل ملکیت و زوجیت که ما در فقه می خواستیم وقف و مسجدیت را که می گفتیم غیر وقف است، همه را می خواستیم از باب مجعولات بالاصالة حل کنیم. اینگونه امور ترتیب اثرش نه به خاطر این است که آن مشبه به یا آن چیزی که اعتبار شده، واقعیتش اثری دارد و ما می خواهیم آن اثر را بار کنیم. مثلاً یک وقتی می گوئیم الطواف بالبيت صلاة، این بابش با باب اعتبار فرق می کند و فرق می کند با اینکه ما بگوییم هذا ملک، در حالی که این ملک نیست.

^۱ مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج ۲، ص: ۵۹

ما در بحث اعتباری بودن ملکیت و زوجیت عرض کردیم که تصویر مرحوم اصفهانی این است که چرا اینها اعتباری هستند؟ می‌گویند چون این مفاهیم مثل ملک و زوجیت و وضع و امثال این، یک مفهومی است که دارای مصادیق تکوینی خودش است. ملک مصداق تکوینی دارد؛ مثل مالکیت خداوند و مالکیت انسان نسبت به اشیاء و همه علت‌ها نسبت به معلول، می‌شود گفت یک نحوه مالکیت است. در زوجیت هم همینطور است. ما یک زوجیت تکوینی داریم که دو چیز که کنار هم قرار گرفتند، زوج هستند و این زوج تکوینی است. مفاهیم اینها را اگر بر غیر مصداق تطبیق کردیم، اصطلاحاً اعتبار گفته می‌شود. این اصطلاح خاصی از اعتبار است. این اعتبار به اصطلاح مرحوم اصفهانی است و شاید قبل از ایشان هم این را داشته‌اند. مرحوم علامه طباطبایی هم وقتی می‌گوید اعتبار همین را می‌گوید؛ یعنی تطبیق مفهومی بر غیر مصداق خودش و به تعبیر علامه طباطبایی اعتبار عبارت است از دادن حد چیزی به چیز دیگری که واجد این حد نیست.

اما در مثل الطواف بالبيت صلاة، با اینکه این قضیه که الطواف بالبيت صلاة شبیه اعتبار است، ولی فرقی این است که در الطواف بالبيت صلاة وقتی این تنزیل صورت می‌گیرد، غرض کسی که این تنزیل را انجام می‌دهد این است که اثر صلاة را بر این بار کند. اما در اعتبارات ابتدایی یا مجعولات اصالی مثل هذا ملک، نمی‌خواهیم اثر تکوینی را بار کنیم. بلکه نفس هذا ذاک، اثر دارد؛ یعنی عقلاً گفته‌اند هر وقت ما در یک جا هذا ذاک اعتباری آوردیم، خود هذا ذاک موضوع اثر است نه اینکه آن طرف یک اثر دارد و با هذا ذاک می‌خواهیم موضوع اثر درست کنیم. ما وقتی می‌گوییم هذا ملک یا هذا زوج، اینطور نیست که زوجیت تکوینی که کنار هم بودن است، یک آثار عقلاییه دارد و وقتی می‌گوییم هذا زوج، مثل الطواف بالبيت صلاة بخواهیم آثار زوجیت را بر این بار کنیم، بلکه هذا زوج، یک تفنن در کار ذهنی انسان است برای اینکه خود هذا ذاک موضوع اثر است، لذا مرحوم اصفهانی از این تعبیر می‌کند به اعتباریات محقق الاثر؛ یعنی موضوع اثر را تحقیق می‌کند. موضوع اثر چیست؟ فرض کنید یک آثاری عقلاً گفته‌اند که هر وقت اعتبار ملک در اینجا شد، برای مالک جایز است تصرف در ملکش و برای دیگران ممنوع است یا اینکه مالک می‌تواند آن را بفروشد و می‌تواند هبه کند و غیره. اینها آثاری است که بر ملک بار است. ملک چیست؟ نفس این هذا ذاک که در جایی می‌آید و گفته می‌شود هذا ملک، این هذا ملک، خودش موضوع است نه اینکه بخواهد آثار آن ملک تکوینی را در اینجا بار کند و به تعبیر محقق اصفهانی آنها اثری ندارد که بخواهد اینجا بار شود. پس باب تنزیل یک چیزی است و باب اعتبار چیز دیگری است. اینها را می‌گویند اعتبارات ابتداییه.

عرض ما این است که شما چرا در جاهایی که ثبوت واقعی هست، می‌گویید یستغنی عن ثبوت اعتباری. شما در ثبوت اعتباری اگر می‌خواستید همان آثار واقعی ثبوت تکوینی را بار کنید، البته لغو بود؛ چون به خاطر این ثبوت تکوینی که هست، آثارش نیز هست و با اعتبار شما می‌خواهید آثار تکوینی را بار کنید که این لغو است. اما شما خودتان به ما یاد دادید که در بحث اعتبارات اولیه یا اعتبارات اصیل در قبال انتزاعیات و اینها گفتید که ما دنبال ترتیب آثار محمول نیستیم مثل صلاة در الطواف بالبيت صلاة، بلکه نفس هذا ذاک و این اوئی و این ثبوت شیء لشیء بالاعتبار، خود همین موضوع اثر است. اگر اینطور است، در امور تکوینی چه مانعی دارد که خود این ثبوت شیء لشیء، موضوع اثر شود و چه مانعی دارد؟ آنچه که مانع دارد این است که آن آثارهای تکوینی مترتب بر ثبوت واقعی را شما بخواهید با اعتبار درست کنید، اینک مسلم است که لغو است. اما در اعتبار شما نمی‌خواستید این کار را بکنید، بلکه فرمودید که اثر خود این هذا ذاک اعتباری را می‌خواهیم بار کنیم. نفس هذا ذاک و نفس این اوئی که بالاعتبار است، موضوع اثر است و محقق اثر است، نه اینکه ما بخواهیم غرض آن طرف را که محمول است را بار کنیم مثل صلاة در، الطواف بالبيت صلاة. این تفکیکی است که خود مرحوم اصفهانی در بحث قطع یا اوائل بحث ظن این مطلب را طرح کرده که ما در اصول این حرف را آوردیم.

بنابراین شما با این بیان نتوانستید دلیلی درست کنید. یک بیان ذوقی دیگری هم وجود دارد که بگوییم عقلا در جایی که شیء تکویناً هست، نمی‌آیند اعتبار کنند. مثلاً برگ تکویناً سبز است، بیایم در مورد این برگ سبز، بگوییم اعتبار می‌کنم سبزی را برای این برگ لثرتب آثار خاص که این خلاف ذوق است.

۱/۲/۴. تتمیم استدلال محقق اصفهانی با ارتقاء معنای لغویت به «اکتفاء عقلا به همان ملکیت تکوینی»

اما ما استدلال دیگری داریم و می‌خواهیم فرمایش محقق اصفهانی را تتمیم کنیم. لغویت اعتبار نه به این بیانی که ایشان می‌گوید که مورد آن اشکال واقع می‌شود، بلکه به یک بیان دیگری. ما قبول داریم که این راهی که محقق اصفهانی رفت کافی نیست و اگر درجایی حتی در مواردی که ثبوت واقعی هست، اگر ثبوت شیء لشیء اعتباراً موضوع اثر باشد، عندالعقلا هیچ لغویتی نیست. یعنی پس مسأله تابع این است که آیا عقلا برای ثبوت شیء لشیء اعتباراً در جایی که آن ثبوت تکوینی دارد، اثری مترتب کرده‌اند یا نه. دائر مدار این است.

منتهی ما می‌خواهیم ادعا کنیم که خارجاً به نظر می‌آید که عقلا در مواردی که ثبوت تکوینی هست، خودشان را نیازمند اعتبار نمی‌بینند؛ چون ثبوت تکوینی را موضوع همان آثار قرار می‌دهند. ممکن است تمام آثار نباشد، اما آثار مهمه‌ای که محل

بحث است. مثلاً عرض می‌کنم فرض کنیم در تملیک من مالک فعل خودم هستم و مسلم است که ما در باب اجاره می‌توانیم عمل خودمان را تملیک کنیم مثل خیاطت را به مستأجر در قبال ثمنی. سؤال این است که مگر من مالک اعتباری عملم هستم که بخواهم آن را تملیک کنم؟ مرحوم اصفهانی فرمود ما مالک عملمان هستیم به ملک تکوینی، پس ملک اعتباری نیست. من در قبال ایشان می‌خواهم عرض کنم که جناب علامه و جناب استاد بزرگوار شما به صرف اینکه من مالک تکوینی هستم، نمی‌توانید بگویید لغو است؛ چون ممکن است نفس این اعتبار موضوع اثر باشد. پس باید برویم دنبال این حرف که آیا عقلاً اعتبار ملک (ملک اعتباری) برای من فاعل را علاوه بر ملکیت تکوینی من، موضوع اثر می‌دانند یا نه؟

من عرض می‌کنم که حتماً موضوع اثر می‌دانند و لکن چون خود ملک تکوینی را هم کافی می‌دانند، لغو است. چون دست آنهاست و اینکه ما کجا می‌توانیم تملیک کنیم شیئی را در قبال ثمنی، تابع نظر عقلاست. عقلاً اگر بگویند انسان ملک تکوینی خودش را می‌تواند تملیک کند به ملک اعتباری لآخر؛ چون دیگری که فاعل ملک من می‌شود بالا اعتبار است و دیگر بالتکوین نیست. اما چه اشکالی دارد که من که مالک تکوینی هستم، بتوانم ملک خودم را تملیک کنم به ملک اعتباری لآخر و این شدنی است. چون شدنی است و امکان دارد کافی نیست. ما می‌گوییم عقلاً در رویه عملیشان همین را انجام می‌دهند لذا اعتبار ملکیت برای فاعل نسبت به فعلش لغو است، نه از باب اینکه چون ثبوت تکوینی دارد لغو است، بلکه چون ثبوت تکوینیش یکفی عند العقلا برای ترتیب آثاری که دارند و چون یکفی در اینجا لغو است.

بنابراین نظر ما هم لغویت است و لکن لغویتی که ما می‌گوییم با آنچه محقق اصفهانی می‌گوید زمین تا آسمان فرق می‌کند. بقیه مسأله انشاءالله فردا عرض خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه بررسی اشکالات به حظریون ۲۲۷

اشکال سوم به حظریون؛ عدم امکان تصویر ملکیت اعتباری برای خداوند متعال ۲۲۷

طرح سه بیان در عدم امکان تصویر ملک اعتباری برای خداوند متعال ۲۲۸

بیان اول؛ دیدگاه محقق اصفهانی ۲۲۸

تتمیم دیدگاه محقق اصفهانی ۲۲۸

تدقیق عبارت محقق اصفهانی در محلّ کلام ۲۲۹

تعبیر محقق اصفهانی از ملکیت حق تعالی به اضافه اشراقیه ۲۳۰

نقد حضرت امام به استفاده از اصطلاح اضافه اشراقیه در محل نزاع ۲۳۱

بیان دوم؛ نظر حضرت امام به لغویت ملک اعتباری درباره خداوند متعال ۲۳۴

وجوه محتمله در معنای لغویت در کلام حضرت امام ۲۳۵

احتمال اول در وجه لغویت ۲۳۵

احتمال دوم در وجه لغویت ۲۳۶

ظهور کلام حضرت امام در احتمال دوم ۲۳۶

نقد دیدگاه امام در باب لغویت ملک اعتباری ۲۳۷

بیان سوم؛ عدم صدق حدّ اعتبار در ملکیت خداوند ۲۳۸

عدم صدق حدّ اعتبار در ملکیت انسان نسبت به قوا و افعال خویش ۲۳۹

ادامه بررسی اشکالات به حظریون**اشکال سوم به حظریون؛ عدم امکان تصویر ملکیت اعتباری برای خداوند متعال**

بحث در ملکیت خداوند بود و اینکه در استدلال قائلین به حظر وقتی گفته می شود تصرف در ملک دیگران قبیح است،

اگر مقصودشان این است که بعداً همین ملکیت را که در دیگران وجود دارد را به خداوند تعمیم بدهند و یک ملک اعتباری برای

خداوند ثابت کنند و لذا بگویند تصرف در او قبیح است، این مطلب متوقف بر این است که خداوند در کنار ملک تکوینی که مفروغ عنه و مسلم است، ملک اعتباری هم داشته باشد.

طرح سه بیان در عدم امکان تصویر ملک اعتباری برای خداوند متعال

عرض کردیم سه بیان لااقل در مورد اینکه ملک اعتباری در مورد خداوند معنا ندارد و واقع نشده، وجود دارد.

بیان اول؛ دیدگاه محقق اصفهانی

بیان اول از مرحوم محقق اصفهانی بود که فرمودند در جایی که ثبوت شیء لشیء به نحو حقیقی هست، دیگر اعتبار این ثبوت معنا ندارد و لغو است؛ چون یستغنی عنه.

عرض کردیم که در این بیان یک اجمالی هست و بلکه به ظاهرش درست نیست. با توضیحی که بالتفصیل در جلسه گذشته آمد، عرض کردیم که ثبوت واقعی شیء موجب لغویت وجود اعتباری او شود، در جایی است که وجود اعتباری بخواهد همان آثاری را که در واقع، آن وجود واقعی دارد را بار کند. اینکه وقتی ما وجود واقعی و آثار واقعی داریم، اعتبار کنیم تا آن آثار را بار کنیم، لغو خواهد بود. اما اگر خود وجود اعتباری موضوع آثار باشد، دیگر لغویتی به ذهن نمی آید. اینطور که محقق اصفهانی به ضرس قاطع فرموده اند لغو است، چرا لغو است؟!

تتمیم دیدگاه محقق اصفهانی

بعد ما عرض کردیم که ممکن است فرمایش ایشان را تتمیم کنیم به اینکه بگوییم صرف اینکه آن وجود حقیقی است و این وجود اعتباری، کبرای کلی نداریم که وجود اعتباری وجودهای حقیقی لغو هستند، بلکه خارجاً - یعنی در عالم ثبوت لولا ملاحظه خارج، ما محالیت و لغویتی نداریم - چون عقلاً آثار ملک اعتباری را بر ملک واقعی هم بار می کنند؛ هم در خداوند و هم در انسان ها نسبت به افعالشان که در بحث اجاره ذو اثر است؛ چون این آثار را بار می کنند، آن وقت در این بستر دیگر اعتبار ملکیت لغو است؛ چون اثری که شما از این اعتبار می خواهید که ترتیب آثار ملکیت است، عقلاً بر ملک واقعی بار می کنند. بنابراین در این بستر لغو است، پس اعتبار ملک محال است. محالیتش از باب لغویت است و تا اینجا با محقق اصفهانی مشترک است.

ایشان می‌فرماید همین که شی‌ای در عالم واقع ثابت است، اعتبارش لغو است که ما می‌گوییم این درست نیست. بلکه خارجاً باید ببینیم که عقلاً چه می‌کنند. اگر عقلاً این کار را نمی‌کردند؛ یعنی نمی‌آمدند آثار ملک اعتباری را بر ملک تکوینی هم بار کنند، هیچ لغویتی هم نبود و می‌توانستند اعتبار ملکیت خداوند را هم بکنند و ترتیب آثار بدهند.

تدقیق عبارت محقق اصفهانی در محل کلام

یک دقت عبارتی هم هست که این را هم عرض کنم.

مرحوم اصفهانی وقتی می‌خواهند این مطلب را اشکال کنند، یک عبارتی دارند که ممکن است یک توجیهی هم داشته باشد. ایشان می‌فرماید:

ثم إن اعتبار ثبوت شيء لشيء إنما يصح إذا لم يستغن عنه بثبوت له حقيقة، وإلا كان الاعتبار لغوا.^۱

ما این جمله را اینطور معنا کردیم که ایشان می‌خواهد بگوید هر جا که ثبوت شی‌ی حقیقتاً باشد، دیگر چون اثر بار است، اعتبار آن لغو است. البته این عبارت را می‌شد به نحو نعتی معنا کنیم و اینطور بگوییم: اعتبار ثبوت شی‌ی در جایی درست است که لم يستغن عنه بثبوت له حقيقة؛ یعنی نمی‌خواهد بگوید همه جا‌هایی که ثبوت حقیقی دارد، لغو است، بلکه هر کجا که ثبوت واقعی او موجب استغناء از ترتیب آثار اعتباری بشود، اعتبار لغو است. آن وقت ممکن است برخی جاها استغناء نشود.

عبارت را ممکن است کسی اینگونه هم معنا کند. یعنی برگردیم بگوییم روی مبنای ما که می‌گفتیم عقلاً هر کجا ترتیب اثر بر واقع ندهند، آن جا جعل ملک اعتباری معنا دارد. ایشان هم نمی‌خواهد بگوید مطلقاً ثبوت واقعی مانع از اعتبار است، بلکه هر کجا که ثبوت واقعی موجب استغناء از ترتیب آثار اعتباری بشود، اعتبار لغو است که این درست است.

منتهی نکته‌ای که موجب شد عبارت ایشان را به نحو اول معنا کردیم نه به نحو دوم که تقیید باشد، این است که ایشان در بحث نسبت انسان به افعال خودش، تقریباً تصریح کرده است و فرموده:

^۱ رسالة في تحقيق الحق والحكم؛ ص: ۳۹

و مما ذكرنا- من أنَّ الاعتبار في مورد الثبوت التحقيقي لغو.^۱

دیگر اینجا ایشان مطلق فرموده است. پس این با همان تحریر و تبیین اول ما از کلام ایشان سازگار است که ایشان مطلق ثبوت حقیقی را موجب لغویت اعتبار می داند، نه ثبوت حقیقی در جایی که موجب استغناء از ترتیب آثار اعتباری بشود. این قید را به عرض ما می شود زد، اما چون فرمایش ایشان در اینجا مطلق است و آنجا هم که آنطور فرموده، علی الظاهر مقصودشان مطلق است و لذا اشکالاتی که عرض کردیم به ایشان وارد است.

تعبیر محقق اصفهانی از ملکیت حق تعالی به اضافه اشراقیه

مرحوم اصفهانی در همان عبارتی که از ایشان در باب ملکیت نقل کردیم، در ذیلش یک عبارتی با تعبیر وجود اشراقی دارند. آن جا ایشان بعد از آن عبارتی که خواندیم که: «ثم إنَّ اعتبار ثبوت شيء لشيء إنما يصح إذا لم يستغن عنه بثبوته له حقيقة» تا بعد که آمدم گفتیم خداوند ملکش حقیقی است. ایشان در ذیلش فرموده است:

وهذا الارتباط الوجودي مناط ملكه تعالى و سلطانه و إحاطته و شهوده و وجدانه و علمه الفعلي و مشيئته الفعلية،

و هو المعبر عنه بالإضافة الوجودية و الإشراقية.^۲

بعد هم پایین تر فرمودند:

و مما ذكرنا يظهر أنَّ كيفية ولاية النبي صَلَّى الله عليه و آله و الأئمة (صلوات الله عليهم) و سلطنتهم المعنوية على

جميع الموجودات من هذا القبيل، نظرا إلى أنَّهم وسائط الفيض و مجاريها، و في رتبة فاعل ما به الوجود لا ما منه

الوجود، و بهذا الاعتبار بهم يتحرك المتحركات و تسكن السواكن، فالولاية بهذا المعنى ليست اعتبارية، على حد ولاية

الله تعالى.^۳

^۱ رساله في تحقيق الحق و الحكم؛ ص: ۴۰

^۲ رساله في تحقيق الحق و الحكم؛ ص: ۳۹

^۳ رساله في تحقيق الحق و الحكم؛ ص: ۳۹

در این عبارت ایشان تعبیر اضافه اشراقی را آوردند.

نقد حضرت امام به استفاده از اصطلاح اضافه اشراقیه در محل نزاع

این را برای این عرض کردم که مرحوم امام که بحث اصلی ایشان را در همین جلسه خواهیم آورد، در یک جایی به این مسأله اشکال می‌کنند و می‌فرمایند:

و أمّا قضیّة مالکیتہ - تعالی - بالاضافة الإشراقية التي قد يرى إدخالها في تلك المسائل فأمر غير مربوط بالمالکيّة المبحوث عنها في مثل المقام، و على المحصّل أن يجتنب من إدخال مسائل غير مربوطة بالفقه فيه، إذ في اختلاط العقليات سيّما مثل تلك المسائل غير المنحلة عند أهلها بالعرفيات مظنة اعوجاج أذهان المشتغلين و اغتشاش أفكارهم.^۱

این در مکاسب محرمه است و بعد ادامه دادند این مطلب را و فرمودند:

و لهذا ترى مقایسة بعضهم الملكية الاعتبارية العقلانية بالاضافة الإشراقية. و توهم أنّ مالکیتہ - تعالی - بتلك الإضافة متى تجتمع مع مالکية المخلوقين فلا محالة تجتمع مالکيتان اعتباريتان طولاً، غفلة عن أنّ القياس مع الفارق. فالمخلوق لله - تعالی - يمكن أن يكون مملوكاً اعتبارياً لغيره، و المملوك الاعتباري لشخص لا يعتبر مملوكاً لآخر لدى العرف و العقلاء.^۲

ما این ذیل را که راجع به کیفیت جمع شدن مالکیت خداوند با مالکیت مخلوقین هست، به عنوان استدلال چهارم بر نفی اعتباریت می‌آوریم و بحث می‌کنیم.

الان مقصودم این است که مصححین کتاب امام این را ارجاع داده‌اند که نظر به فرمایش محقق اصفهانی است و این هم درست است و هم درست نیست. قسمت اولش که اضافه اشراقی گفتند البته مرحوم اصفهانی این مطلب را دارد، حالا اشکال ایشان وارد است یا نه، بحث دیگری است که به آن اشاره خواهم کرد. اما بحث دوم که بحث طولیت دو ملکیت اعتباری است،

^۱ المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ۲، ص: ۲۹۴

^۲ المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ۲، ص: ۲۹۴

حتماً حرف محقق اصفهانی نیست و این نسبت غلط است؛ چون مرحوم اصفهانی اصلاً ملکیت اعتباری برای خداوند قائل نیست و مصححین اشتباه کرده‌اند. البته در این بحث، دیگران فی‌الجمله برخی عبارات مشابه دارند، هم شاید بتوان در کلمات محقق همدانی عبارتی پیدا کرد که از آن استنباط چنین معنایی بشود، گرچه ممکن است صراحت نداشته باشد و هم مرحوم آقای بروجردی. که حالا ما اگر رسیدیم عبارات ایشان را خواهیم آورد ولی خیلی ربط وثیقی به بحث ندارد و اگر در ذیل استدلال چهارم فرصتی بود، آن را خواهیم آورد.

عرض ما این است که این انتساب به مرحوم اصفهانی غلط است و ایشان اصلاً طولیت به این معنایی که گفتند قبول ندارند که دو اعتبار در طول هم باشند؛ یعنی اعتبار ملکیت خداوند و اعتبار ملکیت بندگان؛ چون اعتبار ملکیت را برای خداوند قبول ندارد. استدلال ایشان را آوردیم. ایشان قبول ندارد تا بخوهد طولیت درست کند. بله دیگران این کار را کرده‌اند که خواهیم آورد.

نقد دیدگاه حضرت امام به؛ عقلی بودن محل نزاع و عرفی نبودن آن

اما راجع به ذیل فرمایش امام که بعداً بحث خواهیم کرد. فرمایش امام در همین که اضافه اشراقی است و این بحث‌ها عقلی است و حتی ایشان می‌فرماید بحث اضافه اشراقی عند اهلها حل نشده و غیر منحلّه عند اهلها. گفتند این را با عرفیات که مظنة اعوجاج اذهان المشتغلین و اغتشاش افکارهم است، نباید خلط کرد.

این قدری حرف عجیبی است. حالا اضافه اشراقی که یک اصطلاح است، ممکن است کسی بفرماید که این سر جای خودش با دقت بفهمیم که این اصطلاح به چه معناست، اما مقصود محقق اصفهانی واضح است؛ همین که وجود عین‌الربط به فاعلش هست که دیروز هم عرض کردیم و اینجا هم فرمودند مقصودشان این است. حالا اضافه اشراقی در کلمات دیگران یک اصطلاح دیگری هم ممکن است داشته باشد یا مفهومی هنوز حل نشده باشد یا در تبیین واقعیتش مشکلاتی باشد، الان ربطی به بحث محقق اصفهانی ندارد و مقصودشان از اضافه اشراقی همین است که خودشان فرمودند و تصریح کردند و فرمودند ملک خداوند اعتباری نیست.

فإن إحاطته تعالى إحاطة وجودية، لارتباط جميع الموجودات بنفس ذاتها به تعالى بنفس وجودها الذي هو عين إيجاده تعالى، فهي ثابتة له تعالى بذواتها من دون حاجة إلى اعتبار ثبوتها له تعالى، ومحاطة له تعالى بنفس وجودها الارتباطي به تعالى، ومقهورة تحت قهره و سلطانه تعالى، فإن تقلبها الوجودي لا يكون إلا بعين إيجاده تعالى.^۱

تمام اطوار وجودی انسان دائماً به ایجاد الله است؛ در هر آنی و هر لحظه‌ای - اگر در اینجا تعبیر لحظه درست باشد -

بعد فرمودند:

و هذا الارتباط الوجودي مناط ملكه تعالى و سلطانه و إحاطته و شهوده و وجدانه و علمه الفعلي و مشيئته الفعلية،

و هو المعبر عنه بالإضافة الوجودية و الإشراقية.^۲

حالا ببینید اگر در اصطلاح اضافه اشراقی اختلاف نظر باشد، اهمیتی ندارد؛ چون مقصود ایشان روشن است. ایشان می‌فرماید ارتباط مخلوقین به خالق که ارتباط معلول به علت است که وجودش عین الربط به علت است، این وضعیت ارتباط مخلوقین به خداوند است که همه مُحاط و ملک او هستند. حالا مقصود ایشان روشن است.

من تعجب می‌کنم که حضرت امام فرمودند که این موجب اغتشاش ذهن محصلین می‌شود و این تداخل در بحث‌های فقهی است؛ چون این یک بحث عقلی است. ما که در اینجا نمی‌توانیم به عرفی ملاحظه کنیم. بحث این است که وجود ملک تکوینی در حق تعالی و حتی به وجه ما در انسان مثل مالکیت انسان نسبت به قوا و فعلش، آیا مانع از اعتبار می‌شود عقلاً یا نه؛ از باب اینکه لغو باشد یا نه. این یک بحث عقلی است و عرفی نیست که حضرت امام می‌فرماید در این بحث‌های عرفی تشخیص اینکه عقلاً چه می‌کنند عرفی نیست و ما به عنوان یک واقعیت باید کشف کنیم که عقلاً در باب ملکیت چه می‌کنند. اینکه وقتی یک چیزی تکویناً وجود دارد، اعتبارش را نمی‌شود اضافه کرد و وقتی ثبوت شئی لشیء واقعیت دارد نمی‌شود اعتبار اضافه کرد، این هم یک حرف واقعی و عقلی است و از باب لغویت است. ما این را نمی‌توانیم با نگاه عرفی درست کنیم. ما که

^۱ رسالة في تحقيق الحق و الحكم؛ ص: ۳۹

^۲ رسالة في تحقيق الحق و الحكم؛ ص: ۳۹

الفاظ را معنا نمی‌کنیم که نگاه عرفی کنیم و حتی نمی‌خواهیم تطبیق مفهوم به مصداق عرفاً کنیم. بحث واقعیت عقلی است که آیا عقلاً محال است یا نه که در مورد خداوند اعتبار ملکیت کنیم.

حالا این فرمایشات امام و محقق اصفهانی در بحث ملکیت است که یک بحث فقهی است. ما البته یک بحث اصولی داشتیم و کشیده شدیم به اینجا چون مدعین اصالةالحظر گفته بودند که این تصرف در اشیاء یا در افعال خودمان، به نحو ما تصرف در ملک خداوند است. گفتیم که این تصرف در ملک، مثل تصرف در ملک دیگران نیست که بگوییم قبیح است و در اینجا ملک تکوینی است که حالا بعد عرض می‌کنیم که ما سکون هم داشته باشیم در ملک خداوند هستیم، قیام هم داشته باشیم، در ملک خداوند هستیم و حرکت هم داشته باشیم در ملک خداوند هستیم. بنابراین این اشکال به مرحوم اصفهانی در تعبیر اضافه اشراقی که این بحث عقلی است، به نظر مثل این است که مرحوم اصفهانی در اینجا فرموده باشد که در اینجا رابطه معلول و علت است و ایشان چاره‌ای نداشته که این را بگوید چون بحث عقلی بوده است. این هم راجع به فرمایش محقق اصفهانی و ما دیگر با این فرمایششان کاری نداریم.

بیان دوم؛ نظر حضرت امام به لغویت ملک اعتباری درباره خداوند متعال

اما بحث دیگر، تقریب دوم برای لغویت است و آن فرمایش مرحوم امام است. ایشان در کتاب البیع فرمودند که مسلماً مالکیت خداوند نسبت به اموری مثل «فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى» در آنجا سهمی، سهم خداوند است. اگر ما ظهور گرفتیم که فأن لله، لام ملکیت باشد و خداوند بخواهد مالک سهم بشود، چه نوع ملکیتی است و آیا مثل دیگران است؟ مرحوم امام می‌فرماید این معنا ندارد که خداوند مالکیتش نسبت به اشیاء و از جمله سهم در مورد خمس، مثل مالکیت دیگران باشد؛ مثل مالکیت زید نسبت به لباسش. اینطور نمی‌تواند باشد، به طوری که اگر مثلاً خداوند نبی خودش را وکیل کند که تو بفروش این ملک مرا و نبی اکرم صلی الله علیه و آله هم این ملک را بفروشد، این چیزی که در ملک خداوند است از ملکش خارج شود و ثمنی که از مشتری می‌گیرند بیاید در ملک خداوند. ایشان می‌گوید واضح است که این حرف‌ها باطل است. ایشان می‌فرماید:

أَنَّ مَالِكِيَّهَ تَعَالَى لِّلْسَهْمِ لَيْسَتْ كَمَالِكِيَّهَ زَيْدٍ لِّثَوْبِهِ؛ أَيْ الْمَالِكِيَّةُ الْاِعْتِبَارِيَّةُ، ضَرْوَرَةُ اِعْتِبَارِ الْعُقُلَاءِ الْمَلِكِيَّةَ بِهَذَا الْمَعْنَى لَهُ تَعَالَى؛ بَحِثْ لَوْ وَكَلَّ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بَيْعَهُ خَرَجَ عَنْ مَلِكِهِ، وَدَخَلَ ثَمَنَهُ فِيهِ، وَهَذَا وَاضِحٌ.^۱

می گویند اینگونه نمی شود و لذا عقلا ملک اعتباری برای خداوند ندارند و عقلا چنین اعتبار ملکیت که برای دیگران می کنند؛ مثل زید نسبت به لباسش، برای خداوند نمی کنند. بعد هم فرمودند این واضح است که نمی شود ما بگوییم خداوند وکیل کرده است پیامبر صلی الله علیه و آله را که سهم ایشان را بفروشند و از ملکش خارج می شود و ثمن در ملک خداوند می آید. واضح است که اینطور نیست.

وجوه محتمله در معنای لغویت در کلام حضرت امام

ما می گوییم واضح است که فرمایش امام چیست، اما مطلب روشن و واضح نیست. فرمایش امام روشن است و کبرای کلی آن روشن است. می گویند عقلا چنین اعتباری ندارند، منتهی فرمایش امام، ممکن است دو وجه داشته باشد. چرا عقلا چنین اعتبار ملکیتی ندارند؟

یک وقت ممکن است بگوییم اصلاً در هر کجایی که ملک حقیقی هست، ملک اعتباری لغو است و لذا عقلا اعتبار ملک ندارند. ما می خواهیم بگوییم عبارت امام، عبارت مجملی است از این حیث، گرچه اصل اینکه ایشان نفی کرده است ملک اعتباری را، فرمایش ایشان واضح واضح است، اما از این جهت که چرا نفی کردند، خیلی روشن نیست.

احتمال اول در وجه لغویت

آیا از باب این است که ملک اعتباری لغو است و ملک اعتباری در جایی که ملک حقیقی هست، لغو است که همان بیانات قبلی می آید. حالا از باب آنچه که محقق اصفهانی فرمودند یا آنچه ما عرض کردیم که با توجه به اینکه عقلا بر ملک حقیقی آثار ملک اعتباری را بار می کنند، پس ملک اعتباری در اینجا لغو است.

^۱ کتاب البیع (للإمام الخميني)؛ ج ۲، ص: ۶۵۸

احتمال دوم در وجه لغویت

احتمال دیگری ممکن است بدهیم و بگوییم مقصود ایشان این است که لوازم ملک اعتباری در مورد خداوند تحقق ندارد، پس ملک اعتباری لغو است. ملک اعتباری را عقلاً برای چه اعتبار می‌کنند؟ برای اینکه ترتیب آثار بدهند. ایشان می‌خواهد بگوید ترتیب آن آثار معنا ندارد؛ مثل بیع کردن و سایر تقلیب و تقلباتی که بر اعتبار ملکیت مترتب است.

ظهور کلام حضرت امام در احتمال دوم

نفی ایشان از این باب است و ظاهر عبارت اینجا به این احتمال دوم بهتر سازگار است. ایشان می‌فرماید عقلاً اعتبار نمی‌کنند ملکیت را به این معنا که در دیگران است، به خاطر اینکه لازمه‌اش این می‌شود که اگر خداوند توکیل کند به نبی اکرم صلی الله علیه و آله که برو سهم مرا بفروش، اگر ایشان بفروشد از ملک خداوند خارج بشود و ثمن بیاید در ملک خداوند. این لازمه‌ها واضح است که در مورد ملک خداوند نیست، پس واضح است که اعتبار نیست؛ چون اگر اعتبار بود، اینها لازمه‌اش بود. در واقع ایشان از طریق نفی لوازم می‌خواهند نفی اعتبار کنند. این احتمال دومی است که در فرمایش ایشان می‌آید و به نظر می‌آید که فرمایش ایشان با این احتمال سازگارتر است. آن وقت ایشان در اوائل جلد سوم کتاب البیع مطلبی را فرمودند که ظاهر در همین احتمال دوم، بلکه نص در این احتمال دوم است. ایشان فرموده است:

أما مالکة الله تعالى ملكاً اعتبارياً عقلاً كملك زيد لفرسه ففي غاية السقوط، سواء كان بنحو الإشاعة، أو بنحو

الاستقلال؛ لعدم الاعتبار العقلائي، و عدم إمكان ترتب لوازم الملك عليه.

اینجا ایشان تصریح می‌کند که «و عدم إمكان ترتب لوازم الملك عليه». می‌شود این عطف بیان باشد برای «لعدم الاعتبار العقلائي»؛ یعنی وجه اینکه اعتبار عقلایی نیست، همین است که نمی‌شود ترتیب لوازم ملک داد، پس اعتبار لغو است از باب اینکه آن لوازم درست نیست. این غیر از آن بیان مرحوم اصفهانی است و غیر از بیان تکمیلی و تتمیمی ما نسبت به فرمایش ایشان است. اینجاها بحث خیلی دقیق است و دوستان باید مرز این حرف‌ها را درست کنند و تشخیص بدهند.

مرحوم اصفهانی ظاهرش این بود که هر چه ثبوت حقیقی دارد، اعتبار برای او لغو است به صورت کلی. ما گفتیم این حرف درست نیست چون دست عقلاست. بنابر اینکه تمام آثاری که از اعتبار توقع می‌رود و انتظار است بار بکنند بر ملک حقیقی، آن وقت لغو خواهد بود؛ چون هر چه می‌خواسته در آنجا هست. ما عرض کردیم که خارجاً اینگونه است و عقلاً

می‌توانستند این کار را نکنند ولی ظاهراً از باب تناسب موضوع یا هر چیز دیگر می‌گویند وقتی طرف خود واقعیت در دستش هست، چرا ما بیایم اعتبار کنیم تا آثار را بر آن بار کنیم، بلکه همان را موضوع آثار قرار می‌دهیم. حالا شبهاتی در این جهت هست که بحث می‌کنیم.

احتمال دوم در فرمایش مرحوم امام، یک بیان دیگری است که ایشان بفرماید ما الان کاری به جهات دیگر نداریم و نفس اعتبار ملکیت قابل ترتیب اثر نیست. چرا اعتبار ملکیت می‌کنید؟ برای اینکه بخواهد بیع کند و شراء کند و صلح کند. ایشان می‌گوید اینها در مورد خداوند معنا ندارد، همان مثالی که ایشان زد. ظاهر حرف اینجاى ایشان این است. آن وقت ما باید بررسی کنیم.

نقد دیدگاه امام در باب لغویت ملک اعتباری

پس ما دو احتمال در فرمایش امام داریم. به نظر من احتمال دوم اقرب به فرمایش ایشان است. اگر احتمال اول باشد که همان بحث‌های قبلی است و چیز جدیدی ندارد و حرف درست است البته به آن تکمله‌ای که ما انجام دادیم. اما اگر احتمال دوم مقصود ایشان باشد، ما از ایشان سوال می‌کنیم که از کجا می‌گویید که عقلایی نیست. همین مثالی که ایشان فرمودند چرا اینقدر استیحاş کنیم از آن که وقتی می‌گوید «فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ» بنابر اینکه طولی نباشد؛ یعنی اینکه تمام خمس برای خداوند است و تمام آن برای رسول الله است و همه ی آن باید برسد به دیگران. بلکه مقصود این باشد که یک سهمش برای خداوند است و یک سهمش برای رسول الله صلی الله علیه و آله است و یک سهمش برای ذوی القربی است و بعد هم بقیه‌اش هم برای مساکین و کذا است. ممکن است کسی اینطور بگوید، که عده‌ای نیز همین را گفته‌اند. می‌خواهیم بگوییم - اگر آن اشکالات قبلی را کنار بگذاریم - چه اشکالی دارد که بگوییم خداوند مالک اعتباری این سهم است و به پیامبر خودش هم وکالت بدهد که آن را بفروشد و خداوند بشود مالک شیء دیگری و این چه مانعی دارد؟ اینکه خداوند مالک اشیاء اعتباری بشود، چه مانعی دارد؟

ما البته اشکال داریم به همان بیانی که قبلاً گفتیم که لغو است که مالک اعتباری باشد. اگر از آن چشم‌پوشی کنیم چه اشکالی دارد که هم رسول الله صلی الله علیه و آله بتواند ملک ایشان را بفروشد و از ملک خداوند خارج شود و ثمن داخل در ملک اعتباری ایشان شود.

ممکن است در اینجا اشکالی به ذهن بیاید و آن اشکال این است که اگر ملک خداوند را بفروشد، با این حساب از ملک خداوند بیرون می‌رود در حالی که می‌دانیم که این چیزهایی که شما می‌گویید از ملک خداوند بیرون نمی‌رود؛ چون بعد از فروش هم باز ملک تکوینی خداوند هست و از ملک خداوند بیرون نرفته است.

جواب این حرف این است که ما بحثمان این بود که آیا ملک اعتباری برای خداوند معنا دارد یا نه. بحث این بود که اعتبار ملکیت جدید درست نیست. امام طوری استدلال فرمودند که گویی با عدم امکان ترتب آن لوازم می‌گوییم ملک نیست. ما گفتیم که چه اشکالی دارد که آن لوازم بار باشد. شما می‌گویید که از ملک خداوند بیرون نمی‌رود، این اشکال به این بیان وارد نیست. چون بحث ما این است که بنابر اینکه خداوند ملک اعتباری داشته باشد، از ملک اعتباری خداوند بیرون رود و عدم خروج از ملک اعتباری چیزی نیست که شما از لوازم ملک اعتباری خداوند بگیرید. این که نیست. امام فرمودند که این واضح البطلان است که نمی‌شود. چرا واضح است که نمی‌شود؟ اگر ما ملکیت اعتباری خداوند را تصویر کردیم، این لوازمش را هم برعهده می‌گیریم و این چه اشکالی دارد.

بله آن بحثی که ما کردیم که تمام لوازم ملک اعتباری بر روی ملک حقیقی بار باشد به طوری که موجب لغویت اعتبار باشد، یک بحثی است که آن شبهه را در آنجا هم ممکن است کسی ذکر کند و ما انشاءالله جواب آن را خواهیم داد.

بیان سوم؛ عدم صدق حد اعتبار در ملکیت خداوند

یک بیان سومی هم برای عدم ملک اعتباری در مورد خداوند هست که فی الجمله جلسات قبل من اشاره کردم. این بیان این است که بگوییم اصلاً حد اعتبار بر آن صدق نمی‌کند. مگر شما نمی‌خواهید این را ثابت کنید که خداوند ملک اعتباری ندارد؟ بگویید حد اعتبار صدق نمی‌کند.

ما در بحث‌های فقهی و اصولی سال گذشته مفصل بحث کردیم و چند جلسه گذشته هم اشاره کردیم که یک تعریف دقیقی از اعتبار وجود دارد در کلام محقق اصفهانی و در کلام مرحوم علامه طباطبایی و عده‌ای دیگر که عبارت است از «دادن حد چیزی به چیز دیگر». مثلاً زید انسان است و حدش انسانیت است. اگر بگویید زید فرس یا زید اسد شما آن را مصداق فرس و اسد قرار دادید و شما حد چیزی را به چیز دیگر دادید. حد اسدیت را به انسان دادید، که این اعتبار است. مثلاً می‌آید به

پادشاه می گوید تو ماهی و تو خورشیدی. پادشاه که مصداق انسان است. آن شخص حد خورشید و ماه را به یک انسان داده است که این اعتبار است.

اشکال این است که اگر اعتبار این باشد، آن وقت در باب ملک حقیقی این شبهه وجود دارد که شما نتوانید اعتبار کنید؛ چون اینگونه می شود که فرض کنید برگ سبز است، آیا می توانیم اعتبار کنیم که این سبز باشد؟ اعتبار بنا بود دادن حد چیزی به چیز دیگری باشد، در حالی که شما حدش را به خودش می دهید. اگر بگویید این برگ سبز است که این اعتبار نیست؛ چون دارید حد خودش را به خودش می دهید. در مورد خداوند در ملک حقیقی و اعتباری همین می شود؛ خداوند ملک تکوینی دارد و شما می گوئید هذا ملک له. این که اعتبار نمی شود و این دادن حد خودش به خودش است. مگر خداوند ملک تکوینی نداشت؟ اگر بگویید هذا ملک له، حد خودش را به خودش دادید. اگر مثل ما مالک تکوینی شی نباشیم، مفهوم ملک، مصداق های حقیقیش ملک تکوینی و واقعی است. اگر شما حد این ملک را به غیر مصداق تطبیق کنید که مثلاً رابطه من و کتاب است که من با کتاب رابطه خلق و ملک تکوینی ندارم، اگر بگویید این رابطه ملک، اعتبار می شود؛ چون حد چیزی را به چیز دیگر دادید. اما اگر در مورد خداوند بگویید هذا ملک له، حد ملک خداوند را به خودش دادید که این اعتبار نیست. این استدلال سومی است بر اینکه خداوند چرا ملک اعتباری ندارد.

عدم صدق حد اعتبار در ملکیت انسان نسبت به قوا و افعال خویش

به همین بیان ممکن است در مورد انسان و قوا و افعالش بگوییم که انسان چون با فعلش ارتباط علت و معلول دارد و رابطه تکوینی است و ملک حقیقی است، اعتبار ملک در اینجا معنا ندارد چون اگر بگویید رابطه من با فعلم رابطه علت و معلول است و رابطه تکوینی است، شما مصداق خودش را به خودش دادید، و حد چیزی را به چیز دیگری ندادید.

این ممکن است استدلال سومی باشد بر اینکه چرا ملک اعتباری در جایی که ملک حقیقی هست، معنا ندارد؛ چون حد اعتبار صدق نمی کند. اینجا دیگر بحث خیلی دقیق است و یک جواب فنی می خواهد و جواب این است که ما امثال این بحث ها چون بحث عقلی است و سر لفظ اعتبار نیست و فرض کنیم لفظ اعتبار معنایش همین باشد که گفتند که دادن حد چیزی به چیز دیگر است، اما واقعیت را که عوض نمی کند. سوال این بود که آیا در جایی که یک برگ سبز است، می توانیم بگوییم که برگ سبز است؛ نه برای حکایت از خارج بلکه برای ایجاد یک موضوع برای یک اثری. این واقعیت اعتبار در جاهای دیگر است و علی الظاهر در اینجا هم می شود. توضیح بیشتر این بحث انشاء الله در جلسه آینده.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه بررسی اشکالات به حظریون ۲۴۱

اشکال سوم؛ امتناع صدق ملک اعتباری درباره مالکیت خداوند متعال ۲۴۲

بیان مقومات عملیات اعتبار ۲۴۲

مقوم اول: عدم قصد حکایت در گزاره اعتباری ۲۴۳

مقوم دوم: ذواتر بودن اعتبار ۲۴۴

عدم دخالت حد اعتبار در حقیقت عملیه اعتبار ۲۴۴

عدم امکان طرح صدق و کذب در اعتباریات ۲۴۶

جمع بندی ادله قائلین به امتناع ملکیت اعتباری در مورد خداوند ۲۴۶

تکمیل اشکالات بر «قبح تصرف در ملک خداوند» ۲۴۷

نکته اول: عدم تطبیق تصرف در ملک خداوند بر افعال انسان ۲۴۷

نکته دوم: ضرورت بحث از مالکیت خداوند بر افعال قبل از وجود آن ۲۴۹

ادامه بررسی اشکالات به حظریون

بحث ما در ادله قائلین به حظر به این استدلال رسید که تصرف در اشیاء و افعال تصرف در ملک دیگری؛ یعنی ملک خداوند است و تصرف در ملک دیگری، عقلاً قبیح است. دو اشکال از اشکالات این استدلال قبلاً گذشت و ما در اشکال سوم به این استدلال بودیم که آیا خداوند اصلاً ملک اعتباری دارد که تصرف در آن قبیح باشد یا نه؟ این بعد از تسلیم این است که برای استدلال قائلین به حظر ما نیاز داریم به ملک اعتباری و البته در این مسأله بحثی داریم که خواهد آمد.

ظاهر کسانی که به قبح تصرف عقلی استدلال کرده‌اند؛ مثل قائلین به حظر، این است که ملک اعتباری را برای خداوند قائل هستند و لذا بحث وارد در این مرحله شد که اصلاً برای خداوند متعال ملک اعتباری قابل تصویر بود یا نه. ما سه اشکال و سه بیان برای امتناع ملک اعتباری برای خداوند عرض کردیم که اینجا در واقع سه اشکال بر نظریه ملک اعتباری در مورد خداوند هستند.

اشکال سوم؛ امتناع صدق ملک اعتباری درباره مالکیت خداوند متعال

بحث ما در اشکال سوم یا بیان سوم امتناع بود که ما در جلسه گذشته اصل این استدلال یا اشکال را علیه ملک اعتباری طرح کردیم که ملخصش این بود که؛ حد اعتبار در جایی که ملک واقعی وجود داشته باشد، تحقق پیدا نمی‌کند. هر کجا ملک واقعی است ما دیگر اعتباری نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم؛ چرا که حد اعتبار صدق نمی‌کند.

اعتبار عبارت است از دادن حد چیزی به چیز دیگری. این تعریف فنی اعتبار است در کلام مرحوم محقق اصفهانی و مرحوم علامه طباطبایی و عده‌ای از محققین که از این بزرگواران تبعیت کرده‌اند. اعتبار را دادن حد یک چیز به چیز دیگر می‌دانند؛ مثلاً دادن حد فرس یا اسد به انسان. در ملک حقیقی خداوند، ملک مصداق حقیقی هست و اگر شما دوباره بخواهید ملک را برای خداوند اعتبار کنید، این معنایش این است که دیگر حد چیزی را به چیز دیگری نداده‌اید. رابطه خداوند با مخلوقاتش ملک تکوینی است و شما نمی‌توانید این ملک تکوینی را بگویید مصداق اعتباری هم دارد؛ چون مصداق اعتباری این است که حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم. حد ملکیت در مورد خداوند صادق است. شما اگر بگویید هذا ملک و اگر بگویید رابطه خداوند با این شیء ملک است یا رابطه مالکیت است، این دیگر اعتبار نیست؛ چون حد چیزی را به چیز دیگر نداده‌اید؛ لذا هرگز حد اعتبار برای ملک خداوند صدق نمی‌کند و آن همیشه مصداق تکوینی خودش است. مثل اینکه ما در جایی که برگ زرد باشد، بگوییم این برگ سبز است، حد اعتبار صدق می‌کند؛ چون حد سبزی را به چیزی داده‌ایم که سبز نیست؛ مثلاً زرد است. اما اگر این برگ خودش سبز است و ما بگوییم این برگ سبز است، حد چیزی را به چیز دیگری نداده‌ایم تا اعتبار صدق بکند. این بیانی است برای اینکه چرا در مواردی که ملک تکوینی وجود دارد؛ مثل در مورد خداوند متعال، چرا ملک اعتباری ممکن نیست.

این بیان به نظر ما درست نیست و این اشکال به ملک اعتباری صحیح نیست. منتهی بیان عدم صحتش نیاز به دقت فوق‌العاده‌ای دارد که دوستان باید عنایت کنند، مازاد بر آنچه قبلاً عنایت می‌کردند.

بیان مقومات عملیات اعتبار

در باب اعتبارات معمولی که می‌گویند حد چیزی به چیز دیگر داده می‌شود؛ مثل اینکه یک برگ زرد را بگویید سبز است یا به انسانی بگویید زید فرس یا اسد است، شما حد اسدی را به چیز دیگری داده‌اید که اسد نیست. در اینجا چه چیزی رخ می‌دهد؟

یک خصوصیتش این است که معمول گفته می شود که حدّ چیزی را به چیز دیگر داده ایم ولی دو مقوم مهم دیگر در این عملیه که اسمش اعتبار است، وجود دارد که ما می خواهیم بگوییم این دو عملیه مقوم حقیقی اعتبار است. این اولی که حدّ چیزی به چیز دیگری، این خصیصه مهمی نیست و در حقیقت اعتبار دخیل نیست. یک امر عرضی است و اگر نباشد هم حقیقت آن چیزی که در اعتبار رخ می دهد، در اینجا نیز رخ می دهد. آن دو چیز دیگر چیست؟

مقوم اول: عدم قصد حکایت در گزاره اعتباری

یکی این است که وقتی شما می گوید هذا ذاک یا هو هو در جایی که چیزی مصداق چیز دیگر نیست، می گوید زید فرس یا زید اُسْد، وقتی این را می گوید در بحث اعتبار به قصد حکایت از واقع نمی گوید. این یکی از مهم ترین ارکان بحث اعتبار است. در باب اعتباریات لذا اگر یک شاعری می آید پادشاه را حکم می کند و می گوید تو ماه هستی، در حالی که ممکن است قیافه زشتی هم داشته باشد، این حکم او برای حکایت از واقع نیست، بلکه یک گونه مدح است و مثل انشائات یک گونه ایجاد کاری است.

من یک قضیه را می سازم و یک حملی را انجام می دهم و می گویم هذا ذاک یا هو هو، یک وقتی به قصد حکایت از خارج می گویم، که این همانی است که در خبرها رخ می دهد. وقتی من می خواهم اخبار کنم از اینکه زید انسان است، می آیم یک قضیه با موضوع و محمول می سازم که زید انسان و با این از خارج حکایت می کنم و از یک واقعیتی در خارج که آن عبارت است از اتحاد زید و انسانیت در خارج حکایت می کنم. اما در اعتبار اینگونه نیست، چون اصلاً قضیه اعتباری حاکی از خارج نیست و حکایت به قصد من صورت می گیرد. البته حکایت ذاتی تصویری دارد، که نباید این خلط شود.

ما در یک بحث فوق العاده دشوار و مشکلی راجع به اینکه صدق و کذب در اعتباریات معنا دارد یا نه، مفصل بحث کردیم که بحث بسیار دشواری است. قضیه، دلالت تصویری خودش از خارج را دارد اما ربطی به اراده های متکلم ندارد. متکلم وقتی این قضیه را می سازد که هذا ذاک، تارةً به قصد حکایت از خارج است. این صورت را افناء در خارج می کند و به قصد حکایت از خارج. تارةً این قضیه را می سازد نه برای حکایت از خارج، بلکه برای اینکه خود این قضیه موضوع اثر است؛ حال یا موضوع اثر تکوینی است؛ مثل اینکه مدح می کند؛ مانند اینکه به پادشاه زشتی می گوید تو زیبا هستی. این که تو زیبا هستی، اگر به قصد حکایت از خارج باشد که دروغی بیش نیست و اثری هم ندارد و اگر مردم متوجه شوند، ممکن است پادشاه او را تنبیه کند اگر

بخواهد به قصد اخبار این را بگوید؛ چون دروغی است که موجب وهن اوست. اما اگر می گوید تو زیبا هستی و قصدش مدح کردن است و کاری به عالم خارج ندارد، آن وقت است که موضوع اثر واقع می شود از پادشاه صله می گیرد و هکذا. در امور آثار عقلاییه هم وقتی یک اعتباری رخ می دهد، معتبر با هذا ذاک قضیه می سازد اما نه قضیه ای که حاکی از خارج است، بلکه موضوع یک اثری را می سازد؛ مثل آثاری که بر ملک بار کردند. این یک مقوم است. پس یک مقوم حقیقی در بحث اعتبار این است که قضیه ای که با آن اعتبار ساخته می شود، این قضیه به قصد حکایت از خارج نیست.

مقوم دوم: ذواتر بودن اعتبار

مقوم دوم این است که در باب اعتباریات بر خلاف اخبارات حاکی از خارج، ما این اعتبارمان اگر اثر دیگری نداشته باشد، لغو است. ما در باب اخبارات اخبار می کنیم و لغویت معنا ندارد. ما می گوئیم زیّد انسان و حکایت از خارج می کنیم و دیگر لازم نیست که این قضیه ای که می گوئیم اثر دیگری داشته باشد، بلکه حکایت از خارج می کند. اما در اعتباریات چون برای حکایت از خارج نیست، اگر اثری بر آن مترتب نشود، لغو است. لذا مرحوم علامه طباطبایی در رساله اعتباریاتشان و همینطور مقاله ادراکات اعتباری در اصول فلسفه و روش رئالیسم به این نکته توجه کرده است که منطق جاری در اعتباریات لغویت و عدم لغویت است. البته ما بحث هایی در اینجا داریم که سر جای خودش در فلسفه علم اصول جلد پنجم مطرح کردیم، منتهی الان این نکته درست است که اعتبار اگر اثر نداشته باشد، لغو است.

عدم دخالت حد اعتبار در حقیقت عملیه اعتبار

حالا سوال این است که در حقیقت اعتبار آیا همین که حاکی از خارج نیست و اثر بر آن مترتب است، نکته اساسی است یا آن قید هم باید مقوم اعتبار حساب کنیم که دادن حد چیزی به چیز دیگری است؟ چرا این حرف را می زنیم؟ دقت کنید این دو خاصیتی که اول گفتیم؛ یعنی اینکه قضیه ای که ساخته می شود با آن حکایت از خارج نکنیم، بلکه برای ترتیب اثر مترتب بر خودش است و آن نکته ای که گفتیم؛ یعنی نکته لغویت، این ممکن است در خود امری که واقعیت دارد هم رخ بدهد. مثلاً فرض کنید برگ در خارج سبز است. من وقتی می گویم برگ سبز است، تارة حکایت از واقع می کنم که این اخبار است. آخری می توانم بگویم برگ سبز است اما حکایت از خارج نکنم، بلکه برای ترتیب اثر دیگری باشد. سوال این است که در اینجا که واقعیت این

است که برگ سبز است، من وقتی قضیه را القاء می‌کنم که برگ سبز است و با آن حکایت از خارج نمی‌کنم، واقعاً با جایی که واقعیت امر چیز دیگری باشد؛ مثلاً برگ زرد باشد، خاصیت این اعتبار من فرق می‌کند؟ فرق نمی‌کند.

به تعبیر دیگر عملیه‌ای که ما در اعتبار انجام می‌دهیم که عبارت است از ایجاد یک قضیه مثل هذا ذاک یا این سبز است یا عدم حکایت از واقع توسط این قضیه بلکه برای ترتیب اثر دیگری، این حتی در جایی که واقعیت امر هم موجود باشد؛ مثل برگ سبز هست هم وجود دارد. من می‌توانم بگویم برگ سبز است بدون حکایت از خارج و این موضوع اثر واقع بشود. می‌خواهیم عرض کنیم واقعیت اعتبار و حقیقت اعتبار اینجا موجود است. شما می‌توانید در اصطلاح اعتبار صد قید دیگر هم بزنید اما هیچ اثری به نحو حقیقی ایجاد نمی‌کند؛ یعنی فرقی نیست که فارق باشد در عملیه‌ای که ما انجام می‌دهیم.

ما یک عملیه‌ای انجام می‌دهیم که عبارت است از ایجاد یک قضیه به طوری که آن را حاکی از واقع قرار نمی‌دهیم یعنی ایجاد قضیه غیر حاکیه. حالا شما می‌توانید یک قید به آن اضافه کنید و بگویید اصطلاح اعتبار مختص به جایی است که این قضیه غیر حاکیه در جایی باشد که در واقع هم وجود نداشته باشد. شما اصلاً می‌توانید به شب و روز هم تقسیم کنید و هر گونه تقسیمی می‌توانید داشته باشید، اما نکته مهم این است که اینها تأثیری در عملیه واقعی ندارد. چه در واقع برگ سبز باشد یا زرد، عملیه‌ای که من انجام می‌دهم، یکی است.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم این است که حتی اگر در عرف اصطلاح اعتبار اختصاص داشته باشد به جایی که آن مضمون اعتباری واقعیت نداشته باشد، ولی عملیه‌ای که انجام می‌گیرد یکی است. می‌خواهم عرض کنم که این استدلال که ممکن است به ذهن کسی برسد که حقیقت اعتبار در مورد ملک حقیقی خداوند صدق نمی‌کند، این یک اشکال و بیان صوری است و الا در لبّ قضیه این مانع نیست. ما در جایی که مصداق حقیقی وجود دارد، می‌توانیم حمل بر موضوع کنیم، لا بعنوان الحاکی عن الخارج بلکه به عنوان اینکه خودش موضوع اثر باشد. حالا به تناسب‌هایی عرف شاید اعتبار را مخصوصاً که اعتبار، لفظی است مقابل حقیقت، مصداق اعتباری است در مقابل مصداق حقیقی، این را می‌آید اختصاص می‌دهد که در واقع مصداق نداشته باشد، اما در عملیه واقعی لَبّی اثری ندارد. لذا می‌خواهیم بگوییم این برهانی برای استحاله و امتناع اعتبار ملکیت در جایی که ملکیت حقیقی وجود دارد، نمیتواند باشد.

عدم امکان طرح صدق و کذب در اعتباریات

نکته مهم این است که اعتبار مثل انشاء یک کاری است که ما انجام می دهیم، لذا صدق و کذب نمی پذیرد. همانطور که انشاء صدق و کذب نمی پذیرد، اعتبار هم صدق و کذب نمی پذیرد؛ چون حاکی از خارج قرار نمی دهیم. البته این بحث فوق العاده دشواری است. برخی به خاطر آن دلالت های تصویری خیال می کنند که صدق و کذب می پذیرد.

یک وقتی در نقد بحث های قبض و بسطی من به تفصیل در معرفت دینی آوردم که اعتبارات دروغ نیستند؛ چون یک وقتی صاحب قبض و بسط گفته بود که وقتی اعتبارات دروغ هستند و مجازات هم نوعی اعتبارند، پس قرآن که پر از مجاز است، پس پر از دروغ است، پس لا یأتیه الباطل یعنی چه؟ ما در آنجا جواب دادیم که اصلاً این خلط بحث اساسی است و در بحث اعتباریات اصلاً صدق و کذبی صدق نمی کند؛ مانند انشائیات؛ چون انشاء یک کاری است که ما انجام می دهیم مثل راه رفتن است و ما نمی توانیم بگوییم که راه رفتن صادق است یا کاذب. یک وجودی در خارج پیدا می شود مثل اینکه شما آتش را روشن میکنید و یک چیز پدید می آید و نمی توانید بگویید که صدق و کذب دارد. انشاء هم مانند راه رفتن در خارج است، منتهی یک عملی است که با الفاظ و دلالت بر معنا و قصود خاص واقع می شود، ولی مثل راه رفتن است و به عنوان یک واقعیت است و یک فعل خارجی که من انجام می دهم. اعتبار هم همینطور است، اعتبار که ایجاد هوهویت است و حمل است به یک معنایی لا بقصد الحکایة، ایجاد یک کاری است و یک چیزی ایجاد می شود. این چیز که ایجاد می شود، صدق و کذب ندارد. یک وجود خارجی است و حاکی از چیزی نیست که صدق و کذب داشته باشد. مقصود صدق و کذب مخبری و به قصد اخبار است. تصویری یک بحث دیگری است و یک دقتی می خواهد.

جمع بندی ادله قائلین به امتناع ملکیت اعتباری در مورد خداوند

بنابراین عرض ما این است که استدلال و بیان سوم برای عدم جریان اعتبار در جایی که ملک حقیقی هست، درست نیست. نتیجه این می شود که ما از استدلال قائلین به حظر کشیده شدیم به این بحث که آیا ملک اعتباری در مورد خداوند معنا دارد یا نه؟ ما عرض کردیم که سه استدلال لاقول وجود دارد که ملک اعتباری در مورد خداوند معنا ندارد.

یک استدلال محقق اصفهانی بود که گفتیم درست نیست و یکی استدلال اخیر بود که گفتیم صحیح نیست؛ یعنی دلیل بر امتناع ملک اعتباری نمی‌شود. یک بیان دیگری داشتیم که آن بیان دوم بود که بیانی بود که ما خودمان طرح کردیم و به نظر ما صائب است. آن بیان در واقع متوقف است در یک نکته‌ای در روش عقلا. لذا استحاله و امتناع ملک اعتباری در این بیان، مطلق نیست، بلکه روی فرض این است که عقلا در بنائات خودشان موضوع آثار ملکیت را اعم از ملک واقعی و تکوینی قرار می‌دهند یا یک بیان دیگر که بعداً خواهیم گفت. چون عقلا موضوع آثار عقلایی را اعم از ملک واقعی و اعتباری می‌دانند، بنابراین ملک اعتباری در مورد خداوند لغو است؛ چون ملک حقیقی وجود دارد. این یک نکته و میز دقیقی است که این استدلال ما بر امتناع متوقف است بر علم ما به یک واقعیتی در مورد روش عقلا در ترتیب آثاری که در باب ملک دارند. ممکن است در برخی اعتبارات دیگر اینطور نباشد که بعد توضیحی در این باره عرض خواهیم کرد.

این ما حاصل بحث ما است. پس نتیجه این شد که ما نیز همچون محقق اصفهانی و مرحوم امام و عده‌ای از بزرگان دیگر ملک اعتباری را قبول نداریم و در مورد خداوند می‌گوییم ملک اعتباری نیست، منتهی بیان ما با بیان مرحوم اصفهانی و دیگران فرق می‌کند.

تکمیل اشکالات بر «قبیح تصرف در ملک خداوند»

در اینجا چندین نکته باقی است که ما باید حتماً اینها را عرض کنیم برای روشن تر شدن بیشتر بحث، تا برسیم به اصل بحث و دوباره برگردیم و در آن هم تجدید نظری داریم که ذکر خواهیم کرد.

نکته اول: عدم تطبیق تصرف در ملک خداوند بر افعال انسان

نکته اول که باز یک بحث فوق العاده دقیقی است که دوستان باید عنایت کنند این است که در شروع بحث عرض کردم که در استدلال قائلین یک ابهام و اجمالی است از حیث اینکه بحث‌ها را به چه چیزی می‌خواهند تطبیق کنند؟ به اشیائی که ما می‌خواهیم در آن تصرف کنیم؟ مثلاً می‌گویند اکل رمان، بحث اینکه اکل رمان آیا محذور است عقلاً یا نه با فرض اینکه منفعتی دارد و نسبت به مضره‌اش هم اماره‌ای قائم نشده است و فرض هم این است که ما الان کاری به ورود شرع هم نداریم. می‌خواهیم ببینیم که اکل رمان اشکال دارد یا نه، با فرض اینکه منفعتش مفروغ‌عنه است و اماره‌ای هم بر مفسده‌اش قائم نشده است.

یک وقتی می‌خواهیم دلیل حظریون را تطبیق کنیم بر رمان و بگوییم انار مملوک خداوند است و تصرف در این مملوک بدون اذن او جایز نیست. یک وقتی می‌خواهیم بر فعل خودمان تطبیق کنیم که ما وجودمان و افعالمان ملک خداوند است و بنابراین تصرف ما یعنی انجام فعل ما، تصرف در ملک خداوند است. می‌خواهیم به فعلمان تطبیق کنیم؛ یعنی به اکل رمان تطبیق کنیم، نه به رمان خارجی. نمی‌خواهیم به اناری که در خارج موجود است و مخلوق خداوند است و ملک خداوند است، تطبیق کنیم، بلکه می‌خواهیم به فعل ما که اکل رمان است، تطبیق کنیم. فعل ما هم مملوک خداوند است؛ مثل اینکه وجود ما هم مملوک خداوند است.

عرض من این است که قائلین به حظر خیلی روشن حرف زده‌اند و به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویی هر دو را شامل می‌شود اما به نظر من بین این دو فرق است و اینها یکی نیستند. در مثل انار که در خارج موجود است، وقتی می‌گوییم ملک خداوند است - از بحث‌های قبلی چشم‌پوشی کنیم - تصرفی که ما با اکلمان در این رمان می‌کنیم، تصرف در این رمان است و از حیث صدق مفهوم تصرف در رمان مشکلی نداریم. تصرف در این انار است و آن وقت بحث می‌شود که تصرف ما در این انار تصرف در ملک دیگری است. گویی انار باغ دیگری چیده شده و در اینجا گذاشته شده و ما می‌خواهیم تصرف در این کنیم، این تصرف در ملک است و لذا تصرف در ملک خداوند هم لولا آن اشکالات قبلی، مثل همین است. اما در مورد افعال مسأله قدری فرق می‌کند. چرا؟ چون چند گونه اشکال دیگر پدید می‌آید. یکی اینکه تصرف ما بعینه فعل ماست و بعینه ملک خداوند است؛ یعنی در واقع ملک خداوند در یک چیزی مفروغ نیست که ما در آن تصرف کنیم، بلکه تصرف ما عین فعل ماست و عین ملک خداوند است، نه تصرف در ملک خداوند است.

دقت کنید شما یک وقتی انار دارید و مملوکیت آن هم برای خداوند مفروغ عنه است و ما می‌رویم با فعلمان یک تصرفی در این می‌کنیم که فعل ما تصرف ماست. یک وقت دیگر خود این حرکت ما می‌خواهد مصداق تصرف در ملک دیگری باشد. تصرف ما چگونه مصداق تصرف در ملک دیگری است؟ به تعبیر دیگر خود این حرکت ملک خداوند است، یعنی چه که تصرف در ملک خداوند است؟

به نظر بنده در اینجا یک خلط بحثی در صدق تصرف در ملک دیگری است. من یک حرکتی انجام می‌دهم و این حرکت ملک خداوند است. فرض کنیم که این ملک خداوند باشد - که در این هم بحث داریم که در نکته دوم عرض خواهیم کرد - ولی بعینه تصرف من است، نه تصرف من در ملک خداوند واقع شده.

به تعبیر دیگر آنّا فآنا که تصرف رخ می دهد، ملک هم گویی پدید می آید و ملک خداوند پدید می آید نه اینکه من تصرف در چیزی می کنم که ملک مفروغ عنه خداوند است. مثل اینکه اناری که آنجا هست ملک خداوند نباشد و با تصرف ما تازه آنّا فآنا ملک خداوند بشود، این تصرف در ملک نیست. تصرفی است که ملازم با ملکیت است نه تصرف در مملوک خداوند. مثلاً در خانه ای که تصرف می کنید، یک خانه هست و مملوکیتش هم مفروغ عنه است و اعتبار ملکش هم هست و من می روم تصرف می کنم با فعلم در آن ملک دیگری، اما در اینجا که آنّا فآنا با تصرف من ملک متجدد می شود، معنا ندارد که بگوییم تصرف در ملک خداوند است. این بعینه ملک خداوند است. ما تصرفی می کنیم که عین ملک خداوند است و این چه اشکالی دارد و این اصلاً مصداق تصرف در ملک دیگری نیست.

نکته اول ما این است که فرق است بین اعیان و اشیاء خارجی و فعل ما. اگر قائلین به حظر می خواهند به فعل ما تطبیق کنند، با این مشکل مواجه هستند.

نکته دوم: ضرورت بحث از مالکیت خداوند بر افعال قبل از وجود آن

نکته دوم این است که اصلاً خداوند قبل از اینکه ما فعل را ایجاد کنیم، مالک فعل ما هست؟ به ملک تکوینی که نیست؛ چون ملک تکوینی بعد از وجود است؛ نه بعد از وجود بلکه به عین وجود است، پس قبل از وجود ملک تکوینی نیست. سوال این است که ملک اعتباری هست یا نه؟ اصل اینکه قبل از وجود فعل می شود ملک اعتباری باشد، علی الظاهر اشکالی نیست. ما جلسه بعد راجع به این بحث می کنیم ان شاء الله هم در محیط عقلایی این مطلب هست که فعل قبل از وجود بشود ملک کسی باشد، اما در مورد خداوند باید ببینیم که معنا دارد یا نه. این نکته دومی است که انشاء الله جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه بررسی اشکالات به حظریون ۲۵۰

خلاصه بحث گذشته ۲۵۰

تکمیل اشکالات بر «قبیح تصرف در ملک خداوند» ۲۵۱

نکته اول: عدم تطبیق «تصرف در ملک خداوند» بر افعال انسان ۲۵۱

نکته دوم: عدم تصویر ملکیت اعتباری خداوند نسبت به فعل، قبل از تحقق ۲۵۱

نکته سوم: اشکال در صدق سلطنت اعتباری خداوند متعال ۲۵۳

جمع بندی نقد در مقدمه دوم استدلال قائلین به حظر ۲۵۵

بررسی مقدمه اول استدلال قائلین به حظر ۲۵۵

صدق «تصرف در ملک خداوند» درباره اشیاء برخلاف افعال ۲۵۵

تدقیق در عبارت سید مرتضی در محل بحث ۲۵۷

ادامه بررسی اشکالات به حظریون

خلاصه بحث گذشته

بحث در استدلال اول قائلین به حظر بود که می گفتند تصرف بدون اذن مالک در اشیاء و افعال، تصرف قبیحی است و لذا عقلاً ممنوع است. لذا اگر شک کنیم در چیزی مانند اکل رمان که در آن منفعت هست و اماره بر فساد نیست، با وجود اینکه اماره بر فساد نیست، شک در صحت این فعل داریم و از آن طرف می دانیم این رمان ملک خداوند است و می دانیم فعل و وجود ما، ملک خداوند است. تصرف در ملک دیگری بدون اذنش و بدون احراز اذنش قبیح است، لذا از این طریق می خواستند استدلال کنند.

برخی از جواب ها به این مطلب گذشت. در جواب سوم استدلال اینطور بود که تصرف در ملک دیگری، در ملک تکوینی که قبیح معنا ندارد. آنچه الان دارج است و عقل می گوید قبیح است، تصرف در ملک اعتباری دیگران است و خداوند ملک اعتباری ندارد. این صورت استدلال بود.

در مقدمه اول که در ملک تکوینی تصرف معنا ندارد یا قبح معنا ندارد، بعداً بحث خواهیم کرد. فعلاً بحث در مقدمه دوم بود که خداوند ملک اعتباری نسبت به اشیاء ندارد. مفصل بحث شد و سه استدلال گذشت. نتیجه بحث ما این شد که از میان سه استدلال، استدلال دوم را که خودمان اقامه کرده بودیم، پذیرفتیم که بنابر اینکه عقلاً آثار را بر اعم از ملک تکوینی و اعتباری بار می‌کنند، پس لغو است که ما ملک اعتباری برای خداوند قائل باشیم.

تکمیل اشکالات بر «قبح تصرف در ملک خداوند»

بعد عرض کردیم که یکسری نکات در بحث وجود دارد که برای تکمیل بحث حتماً لازم است.

نکته اول: عدم تطبیق «تصرف در ملک خداوند» بر افعال انسان

یک نکته را دیروز عرض کردیم که یک تدقیقی بود که من ندیدم این بحث به اینصورت در کلمات قوم آمده باشد که تصرف در ملک غیر، در مورد خداوند چگونه رخ می‌دهد؟ آن وقت عرض کردیم که ظاهراً بین شیء و فعل فرق وجود دارد. در اول بحث عرض کردیم که قائلین به حظر، کلماتشان اجمال و ابهام دارد که آیا در مورد اشیاء می‌خواهند این را تطبیق کنند؛ مثل رمان یا می‌خواهند تصرف را در فعل ما تطبیق کنند و بگویند فعل ما ملک خداوند است که در اینصورت هر کدام از اینها بحث‌انگیز می‌شود.

من عرض کردم که در مورد شیء، تصرف در شیء ملک اعتباری بود یا حقیقی، تصرف صدق می‌کند و یک تکمله هم بعداً عرض می‌کنیم. اما در مورد فعل تا حاصل نشده باشد که تصرفی نیست، یعنی تصرف به عین فعل است. پس چگونه باید تصویر کنیم که فعل ما تصرف در ملک خداوند باشد؟ این اشکال جلسه گذشته بود.

نکته دوم: عدم تصویر ملکیت اعتباری خداوند نسبت به فعل، قبل از تحقق

در نکته دوم به وجه دیگری می‌خواهیم این بحث را مطرح کنیم. در ملک اعتباری، نسبت به افعال قبل از وجودشان تصویر می‌شود، مثل در باب اجاره که آقای اجیر تملیک می‌کند فعلش را به مستأجر و مستأجر مالک فعل اجیر می‌شود در ذمه اجیر؛ مثلاً اجیر می‌گوید من روز دوشنبه از ساعت هشت صبح تا هشت شب برای شما کار می‌کنم؛ مثلاً جارو می‌کنم یا خیاطت می‌کنم. اجیر فعل خودش را تملیک می‌کند به مستأجر در ازاء یک ثمنی. آقای مستأجر مالک این فعل می‌شود در ذمه‌اش؛ به نحو کلی. دو خصیصه در اینگونه معاملات است.

ما می‌گوییم تصویر می‌شود که انسان مالک فعل بشود قبل از تحقق فعل، مانند آنچه در اجاره رخ می‌دهد، کما اینکه نسبت به منافع هم قبل از تحقق مالک می‌شود که یک شبهه‌ای را در اجاره ایجاد می‌کند که منفعت قبل از تحقق چیست که ما مالک می‌شویم. اما مسلم است که ما در اجاره مالک سکنی می‌شویم؛ آن منفعتی که در آینده قائم به بیت است. حالا آن از بحث ما خارج است. در بحث فعل هم همینطور است. مستأجر مالک می‌شود در ذمه اجیر، فعل او را.

در اینجا دو خصیصه وجود دارد؛ اولاً به یک معامله‌ای این حاصل شده است؛ یعنی بعد از حصول یک معامله‌ای مالکیت مستأجر نسبت به فعل تحقق پیدا کرده است و خصیصه دومش این است که کلی است؛ چون می‌دانیم که جزئیت فعل با تحققش است. اینکه حالا اگر در خارج تحقق پیدا نکرد، ما به گونه‌ای می‌توانیم آن را معین کنیم، بحث‌های خیلی فنی دقیقی می‌خواهد که چنین چیزی شدنی است یا نه. به نحو کلی آقایون فلاسفه می‌گویند شدنی نیست؛ چون جزئیت مساوق با وجود است و قبل از وجود، نمی‌توانید جزئی درست کنید و هر چه بگویید کلی است و هر تقییدی هم که به کلی در ذهنتان بزنید، باز کلی است. پس فعلی که آقای مستأجر مالک می‌شود به وصف کلیت در ذمه آقای اجیر است، آن وقت اجیر وقتی عمل می‌کند، یک مصداق از آن را تحویل مستأجر می‌دهد، مثل بقیه کلیاتی که تحویل شخص می‌دهند.

حالا عرض ما این است. ما بحثمان در مورد خداوند است. می‌خواهیم ببینیم آیا خداوند تبارک و تعالی نسبت به فعل من مالکیتی قبل از تحققش دارد به ملک اعتباری تا اینکه فعل من تصرف در ملک او باشد یا نه؟

در مورد خداوند دو سه نکته است که بر اساس آن می‌توانیم بگوییم خداوند مالک اعتباری فعل من نیست. مالک تکوینی بعد از تحقق است؛ یعنی مساوق با تحقق است. وقتی این فعل تحقق در خارج پیدا می‌کند، ملک تکوینی خداوند است و این تمام است و بحثی نداریم. اما قبل از تحقق، در مورد اشخاص می‌شود که مالک بشوند؛ مانند اجاره و غیره اما در مورد خداوند دو سه نکته است که مانع می‌شود. اولاً خداوند با ما معامله‌ای نکرده است تا مالک این کلی در ذمه من شود و ما ظاهراً نداریم که کلی به اینصورت مثل بحث اجاره قبل از این معامله‌ای واقع بشود و سببی پدید بیاید، به نحو کلی در ذمه حاصل بشود. در مثل ارث و غیره که اسباب قهری هستند، خود آن اشیاء اعیانش می‌آید یا اگر هم ما بگوییم دین می‌آید، بالاخره مصادیق خیلی خاصی قبلاً یک سببی باید رخ داده باشد و چیزی دین شده باشد و آنها بیاید. اما در مورد خداوند هیچ یک از این اسباب نیست و بحث ما الان فارق از اینهاست. ما ابتداءً به ساکن اینجا نشستیم می‌خواهیم ببینیم که اکل رمان جایز است یا نه. نه معامله‌ای روی آن صورت گرفته قبل از تحقق و نه چیزی. این مگر ملک خداوند است؟ ما اینجا بحث شیء را نداریم و می‌خواهیم از اینجا

برویم جلو تر و بگوییم بین شی و فعل فرق است. نسبت به افعال ما آیا خداوند مگر مالک است قبل از تحققش؟ قبل از تحقق ملک تکوینی نیست و ملک اعتباری هم نیست؛ چون سببی موجب نشده که این ملک بشود. علاوه براینکه در مورد خداوند گفتیم نمی شود، دلیلی هم بر این اعتبار نداریم. کدام دلیلی گفته است که خداوند مالک تمام افعال متصوره عباد است؟ کجا چنین دلیلی وجود دارد؟ ملک تکوینی دلیل دارد؛ چون الله ملک السماوات و الارض، نه از باب آیه شریفه، بلکه بحث فلسفی هم ما را به اینجا می رساند؛ وقتی خداوندی باشد که همه چیز به او قائم است و به او وجود پیدا کردند و کینونیت همه چیز به اوست، این تحقق به او دارند و آن می شود ملک تکوینی. اما ملک اعتباری سبب و دلیل می خواهد، نه دلیل اثباتی داریم و نه سبب واقعی داریم.

آن وقت دوستان دقت کنند حتی اگر ملک اعتباری هم تصور می شد، آیا عمل من تصرف در مملوک اعتباری بود به همان بیانی که در اشکال اول گفتیم. آن هم نیست که قبلاً در نکته اول عرض کردیم. به عین همین مملوک است. فعل من تصرف من مملوک حق تعالی است نه اینکه فعل من تصرف در مملوک حق تعالی است. فرقت این است در اشیائی مثل رمان که یک شی ای هست و مملوک خداوند هست و ربطی ندارد ملک خداوند به فعل من، فعل من تصرفی در آن است اما در خود فعل ما همچنین صورتی اصلاً قابل تصور نیست. البته این اشکال اول ماست. اشکالی که الان عرض کردیم، ملک اعتباری در مورد افعال قبل از وجود برای خداوند، نه سببش موجود است و نه دلیل اثباتی بر این مطلب داریم، پس یعنی چه که فعل من تصرف در ملک خداوند است؟! این اصلاً درست نیست.

نکته سوم: اشکال در صدق سلطنت اعتباری خداوند متعال

نکته سوم این است که ما در بحث ملکیت در مورد خداوند عرض کردیم که تصور نمی کنیم که خداوند دو ملک داشته باشد؛ ملک حقیقی و ملک اعتباری به آن بیانی که گذشت که سه استدلال بود. در مورد سلطنت هم ممکن است کسی همین را بگوید. اما سلطنت با فعل فرق می کند.

حضرت امام در بحث ملک اعتباری قائل شدند که ملک اعتباری معنا ندارد اما در مورد سلطنت ایشان می پذیرد و می فرمایند در مثل خمس و اینها اگر دلیلی وارد شد که این خمس به خداوند مضاف است، ملک را که نمی توانیم بپذیریم اما اولویت تصرف و سلطنت را می توانیم بپذیریم.

در وهله اولی ممکن است کسی بگوید سلطنت و ملک چه فرقی دارد، اما سلطنت آثارش غیر ملک است؛ مثلاً ملک دو ملک تام و مستقل نمی توانیم نسبت به یک شیء داشته باشیم، شریک می توانند باشند اما ملک تام نمی شود. نمی شود آقای زید مالک این کتاب باشد تماماً و مستقلاً و آقای عمرو هم مالک همین کتاب باشد، تماماً و مستقلاً. این یک نکته مهمی است در باب ملک و برگشتش به نحوه این اعتبار برمی گردد که اعتبار ملکیت به گونه ای است که استقلال دو مالک بالاستقلال را در مالکیت را نمی پذیرد. این بحث در بیع و جاهای دیگر مفصل تکرار شده و این حرف را قبول دارند و درست هم هست. اما در سلطنت ظاهراً اینطور نیست. ما دو سلطنت مستقله می توانیم داشته باشیم. هم آب سلطنت دارد و هم جد سلطنت بر نوه اش دارد به اینکه بعضی از امور را از باب ولایت انجام بدهند. ولایت آنها که به نحوی برگشت به سلطنت می کند، می تواند بالاستقلال باشد. مثلاً جد نوه اش را به ازدواج کسی در آورد، آب دیگر نمی تواند اعمال سلطنت کند؛ چون سلطنت اعمال شد. دو سلطنت مستقل معنا دارد اما بر ملکیت معنا ندارد.

حالا در مورد خداوند این فرمایش حضرت امام را می توانیم درست کنیم و بگوییم ملک اعتباری معنا ندارد. فأن لله خمسة، ملک اعتباری معنا ندارد اما سلطنت بر تصرف و اولویت در تصرف معنا دارد و شدنی است. منتهی به نظر می آید که سلطنت اعتباری هم با سلطنت تکوینی قابل جمع نیست. خداوند سلطنت تکوینی هم دارد. سلطنت اعتباری و سلطنت تکوینی، مثل ملک اعتباری و ملک تکوینی است و ظاهراً از این جهت فرقی ندارند که قابل جمع با هم نیستند و چون خداوند سلطنت تکوینی دارد، پس سلطنت اعتباریش هم مشکل است. ما در بحث اعتباریات در جلد پنجم فلسفه علم اصول تلاشی کردیم برای اینکه بگوییم متعلق سلطنت ها فرق می کنند و لذا قابل جمع هستند. به نظرم آن هم قابل تأمل است. نمی خواهم وارد این بحث شوم چون یک بحث عرضی است نسبت به بحث ما. ولی آن هم به نظر من قابل تأمل است. دوستان هم خودشان فکر کنند. هر سه استدلالی که در باب ملک آمد که می خواست استدلال کند که ملک اعتباری در ملک تکوینی معنا ندارد، در سلطنت اعتباری و سلطنت تکوینی هم به نظرم می آید. هر آنچه آنجا گفتیم، در اینجا تکرار می شود و به نظر ما تصور سلطنت اعتباری در مورد خداوند دشوار است بعد از ثبوت سلطنت تکوینی. گرچه ما در آنجا تلاشی برای حل کردیم، اما علی الظاهر آن هم حل نمی کند. این راجع به بحث سلطنت.

جمع بندی نقد در مقدمه دوم استدلال قائلین به حظر

حالا به اصل بحث برمی گردیم. استدلال قائلین به حظر این بود که تصرف در اشیاء یا افعال بدون احراز اذن، تصرف قبیح است و این ملک، ملک خداوند است، پس نسبت به خداوند ما با این تصرفان مرتکب یک عمل قبیح می شویم و عقلاً باید قائل به حظر بشویم.

ما وقتی این استدلال را تحلیل کردیم، گفتیم یک بخش آن راجع به این است که تصرف ما، تصرف در ملک خداوند است. گفتیم که این امور ملک خداوند هستند، اما ملک تکوینی هستند. بعد هم گفتیم واضح است که تصرف در ملک تکوینی مقصود نیست؛ چون آن چیزی که قبیح است، تصرف در مملوک های اعتباری است و بعد وارد بحث اعتباریات شدیم که نتیجه اش این شد که ما ملک اعتباری در مورد خداوند قبول نداریم. لذا مقدمه دوم این استدلال باطل می شود. اینها ملک اعتباری خداوند نیستند تا بخواهند مملوک خداوند باشند و تصرف در آن قبیح باشد.

بررسی مقدمه اول استدلال قائلین به حظر

صدق «تصرف در ملک خداوند» درباره اشیاء برخلاف افعال

اشکالی که بر حظریون کردند، در دومی درست است اما آیا مقدمه اول هم اشکال دارد؟ یعنی آیا تصرف در ملک تکوینی تصویر نمی شود؟ به نظر من این قابل بحث است. کسانی که علیه حظریون و قائلین به حظر استدلال کردند از این مقدمه سریع گذشتند و گویی مفروغ عنه و مسلم گرفتند که ما نمی توانیم در ملک تکوینی حق تعالی تصرف کنیم. اما به نظرم این قابل بحث است.

فرض کنید این اناری که پیش روی ماست در مثل اکل رمان که آقایی می گویند، انار ملک تکوینی خداوند است، چرا ما نمی توانیم در آن تصرف کنیم؟ مساس ما و اکل ما تصرف در ملک اوست و این حرف اختصاصی به خداوند هم ندارد. مثلاً اگر کسی یک آدم توانایی است و می تواند اشیائی را به وجود خودش خلق کند، به همان معنای دقیق یعنی الان به نفس و روح او قائم باشد. می تواند این کار را بکند، آیا اکل این شیئی که او ایجاد کرده مثل میوه ای که ایجاد کرده است، تصرف نیست؟ آن هم تصرف است. حالا بیایم در مورد مصادیق واضح تر تطبیق کنیم. ما در ذهنمان چیزهایی را پدید می آوریم که به من قائم است و قیامش به نفس قائم است و مثل انار نیست که از ما جدا بشود. قیامش به نفس روشن است. من یک تصوراتی در ذهن خودم

می‌کنم و یک فرمول علمی خیلی مهمی را الان در روح خودم دارم، حالا اگر کسی از بیرون قدرت دارد که این آثار را محو کند، اگر این کار را بکند، آیا تصرف نکرده است؟ مشخص است که تصرف کرده است.

عرض من این است که اگر اشیائی قیام به علتشان داشته باشند که معنایش حصول ملک تکوینی برای علتشان باشد، چه کسی گفته تصرف‌پذیر نیستند؟ کسانی که استدلال حظریون را نفی کردند، گفته‌اند واضح است که در مورد ملک تکوینی تصرف نمی‌شود. سوال ما این است که چرا نمی‌شود؟ ما اینطور بگوییم که همهٔ اشیاء عالم ملک خداوند است و این انار ملک خداوند است و من تصرف در این انار کنم، تصرف در ملک خداوند است. چه لزومی داشت که بگویید این شدنی نیست و باید ملک اعتباری باشد، آن وقت بگویید ملک اعتباری خداوند هم که نمی‌شود، پس استدلال حظریون باطل است. ما اصلاً به طرف ملک اعتباری نمی‌رویم و می‌گوییم در همین ملک حقیقی اینگونه است. این در مورد اشیاء که به نظر من تصرف در اشیاء که ملک خداوند است، مصداق تصرف در ملک خداوند هست و چه مانعی دارد؟ مگر اینکه شما در کبرای قبح آن اشکال کنید که بحث آخری است اما از حیث تصرف، تصرف در ملک خداوند است.

در مورد افعال، ما یک مشکلی داریم اگر بخواهیم از این طریق درست کنیم و بگوییم افعال ما هم مثل اشیاء ملک تکوینی خداوند است، همانطور که در شیء ما تصرف کردیم، در ملک تکوینی خداوند هم تصرف رخ می‌دهد. اینجا همان حرفی که بالا زدیم می‌آید که این تصرف معنا ندارد. ببینید با تحقق و فعلمان در خارج تصرف معنا پیدا می‌کند و مصداق پیدا می‌کند. تصرف من در این انار با حصول فعل اکل است و الا اگر من در اینجا که نشستم تصور اکل کنم، تصرفی در آن نکردم. زمانی که اکل در خارج محقق می‌شود، تصرف در رمان رخ می‌دهد. سوال ما این است که فعل من به عنوان امر وجودی که اگر وجود پیدا کند، ملک خداوند است به ملک تکوینی، می‌خواهم ببینم فعل من تصرف در این هست یا نه؟ می‌خواهیم بگوییم نه؛ چون فعل من وقتی وجود پیدا کند؛ یعنی آنآ فآناً که وجود پیدا می‌کند، ملک حق تعالی می‌شود به ملک تکوینی. دیگر من تصرف در ملک او نکردم به همان بیانی که قبلاً عرض می‌کردیم بلکه این بعینه فعل خداوند است و بعینه تصرف من است، نه اینکه تصرف من در ملک خداوند واقع شده است.

مقصود این است که اگر ملک اعتباری می‌گفتید، قبل از تحقق در مورد اشخاص می‌شود؛ ما بگوییم قبل از تحقق و فعل ملک اوست، پس مثلاً اگر با یک اغماض‌هایی بگوییم کار من تصرف در ملک اوست که ما این را هم قبول نداشتیم اما حالا می‌گوییم با اغماض. اما در مورد ملک خداوند و در مورد ملک تکوینی چه زمانی فعل من یعنی اکل رمان فعل خداوند است؟

زمانی که وجود پیدا کند. بوجوده بعینه ملک خداوند هم هست؛ چون قائم به خداوند است. اما صدق می‌کند که من با این عمل خارجی تصرف در ملک خداوند کردم؟ چه صدقی می‌کند. ملکی نبوده که من بخواهم تصرف در آن کنم، بلکه به عین تصرف من آنّا فأنّا ملک پدید می‌آید، پس کار من تصرف در ملک خداوند نیست. به این ترتیب بین فعل و شیء فاصله می‌افتد به نظر ما. اینکه قائلین به حظر آمدند اینها را یک کاسه کردند، یک ابهام و اجمالی درست کردند که هم استدلال آنها را با مشکل مواجه می‌کند و هم پاسخ‌ها را.

می‌خواهم عرض کنم که پاسخ به قائلین به حظر در مورد اشیاء درست نیست؛ - اشکالات دیگر وارد است - اما از این حیث درست نیست که ما بگوییم تصرف در ملک اعتباری خداوند معنا ندارد. زیرا تصرف در شیء، تصرف در ملک خداوند است، در ملک تکوینی خداوند است اما در مورد افعال این معنا نمی‌آید. بنابراین یک فاصله‌ای وجود دارد بین شیء و بین فعل در صدق تصرف در ملک دیگری. پس در واقع اشکالاتی که به استدلال اول قائلین به حظر می‌آید، این تفصیل را باید قائل بشویم که در ناحیه افعال اشکال را می‌پذیریم، اما در مورد اشیاء علی الظاهر از این حیث اشکال وارد نیست، حالا کبرای قبح درست است یا نه و ضرر هست یا نه، بحث دیگری است اما از حیث اشکال وارد نیست.

تدقیق در عبارت سید مرتضی در محل بحث

مرحوم سید مرتضی در مطالبی که بیان کرد در اشکالاتی که بر قول قائلین به حظر است، یک مطلبی را هم اینجا فرموده است. در جوابی که ایشان به قائلین به حظر می‌دهد یک بحث راجع به این می‌کند که همان ضرر در مورد خداوند منتفی است و موضوع قبح در جایی است که ضرر به مالک باشد. بعد ایشان وارد نکته‌ای می‌شود که ظاهراً شبیه این اشکالاتی است که ما تا به حال طرح کردیم که گویی سید مرتضی هم قائل است به اینکه آن ملک که تصرف در آن با شرایطی قبیح است، ملک اعتباری است نه ملک حقیقی. البته ایشان با این اصطلاحات جلو نیامده است اما مقصود ظاهراً این باشد. من عبارت ایشان را می‌خوانم و دوستان در این عبارت تأمل کنند. ایشان فرمودند:

و بعد، فَإِنَّ معنی قولنا فيما خلقه الله تعالى: «إِنَّه ملكه»، أَنَّهُ يقدر على التَّصَرُّف فيه بالإفناء و غيره، و ليس هذا هو

المراد فينا.^۱

می گوید این قول ما که «إِنَّه ملكه»، مقصود از اینکه این ملک خداوند است، یعنی خداوند قدرت بر تصرف تکوینی دارد به افناء و غیر آن. اما در مورد ما مراد از فعل این نیست.

بل المراد أَنَّهُ يتصَرَّف فيه بوجوه المنافع، و لذلك قيل فيما فات الانتفاع به كالميتة و غيرها: إِنَّه ليس بملك، و قد

علمنا أَنَّ في تصَرُّفنا في منافع الغير تفويتا لنفعه.^۲

ایشان می گوید اما در ما مراد از ملک این است که ما بتوانیم استفاده از آن ببریم. لذا در جایی که هیچ استفاده ای نشود کرد مثل میتة و غيره نمی گوئیم ملک ماست.

ایشان نمی گوید ملک اعتباری ولكن واضح است که مقصود ایشان این است که رابطه ما با اشیاء مثل رابطه خداوند نیست، و اینگونه نیست که وقتی می گوئیم ملک ماست، یعنی می توانیم افناء کنیم آن را به افناء تکوینی. بلکه استفاده کردن و استفاده بردن از این اشیاء است و اگر استفاده نتوانیم ببریم، نمی شود. گویی ایشان می خواهد بگوید در جایی این حرف منتفی است و نمی شود استفاده کرد که مثلاً ضرر داشته باشد و با استفاده ما مال دیگری کم بشود. اما اگر ما استفاده می کنیم و هیچ تغییری هم در ملک طرف ایجاد نمی شود، استفاده کردن ما چه اشکالی دارد؟

این البته تصریح به این نیست که ملک ما جنسش فرق می کند و اعتباری است و ملک خداوند حقیقی است و بحث در آن نیست. اما به وجه آخر ظاهراً مقصودش همین است که بگوید آن ملک حقیقی خداوند در آنجا ليس المراد فينا و بنابراین گویی می خواهد مفروغ عنه بگیرد که قبح تصرف در ملک دیگری، مربوط به ماست و اینگونه ملک ها که وقتی ما استفاده می کنیم مملوک کم می شود و غيره، اما در مورد خداوند اینها جاری نیست.

این تمام الکلام نسبت به جواب سومی که به استدلال قائلین به حظر داده شد. تا برسیم به دلیل دیگر اینها.

^۱ الذريعة إلى أصول الشريعة؛ ج ۲؛ ص ۳۴۶

^۲ الذريعة إلى أصول الشريعة؛ ج ۲؛ ص ۳۴۶

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه اشکالات به استدلال اول قائلین به حظر ۲۶۰

اشکال چهارم؛ عدم تطبیق «قبح تصرف در ملک خداوند» بر افعال انسان..... ۲۶۱

اشکال پنجم؛ تطبیق «قبح تصرف در ملک خداوند» بر ترک فعل ۲۶۱

نقد بدوی اشکال پنجم؛ بیمعنا بودن تصرف در ترک فعل ۲۶۲

تسليم اشکال در ترک فعل به معنای «کف نفس» ۲۶۲

تتميم اشکال پنجم در سایر موارد ۲۶۳

اشکال ششم؛ جواز تصرف در ملک خداوند با احراز اذن عقلی..... ۲۶۵

نظر مختار در استدلال اول قائلین به حظر ۲۶۶

استدلال دوم قائلین به حظر؛ حکم عقل به لزوم تحرز در فرض احتمال ضرر ۲۶۶

بررسی لزوم تحرز در فرض احتمال ضرر ۲۶۷

اشکال در جمع میان حکم عقل و عدم اعتناء فقها به محتمل الضرر ۲۶۸

ادامه اشکالات به استدلال اول قائلین به حظر

بحث در دلیل اول قائلین به حظر بود از باب اینکه افعال ما چون تصرف در ملک خداوند است، تصرف بدون اذن در ملک دیگری قبیح است. اشکالات متعددی طرح شد. اشکال سومی که در جلسات گذشته مطرح شد این بود که بنابر اینکه این استدلال متوقف باشد بر ملک اعتباری خداوند، بحث مفصل شد که آیا خداوند ملک اعتباری دارد یا نه که مستشکلین می گفتند خداوند ملک اعتباری ندارد، بنابراین تصرف در ملک خداوند هم معنا ندارد.

ما هم با مستشکلین همراه شدیم در اینکه ملک اعتباری نداریم، منتهی در مقدمه دیگر اشکالشان بر حظریون اشکال کردیم و آن مقدمه این بود که اصلاً چرا ملک اعتباری بخواهیم. اشکال این گروه از مستشکلین بر دلیل اول قائلین به حظر متوقف بر این تلقی است از استدلال حظریون که تصرف در ملک دیگری، حتماً باید ملک اعتباری باشد در حالی که به نظر ما تصرف در ملک تکوینی هم معنا دارد و چون تصرف معنا دارد، وجهی ندارد که استدلال را برگردانیم به ملک اعتباری و اشکال کنیم. پس اشکال سوم علیه قائلین به حظر، تمام نیست.

اشکال چهارم؛ عدم تطبیق «قبح تصرف در ملک خداوند» بر افعال انسان

منتهی ما در میانه بحث‌ها به بحث دیگری کشیده شدیم که در همین دو جلسه اخیر به عنوان نکته بیان کردیم. از این نکته‌ها یک اشکال چهارمی بر این استدلال قائلین به حظر خلق می‌شود، چون این استدلال تصرف در ملک غیر بود و ما در آن نکات به این نتیجه رسیدیم که تصرف در ملک غیر در مورد اشیاء معنا دارد، اما در مورد افعال معنا ندارد و اصلاً تصویر صحیحی ندارد. بنابراین قائلین به حظر اگر استدلالشان را مقصور به اشیاء می‌کنند، دیگر این اشکال وارد نیست اما اگر بحثشان را اعم از اشیاء و افعال می‌کنند، کما اینکه ظاهر خیلی از استدلال‌تشان همین است، آن وقت به نظر می‌آید یک اشکال چهارمی به آنها وارد است و آن عدم تصویر تصرف در ملک خداوند است در تطبیقش بر افعال ما که مفصل گذشت.

اشکال پنجم؛ تطبیق «قبح تصرف در ملک خداوند» بر ترک فعل

یک اشکال پنجمی هم در کلمات قوم مطرح است، گرچه در کلمات مثل مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) این اشکال نیامده است، اما در کلمات محققین دیگر مثل صاحب ضوابط و ملا آقای دربندی و دیگران آمده است که ببینیم این اشکال وارد است یا نه. صاحب ضوابط این اشکال را طرح می‌کند و دفع می‌کند و ملا آقای دربندی از اشکال دفاع می‌کند و آن را قبول می‌کند.

اشکال این است که تصور قائلین به حظر از تصرف در ملک دیگران بیشتر معطوف بوده است به افعال ما که جهت وجودی و ثبوتی دارند. اکل رمان را می‌گویند تصرف در ملک خداوند است و لااقل اذنش محرز نیست، پس تصرف قبیح است. منتهی این اشکال پنجم به نکته‌ای می‌پردازد و می‌گوید ترک شما هم همینطور است.

ترک هم تصرف است و چون انسان خالی از فعل و ترک نمی‌تواند باشد، لذا انسان به جامع بین فعل و ترک اضطرار دارد. بنابراین شبیه آن تنفس است که در اول بحث آن را خارج کردند از بحث و گفتند هر کجا ما اضطرار به فعل داشته باشیم، خارج از بحث فعلی است؛ مثل اصل تنفس - ممکن است تنفس طولانی بحث دیگری داشته باشد اما در اصل تنفس مسلماً اضطرار به آن داریم و اصلاً قابل بحث نیست که آیا جایز است یا نه و مسلماً جایز است -.

با این استدلال چون جامع بین فعل و ترک اضطراری است، پس شما نمی‌توانید بگویید که این شخص چون فعلش تصرف در ملک خداوند است، قبیح است و ترکش هم تصرف است و چون در واقع یکی از این دوتا باید باشد، شما نمی‌توانید به

خصوص فعل یا ترک بگوئید تصرفش قبیح است. در واقع اگر ممکن بود ترک هر دو، یک شق ثالث شاید معنادار بود که بگوئیم هر دو را ترک کند، اما این چنین نیست. یا انسان فاعل است یا تارک و هر دوی آن هم فعل است؛ یعنی تصرف در ملک دیگری است و لذا موضوع قبح می تواند باشد و چون هر دو با هم نمی توانند قبیح باشند، پس هیچ کدام قبیح نیستند. چون ما مضطر به جامع آنهایم، پس نباید هیچ کدام به خصوصه قبیح باشد. این استدلالی است که بیان کردند.

نقد بدوی اشکال پنجم؛ بی معنا بودن تصرف در ترک فعل

منتهی در وهله اولی این استدلال نادرست به ذهن می آید چون در فعل ما تصرف بودن آن را احساس می کنیم روشن است اما در ترک مثل اینکه انار نمی خورد، آیا تصرف است؟ تصرف در چیست؟ اگر ما بخواهیم عدم های خودمان را و تروک خودمان را همه تصرف حساب کنیم، یک چیز عجیبی درمی آید. من در ملک کسی قدم بگذارم تصرف است، اما اگر در ملکش ورود نکنم اصلاً، آیا نفس نرفتن من هم تصرف است؟ در وهله اولی که به نظر می آید این اشکال بر حظریون درست نیست، اما حق این است که مسأله خیلی پیچیده تر از این حرفهاست و قدم به قدم باید جلو برویم و ببینیم درست است یا نه.

تسلم اشکال در ترک فعل به معنای «کف نفس»

یک قدم که ما می توانیم خودمان را نزدیک کنیم به این مستشکلین این است که در یک جاهایی درست است که فعل خارجی رخ نمی دهد، اما فعل نفسانی و جوانحی از ناحیه انسان رخ می دهد و آن تصرف است؛ مثل جاهایی که کف نفس لازم باشد، مثل تروک صیام یا مثل کسی که اشتها به خوردن انار دارد در همین مثال اکل رمان، آن طرفش را گفتند که اکل رمان تصرف در رمان است و این در ملک دیگری است و قبیح است. حالا می گوئید این کار را نکنیم. شخص خیلی علاقه دارد و اشتها دارد به خوردن انار، وقتی جلوی خودش را می گیرد، این فعل است، منتهی فعل جوانحی است و امری است که در صقع نفس او رخ می دهد. مگر تمام افعال باید خارجی باشد؟ تصورات و اراده های ما همه در نفس رخ می دهد اما افعال نفس ما هستند و آنها هم تصرف هستند.

بنابراین یک قدم به مستشکلین نزدیک می شویم که جاهایی که کف نفس رخ می دهد که به نحوی فعل نفس ماست و تصرف در عالم است. ما خودمان وجودمان قائم به حق است و افعالمان هم همینطور، اگر کف نفس کردیم، دیگر عدم و ترک محض نیست، بلکه یک فعل رخ داده است در جوانح ما و در صقع نفس ما و افعال نفسانی مثل دیگر افعال تصرف است. مثل

اینکه فرض کنید که انسان اگر افکار بد کند نسبت به دیگران و غیره، اینها همه امر وجودی است و این افکار هم قابل منع هستند و لذا قبح عقلی هم در تصرفش داریم و بحثی نداریم و مثل فعل خارجی است و بلکه گاهی اقوی از فعل خارجی است.

ما در جاهایی که کف نفس رخ می دهد این حرف را می توانیم بپذیریم که هم فعل، تصرف در فعل خداوند است و هم ترک همینطور است. پس ما نمی توانیم اینگونه افعال که هم فعل و هم ترک آن تصرف است، بگوییم تصرفی است که به حکم عقل قبیح است چون جامع این تصرفات اضطراری است، یا من باید فاعل باشم یا تارک و چه فرقی می کند که شما فعل را بگویید قبیح است و ترک قبیح نیست؟ ترک هم قبیح است چون تصرف در سلطان حق تعالی است.

بنابراین شما اصل استدلال را باید عقب نشینی کنید و بگویید در اینگونه جاها که تصرف ما در فعل و ترک متبلور می شود، نمی توانیم بگوییم تصرف ما در فعل قبیح است و این قسم را باید خارج کنیم.

تتمیم اشکال پنجم در سایر موارد

در عین حال هنوز استدلال قائلین به حظر در تروک دیگر باقی می ماند. مثلاً در ترکی که من در همین خوردن انار هیچ اشتیاهی هم ندارم، آیا فعلش تصرف است؟ من اینجا نشستم و اشتیاهی نداریم و در ترک من هیچ کف نفسی نیست، این چه تصرفی در این انار است و اصلاً چه تصرفی در صقع نفس من است؟ این یک بحث است و باید این را حل کنیم. به نظر من این بخش در کلمات اصولیین حل نشده است واقعاً، گرچه ملا آقای دربندی در خزائن تلاش می کند که بگوید این جامع اضطراری است، اما واقعه این در همه جا نیست. منتهی به نظر من این اشکال را علیه قائلین به حظر می توان تتمیم کرد. یک مطلبی به ذهنم رسیده و برای دوستان عرض می کنم که روی آن فکر کنند.

فرض کنید در فعل از باب اینکه تصرف در ملک خداوند باشد - حالا به لحاظ اینکه متعلقش امر خارجی است و ملک خداوند است یا فعل ما تصرف است، آنطور که بحث شد - که قائل به قبح می شویم که حظریون می گویند. در ترک ولو از سنخ کف نفس نباشد، ما احتمال قیام یک مفسده خیلی عظیم به آن می دهیم. اگر یاد دوستان باشد در موضوع بحث در مورد فعل گفتیم که اماره مفسده نباشد، اما در مورد ترکش که این را نگفتیم. ممکن است ترکش احتمال مفسده داشته باشد و حتی مفسده عظیمی را احتمال بدهیم. یعنی اینطور باشد؛ فرض کنید ما اشتیاء به این نداشته باشیم اما احتمال می دهیم که خوردن انار یک منافع عظیمی داشته باشد و جبران یک اموری در بدن من می کند که ترکش نه فقط مورد رضایت خداوند نیست، بلکه می گوید

اصلاً ترک نکن. بنابراین ما احتمال می‌دهیم که فعل ما که نوعی تصرف در ملک خداوند است، ترک ما نه از باب تصرف، بلکه از باب اینکه ترک مشتمل بر مفسده‌ای باشد که مالک عالم بر آن رضایت ندارد. بنابراین حتی در واقع لباً الزام می‌کند به فعل که فعل را انجام بدهد، اینجا چه کنیم؟ یعنی جایی که تراحم می‌شود بین فعل و ترک فعل، ترک فعل مشکلیش این است که پر از مفسده است و ما را دعوت می‌کند که فعل را انجام دهیم و خود فعل هم تصرف در ملک خداوند است. چه بکنیم؟

این راهی است که ما اشکال را تتمیم کردیم و به نظر ما اینجا معنا ندارد که بگوییم تصرف در شیء به عنوان فعل ما یا آن شیء خارجی از باب تصرف در ملک دیگری قبیح است. آخر آن دیگری خودش نه فقط ما را منع نکرده، بلکه احتمال می‌دهیم ثبوتاً که حتی تحریر کرده، ایجاب هم برای ما کرده باشد. بنابراین اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم عقل می‌گوید این تصرف قبیح است. شما در مالک عرفی مثال می‌زنید که یک زمینی است که برای یک مالکی است و من می‌خواهم تصرف در آن داشته باشم. احتمال می‌دهم که مالکش راضی نباشد اما احتمال هم می‌دهم که مالکش نه فقط راضی است بلکه راضی به ترکش هم نیست؛ چون یک مصلحت عظیمه‌ای در رفتن من در این زمین وجود دارد. ما در اینجا چگونه فهمیدیم که تصرف در این ملک قبیح است؟ چه قبحی دارد؟ به نظر من این اشکال بر قائلین به حظر را به این صورت می‌توان تتمیم کرد.

منتهی ممکن است کسی بگوید این چیزی که شما می‌گویید به گونه‌ای رجوع به خداوند و شرع می‌کنید که احتمال می‌دهید که مفسده عظیمه‌ای باشد که شارع لا یرضی به ترک آن. جواب ما این است که این را برای تقریب به ذهن عرض کردیم و شارع را هم به عنوان مالک در نظر گرفتیم و عقل هم همین را می‌گوید. عقل هم اگر احتمال بدهد که در ترک مفسده عظیمی است، چگونه بگوید که تصرف من در این ملک، بدون احراز اجازه مالک قبیح است در حالی که ثبوتاً من احتمال می‌دهم که نه فقط راضی است، بلکه لا یرضی به ترک آن و می‌گوید حتماً فعل را انجام بده. در هر مالکی این حرف می‌آید و من الان کاری به شرع ندارم.

بنابراین اصل این حرف که به نحو اطلاق گفتند که تصرف در ملک دیگری قبیح است و تصرف ما در ملک خداوند قبیح است بدون احراز، ما می‌گوییم همیشه و همواره این احتمال مصادف با یک احتمال دیگر است و آن وجود این مفسده عظیم در ترک است. در این تراحم‌ها عقل حکم به قبح تصرف در ملک دیگری نمی‌کند. این بیان به نظر من بیان تمامی است و شبیه آن چیزی است که ما در بحث حق الطاعة گفتیم که احتمال این طرف با احتمال مقابلش مصادف است و فرقی نمی‌کند، اینجا هم همینطور است.

اشکال ششم؛ جواز تصرف در ملک خداوند با احراز اذن عقلی

یک جوابی هم سید مرتضی به قائلین به حظر در این استدلالشان داده است که آن نیز قابل توجه است. این در حقیقت اشکال ششم می شود اگر بخواهیم جمع کنیم با حرف قدما. اشکال این است که مرحوم سید مرتضی می فرماید شما در جایی که خود خداوند اذن بدهد که نمی گوئید تصرف ما قبیح است. بعد ایشان می گوید اذن عقلی کمتر از اذن شرعی نیست. ما قائل به اباحه هستیم که آن نفس اذن است که شما لازم دارید و این واقعاً بحث جالبی است.

درست است که قائلین به حظر تسلیم ما نیستند به اینکه ما در اینجا اباحه داریم، ولی ما که عقلمان اباحه می گوئید، موضوع حکم شما را برمی داریم، پس ما هم لازم نیست که تسلیم حرف شما بشویم. در واقع لبّ جواب ایشان این است که ما هم لازم نیست که تسلیم بیان شما شویم. بیان شما این است که فعل ما در مثل اکل رمان، تصرف در ملک خداوند است. ایشان می گوید تصرف اگر با اذن باشد که اشکال ندارد؟ طرف می گوید نه. می گوید اذن عقلی که کمتر از اذن شرعی نیست و ما با اباحه ای که ثابت می کنیم، اذن را ثابت می کنیم. تا اینجا در بیان سید مرتضی هست.

ممکن است قائلین به حظر بگویند ما که اباحه را تصویر نمی کنیم. من از طرف سید مرتضی می گویم که ما که اباحه را قبول داریم و ما که عقلمان اباحه را می گوئید، لازم نیست تسلیم حرف شما به این استدلال باشیم. یعنی نتیجه این می شود که ما گرچه کبرای استدلال شما را قبول کنیم که تصرف در ملک دیگری بدون اذن قبیح است و لکن می گوئیم اذن حاصل است. شما می گوئید نیست، به فرمان عقل خودتان عمل کنید و ما که می گوئیم اذن حاصل است، فرمان عقل خودمان را عمل می کنیم. نکته مهم این استدلال این است که ما با وجود اینکه ادله اباحه را داریم به حکم عقل که بحث کردیم، لازم نیست که تسلیم این استدلال شویم.

مرحوم سید مرتضی دو جواب به قائلین به حظر در این استدلال داده است. یکی آن جوابی بود که قبلاً گذشت که مقید به ضرر است و جایی که ضرر نباشد، نیست و خداوند ضرر نمی پذیرد و خزائن خداوند به گونه ای نیست که به تصرف ما نقص پیدا کند. جواب اول ایشان این است:

و لنا عنها جوابان: أحدهما أنَّ الدَّليل العقليَّ الَّذي ذكرناه أقوى في الدَّلالة على الإذن و الإباحة من السَّمع، فإذا حسن التَّصرُّف بالإذن السَّمعيِّ، فهو بأنَّ يحسن بالدَّليل العقليَّ أولى. يوضح ما ذكرناه أنَّ أحدنا لو وضع الماء على الطَّريق على وجه مخصوص قد جرت العادة بأنَّه للإباحة، لكان ذلك أقوى في الإباحة من الإذن بالقول.^۱

حالا ایشان رفته در بحث ادله اثباتی می گوید اگر قرار دادن یک کاسه در مسیر خودش ظهور داشته باشد که اباحه کرده است، این مقدم است بر اذن بالقول و بلکه اظهار در دلالت است و می خواهد در عقل هم همین را بگوید. منتهی عرض کردم که این جواب باید تتمیم شود به اینکه ما در بحث اذن فقط می خواهیم تسلیم استدلال شما نباشیم و الا طرف هم می گوید من هم تسلیم نیستم؛ چون ما اباحه را قبول نداریم. عیبی ندارد. همین مقدار جوابی که ما لزوم تسلیم نداریم چون اباحه را به حکم عقل برای خودمان ثابت می بینیم.

نظر مختار در استدلال اول قائلین به حظر

این شش اشکال به قائلین به حظر شد که برخی از آنها درست بود و برخی از آنها هم نادرست. در مجموع چند تا از این استدلال ها قابل اتکاء است. نتیجه این می شود که برهان اول قائلین به حظر که از طریق تصرف در ملک دیگری پیش آمدند، به نظر برهان صحیحی نیست و ما از این طریق نمی توانیم منع و حظر را در افعالی که اذن خداوند را در آن احراز نکردیم ثابت کنیم؛ یعنی قبل از مراجعه به شرع نمی توانیم بگوییم که حظر ثابت است.

استدلال دوم قائلین به حظر؛ حکم عقل به لزوم تحرز در فرض احتمال ضرر

دلیل دومی که از کلمات آنها استفاده می شود، بحث ضرر و مفسده است. در کلام شیخ طوسی این حرف هست و مرحوم سید مرتضی همینطور و این طریقه را هم قائلین به حظر گفته اند و هم توقیفی ها گفته اند. حرفشان این است که ما در ارتکاب فعلی که مشکوک است و اباحه اش برای ما ثابت نیست، لا تؤمن من الضرر و المفسدة، امنی از ضرر و مفسده نداریم و عقل در جایی که امن نباشد، مثل جایی که ضرر برایش محرز است، حکم می کند به تحرز و دفع ضرر. این فرمایشی است که این آقایان در استدلال دومشان دارند؛ یعنی چیزی شبیه دفع ضرر محتمل.

^۱ الذریعة إلى أصول الشريعة؛ ج ۲؛ ص ۳۴۵

بررسی لزوم تحرز در فرض احتمال ضرر

این دلیل در کلام شیخ طوسی و همچنین در کلام سید مرتضی هست. مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) وقتی این را نقل می‌کند و به عدة الاصول هم اشاره می‌کند، می‌فرماید تحقیق این مسأله در جای دیگری باید بشود که ظاهراً مقصودشان در برائت است، چون در رسائل و اینها بحث دفع ضرر محتمل را ایشان بحث کرده است و ما در آنجا هم بحث خواهیم کرد. اما علی الاجمال که اینجا ایشان می‌فرماید این است که، می‌گویند باید در این استدلال اول ببینیم که دفع ضرر محتمل درست است یا نه که کبرای استدلال است تا برسیم به صغرای آن که ضرر محتمل هست یا نه.

ضرر دوتا است؛ ضرر دنیوی و اخروی. عده‌ای گفته‌اند که در ضرر دنیوی، ما در موارد علم قبول داریم که اگر علم به ضرر داریم باید دفع کرد و تحرز داشت. ظن به ضرر هم همینطور است که عقل می‌گوید از ظن به ضرر باید تحرز کرد. اما احتمال موهوم که در مقابلش ظن به سلامت داریم؛ مثل اینکه احتمال می‌دهیم که در این مسیر تصادف کنیم، اما ظن به سلامت هم داریم. این کافی است برای دفع حکم عقلی یا نه؟ در صورت شک چگونه است؟ مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید که در شک که شبهه‌ای نیست که حکم عقلی ما همین است و در احتمال هم همین است.

عده‌ای گفته‌اند در احتمال ضرر ما حکم عقلی نداریم و غایتش یک امر استحسانی شاید عقل بگوید اما وجوب عقلی در کار نیست. مرحوم شیخ از این حرف جواب می‌دهد و می‌گوید اینکه شما می‌بینید که عقلاً خیلی اوقات ارتکاب می‌کنند یک ضرر را که محتمل یا مشکوک است، این نکته اش چیز دیگری است نه از باب این است که عقلاً دفع ضرر محتمل را در امور دنیوی لازم نمی‌دانند، بلکه در همه آن جاهایی که شما می‌گویید از این باب است که یا یک مضرة اقوایی در طرف مقابلش هست یا یک مضرة مساوی است. خلاصه در جایی که به نحو محض احتمال ضرر بدهیم ولی هیچ احتمال ضرر در مقابلش ندهیم؛ یعنی این ضرر جبران نشود و یک ضرر اقوایی از ترک حاصل نشود، در اینجاها می‌گوید ما هیچ قبول نداریم حتی در ضرر محض، حتی در ضرر دنیوی عقلاً غیر از این بگویند و حتماً در آنجا هم قائل به دفع هستند و حکم عقل این است که دفع این ضرر محتمل بشود.

اشکال در جمع میان حکم عقل و عدم اعتناء فقها به محتمل الضرر

منتهی ایشان می گوید که ولكن آن چیزی که ما از شرع و فتاوی علما می فهمیم این است که آنها در مباحث فقهیشان به این ضرر اعتنا نمی کنند و این خودش مشکله ای است. یک بحث این است که ما دفع ضرر محتمل را کلش را قبول داریم و یک بحث هم توفیق و توجیه با آن حرفی است که فقها دارند. اگر دفع ضرر محتمل را به این محکمی عقل حکم می کند، پس چرا فقها در خیلی جاها احتمال ضرر را اصلاً قاذح ندانسته اند؟ مثلاً اگر ما می دانیم که وضو برای ما واجب است ولی احتمال می دهیم که ضرری باشد، کسی نگفته است که به این احتمال اکتفا کنید بلکه به این اعتنا نمی کنند. بعد فرمودند الا من بعض المتأخرین که اولهم الفاضل الهندی. فاضل هندی کشف اللثام را دارد منتهی در اینجا از آن نمی گوید و ظاهراً ایشان بر شرح لمعه، شرحی دارد و در اینجا هم محققینی که حاشیه زده اند گفته اند مناهج السویه فی شرح الروضة البهیة، اما این آقایون می گویند ما هر چه گشتیم در مواضع مناسب، نیافتیم. ظاهر این است که کتاب را یافته اند اما موضع را نیافته اند که این مطلب در آن باشد و فرموده اند: «ولکن لم نعثر علیه بعد الفحص التام فی المواضع المناسبة». می گویند این مطلب را از فاضل هندی در شرح شرح نیافتیم.

این مسأله مهم نیست چون این مسأله هست که برخی ها احتمال ضرر را کافی می دانند، منتهی شیخ می فرمایند این مضرّ به بحث ما نیست به خاطر اینکه این احتمال ضرر را که عده ای کافی می دانند برای رفع ید کردن از حکم شرعی، به خاطر این است که موضوع را خوف گرفتند که بحث دقیقی است. خوف الضرر گرفته اند. بعضی هم در سفر، خوف الضرر را کافی دانسته اند برای اینکه آن سفر حرام باشد و جایز نباشد و اتمام الصلاة در آن لازم باشد. حالا سفر حرام بشود و اتمام لازم است یا بدون حرمت که محل بحث است سر جای خودش.

بالاخره حرف این است که می فرمایند احتمال ضرر را فقها اعتنا نمی کنند مگر عده ای متأخرین که این را گفته اند که آن هم تازه از باب خوف گفته اند. ایشان می گوید بنابراین کسانی که برای خوف موضوعیت قائل نیستند و می گویند طریقی به ضرر واقعی است، اینها نباید به احتمال ضرر عمل کنند و فقها هم عمل نکردند.

حالا مشکل این است که چگونه بین این نظر فقها و حکم عقلی جمع کنیم. این یک مشکل است و یک بحث هم اصل مسأله است که نباید در این بحث ها گم کنیم. مسأله این بود که ارتکاب فعلی که احتمال می دهیم در آن ضرر را قبل از مراجعه به شرع؛ مثل اینکه ما در فعلی مثل اکل رمان احتمال ضرر و مفسده می دهیم. در جایی که احتمال مفسده می دهیم، عقل به

صورت مستقل حاکم است مثل جایی که ما ضرر را قطعی می دانیم. این را هم باید حل کنیم که ما هم اگر احتمال ضرر را کافی می دانیم، باید حظری بشویم یا اینکه راه حلی وجود دارد؟ فردا انشاءالله این بحث را تکمیل می کنیم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

استدلال دوم قائلین به حظر ۲۷۰

۲۷۱ بررسی استدلال به «وجوب عقلی دفع ضرر محتمل»

۲۷۱ روش بحث در قاعده «دفع ضرر محتمل»

۲۷۲ بررسی قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» در ضرر اخروی

۲۷۲ بررسی کبروی قاعده

۲۷۲ نظریه محقق اصفهانی: عقلی نبودن و جبلی بودن دفع ضرر محتمل

۲۷۳ بررسی صغروی قاعده

۲۷۴ بررسی قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» در ضرر دنیوی

۲۷۵ نظریه سید مرتضی: نفی هرگونه احتمال مضره دنیوی به دلیل فقدان علم و ظن به آن

۲۷۶ نقد بیان سیدمرتضی: احتمال وجود مضره با وجود فقدان علم و ظن

۲۷۸ نظر مختار: وجوب عقلی دفع ضرر محتمل دنیوی معتنا به

استدلال دوم قائلین به حظر

بحث در دلیل قائلین به حظر به دلیل دوم رسید که بحث دفع ضرر محتمل بود که فرمودند ما وقتی در موضوع بحث می‌گوییم جایی که فعلی مثل اکل رمان منفعتش مفروض است و اماره بر مفسده هم ندارد، لکن احتمال مفسده می‌دهیم و اقدام بر چیزی که احتمال مفسده دارد در برخی از کلمات مثل کلمات شیخ طوسی (اعلی الله مقامه) در عدة الاصول مساوق با احتمال قبح گرفته شده است. اقدام بر چیزی که احتمال مفسده و قبح در آن می‌دهیم، به حکم عقل قبیح است و عقل الزام می‌کند که از چنین ارتكابی احتراز کنیم.

در جلسه گذشته عرض کردیم که مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) اینگونه می‌فرماید، ولی فقها تحرز از احتمال ضرر را لازم ندانسته‌اند و مواردی را نیز برای آن مثال زده‌اند.

بررسی استدلال به «وجوب عقلی دفع ضرر محتمل»

در اینجا دو مسأله برای ما پیش آمد. مسأله اصلی ما این است که آیا استدلال به دفع ضرر محتمل، درست است یا نه و یک مسأله فرعی هم پیش می آید که اگر واقعاً عقل اقدام بر آنچه که لا یؤمن من الضرر فیه را قبیح بداند، آن وقت چگونه با تجویزهای شرعی که مسلم است سازگار است مثل بحث برائت، گرچه آنجا بحثش، بعد از ورود شرع است. در بحث برائت وقتی شک در تکلیف می کنید، درست است که بر حسب آن بحث هایی که در آنجا هست، ما عقاب را مقطوع العدم می دانیم اما اگر شک کردیم در یک حرمتی، احتمال مفسده که می دهیم. اگر احتمال مفسده می دهیم و عقل هم الزام می کند به تحرز از مفسده، آن وقت چگونه می توانیم جمع کنیم با جریان برائت و اباحه در این موارد که اینها معنایش این است که شارع عدم تحرز از ضرر را تجویز کرده است؟ این تعارض با حکم عقل چه می شود؟ این یک بحث دیگری است که البته نسبت به بحث ما، یک بحث فرعی است.

روش بحث در قاعده «دفع ضرر محتمل»

این را به لحاظ روشی عرض کنم که ما در اینجا دو کار می توانستیم انجام دهیم؛ یکی اینکه بحث دفع ضرر محتمل را به تفصیل در همین جا بحث کنیم، اما سیر بحث ما در بحث عقلی برائت، قبح عقاب بلا بیان بود. به اصطلاح حکم عقل به حظر و اباحه بود و دفع ضرر محتمل. ما بنا داشتیم و داریم که دفع ضرر محتمل را بالتفصیل بحث کنیم هم پیشینه تاریخی آن را و هم محل استشهاد دفع ضرر محتمل در فقه و اصول را و هم نسبتش با قبح عقاب بلا بیان را. اگر ما بخواهیم کل بحث دفع ضرر محتمل مربوط را بیاوریم، بحث آتر می شود.

این را برای این عرض کردم که برخی از دوستان اصرار داشتند که ما در اینجا دفع ضرر محتمل را کامل بحث کنیم. الان نسبت دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلا بیان را به چه وجهی در اینجا بحث کنیم؟ اینجا وجهی ندارد در حالی که بحث فوق العاده مهمی است. اصلاً بسیاری از اصولیین از مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و محشین رسائل و کفایه بحث دفع ضرر محتمل را یک جا که خوب بحث کردند، همین ذیل قبح عقاب بلا بیان است و نسبتش با قبح عقاب بلا بیان است. ما که نمی توانیم در اینجا اینها را بحث کنیم. بنابراین برای اینکه بحث آتر نشود ما انشاء الله بعد از بحث حکم عقل در حظر و اباحه، وارد بحث دفع ضرر محتمل می شویم بالتفصیل.

البته اینجا نمی‌توانیم کلاً بحث را منتفی کنیم و اشاراتی می‌کنم و اهل اشارات خودشان دریابند و برخی از مسائل هم احاله می‌کنیم به بحث آتی که آنجا مبنا چیست. بنابراین در اینجا اجمال صورت استدلال و جواب‌هایی که داده شده است را عرض می‌کنم. تنقیح مفصل اینها انشاالله چند جلسه بعد که ما بحث دفع ضرر محتمل را بالتفصیل بحث خواهیم کرد.

بررسی قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» در ضرر اخروی

راجع به دفع ضرر محتمل در مقام، چند گونه بحث است؛ اول ما باید ضرر را تقسیم کنیم به ضرر دنیوی و اخروی. در مورد ضرر اخروی ظاهراً بحثی وجود ندارد که همه قبول دارند که يجب دفع ضرر اخروی که مقصود عقاب باشد - حالا غیر عقاب را ما یک بحثی داریم - اگر ضرر اخروی عقاب است، همه قبول دارند که دفع آن واجب است، الا اینکه یک بحث صغروی دارد که ما احتمال عقاب می‌دهیم یا نه.

بررسی کبروی قاعده

نظریه محقق اصفهانی: عقلی نبودن و جبلی بودن دفع ضرر محتمل

یک بحث کبروی فقط امثال محقق اصفهانی؛ مرحوم آشیخ محمد حسین اصفهانی در نهایة الدرایه و جاهای دیگر دارند که اولاً برای عقل يجب و یحرم قائل نیستند؛ پس وجوب دفع ضرر محتمل عقلاً را قبول ندارند و عقلایی آن را هم قبول ندارند و می‌گویند جزء بنائات عقلایی هم نیست که این یک تفصیل دقیقی می‌خواهد مخصوصاً روی مبنای مرحوم اصفهانی که حسن و قبح را بناء عقلایی می‌داند. اینکه ایشان هم می‌گویند عقلی نیست و هم می‌گویند عقلایی نیست، هر دو نیست را از کجا می‌آورد؟ طبق نظر ایشان هر دو که بناء عقلاست، پس دوتا کردن آن برای چیست که بحث خواهیم کرد.

یک نکته دیگر هم ایشان دارد که می‌گویند دفع ضرر محتمل یک فرار جبلی است که حیوانات نیز دارند. انسان از چیزی که احتمال ضرر و خطر می‌دهد، جبلاً فرار می‌کند نه اینکه از باب یک حکم عقلی فرار کند.

البته یک نکته‌های دیگری هم ایشان دارد مثل اینکه می‌گویند بناء بر حسن و قبح در امور عقابی معنا ندارد؛ چون عقاب برای دار آخرت است و حسن و قبح برای نظامات دنیوی است که این حرف را صاحب منتقی گرفته است و جاهای دیگر مصرف کرده است و در اینجا هم همین حرف را می‌گویند متین است و قبول است که حسن و قبح برای این دنیا است و برای حفظ نظام

است، آن دنیا که نظام اینگونه ندارد که بخواهیم آن را حفظ کنیم که عقلا بناء داشته باشند. اینها شاید جواب هم دارد که سر جای خودش بحث خواهد شد.

پس دفع ضرر محتمل یک احتمال ضرر دارد که صغری است و یک کبری. نسبت به کبری باید اول تفصیل بدهیم که آیا مقصود احتمال ضرر اخروی است یا دنیوی؟ در احتمال ضرر اخروی علی الظاهر وجوب دفع ضرر بحثی ندارد و همه قبول دارند الا مرحوم اصفهانی از باب اینکه عقل وجوب و حرمت ندارد، والا ایشان تحرز را قبول دارد، منتهی می گوید فرار خارجی است؛ مثل فرار حیوان است از آتشی که می بیند و انسان اگر احتمال هم بدهد فرار می کند و در حیوان هم شاید همینطور باشد که از احتمال هم فرار می کند؛ مثلاً کسی دستش را که بلند می کند، معلوم می شود که حیوان این را یک خطر محتمل می داند که فرار می کند. این راجع به بحث عقاب اخروی.

بررسی صغری قاعده

راجع به موضوعش که احتمال دارد عقاب باشد یا نه، این یک بحث مهمی است که آیا احتمال عقاب می دهیم یا نه. علی الظاهر عمده محققین قائل هستند که ما احتمال عقاب هم نمی دهیم، گرچه فرمایش مرحوم شیخ طوسی در عدة و امثاله ظاهرش این است که آنها ادعای احتمال عقاب هم می خواهند بدهند. عبارت ها تصریح ندارد. بحث را بردند سر مفسده ولی ما نمی دانیم و عبارات هم به صورتی است که به نظر می آید که حتی بحث احتمال عقاب هم ممکن است شامل بشود، یعنی مثلاً بگویند ما از اول احتمال عقاب می دهیم، دافع ندارد. ممکن است چنین حرفی هم باشد و ما نمی دانیم؛ چون عبارات ایشان واقعاً مجمل است.

اما سید مرتضی خیلی روشن است که می گویند ما احتمال عقاب را که قطعاً نمی دهیم به دلیل اینکه احتمال عقاب را باید شارع به ما اعلام کند. تا زمانی که شارع عقاب را اعلام نکند، ما هیچ احتمال عقابی نمی دهیم. احتمال نمی دهیم تکلیفی یا همین موضوعاتی که ما داریم مثل اکل رمان همینطوری بدون اینکه شارع به ما اعلام کند، عقاب داشته باشد در آخرت. ما احتمال چنین چیزی هم نمی دهیم چون عقاب باید از ناحیه شارع اعلام شود.

بررسی قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» در ضرردنیوی

بحث مهمی که در اینجا وجود دارد، بحث وجوب دفع ضرر است در ضرر محتمل دنیوی که خیلی بحث دارد. یکسری بحث‌ها مشترک است با آنچه در بحث برائت می‌آید؛ چون احتمال تکلیف که می‌دهیم، احتمال مفسده‌ای که در متعلقش هست را می‌دهیم و آن وقت بحث این است که این مفسده ضرر است و دفع ضرر محتمل هم واجب است.

در اینجا علما مختلف شده‌اند. برخی از بزرگان می‌فرمایند وجوب دفع ضرر محتمل در ضرر محتمل دنیوی هم می‌آید و لذا عقلاً باید تحرز کرد. این راجع به کبری است. در همین کبری خیلی بحث کرده‌اند. مثل مرحوم آخوند در کفایه می‌فرماید اصلاً چنین حرفی نیست چه کسی گفته ضرر محتمل دنیوی لزوم اجتناب دارد عقلاً؟ ما حتی ضرر مقطوعش هم می‌گوییم وجوب اجتناب ندارد که استدلال ایشان را هم می‌خوانیم. گرچه عرض کردم اصل بحث با تمام شقوقش بعداً خواهد آمد.

یک بحث راجع به کبرای وجوب دفع ضرر محتمل است که آیا درست است یا نه. اختلاف اساسی وجود دارد، برخی می‌گویند هست و برخی می‌گویند نیست و حتی در مقطوعش وجوب دفع نداریم، چه برسد به محتملش که واضح است.

اما در مورد صغرای آن انحاء بحث‌ها وجود دارد. یک بحثی در بحث ما که بحث قبل از شرع یا قبل از ملاحظه شرع است، یک بحثی وجود دارد که اصلاً ما احتمال مفسده می‌دهیم؟

نظریه سید مرتضی: نفی هر گونه احتمال مضره دنیوی به دلیل فقدان علم و ظن به آن

یک بیانی سید مرتضی در الذریعه دارد و شبیه آن را صاحب قوانین داشت که مرحوم شیخ مطرح کرده بود. مرحوم سید مرتضی که عبارتشان را جای دیگری هم خواندیم، می‌گویند: مضرة بر دو قسم است؛ عاجله و آجل. عاجله که عقاب اخروی است که جوابش را دادند و مضرة آجل، مضرة دنیوی است. ایشان می‌گویند ما اصلاً احتمال مضرة دنیوی نمی‌دهیم. می‌گویند فرض ما این است که یک فعلی مثل اكل رمان، منفعت دارد و امارات مفسده‌اش منتفی است. ایشان می‌گویند علم و ظن اسبابی دارند و لذا وقتی اسباب علم و ظن منتفی است، آدم عاقل احتمال ضرر نمی‌دهد. بحث خیلی دقیق است. نفی‌هایی که در کلمات اصولیین شده است، هر کدام به یک گوشه می‌خورد. ایشان می‌گویند اصلاً ما ضرر را که محتمل نمی‌دانیم. می‌فرمایند:

فالعاجلة يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن لها، وللعلم أدلة و طرق، وللظن - أيضاً - أمارات و طرق، فإذا

فقد كل وجوه العلم و الظن، قطع على انتفاء المضرة العاجلة.^۱

ما علم داریم که ضرر عاجل نداریم. چون طرق علم و ظن منتفی است، ما احتمال نمی‌دهیم و اصلاً قطع به انتفاء مضره پیدا می‌کنیم. بعد ایشان نقض هم می‌کنند و می‌فرمایند:

و لو لا صحة هذه الطريقة لم يعلم انتفاء المضرة عن تصرفنا و تجارتنا و كثير من أفعالنا. و تجوز المضرة في

الفعل من غير أمارة عليه يلحق بظن أصحاب السوءاء.^۲

می‌گویند اینکه ما بیایم در فعل بدون هیچ دلیل و اماره‌ای بر علم به مضرة یا دلیل و اماره‌ای بر ظن به مضرة، بدون هیچ اماره‌ای احتمال بدهیم مضرة را، شبیه احتمال اصحاب سوءاء و مجانین است و مثل کسانی است که تخیلی هستند و مالیخولیایی هستند.

پس دقت کنید الان مثل سید مرتضی در مثل دفع ضرر محتمل دنیوی در بحث ما که مثلاً اكل رمان است و نفعی در آن است و امارات مفسده هم منتفی است، می‌گویند ما اصلاً احتمال ضرر نمی‌دهیم. این یک گونه حرف است.

^۱ الذریعة إلى أصول الشريعة؛ ج ۲؛ ص ۳۳۵

^۲ الذریعة إلى أصول الشريعة؛ ج ۲؛ ص ۳۳۵

نقد بیان سیدمرتضی: احتمال وجود مضره با وجود فقدان علم و ظن

علی الظاهر این حرف درست نیست. نسبت به برخی از حصص، فرمایش حق است و احتمال همینطور است. مثلاً همان مثالی که صاحب قوانین می‌زد که انسان زیر دیواری که تمام بنیان‌هایش خیلی محکم است و ظواهرش نشان می‌دهد که خیلی محکم است، نشسته است یکدفعه بلند شود و بگوید من احتمال می‌دهم که این دیوار روی من بریزد. این ظن اصحاب سوداء است و احتمالات اصحاب سوداء است. دیوار مستحکم است و احتمال ریزش آن شاید یک در ده هزارم یا صد هزارم باشد، ولی احتمال عقلایی نیست. اما همیشه که اینگونه نیست. فرض کنید یک جاده کوهستانی خیلی پر پیچ و خم است مثل جاده‌های مازنداران ما، آن وقت وقتی در آن چند تا تصادف مرگبار و سقوط در دره می‌شود و خطرات ریزش هم دارد و یک مسیری است که به خصوصه اینها در آن هست؛ مثلاً خصوصاً در زمانی که بارندگی شده است و احتمال ریزش هم هست، بگوییم که این احتمال اصحاب سوداء است؛ چون ظن به ضرر ندارد؟! بله ظن به ضرر ندارید؛ یعنی ممکن است پنجاه نفر یا صد نفر یا حتی هزار نفر رفتند و طوری نشده است، اما از آن طرف خطرش به گونه‌ای است که خطر جانی است. آدم عاقل این احتمال را ملاحظه می‌کند و چرا نکند.

یعنی اینکه ادعا کنیم که اگر ما اسباب علم به مضرة را نداریم و مفقود است و اسباب حصول ظن به مضرة هم نداریم و مفقود است، پس قطع داریم که مضرة نیست که این حرف نادرستی است. لذا مرحوم شیخ انصاری هم در اواخر بحثشان در تقریرات می‌فرماید درست است که ما در موضوع بحثمان فقد امارات مفسده را شرط کردیم، اما نه اینکه هیچ احتمالی نمی‌دهیم. مسلماً احتمال مفسده دنیوی می‌دهیم. حالا همین اناری که این آقا می‌خواهد میل کند، آیا احتمال نمی‌دهد که این برای معده‌اش بد باشد؛ مثلاً آدم خاصی است که معده‌اش یک مشکلی دارد یا فرض کنید آثاری داشته باشد در وضع سلول‌های امنیتی بدنش که امنیت بدنش را از بین می‌برد؛ مثل غذاها که آثار متعددی دارد.

همین جا در پرائنتر عرض کنم که در روزگار ما که بحث کروناس است، می‌گویند گیاهان دارویی ضرر ندارد. چه کسی گفته است که ضرر ندارد؟! ما گیاهان دارویی داریم که سم هستند و سمشان هم خیلی قوی است. چه کسی می‌گوید ضرر ندارد؟ حتی آن هم که ضرر ندارد، ممکن است برای کسی ضرر نداشته باشد و ممکن است برای دیگری پر از ضرر باشد و انحاء تأثیرات پوستی و ناجور بگذارد. اینها تخیلاتی است که برخی می‌کنند.

علی آئی حال ما در اکل رمان چه می‌دانیم هیچ ضرر دنیوی ندارد. بنابراین از این طریق ما نمی‌توانیم. این یک راه بود که ایشان رفت و علی الظاهر راه درستی نیست.

مرحوم آخوند فرمایشات دیگری دارد. البته بحث آخوند ذیل بحث قبح عقاب بلایان است و فرضش بعد از ورود شرع است و بحث احتمال تکلیف است. چندین شبهه ایشان وسط می‌گذارد به لحاظ موضوعی. می‌گویند اولاً شما ضرر را از کجا فهمیدید؟ احتمال تکلیف می‌دهید؟ -البته بحث ما این نیست و فقط برای اینکه بستر حرف ایشان روشن شود-. می‌گوییم بله یعنی احتمال حرمت واقعی؛ چون احکام تابع مصالح و مفاسد است. پس احتمال ضرر می‌دهید؟ می‌گوییم نخیر؛ مفسده غیر از ضرر است و ما خیلی جاها ممکن است یک چیز مفسده داشته باشد اما ضرر نداشته باشد یا برعکس ضرر باشد، اما مفسده نباشد. ایشان می‌گویند چنین چیزی شدنی است. مثلاً در باب ربا؛ اگر من رباخواری کنم چه ضرری بر من دارد، بلکه سود هم برای من دارد. بله در آنجا مفسده دارد که شارع نهی کرده است اما ضرر که ندارد و چه بسا لذت هم داشته باشد که می‌گوید پول مفت می‌گیری و استفاده می‌کنی. پس این حرف که بگوییم مفسده با ضرر ملازم است، درست نیست.

حرف دیگری که در کفایه ندارد و برخی نقل کردند و در ذهن خودم هم هست که در حاشیهٔ رسائل ایشان می‌فرماید که اصلاً مگر احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلق هستند که ما بگوییم فعل مفسده دارد؟ ممکن است مفسده در خود حکم باشد نه در متعلق. این مطلب را در کفایه در اینجا ندیدم که ایشان بگویند و این حرف را برخی نقل می‌کنند و سابقاً در ذهنم هست که در حاشیهٔ رسائل دیده‌ام.

بعد ایشان می‌آید سر کبرای دفع ضرر محتمل و می‌گویند اصلاً در بحث دنیوی چه کسی گفته است ضرر محتمل باید دفع شود؟ مقطوعش هم گاهی دفع نمی‌خواهد و مثالهایی می‌زند. گاهی دواعی عقلایی وجود دارد در اینکه من یک ضرری را مرتکب شوم؛ مثلاً فرض کنید یک شخصی می‌آید از پول خودش به یک عالمی می‌دهد برای جلب محبت او - البته این مثال را ایشان نزده و دیگران زده‌اند - یا پول می‌دهد به عالمی برای علم پروری، اینکه ضرر کرده است و پول از جیب خودش می‌دهد، اما دواعی عقلایی وجود دارد. پس انسان برای دواعی عقلایی مرتکب ضرر می‌شود، پس چه کسی گفته دفع ضرر محتمل واجب است که می‌خواهید این کبری را بر عهدهٔ ما بگذارید؟

نظر مختار: وجوب عقلی دفع ضرر محتمل دنیوی معتنابه

در اینجا بحث‌های مهمی راجع به کبری وجود دارد و به نظر من کبری قابل دفع نیست. کبری درست است؛ یعنی ضرر محتمل دنیوی، منتهی ما یک قیدی داریم که در این کلمات ندیدیم که تکرار شده باشد مثلاً ندیدیم که شیخ انصاری یا مرحوم آخوند بیان کنند که ضرر معتنی به باشد. مثلاً کسی در روزگار ما پنجاه تک تومانی ضرر کند، کسی این را ضرر نمی‌داند و چیزی نیست که به آن اعتنا کنند. اما اگر در همین امور دنیوی، به فرض صد میلیون ضرر می‌کند در یک کاری، البته این دفع ضرر محتملش هم واجب است عقلاً.

کلام مرحوم آخوند در اینکه مفسده ضرر نیست و در اینکه وجوب دفع ضرر لازم نیست، هر دو قابل تشکیک است. حالا نسبت به صغری بماند، اما نسبت به کبری ایشان یک فرمایشی فرموده است که در جواب یک ان قلتی که آورده است و اشاره می‌کند به کلام شیخ الطائفة که اشیاء بر حظر و وقف هستند.

بعد از اینکه ایشان گفته است که کلاً دلیلی نداریم که احتمال ضرر عقلاً یا شرعاً ارتکابش اشکال داشته باشد، ان قلت را اینگونه نقل می‌کند:

إن قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسده و أنه كالإقدام على ما علم مفسده كما

استدل به شيخ الطائفة قدس سره على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.^۱

بعد ایشان جواب می‌دهد:

قلت استقلاله بذلك ممنوع و السند شهادة الوجدان و مراجعة دیدن العقلاء من أهل الملل و الأديان.^۲

استقلال عقل به اینکه باید مفسده را دفع کرد ممنوع است. ایشان هم ادعا می‌کند شهادت وجدان را که دفع چنین مفسده‌ای لازم نیست و هم مراجعه به روش عقلا از اهل ملل و ادیان مختلف که اینها اصلاً رعایت نمی‌کنند و اجتناب نمی‌کنند از احتمال مفسده. بعد می‌فرمایند:

^۱ كفاية الأصول (طبع آل البيت) : ص ۳۴۴

^۲ كفاية الأصول (طبع آل البيت) : ص ۳۴۴

حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته و لا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته كيف و قد أذن الشارع

بالإقدام عليه و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح فتأمل.^۱

می گوید حتماً جایی که ما علم به مفسده داریم، غیر از جایی است که احتمال مفسده می دهیم. عقلاً در علم به مفسده اجتناب می کنند اما در احتمال مفسده اجتناب نمی کنند. بعد هم ایشان می فرماید مگر می شود غیر از این بگوییم. چطور می بینیم که شارع اذن در اقدام می دهد در همین محتمل المفسده ها مثل اباحه و برائت و غیره که شارع قائل شده است. شارع اذن داده است در ارتکاب محتمل المفسده. مگر شارع می تواند اذن در قبیح بدهد؟ اگر بنا باشد که قبیح باشد، چگونه اذن در آن داده است؟ فتأمل! این فتأمل ایشان انشاءالله روشن می شود که ظاهراً تعارضی ندارد و مرحوم شیخ انصاری در تقریرات بخش معتناهی از بحث ایشان در اینجا به همین برمی گردد که اذن شارع با حکم عقلی تنافی ندارد که انشاءالله فردا این را بحث خواهیم کرد و همینطور ادعاهای مرحوم آخوند را.

به نظر ما اینکه ایشان می گوید استقلال عقل بذلک ممنوع، صحیح نیست و سند وجدان هم حتماً به نظرم چیزی غیر از اینکه ایشان می فرماید را نظر دارد. در یک راه پر خطر ولو خطر محتمل باشد ولی اگر ضررش نفسی باشد، آدم عاقل لولا تعارض با امور دیگر، حتماً مرتکب نمی شود.

نکته مهم این است که بسیاری در مواردی که مثال می زنند اشتباه می کنند. مواردی که ضرر معارض و مزاحم با یک ضرر دیگر یا با ترک مصلحت دیگری است را خلط می کنند با موضوع بحث ما که خود این یک بحث فوق العاده مهمی است که بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

۲۸۱ ادامه بررسی استدلال دوم قائلین به حظر

۲۸۱ خلاصه بحث جلسه قبل

۲۸۱ بررسی قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» در ضرر دنیوی

۲۸۱ دیدگاه آخوند خراسانی: انکار کبرای وجوب دفع ضرر محتمل

۲۸۲ نقد دیدگاه مرحوم آخوند

۲۸۳ دیدگاه شیخ انصاری: لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

۲۸۴ عدم تسلیم نتیجه در دیدگاه شیخ انصاری، با استدلال به تزامم حداکثری ضرر با مضرات دیگر

۲۸۵ حلّ تعارض حکم عقل به تحرز با اباحه شرعی به؛ تفاوت موضوع حکم عقل با حکم شرع

۲۸۷ جمع بندی نهایی درباره ادله قائلین به حظر

ادامه بررسی استدلال دوم قائلین به حظر

خلاصه بحث جلسه قبل

بحث در استدلال بر قول به حظر بود با قاعده «دفع ضرر محتمل» و اینکه حکم عقل در موضوع مورد بحث؛ یعنی افعالی که قیام منفعت برای آنها معلوم است و اماره مفسده هم در آنها نیست، در این افعال حکم عقل به حظر است از باب دفع ضرر محتمل. اینکه عقل قائل به وجوب دفع ضرر محتمل هست، علی القاعده طبق صورت ظاهرش متوقف بر این است که اولاً ما احتمال ضرر بدهیم و ثانیاً به طور کلی عقل قائل باشد به چنین وجوب دفع ضرر محتملی.

دیروز اشاره کردیم که اولاً ما باید ضرر را تقسیم کنیم به لحاظ ضرر دنیوی و ضرر اخروی. مقصود از ضرر اخروی، عقاب است؛ چون یک قسم ثالثی هم ممکن است قابل بحث باشد که بعداً در بحث دفع ضرر محتمل به تفصیل بحث می‌کنیم. فعلاً در اینجا به همین اجمالی که در کلمات قوم است اکتفا می‌کنیم که ضرر یا عقاب است که همان ضرر اخروی است یا مفسده است که ضرر دنیوی است.

وجوب دفع نسبت به ضرر اخروی به عنوان یک حکم کلی عقلی تقریباً مسلم است، الا خلافتی که در این مسأله از مرحوم اصفهانی است، آن هم از این جهت که می‌گویند عقل وجوب و الزام ندارد که بحثش گذشت. ایشان هم که این حرف را می‌زنند که وجوب عقلی ندارد و حتی وجوب عقلایی آن را هم منکر است؛ یعنی بنائات عقلایی معمولی هم نیست و این فرق می‌کند با حکم عقلی، ولو حکم عقلی را ما بناء عقلایی بدانیم که انشاءالله تفصیل این می‌آید، اما ایشان فرار جبلی را قبول دارند؛ یعنی اینکه عقلاً از ضرر فرار می‌کنند شبهه‌ای در آن نیست.

بررسی قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» در ضرر دنیوی

بحث رسید به ضرر دنیوی، در اینجا اختلاف هست هم در کبری به عنوان یک حکم عقلی و هم در موضوعش که آیا محقق است یا نه. دیروز به جهاتی از این بحث در ناحیه موضوعش و احتمال ضرر اشاره کردیم که برخی فرمودند که اصلاً ما احتمال ضرر نمی‌دهیم. فرمایش سید مرتضی را دیروز نقل کردیم و دیدیم که ایشان اصلاً منکر این است که ما در موضوع بحث احتمال ضرر بدهیم به بیانی که گذشت و تکرار نمی‌کنیم.

دیدگاه آخوند خراسانی: انکار کبرای وجوب دفع ضرر محتمل

برخی مثل مرحوم آخوند از جهت دیگر منکر هستند. البته بحث مرحوم آخوند مربوط به برائت است و ذیل قبح عقاب بلا بیان است؛ چون ما در آنجا احتمال تکلیف می‌دهیم. ایشان احتمال تکلیف را مساوق با احتمال مفسده می‌گیرد منتهی می‌فرماید مفسده ملازم

با ضرر نیست. برخی اوقات مفسده‌هایی که مناطات احکام هستند، خودشان مشتمل بر نفع هستند نه ضرر و لذا ایشان بحث را به لحاظ صغری تمام نمی‌داند.

ایشان اصل کبری را نیز منکر است و می‌گوید ما چنین حکم عقلی نداریم که از احتمال ضرر باید تحرز کرد، بلکه گاهی ضرر مقطوع نیز لازم التحرز نیست. بعد می‌فرمایند که به خاطر برخی دواعی، ممکن است انسان متحمل ضرر بشود و ممکن است از باب تعارض با ضرر اقوی، انسان قائل شود که ضرری را مرتکب شود تا ضرر اقوی را مبتلا نشود یا اینکه ضرر را ملتزم بشود از باب اینکه اجتناب از آن موجب می‌شود که انسان یک مصلحت اقوایی را از دست بدهد. بنابراین تمام اینها می‌توانند موجب شوند که انسان مرتکب ضرر شود. لذا ایشان کبری لزوم دفع ضرر محتمل را هم منکر است.

نکته دیگری هم که وجود دارد این است که ایشان در استدلال بر این مطلب می‌فرماید؛ اولاً ما شهادت وجدان را داریم که حتی در مفسده که ایشان قبول دارد که در مقطوعش لازم التحرز است، اما در محتملش می‌گوید لازم نیست. ایشان بین ضرر و مفسده فاصله قائل است و می‌گوید هر مفسده‌ای مستلزم ضرر نیست و تنزلاً هم می‌گوید در باب مفاسد هم احتمال مفسده لزوم تحرز ندارد و شاهد هم می‌آورد که شارع گاهی به ما اذن در محتمل‌المفسده داده است؛ مانند اذن‌هایی که در اباحه‌ها و برائت‌هایی که در شک در حرمت ثابت می‌شود، که اذن در محتمل‌المفسده است و خود شارع این کار را کرده است. این کشف می‌کند که چنین حکم عقلی نیست.

نقد دیدگاه مرحوم آخوند

فرمایشات مرحوم آخوند را انشاءالله بحث خواهیم کرد و اینجا بنا شد که اجمال و اشارات باشد. در اینجا فقط بالاجمال عرض می‌کنم که تمام قدم‌هایی که ایشان برمی‌دارد، قابل بحث است. اینکه مفسده غیر از ضرر است، قابل بحث است. اگر ضرر را ما نقص بگیریم؛ حالا نقصی در مال یا نقصی در بدن یا نقصی در نفس یا نقصی در دیگری که ضرر نوعی است، اگر چنین تعمیمی بدهیم، علی‌الظاهر با مفسده فرقی نمی‌کند و مثال‌هایی که ایشان می‌زند درست نیست.

به عنوان مثال ایشان می‌گوید ممکن است ضرر را در یک جاهایی بگوییم که مفسده هست اما ضرر نیست مثل ربا؛ سؤال ما این است که چرا نیست؟ اگر ضرر نقص باشد اعم از نقص بدنی و روحی و امثالهم، همه اینها می‌تواند داخل در ضرر شود. بنابراین ادعای اینکه بین ضرر و مفسده فاصله است، اول کلام است.

ثانیاً اصل این مطلب که ایشان می‌فرماید به شهادت وجدان ما می‌توانیم لزوم اجتناب از احتمال مفسده را نفی کنیم و قائل شویم که چنین لزوم اجتنابی نیست، این هم درست نیست، مخصوصاً در ضرر برعکس آن هست. در ضرر - البته من قید می‌زنم به ضرر معتنی‌به که در کلمات مرحوم شیخ طوسی و شیخ انصاری این نیامده است - ظاهرش این است که عقلاً از ضرر تحرز می‌کنند. آن مواردی که

مرحوم آخوند می‌فرماید شاید درست باشد، اما آن خارج از این است که ما حالا می‌خواهیم در ادامه بحث راجع به همین بحث کنیم که اگر تراحم شد بین این ضرر و ضررهای دیگر، آنجا لزوم اجتناب نیست.

دیدگاه شیخ انصاری: لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

کسانی مثل شیخ انصاری که علی‌القاعده مد نظر مرحوم آخوند بوده است در کفایه و جاهای دیگر، ایشان وقتی می‌گویند در ضرر دنیوی، لزوم دفع ضرر محتمل داریم، مقصودش محضاً است. در تقریرات ایشان تصریح می‌کند که «بحیثیة تجریدیة»؛ یعنی اگر ضرر خالص خودش باشد نه ملازمت با عناوین دیگر و نه عروض عناوین دیگر و نه تراحم با جهات دیگر و خودش باشد و خودش، عقل حتماً اقتضا می‌کند اجتناب از مضرة را، منتهی در خیلی از موارد با یک مضرة در ترک یا با یک مصلحتی در فعل ملازم می‌شود، آن وقت این را باید حساب تراحم کنیم. اینجاها دیگر لزوم دفع ضرر محتمل به نحو اطلاق نمی‌آید و بستگی به آن مزاحمش دارد. بنابراین اینها را نباید خلط کرد.

مرحوم آخوند از همه آنهايي که ایشان مثال می‌زنند که از سنخ تراحم است، می‌خواهند نتیجه بگیرند که بنابراین چنین حکم کلی را عقل ندارد.

مرحوم اصفهانی به ایشان جواب می‌دهند که ما در مواردی به صورت کلی لو خلی و طبعه حکم می‌کنیم، مثل کذب نافع یا می‌گوییم کذب لو خلی و طبعه قبیح است اما اگر عنوان نفع بر آن عروض پیدا کند، برمی‌گردد. ممکن است مواردی که نجات مؤمنی در آن باشد از ظلم بودن برگردد و حتی مستحب شود و بلکه مأمور به و واجب شود.

بنابراین بحث در این است که آیا لزوم دفع ضرر محتمل وقتی که ضرر خودش باشد و خودش، آیا ثابت است؟ علی‌الظاهر این حرف درست است و اشکالی از این جهت نیست. لذا مثل مرحوم شیخ انصاری بحثی را مطرح می‌کنند - همان بحثی که اول جلسه گذشته مطرح کردیم - که در مواردی که شارع تجویز کرده است، بحث تعارض بحث عقلی و شرعی چه می‌شود که انشاءالله در خاتمه بحث این را حل می‌کنیم.

ایشان اینها را که بحث می‌کند در آخر بحث می‌گویند به نظر می‌آید اگر در جایی خالی از این جهات ضرر باشد، شبهه در این نیست که حکم عقلی هست و شبهه در صغرای آن هم نیست؛ به این معنا که در موضوع بحث ما مثل اکل فاکهه یا اکل رمان، ایشان می‌گویند بلا شبهه گرچه ما اعتراف کردیم و فرض مسأله این است که امارات بر مفسده نیست، اما احتمالش را که علی‌ای حال می‌دهیم. همین احتمال صغرای برای حکم عقل ایجاد می‌کند و محقق می‌کند و کافی است برای اینکه عقل در اینجا به وجوب دفع ضرر محتمل حکم کند. این فرمایش ایشان است.

علی الظاهر اینگونه به نظر می آید که ایشان و عده ای که کبرای لزوم دفع ضرر محتمل را قبول دارند، به لحاظ صغروی هم لااقل ما در بسیاری از موارد می توانیم احتمال ضرر بدهیم و می دهیم حتی در مثل اکل فاکهه که مثال معروف است ما احتمال ضرر در خوردنش را که می دهیم. منتهی اینکه حالا در این بحث نتیجه اش استدلالی باشد که اهل حظر می گویند، این بحثی دارد که خواهیم گفت. پس به لحاظ کبروی درست است. منتهی ما زیر بار نتیجه آن نمی رویم.

عدم تسلیم نتیجه در دیدگاه شیخ انصاری، با استدلال به مزاحم حداکثری ضرر با مضرات دیگر

ما هر دوی کبری و صغری را قبول داریم و زیر بار نتیجه ای که گفتند، نمی رویم به خاطر نکته ای که در لابلاي بحث ها هم اشاره شد و نظیر آن چیزی است که ما در حق الطاعة گفتیم، که به نظر می آید در همه جا الا شد و ندر ملازم و مزاحم به یک احتمال ضرر بیشتری در ترک و یا احتمال از دست دادن منفعت مهمتری در ترک است. در مثال اکل فاکهه، شما می فرمایید فقط در موضوعش أخذ شده است وجود نفع در اکل فاکهه به اضافه این نکته که امارات مفسده و مضرة نباشد. مرحوم شیخ انصاری می فرماید درست است، اما احتمال ضرر که می دهید. این هم حرف حقی است. پس ما در موضوعمان احتمال ضرر می دهیم و دفع ضرر محتمل دنیوی هم عقلاً لازم است و ما هم قبول داریم.

منتهی عرض ما این است که این احتمال ضرر همیشه الا شد و ندر مزاحم است به احتمال ضرر دیگری در ترک؛ یعنی ممکن است من در ترک اکل فاکهه متضرر بشوم. حالا امروزه که می گویند ویتامین های بدن کم می شود چیزهایی که مواد آلی که برای رشد بدن لازم است، کمبود پیدا می کند و خیلی از این مواد آلی که می گویند اینها در همین میوه ها و امثالهم هست. حالا سوال این است که همانطور که ما احتمال می دهیم که خوردن یک میوه مضراتی داشته باشد که موضوع حکم عقل بشود، ما احتمال می دهیم که ترکش هم همینطور باشد یا منفعی بر اکل فاکهه بار باشد که با ترکش آن منافع را از دست می دهیم و آن منافع خیلی بالاتر از این مضار باشد. چنین احتمالی را می دهیم. پس همیشه احتمال ضرر ما مزاحم با اینگونه احتمالات معارض است. آن وقت چرا به آنها نباید اعتنا کرد؟ نتیجه اش این می شود که اصلاً حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل اینجاها نمی آید.

عقل در جایی که ضرر محضاً باشد می گوید اجتناب کن، اما در جایی که ضرر محضاً نباشد، کجا چنین حکم عقلی وجود دارد؟ خصوصاً اینکه ما طرف دیگرش را اقوی بدانیم احتمالاً و محتملاً هر دو. ممکن است یک ضرری آن طرف باشد که هم احتمالش را بیشتر می دهیم در ترک و هم مسأله اش خیلی مهم تر است. اگر ضرری که ممکن است مترتب شود بر ترک اکل فاکهه، خیلی مهم تر باشد از ضرری که ما از اکل فاکهه احتمال می دهیم دیگر کجا عقل به لزوم اجتناب از اکل فاکهه حکم می کند. شاید واقع هم همین احتمال دوم

باشد. مثلاً اینکه احتمال بدهیم که یک ضرری بر خوردن فواکه مترتب است این احتمال خیلی نیشغولی‌تر از این است که ما احتمال دهیم که با ترک اکل فواکه ضررهای بسیاری را دچار شویم. این در زمان ما با این اطلاعاتی که داریم، معقول‌تر است.

به نظر می‌آید لزوم دفع ضرر دنیوی در ضررهای متمحض در ضرر بودن، گرچه مقبول است و کبرایش هم حرف درستی است، منتهی به عنوان مقدمه استدلال برای حظر درست نیست؛ چون همیشه این احتمال مزاحم دارد و شد و ندر جایی که علم داشته باشیم و احتمال مزاحم را ندهیم. بنابراین به نظر من نتیجه‌ای که حظریون می‌خواهند بگیرند به خاطر این تراحم دائمی، این نتیجه حاصل نمی‌شود و عجیب است از مرحوم شیخ که در نهایت بحث ایشان برگشته است و فرموده است که احتمال ضرر که می‌دهیم و کبرایش هم درست است و ظاهراً می‌خواهند این را بپذیرند. آن وقت قاعدتاً خروج از این حکم اولی عقلی باید به ادله نقلی باشد که بحثش بعداً می‌آید.

حلّ تعارض حکم عقل به دفع ضرر محتمل با اباحه شرعی در موارد احتمال ضرر

از این بحث راه برای آن مسأله باز می‌شود که مرحوم شیخ در اول بحث مطرح کردند و آن مسأله این بود که به حکم عقل دفع ضرر محتمل واجب است اما شارع ظاهراً این را نگفته است و ایشان می‌گویند فقها قائل به این نیستند و علی‌الظاهر اجماع هم بر این هست که انجام ضرر اشکال ندارد؛ یعنی ضرر محتمل و ارتکاب ضرر محتمل اشکال ندارد. ایشان از جمله مسأله وضو را مطرح می‌کند. در وضویی که ما احتمال ضرر بدهیم یا شک در ضرر داشته باشیم، ایشان می‌گویند اشکال ندارد و فقها گفته‌اند که اقدام بر آن اشکال ندارد. بعد ایشان می‌فرمایند که هیچ کس مخالفت نکرده است الا بعض المتأخرین المتأخرین که قبلاً در عرض ما آمد که در کشف اللثام در شرح شرح لمعه ایشان این مطلب را دارد و عده‌ای از فقهای حاضر هم دارند و ظاهراً از آن موقع به بعد باب شده است که خوف ضرر را موضوع می‌گیرند که مرحوم شیخ می‌فرماید این الان ربطی به بحث ما ندارد. ما می‌گوییم در جایی که ضرر خودش موضوعیت داشته باشد، علم و ظن به ضرر حتماً خارج است؛ یعنی عقل در آنجاها تجویز نمی‌کند اما اگر شک در ضرر باشد یا احتمال ضرر بدهیم، اینجا تجویز می‌شود و اشکالی هم ندارد. حالا سؤالی که مطرح می‌شود این است که این حرف چگونه می‌شود؟ اگر کسی مثل مرحوم شیخ قائل باشد که عقل به لزوم دفع ضرر محتمل حکم می‌کند - که البته ما در اینجا نگفتیم چون همیشه مزاحم می‌دانیم - چگونه با تجویز شارع جمع می‌کند؟

جمعش به همین است که ما الان عرض می‌کنیم یعنی به نظر می‌آید همین که ما قبول کنیم اگر ضرر در جایی مزاحم شد به ضرری أقوى از ترک یا به ترک یک مصلحتی مزاحم شد که آن مصلحت ممکن است أقوى باشد، در تمام اینها حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل عقب‌نشینی می‌کند و ثابت نیست. آن وقت اگر شارع حکم بکند، ما همیشه می‌گوییم از این سنخ است. وقتی ثبوتاً ممکن شد، وجهی ندارد که رفع ید کنیم از احکام شرعی ولو از اطلاق و عمومش؛ یعنی وقتی عموم و اطلاق ممکن باشد ما أخذ به آن می‌کنیم و به دلالت التزامی

کشف می‌کنیم که شارع در این امر در ترک آن، مضرة یا از دست دادن مصلحتی دیده است و لذا تجویز کرده است انجام فعل را با اینکه مشتمل بر ضرر هم ممکن است باشد. بنابراین راهی دارد که ما در عین حال که اذعان می‌کنیم به لزوم دفع ضرر محتمل، بپذیریم که شارع در یکسری موارد می‌تواند حکم کند.

مرحوم شیخ انصاری یک حرف دیگری هم دارد. ایشان می‌فرماید ما در مورد رفع ضرر در شریعت، کبریاتی داریم که ضرر را رفع کرده است که از این جهت تقریباً در راستای حکم عقلی می‌شود، اما نکته‌اش را ایشان می‌گوید این است که این دفع ضررها که به مثل لا ضرر و امثاله در معاملات یا عبادیات رخ می‌دهد، این رفع ضرر به حکم شارع است و لذا دائرة اطلاق و تقییدش در دست شارع است و چه بسا شارع در مواردی همین لاضرر را تخصیص زده باشد؛ یعنی یک جاهایی ضرر مسلم است و مفروع عنه است و شارع هم می‌گوید مرتکب شو. مثلاً فرض کنید در جهاد، بنابر اینکه ضرر همان ضرر بدنی و اینها باشد، ممکن است انسان ضرر کند، اما در عین حال شارع گفته است که باید مرتکب شوی.

مرحوم شیخ یک مثال دیگری از شهید در قواعد می‌آورند که مثلاً در بحث نفی تقیه، می‌گویند تقیه در مورد حفظ دماء و امثال این در جاهایی است که نجاتی در آن شخصی باشد، اما اگر آن چیزی که از ما می‌خواهند و می‌خواهیم تقیه کنیم و یک حرف خلافی بزنیم، اگر برگردد به اصل نظام اسلامی و نظام و اسلام و تحقق حقیقت اسلام در خارج و اینکه اگر من عملی را انجام بدهم؛ مثلاً اظهار کلمه کفر کنم، این اگر شخص خودش باشد همین که قلبش مطمئن به ایمان باشد - البته این تعبیر از من است - کافی است و می‌تواند علی‌الظاهر تقیه کند. اما اگر این اظهار کلمه کفر موجب برگشتن عده زیادی از افراد متدین می‌شود؛ چون ما را به عنوان یک سمبل و رهبر می‌شناختند و اگر ما عدول کنیم، عده زیادی هم ممکن است از دین برگردند، در اینجا چه کسی گفته است اظهار کلمه کفر جایز است؟ ایشان این مطلب را از شهید نقل می‌کند. می‌گوید بنابراین در مواردی شارع ضرر قطعی را نیز به خاطر اهداف بالاتری که دارد، تجویز کرده است. پس اشکالی ندارد و ما چنین کبرای کلی نداریم.

ایشان می‌گویند بنابراین بعد از اینکه ما طریقه شارع را شناختیم که گاهی در ضرر مقطوع تجویز می‌کند که ما این تجویز را مخالف با عقل و موجب تعارض با حکم عقلی نمی‌دانیم؛ چون معنا ندارد تعارض حکم عقل و نقل و حلّش هم به این است که موضوعاتش متفاوت است، همین حرف را در احتمال ضرر به طریقه اولی می‌توانیم بزنیم که در یک جاهایی شارع تجویز کند اقدام و وقوع در احتمال ضرر را به خاطر مصالحی که می‌بیند. بله ثبوتاً باید قبول کنیم که با این تجویز یا یک ضرر بزرگتری دفع می‌شود یا یک مصلحت بالاتری به دست می‌آید تا بتواند جابر باشد؛ به این معنا که عقل دیگر حکم نکند که با وجود این دفع ضرر یا با وجود آن تحصیل منفعت، دفع ضرر محتمل اشکال داشته باشد. حرف ایشان این است و نتیجه این می‌شود که ما می‌گوییم حکم عقل سر جای خودش است و حکم شرع هم سر جای خودش است و موضوعاتش فرق می‌کند. حکم عقل در جایی است که ضرر محضاً باشد و مزاحم و معارض با ضرر دیگر

نباشد، وقتی شارع اذن می‌دهد در ضرر، ما استکشاف می‌کنیم که حتماً یک عنوان دیگری وجود داشته است که ضرری در ترکش هست یا از دست دادن منفعتی است که شارع می‌خواسته در ترک پیش نیاید، و لذا تجویز کرده است. یعنی یک گونه کشف اینی است یعنی به طریق «إن» کشف می‌کنیم که در پس پرده، ملاکات دیگری که جابر این مسأله باشد حتماً وجود داشته است که شارع اذن داده است.

بنابراین این مسأله که در صدر بحث پیش آمد که چطور می‌شود حکم عقل به قبح باشد و شارع تجویز کند، می‌گوییم شارع که دقیقاً در همان موضوع حکم عقل که تجویز نمی‌کند و جهاتش فرق می‌کند. عقل که حکم به قبح می‌کند، مجرداً حکم می‌کند و شرع که حکم می‌کند با لحاظ بعضی جهات حکم می‌کند که ما می‌فهمیم - ولو به کشف اینی - که شارع حتماً یک مسأله‌ای بوده است و از باب تراحم با ضرر دیگری یا از دست دادن منفعت دیگری ارتکاب را جایز دانسته. بنابراین این دو حکم با هم قابل جمع هستند.

جمع بندی نهایی درباره ادله قائلین به حظر

نتیجه این شد که استدلال قائلین به حظر در بحث ورود به حیطة مالک و تصرف در ملک مالک، استدلالی عقیم بود و این استدلال وجوب دفع ضرر محتمل نیز به نظر ما صحیح نیست؛ به لحاظ جهتی که عرض کردیم که همیشه مزاحم با یک جهت دیگری است. بنابراین هر دو دلیل عرضه شده توسط قائلین به حظر، قابل دفع است. این تا بدین جا استدلال قائلین به حظر بود و استدلال قائلین به اباحه نیز گذشت.

ما فقط چند نکته پیش رو داریم تا از این بحث خارج شویم که البته این نکات مهمی است. یک نکته‌اش همین است که ماهیت حکم عقل در اینجا چیست؟ آیا یک حکم ظاهری است یا حکم واقعی است؟ قبلاً فی‌الجمله بحث کردیم. می‌خواهیم ببینیم که منع عقل در تصرف در ملک دیگران و حکمش به قبح تصرف چه نوع حکمی است و همینطور حکم به دفع ضرر محتمل چه گونه حکمی است؟ دفع ضرر محتمل که ظاهرش مسأله شک است، آن وقت چگونه امثال شیخ انصاری و دیگران گفته اند که این حکم واقعی است؟ این را باید بحث کنیم تا انشاءالله روشن شود. چند نکته دیگر هم وجود دارد تا از این بحث خارج شویم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

نکات تکمیلی بحث از اصالة الحظر و الاباحه ۲۸۸

نکته اول: بررسی چیستی حکم عقل در مبنای حظر ۲۸۹

عدم ارتباط لزوم عقلی با عقاب؛ بنابر مسلک واقعی بودن لزوم عقلی ۲۹۰

بررسی مسأله در قول به لزوم تحرز از باب «دفع ضرر محتمل» ۲۹۱

عدم ترتب ثمره در صورت اتخاذ مبنای حظر از باب «دفع ضرر محتمل» ۲۹۱

بررسی مسأله در قول به لزوم تحرز از باب «تصرف در ملک غیر» ۲۹۳

تفاوت اساسی دو مبنا؛ مناطیت ظلم در حکم عقل به «قبیح تصرف در ملک دیگری» ۲۹۳

ترتب ثمره (استحقاق عقاب) در حکم عقل به «قبیح تصرف در ملک دیگری» با مناط ظلم ۲۹۴

نکته دوم: ظاهری یا واقعی بودن حکم در محل بحث ۲۹۷

وجود ملاک حکم ظاهری (تحفظ بر ملاک واقعی) در حکم به حظر ۲۹۷

تفاوت میان حکم ظاهری در دو مبنا؛ به احتمال عقاب در مبنای «قبیح تصرف در ملک دیگری» ۲۹۹

نکات تکمیلی بحث از اصالة الحظر و الاباحه

بحث ما در دلیل دوم قائلین به حظر که تمسک به دفع ضرر محتمل بود، تمام شد و مشخص شد که عمده ادله قائلین به حظر صحیح نیستند؛ نه بحث تصرف در ملک دیگری و نه بحث دفع ضرر محتمل، هیچ کدام درست نیست.

از میان ادله قائلین به اباحه هم گفتیم که شاید بتوان با برخی از آنها همراهی کرد و لذا به لحاظ بحث علمی به نظر می‌رسد که نظر اباحه در دوران امر بین حظر و اباحه در موضوع خاص خودش که مفصل بحث شده است، قول اقوی است.

منتهی این بحث بدون چند نکته‌ای که می‌خواهیم عرض کنیم، تا حدی اُبتر است. البته ما بحث کردیم و شاید به گستردگی بحثی که ما انجام دادیم به این صورت در کتاب‌ها نباشد، اما با تمام این احوال نتیجه بحث در اینکه ببینیم که چی شد و برای مشخص شدن چیستی ماهیت گزاره‌های عقلی که در اینجا وجود دارد، حتماً باید چند نکته را به عرض دوستان برسانیم. گرچه

برخی از این بحث‌ها تکمیلش در بحث آتی؛ یعنی دفع ضرر محتمل است، اما آنچه که به روشن‌تر شدن بحث فعلی ما که بحث دوران امر بین حظر و اباحه است، مربوط است را اینجا عرض می‌کنیم.

نکته اول: بررسی چیستی حکم عقل در مبنای حظر

نکته اول این است که ما فرض کنیم که حظری شدیم. قائلین به حظر چه چیزی می‌خواهند بگویند. می‌گویند در این موضوع خاص حکم عقل که بحثش گذشته است و ما قائل به حظر شدیم، در ارتکاب آن چیزی که عقل ممنوع کرده است، چه چیزی پیش می‌آید؟ عقل گفته است حظر؛ یعنی نباید این کار را مرتکب شویم یا روی این سبب که این تصرف در ملک دیگری است که ملک خداوند است یا از باب احتمال ضرری که می‌دهیم و عقل حکم می‌کند دفع ضرر محتمل را. چه چیزی پیش می‌آید؟

درست است که اگر ما قائل به حظر شدیم، می‌گوییم عقل ممنوع می‌کند، اما نباید این اشتباه را کنیم که محتوای حکم عقل فرق می‌کند. یک وقتی محتوای حکم «قبح عقاب بلا بیان» است؛ معنایش این است که خداوند عقاب نمی‌کند، امن برای ما می‌آورد یا مفادش عدم استحقاق عقاب است که باز امن برای ماست که ما مستحق عقاب نیستیم. البته احتمال اینکه خداوند عقاب بیاورد را از راه دیگری دفع می‌کنیم و بحث کلامی است. ولی بالاخره نتیجه‌اش امن از عقاب است.

نسبت به حکم عقل به استحقاق عقاب در موارد تنجیز مثل اینکه اماره‌ای بیاید منجز کند واقع را یا استصحابی بیاید واقع را منجز کند یا دلیل احتیاط بیاید و واقع را منجز کند، در آنجا عقل قائل می‌شود به استحقاق عقوبت و مفاد حکم عقل استحقاق عقاب است. آنجاها ثمره‌اش روشن است و خودش ثمره است؛ یعنی عقل الان خودش را مستحق عقاب می‌داند. یک آدم عاقل نمی‌آید کاری کند که خودش را مستحق عقاب ببیند، آنهم عقابی که بعد که به آن مبتلا می‌شود دوام، گستردگی، فشار و شدتش قابل مقایسه با مشکلات دنیوی نیست. یعنی این نکته مهم حکم عقل به استحقاق عقاب یا امن از عقاب است که در قبح عقاب بلا بیان در استحقاق عقاب در موارد تنجیز است.

اما در این بحث فرض کنید ما حظری شدیم، نتیجه این حظر چیست؟ حکم عقل به ممنوعیت است در اکل رمان در آن فرض خاص خودش که منفعت دارد و اماره فساد ندارد. ولی با این حال چون احتمال ضرر می‌دهیم، عقل می‌گوید تو ممنوعی،

آن وقت ما با این حکم عقلی می خواهیم چه چیزی را ثابت کنیم؟ این یک بحث فوق العاده مهم است که ما با این حکم عقلی می خواهیم چه چیزی را ثابت کنیم و چه چیزی ثابت می شود؟

عدم ارتباط لزوم عقلی با عقاب؛ بنابر مسلک واقعی بودن لزوم عقلی

اگر مسلک ما در باب احکام عقلی این باشد که ما عرض می کردیم؛ یعنی مسلک واقعی بودن حسن و قبح و لزوم عقلی، در اینصورت ارتباطی اصلاً با مجازات ندارد. بحث مجازات و حتی مدح و ذم یک بحث ثانوی است. ما یکسری افعال و اشیاء در عالم داریم که اینها حسن هستند و یک افعال و اشیائی داریم که قبیح هستند. یک کارهایی بایستی هستند و یک کارهایی نبایستی. بنابر نظر ما اینها خودشان اینطوری هستند نه از باب اینکه مدح و ذم عقلاست یا نه از باب اینکه امر و نهی شارع است. کاری به اینها ندارد و خودشان اینطوری هستند.

اگر ما یک نوع واقع گرایی در باب حسن و قبح یا باید و نبایدها گفتیم، آن وقت عدم ارتباطش با عقاب مستقیماً که روشن است و اینها ارتباطی ندارند. و اگر مدح و ذم هم قائل شدیم و گفتیم حسن و قبح به مدح و ذم عقلا برمی گردد، آخرش این است که عقلا گفته اند باید حظر و اجتناب از این فعل داشته باشد و نتیجه اش این می شود که ما محکوم می شویم به این مدح و ذم. حالا این مدح و ذم عقلا باشد، این ربطش به عقاب چیست؟ در کلمات متکلمین و اصولیین زیاد آمده است که مدح الشارع ثوابه و ذم الشارع عقابه، منتهی دلیلش چیست؟ ثواب و عقاب خداوند؛ آن عقابی که آسمانها و زمین تحملش نمی کند، آن عقاب را مقایسه کنیم با ذم عقلا؟ حالا عقلا ذم بکنند مذموم است و مدح کنند چون در نزدشان حسن است، اما این چه ربطی به ثواب و عقاب خداوند دارد؟

بنابراین ما می خواهیم ببینیم که با حکم عقل به حظر، نتیجه اش چه می شود؟ گرچه بحث ثمره را جدا بحث خواهیم کرد اما این بحثها قدری به بحث ثمره هم مربوط می شود که حظر که ثابت شد، اگر ما مرتکب شویم و حظر را اعتنا نکنیم و مخالفت با این حکم عقلی داشته باشیم، چه چیزی پیش می آید؟ اینجا بحث مقداری دشوار است و دوستان باید خیلی تأمل کنند که ببینیم این بحث به کجا می انجامد.

ما یک وقتی دلیلمان دفع ضرر محتمل است و یک وقتی قبح تصرف در ملک دیگری است و به نظر من اینها با هم فرق می کنند و یکی از مهم ترین فرقه های در اینجا ظاهر می شود.

بررسی مسأله در قول به حظر از باب «دفع ضرر محتمل»

اگر مبنا دفع ضرر محتمل باشد و ضرر را الان عقاب نگیریم و بگوییم مقصود ضرر دنیوی است - کما اینکه مرحوم شیخ و دیگران ادعا می‌کنند که این ضرر باید دنیوی باشد و علی‌الظاهر هم درست می‌گویند و حالا آن شقش را هم بحث می‌کنیم - در اکل رمان که مثلاً بحث ما بود، در آن منفعتی می‌بینیم و اماره مفسده هم ندارد، احتمال مفسده می‌دهیم و عقل ما می‌گوید دفع ضرر محتمل باید بکنی، سوال این است که اگر من رعایت نکردم، چه چیزی پیش می‌آید؟

دو مسأله است که ما باید به آن توجه کنیم. یکی مخالفت با این حکم عقلی است که فرض این بود که عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل و ما این را قبول کردیم. مخالفت نفس این حکم عقلی. این را که الان بحث کردیم. نه فقط اینجا بلکه در تمام حسن و قبح‌ها الا بحثی که بعداً خواهیم گفت، مدح و ذم عقلاً چه اثری دارد؟ مقصودم از اینکه چه اثری دارد، اثر اخروی است که موجب بشود ما چیزی مثل احتیاط را یا وجوب شرعی را یا بعداً در وضع ورود شرع یا در حال ملاحظه شرع بتوانیم ثابت کنیم. درست است که بحث ما قبل ورود شرع است و بحث ما قبل از ملاحظه شرع است، اما چیزی که ثابت می‌کنیم بعد از ورود شرع هم اثری ندارد که فقط مدح عقلاً یا ذم عقلاً باشد.

اگر راجع به آن مفسده‌ای که در آن می‌افتیم، دفع ضرر محتمل ظاهراً این است که حکم عقلی است شبیه دیگر احکام ظاهری برای تحفظ از یک ضرری. آن ضرری که در آن می‌افتیم چیست؟ یک ضرر دنیوی است. مثلاً فرض کنید انسان در خوردن انار سوء هاضمه پیدا کند. این سوء هاضمه محتمله، مفسده‌اش است. این را احتمال می‌دهیم و اگر فی الواقع هم باشد، سوء هاضمه پیدا می‌کند و این ربطی به عقاب اخروی ندارد. اثر آنچنانی ندارد که ما فکر می‌کنیم.

عدم ترتب ثمره در صورت اتخاذ مبای حظر از باب «دفع ضرر محتمل»

بنابراین در این بحثی که ما در حظر و اباحه کردیم که گفتیم عقل می‌گوید حظر و بعد فرض کنیم حرف درستی باشد، از ارتکاب آن عملی که محظور است چه چیزی پیش می‌آید؟ بنابر اینکه ضرر دنیوی باشد، دو چیز بیشتر نمی‌تواند باشد، یکی اینکه بگوییم آن ضرری که در آن می‌افتیم که یک ضرر دنیوی است طبق فرض و چیز دیگری است یا مخالفت با حکم عقلی است که این هم تبعه‌ای ندارد، الا ذم عقلاً اگر باشد، که آن هم مهم نیست. ذم عقلاً غیر از عقاب شارع است و ممکن است کسی بگوید که عقلاً هم ذم بکنند مهم نیست یا اینکه مهم است اما مذمت عقلاً را تحمل می‌کنم اما این غیر از عقاب اخروی است.

مقصود من این است که باید روشن باشیم که چه چیزی پیش می‌آید؟ در بحث برائت چه ما قبح عقابی بشویم و چه دفع ضرر محتمل و احتیاط قائل باشیم، آن چیزی که پیش می‌آید عبارت است از اُمن از عقاب و استحقاق عقاب. آن پیش می‌آید که برای ما خیلی مهم است به لحاظ بحث‌هایی که داریم و الا اگر ذم عقلاست؛ یا اصلاً ربطی ندارد مثل اینکه ما می‌گوییم امور واقعی است و ربطی به مذمت ندارد و اگر باشد هم یک امر ثانوی است و ربطی به ماهیت حسن و قبح ندارد. بنابراین در اینجا چیزی مرتب نمی‌شود.

اما اگر ما بنائمان بر این باشد که منشأ دفع ضرر اخروی است؛ یعنی احتمال عقاب، اشکالش این است که غالباً احتمال عقاب اینگونه تصویر می‌شود که ناشی از مخالفت با یک امر و نهی است یا اقلاً تقویت اغراض مولوی جزمی و قاطع مولاست. یک چنین چیزی قاعدتاً باید باشد و الا چرا عقاب است؟ اگر اینها را بگوییم علی الظاهر خُلف پیشفرض بحث است؛ چون فرض ما این است که بحث ما عقلی است و قبل از ورود شرع است؛ یعنی ما امر و نهی را تصور نکردیم یا قبل از ملاحظه شرع است یعنی ما ملاحظه نکردیم که شارع امر و نهی‌ای دارد و ملاحظه نکردیم که اغراض مولوی دارد. می‌خواهیم ببینیم که حکم عقل چیست.

در اینجا گویی این فرض موجب می‌شود که ما احتمال عقاب نتوانیم بدهیم چون عقاب منبعت از این مخالفت‌هاست و ما احتمال عقاب نمی‌دهیم تا بخواهیم دفع ضرر محتمل از باب احتمال عقاب درست کنیم. بله اگر ما احتمال عقاب بدهیم و دفع ضرر محتمل قائل باشیم که هستیم، لازمه‌اش این می‌شود که حظر روی این فرض و در این شقّ نتیجه‌اش این می‌شود که اگر شما مرتکب بشوید و اصابه به واقع بکند یعنی واقع هم باشد، مستحق عقاب می‌شوید. البته همین قدر کافی است مثل احکام ظاهریه که با امارات ثابت می‌شود و با اصول عملیه ثابت می‌شود و ما در آنجا بیشتر از این ثابت نمی‌کنیم که اگر واقعی باشد، آن واقع منجز است و مستحق علیه العقاب است؛ یعنی عقل حکم می‌کند به استحقاق عقاب در صورت مخالفت با واقع لو کان. اگر کسی در بحث ما هم به این برسد که در اینجا احتمال عقاب می‌دهیم و از باب احتمال عقاب، دفع ضرر محتمل داریم، البته ثمره‌اش روشن است، منتهی فرض کاملاً خلاف واقعی است که ما قبل از ورود شرع و قبل از امر و نهی و قبل از ملاحظه امر و نهی شارع و قبل از ملاحظه اغراض شارع، احتمال عقاب بدهیم و معنا ندارد.

نتیجه این می‌شود که بعد از اینکه اینهمه بحث کردیم که هل العقل يحكم بالاباحه أو الحظر، ما که اباحه‌ای شدیم، حالا حظریون چه می‌گویند؟ حالا به فرض حظری شدیم چه می‌شود؟ اگر مبنا دفع ضرر محتمل باشد، احتمال عقاب اخروی که معنا

ندارد و احتمال عقاب دنیوی نیز نتیجه خاصی به لحاظ عقوبت ندارد. بله نتیجه اش این می شود که اگر شما مرتکب شدید و در واقع هم این ضرر بود، شما مثلاً در در اکل رمان سوء هاضمه پیدا می کنید. حالا سوء هاضمه پیدا کنید، چه ربطی به عقاب دارد؟ مهم این بود که ما استحقاق عقابی یا امن از عقابی در حظر و اباحه پیدا کنیم که از اینها خبری نیست.

بررسی مسأله در قول به حظر از باب «تصرف در ملک غیر»

اما اگر مبنا تصرف در ملک دیگری باشد، بحث ظاهراً قدری فرق می کند و بحث دشواری هم هست. اینجا عقل می گوید تصرف در ملک دیگری قبیح است و آنجا هم می گفت دفع ضرر محتمل واجب است و مثلاً ترکش قبیح است. اما دیدیم که آن قبح اثری نداشت. اینجا هم می گوید قبیح است و عقل می گوید باید از تصرف در ملک دیگری قبل از احراز اذنش اجتناب کنی. می خواهیم ببینیم که چه چیزی بر آن مترتب می شود؟

به لحاظ قبح و نفیس این الزام عقلی به نظر من نکته اش مثل همان نکته قبلی است و از این جهت فرقی نمی کند. قبح اگر مدح و ذم عقلاست، مدح و ذم است و اگر باید و نباید عقلی است که باید و نباید است، اما تخلف از این باید و نباید عقاب می آورد. این نیست؛ نه استحقاق عقاب و نه عقابش. منتهی در اینجا بحث دشوارتر است و به این سهولت نیست که ما نفی کنیم استحقاق عقاب را.

تفاوت اساسی دو مبنا؛ مناطیت ظلم در حکم عقل به «قبح تصرف در ملک دیگری»

فرقش این است که در آنجا بنابر اینکه ضرر دنیوی باشد عقل می گوید يجب دفع الضرر اما این يجب چیست؟ يجب فقط برای تحفظ از این است که در ضرر واقعی نیفتی و ضرر واقعی هم عقاب نبود، بلکه یک امر تکوینی بود که عارضه انسان در دنیا می شود، ولی در اینجا عقل می گوید تصرف در ملک دیگری قبیح است. عقل این را از باب ظلم و تضییع حقوق می گوید. به نظر من در اینجا بحث مهمی است که آیا بحث قبل از ملاحظه شرع یا قبل از ورود شرع باب را بر ما می بندد که عقوبتی بر این مترتب بشود یا نه؟ این را دوستان باید خوب دقت کنند.

در بحث قبلی گفتیم که اگر شما می گوئید از باب احتمال عقاب است، بر شما از طرف شارع، نه امر و نهی دارد و نه غرض مولوی. باید ببینیم آیا عقاب عقاب می تواند مطرح شود چون ورود شرع نیست و ملاحظه شرع هم نیست.. سوال این است که آیا استحقاق عقاب کلاً منتفی است که نتیجه این می شود که حظریون زحمت کشیدند و ما هم که دو ماه زحمت کشیدیم

و اباحه را ثابت کردیم. اگر حظری می شدیم چه اثری داشت که اینهمه بحث طول کشید؟ از اول می گفتیم که فرق نمی کند که اباحه باشد یا حظر، آخرش این است که عقل می گوید نباید ولی آن اثری ندارد و از عقاب خبری نیست. ولی مسأله به این سهولت نیست.

اگر ما مبنایمان تصرف در ملک غیر باشد و از باب ظلم باشد، کما اینکه در بحث مرحوم شیخ انصاری و برخی دیگر دیدیم که اینها می گویند از باب ظلم است و تصرف در ملک دیگری بدون اذنش تضییع حق دیگری است. اگر این باشد سوال این است که ما در موضوع بحث اینطور گفتیم که فعلی است که منفعت دارد و امارات مفسده ندارد. این صورت مسأله بود با قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه شرع که قید بسیار مهم بحث بود. حالا سوال این است که قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه شرع، یعنی قبل از ملاحظه خدا؟ یعنی وجود خدا را هم ما نپذیرفتیم؟ اینکه در آن نیست.

ترتیب ثمره (استحقاق عقاب) در حکم عقل به «قبیح تصرف در ملک دیگری» با مناط ظلم

حالا سوال این است که کسی که وجود خدا را پذیرفته و هنوز هم فرض نکردیم که خداوند امر و نهی دارد و فرض نکردیم که خداوند ارسال رسل دارد ولی خدا را قبول داریم. سوال این است که در مرآی و مسمع خداوند ما ظلم مرتکب شویم که اصل ظلم بودن را به نحوی ما در میان خودمان قبول داریم به حکم عقل؛ چون تضییع حق می کنیم و کبرای قبیح ظلم را خداوند هم قبول دارد و این مسلم است. می خواهیم بگوییم در مرآی و مسمع حق متعال اگر ما مرتکب ظلم شویم، می توانیم بگوییم استحقاق عقوبت داریم؟ به تعبیر دیگر می خواهیم این را عرض کنم که این کبرایی که ما در بحث قبلی گفتیم که استحقاق عقوبت یا باید ناشی باشد از مخالفت امر و نهی مولا یا حداقل اگر به امر و نهی تکیه نمی کنیم به عدم توجه و التفات به اغراض مولوی مولا باشد؛ یعنی غرض مولوی مولا را تفویت کنیم. اگر اینها نیست چرا عقوبت باشد؟

در بحث تصرف در ملک دیگری می خواهیم این را عرض کنم که مثلاً در ظلم اگر ما نپذیرفته باشیم که هنوز شرع آمده است و اصلاً فرض کنیم که عالمی داریم که در آن شرع نیامده است ولی خدا را قبول داریم، امکان دارد ارتکاب ظلم در مرآی و منظر حق متعال، موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب باشد یا نه؟ به نظر من این شدنی است، شبیه بحث وجوب نظر.

در علم کلام، ما یک بحث داریم به نام وجوب نظر؛ نظر در گفتار و معجزات نبی. پیغمبری آمده و می گوید من پیغمبر خداوند هستم و این نیز معجزه من است. اصلاً یک آقایی می گوید من نه حرف این پیغمبر که ادعا می کند را گوش کنم و نه معجزه اش را می خواهم ببینم و رها کند برود. اینجا می گویند عقل قائل به وجوب نظر است و یکی از ادله شان این است که اگر

وجوب نظر را نگوئیم، افهام انبیاء پیش می آید. اگر نگوئیم که انبیاء کاری نمی توانند بکنند. حالا ما وجوب نظر عقلاً قائل باشیم، چه چیزی پیش می آید؟ می خواهیم بگوئیم آنجا هم علی الظاهر باید قائل باشیم که درست است که هنوز نه پیغمبری قبول داریم و نه شریعتی قبول داریم، ولی آنجا هم باید بگوئیم که اگر ما ظلم بکنیم، احتمال می دهیم اقلاً استحقاق عقاب را یا قاطع هستیم به استحقاق عقاب به خاطر کوتاهی که کردیم. عقل می گوید باید نظر کنی، یک کسی به این حرف عقل گوش نمی دهد و در واقع پیامبری هست و شریعتی آورده است. من که حرف عقل را گوش نکردم و اصلاً دنبال این نرفتم که این پیامبر حق هست یا نه و اوامر و نواهی، اوامر و نواهی خداوند هست یا نه، آیا مستحق عقاب هستم لو کان فی الواقع؟ به نظرم حتماً همینطور است. درست است که به معنایی قبل از شرع است و قبل از تعلیم انبیاء است، اما شما تخلف از حکم عقلت کردی که منجز شده به این مخالفت ها.

البته بحث وجوب نظر با اینجا شاید قدری فرق داشته باشد از جهت اینکه ممکن است کسی بگوید در آنجا در عالم واقع پیامبری آمده است و احکامی آورده است خصوصاً روی این فرض که حتی کفار را هم شامل می شود و احکام شامل می شود در عالم واقع، ولو اینکه الان وقتی علم و یقین ندارند، نمی توانند تکلیف را انجام دهند ولی به لحاظ کوتاهی که کردند مستحق عقاب هستند. چرا؟ یعنی یک تحلیل دیگر ممکن است وجود داشته باشد در بحث وجوب نظر از باب اینکه تکلیف هست و ما با کوتاهی خود مخالفت کردیم. این هم یک تحلیل است.

به نظر من هیچ انحصاری به این تحلیل ندارد. اگر کسی بگوید در بحث وجوب نظر بر نفس تخلف حکم عقلی، خود عقل می گوید استحقاق عقاب داری لو کان فی الواقع؛ نه از باب امر و نهی خداوند. می گوید تو نرفتی نظر کنی و این ظلمی به حق تعالی است و تو مستحق عقاب هستی. سوال من این است که باید روشن شود می خواهیم بگوئیم آیا ما مواردی داریم که عقل مستقیماً قائل به استحقاق عقاب بشود ولو در آنجا مخالفت امر و نهی و حتی تفویض غرض مولوی مولا به عنوان شارع و اینها مطرح نباشد. آیا این شدنی است یا نه؟ به نظر من این شدنی است و لذا اگر ما در بحث تصرف در ملک دیگری، به این برسیم که این ظلم است و از باب ظلم قبیح است و قول ما به حظر از این باب باشد؛ یعنی از باب تصرف در ملک دیگری بدون اجازه باشد، این به نظر من می آید که عقل در اینجا می تواند بگوید که شخصی که متصرف در ملک خداوند است، مستحق عقاب است؛ نه از باب اینکه مخالفت با امر و نهی او کرده است؛ چون فرض این است که امر و نهی ای نیامده است یا ما ملاحظه اش نمی کنیم

و نه از باب تفویت غرض مولوی که پشتوانه اوامر و نواهی است، بلکه در مرآی و مسمع و منظر خداوند ظلم کردن، این خودش موجب استحقاق عقاب می شود. این حرفی است و من این را خیلی مستبعد نمی دانم.

اگر این حرف درست باشد، آن وقت بحث حظر و اباحه اهمیت خاصی پیدا می کند. این در واقع نتیجه اش با حرف کسانی که می گویند ذم الشارع عقابه، یکی می شود. ما اگر می توانستیم آن کبری را همیشگی درست کنیم، بحث ها خیلی عوض می شد. اما اگر آن حرف را نگفتیم که ما نمی گوئیم، اینجا بخصوصه می گوئیم.

در واقع حرف این است که در مواجهه با حق تعالی استحقاق عقابی که عقل می گوید مناشئش چیست؟ یک وقتی می گوئیم منشاء صرفاً امر و نهی را اطاعت نکردن و عصیان در امر و نهی است. یک وقتی می گوئیم عصیان در تفویت اغراض مولاست. یک وقت می گوئیم سوای آنها هم درست است و سوای آنها منشأ دیگری برای استحقاق عقاب داریم. ظلم کردنی که خداوند قبولش دارد که ظلم است. الان امر و نهیش را قبول نداریم. یعنی همان هایی که موضوع حکم عقل است. اگر عقل ما طوری می گوید ممنوع است که خداوند هم ممنوع می داند، نه از باب امر و نهی تشریعی، بلکه از باب حکم عقل که ما می گوئیم، اینجا اگر مرتکب ظلم شویم و عقل بگوید تو مستحق عقاب هستی برای ارتکاب ظلم، به نظرم این حرف مستبعدی نیست و یک نکته قابل توجهی که باید روی آن فکر کرد.

من فکر می کنم که این یک باب سوم است و درست هم هست. آن وقت اگر این حرف باشد، فاصله استدلال اول و دوم بسیار است. استدلال اول گرچه حکم واقعی نیست هنوز هم - که بحث بعدی ماست - اما در عین حال شبیه حکم واقعی است از این جهت که یک استحقاق عقابی را ثابت می کند، اما دلیل دوم که دفع ضرر محتمل است خصوصاً دنیویش - اخروی که مشکلی دارد - اصلاً ارتباطی پیدا نمی کند با مسأله استحقاق عقاب. انسان اگر تخلف هم کند در یک مشکل دنیایی می افتد و مثلاً سوء هاضمه پیدا می کند و این ربطی به عقاب ندارد و آن ظلم و اینها هم نیست تا بشود مثل استدلال اول که بحث تصرف در ملک دیگری بود.

به نظر من این یک بحث بسیار پرثمری است و البته این یک مدل هم می شود برای بحث های دیگری که ما ادعا می کنیم که حکم عقلی داریم، خوب است که ملاحظه کنیم که از مخالفت یا موافقت این حکم عقلی، چه اثری مترتب می شود؟ آیا ما فقط الزام عقلی را مخالفت کردیم یا حداکثر مدح و ذم است یا اینکه چیز دیگری هم وجود دارد؟ در اینجا و مشابهاتش به نظر من استحقاق عقاب را می توان روی استدلال اول ثابت کرد.

نکته دوم: ظاهری یا واقعی بودن حکم در محل بحث

یک بحث دیگر که با این بی ربط نیست و خودش هم بحث مهمی است این است که این حضری که ما اینجا ثابت کردیم بر اساس یکی از دو مبنا، آیا ظاهری است یا واقعی؟

ما در بحث‌های قبلی آنجایی که این بحث مطرح شد که چگونه تهافت در خود موضوع بحث را حل کنیم که از یک طرف گفته بودند موضوع بحث جایی است که عقل حکم مستقل نداشته باشد و به یک طرف از احکام خمسة عقلیه قائل نباشد، اما از سوی دیگر در این موضوع گفته‌اند که هل العقل يحكم بالحظر أو الاباحه که گفتیم که یک تهافتی در خود این حکم هست. برای رسیدگی به حل این مسأله یک راه این بود که قائل به حکم ظاهری و واقعی عقل بشویم و بگوییم یکی از آنها ظاهری است و دیگری واقعی. مرحوم شیخ انصاری کلاً اینها را منکر شد و فرمود اصلاً عقل حکم ظاهری و واقعی ندارد. ما حرف ایشان را به وجوه مختلف جواب دادیم و گفتیم که حکم ظاهری و واقعی را می‌توان تصویر کرد. و لعل در آنجا هم گفتیم و حرف بدی نیست برای حل این مشکل منتهی نیامدیم رسیدگی کنیم که دفع ضرر محتمل و تصرف در ملک دیگری، آیا حکم ظاهری است یا واقعی؟ یعنی بحث صغروی آن را بحث نکردیم.

وجود ملاک حکم ظاهری (تحفظ بر ملاک واقعی) در حکم به حظر

در اینجا باید بحث کنیم که حکم عقل به دفع ضرر محتمل یا حکم عقل به قبح تصرف در ملک دیگری، حکم ظاهری است یا واقعی؟ به نظر من این حکم ظاهری است. البته در اصطلاح حکم ظاهری، ممکن است شما تقييدها و قيودی بیاورید که دائره‌اش را خیلی محدود کنید. من کاری به آن ندارم. اما مقومات و ارکانی از احکام ظاهری در اینجا کاملاً وجود دارد.

به عنوان مثال یکی از خواص حکم ظاهری این است که در خودش ملاکی نیست، بلکه برای تحفظ ملاک واقعی است. در ظرف شک می‌خواهیم تحفظ کنیم بر ملاک واقعی لو کان. آن وقت دیگر حکم ظاهری می‌آید. این نکته در اینجا وجود دارد. اما مثلاً ممکن است کسی مانند مرحوم شیخ بگوید در حکم ظاهری باید یک حاکمی داشته باشیم و حکمی کرده باشد و حاکم دیگری در حکم او شک کند. البته در بحث ما این نیست. می‌خواهم بگویم این نوع تضییقات بحث را لفظی می‌کند. ما سوالمان این است که یکی از ارکان و مقومات مهم حکم ظاهری که عبارت بود از اینکه حکم ظاهری خودش ملاک ندارد و ملاکش ملاک واقع و برخاسته از آن است و برای تحفظ از آن است، آن در اینجا هست. در حکم ظاهری بود و در اینجا هم هست.

چطور؟ در دفع ضرر محتمل عقل می گوید يجب دفع ضرر محتمل، آیا این يجب خودش ملاک دارد یا برای تحفظ از آن ضرر واقعی است؟ بلا شبهة برای تحفظ آن ضرر واقعی است. مرحوم شیخ از این تعبیر به ارشادیت می کند.

لذا اگر ما حکم عقل را گوش نکردیم، چیزی که عائدمان می شود همان ضرر است و حتی در ضرر اخروی هم همینطور است. در وجوب دفع ضرر؛ چه دنیوی و چه اخروی، بر يجب چیز دیگری مترتب نیست و هر چه هست، افتادن در آن ضرر واقعی است لو کان. منتهی اگر ضرر اخروی باشد عقل یک گونه حساب می کند، اما اگر ضرر دنیوی باشد، همان است که افتاده است مثلاً یک سوء هاضمه پیدا می کنی.

عرض من این است که يجب دفع الضرر المحتمل عقلاً، این يجب غیر از يجب الاجتناب عن الظلم است. يجب الاجتناب عن الظلم، یک موضوع واقعی دارد که ظلم است و یک يجب پشت آن هست و لذا اگر اینها در عالم شرع منعکس شود، فرق يجب الاجتناب عن الظلم با يجب الاجتناب عن الضرر از زمین تا آسمان است. وقتی در عالم شرع منعکس می شود، يجب اجتناب از ظلم می تواند پشتوانه حکم شرعی باشد و اگر هم ما نگوئیم حکم شرعی مثل بعضی ها مانند مرحوم اصفهانی و دیگران که از باب لغویت نمی گویند، اما ملاک حکم شرعی بلا شبهة در اینجا هست و غرض مولوی هم هست. اما در يجب اجتناب از ضرر محتمل چنین چیزی نیست و این منعکس هم بشود در عالم شرع و شریعت، جز یک احتیاط چیز دیگری نیست و احتیاط حکم ظاهری است؛ یعنی در خود این يجب، ملاک خاصی نیست به خلاف وجوبی که منبعث از اجتناب عن الظلم است. اجتناب عن الظلم عقلی، پشتوانه اجتناب عن الحرام است در واقع اگر منعکس در عالم شرع شود. حالا اجتناب شرع بگوئید یا بگوئیم حکم شرعی در بستر عقلی لغو است، اما ملاکش قطعاً هست و اغراض مولوی شرعی هست. اما در اجتناب عن الضرر المحتمل، چنین چیزی نیست و یک احتیاطی بیشتر نیست. چون بر این اجتناب چیزی بار نمی شود الا آن ضرر واقعی مثل احکام ظاهری دیگر. لذا به نظر من خیلی روشن است که يجب الاجتناب عن الضرر المحتمل یک حکم ظاهری است.

اما در مورد تصرف در ملک دیگری، درست است که تصرف در ملک دیگری اگر مقطوع باشد همینطور است، اما فرض این است که برای ما محرز نیست که این تصرف در ملک دیگری، موضوع قبض محرز است یا نه، از این حیث که اگر مولا اذن داده باشد که قبضی ندارد؛ یعنی ملاک قبض واقعی ندارد و اگر عقل می گوید قبض است یا اجتناب عن التصرف فی الملك الغير در ظرف شک در اذن، برای این است که در همان قبض واقعی که تصرف در ملک دیگری بدون اذن است نیفتی، نه چیز دیگری. پس این هم حکم ظاهری است.

تفاوت میان حکم ظاهری در دو مبنا؛ به احتمال عقاب در مبنای «قبیح تصرف در ملک دیگری»

گرچه این حکم ظاهری با آن حکم ظاهری که گفتیم از زمین تا آسمان فرق می‌کند. شبیه اماراتی که تنجیز واقع می‌آورد و یک حکمی که صرفاً یک اثر خارجی دارد مثل ارشاد به آثار دواها و آثار شرب و اکل و اینها که آثار تکوینی دارد. شبیه این می‌شود. در یجب اجتناب عن الضرر المحتمل، جز آن ضرر واقعیش چیز دیگری نیست، اعم از اینکه عقاب باشد یا دنیوی باشد. دنیوی آن که خیلی روشن است که هیچ اثری برای ما ندارد و یجب هم در اینجا چیز دیگری بر آن بار نیست.

در بحث اجتناب عن التصرف فی ملک الغیر چون منوط به عدم اذن واقعی است، حتی اگر قبیح باشد و اجتناب داشته باشیم، حکمش ظاهری است، منتهی این ظاهری با آن ظاهری فرق می‌کند به بیانی که ما گفتیم اگر درست باشد در نکته اول که ما با تصرف در ملک دیگری، مرتکب ظلم می‌شویم اگر اذن نداده باشد و در حال تضییع حق هستیم و استحقاق عقاب داریم ولو بدون ملاحظه ورود شرع، اگر آن را قبول کنیم درست است که اینجا حکم ظاهری است اما احتمال می‌دهیم عقوبت را. شبیه وقتی که قیام اماره می‌شود. وقتی که قیام اماره می‌شود ما یقین نداریم که در واقع عقوبت هست چون ممکن است اصلاً آن ذو الطریقاش و آن واقع اصلاً نباشد. اما اثر اماره این است که می‌آید واقع را لو کان تنجیز می‌کند. پس احتمال عقاب در واقع می‌دهیم در اثر مخالفت و این کافی است. اینجا هم همین می‌شود.

مقصودم این است که اگر موضوع استدلال تصرف در ملک غیر بدون اذنش باشد، در ظرفی که شک در اذن داریم عقل می‌گوید قبیح تصرف و اجتناب اما این ظاهری است؛ چون بر خود این عقاب و چیزی بار نیست، بلکه بر آن واقع هست که بدون اذن است، لو کان. اما در مثل دفع ضرر محتمل همین هم نیست؛ چون همان امر ضرر واقعی است. اگر عقاب واقعی باشد، درست است، اما اگر ضرر دنیوی باشد هیچ اثری ندارد.

این هم راجع به اینکه که ماهیت این گزاره‌هایی که ما داریم، ماهیتش ظاهری است یا واقعی. به نظر من حکم ظاهری است و این مکمل بحث قبلی است. در بحث قبلی از یک وجهه دیگری مرحوم شیخ و دیگران وارد شده بودند و اینگونه بحث نکردند دفع ضرر محتمل را و بحث تصرف در ملک دیگری را گرچه ادعا می‌کردند که اینها واقعی است و این هم عجیب است. مرحوم شیخ انصاری هم در بحث تصرف می‌گفت حکم عقلی، واقعی است و اصلاً ایشان اسم دفع ضرر محتمل را هم در آن بحث نمی‌آورد و به نظر ما باید می‌گفت و به نظر ما هر دوی آنها ظاهری است به لحاظ تحفظ بر ارکان حکم ظاهری.

انشاءالله در جلسه آینده بحث ثمرات را تکمیل کنیم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه تنبیهات بحث حظر و اباحه ۳۰۱

نکته سوم؛ ثمره بحث اصالة الحظر و الاباحه ۳۰۱

لغویت بحث در مواجهه اولی با قید «قبل الشرع» در مسئله ۳۰۳

ترتیب ثمره بر بحث با تنقیح اصل برای صورت فقدان بیان از ناحیه شارع ۳۰۳

ثمره داری بحث عقلی حظر و اباحه، در صورت عدم تمامیت ادله برائت و احتیاط ۳۰۵

تفسیر تعبیر «قبل ورود الشرع» به «عدم وصول به واقع» ۳۰۶

نکته چهارم؛ تأثیر قول به حظر یا اباحه در بحث برائت و احتیاط ۳۰۷

نکته پنجم؛ یک حیثی نبودن تأمین از عقاب در ادله برائت ۳۰۸

ادامه تنبیهات بحث حظر و اباحه**نکته سوم؛ ثمره بحث اصالة الحظر و الاباحه**

بحث در تنبیهاتی بود که در ذیل بحث حکم عقل به حظر یا اباحه لازم بود که مطرح کنیم. دو نکته از این تنبیهات تا به حال گذشت. نکته سوم ثمره بحث حظر و اباحه است. این حکم عقلی که اینهمه بحث برده و فکر سوزانده چه نتیجه‌ای دارد؟ ما حظری بشویم یا اباحه، خصوصاً با این قید که قبل از شرع یا قبل از ملاحظه شرع، چه ثمره‌ای دارد؟ دو جهت است که باید اینها را برای ثمره حل کرد تا ثمره‌ای بر آن مترتب باشد، غیر از نکاتی که در جلسه قبل گذشت.

یک نکته این است که ما در عنوان بحث قبل از شرع یا قبل از ملاحظه شرع را أخذ کردیم. باید ببینیم که آیا چنین بحثی که حکم عقلی را برای ظرف قبل از شرع ما ثابت کنیم، فایده‌ای دارد؟ خصوصاً اینکه قبل از شرع یک فرض خلاف واقع است و نه تنها فرض و تقدیر است، بلکه فرض خلاف واقع است؛ چون ما می‌دانیم شرعی آمده و هست. حال برویم روی فرض اینکه قبل از شرع هستیم، بحث کنیم، چه فایده‌ای دارد؟ قبل از ملاحظه شرع اشکال به اینصورت ندارد اما در آنجا هم باید بحث کنیم چون فرضی و تقدیری است؛ چون در ظرفی که تقدیر می‌کنیم که شرع را ملحوظ نداریم و شرعی نیست و ورود شرع را لحاظ نکنیم، در این ظرف ما حکم عقلی را ثابت می‌کنیم. می‌گوییم این چه فایده‌ای دارد و اینهمه زحمت برای اینکه ما حظر را اثبات کنیم یا حظر را نفی کنیم و اباحه را اثبات کنیم، چه فایده‌ای دارد؟

یک جهت دیگر که قبلاً بخشی از بحث آن را مطرح کرده بودیم و در اینجا باید بحث ثمره‌اش مطرح بشود این است که ما یک بحث داریم تحت عنوان «هل الامر على الحظر أو الاباحه» و یک بحث هم داریم به نام «برائت و احتیاط». بحث اصلی ما هم در برائت و احتیاط بود، منتهی حظر و اباحه را چون به عنوان دلیلی بر احتیاط بعداً می‌آورند، ما گفتیم که همین جا در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان، تکلیف این مسأله عقلی هم حل شود. مسأله‌ای که در اینجا مطرح است این است که آیا این دو مسأله یکی هستند یا نه که این را قبلاً بحث کردیم و تکرارش در اینجا وجهی ندارد و همان جا چند جلسه‌ای بحث شد که این دو مسأله باهم فرق دارند. یا آن طور که مرحوم اصفهانی می‌فرمود که موضوعاً و معیاراً و ثمرتاً فرق می‌کنند ولی محمولاً فرق نمی‌کنند یا اینکه دیگران مثل مرحوم شیخ فرمودند که جهت بحث در این دو و ثمره و نتیجه‌اش فرق می‌کند و آنچه که ما ثابت می‌کنیم در آنها با هم فرق می‌کند، در آنجا حکم ظاهری است و در اینجا حکم واقعی است. حالا به هر ترتیبی که در آنجا بحث کردیم، این دو مسأله با هم فرق می‌کنند. اما آیا این کافی است برای تمام شدن ثمره؟ ممکن است بگوییم نه اینطور نیست.

ممکن است برخی اینطور بگویند که درست است که این دو مسأله موضوعاً و محمولاً یا أحدهما یا معیاراً یا به لحاظ حکم ظاهری و واقعی فرق می‌کنند ولی تصمیمی که شما در قاعده حظر و اباحه بگیرید، تکلیف برائت و احتیاط را حل می‌کند و کذا العکس مثلاً. عرض می‌کنم مثلاً چون ممکن است عکس را نگوئیم و بگوئیم این یکی تکلیف برائت و احتیاط را حل می‌کند و اباحه اش مثلاً تکلیف برائت را حل می‌کند. این هم باشد کافی است برای بی‌فایده بودن طرح دو مسأله، یکی مسأله حظر و اباحه و یکی برائت و احتیاط بلکه یکی از آنها یعنی عن الآخر. درست است که دو مسأله یکی نیستند اما یکی از آنها یعنی عن الآخر. اگر این هم باشد علی‌الظاهر باز ثمره در کار نیست. نه اینکه برای این مسأله ثمره در کار نباشد، بلکه دو مسأله درست کردن ثمره‌ای ندارد، بلکه ما باید یک مسأله را تشکیل بدهیم مثلاً همین بحث حظر و اباحه را و اکتفا بکنیم به آن از مسأله بعد. یعنی اینها در هم اثرگذار هستند. برخی هم ممکن است اینطور بگویند لذا برخی از بزرگان مثل صاحب ضوابط فرمودند که ما هر چه فکر کردیم نفهمیدیم که دو مسأله را برای چه طرح می‌کنند، گرچه معلوم نیست که ایشان ملتزم باشند که هر دو مسأله موضوعاً و محمولاً یکی هستند، ولی می‌گویند یکی از آنها کفایت می‌کند از دیگری. پس این جهت را نیز باید ملحوظ داشت که آیا واقعاً اینطور هست که یکی کفایت از دیگری بکند یا نه؟

لغویت بحث در مواجهه اولی با قید «قبل الشرع» در مسئله

بحث اول ما راجع به این است که قید قبل از شرع ثمره‌ای باقی می‌گذارد؟ به نظر می‌رسد که اینطور نیست. اگر ما واقعاً بخواهیم راجع به قبل از شرع بحث کنیم، لغو است؛ چون ما می‌دانیم که شرع آمده است و چرا باید بیایم در بستری که خلاف این فرض است بحث کنیم و احکام عقلی ثابت کنیم. لذا بحث قبل از شرع را خیلی از بزرگان جدی نگرفتند. مثل مرحوم شیخ و دیگران در دو خط می‌فرمایند که مقصود از قبل از شرع، قبل از ملاحظه شرع است و این واضح است. البته به نظر من احتمال دارد که یک توجیه دیگری داشته باشد. ما قبلاً راجع به این بحث کردیم و احتمالاتش را گفتیم و نمی‌خواهیم تکرار کنیم. نتیجه‌ای که می‌خواهیم بگیریم این است که قبل از شرع اگر همین که ظاهر مسأله است مراد باشد، حتماً بحث لغو است و چه فایده‌ای دارد که این بحث را داشته باشیم؟ ما می‌دانیم که شرع آمده و در همان جا هم عده‌ای گفتند که فرض خلاف واقع چه فایده‌ای دارد.

ترتیب ثمره بر بحث با تنقیح اصل برای صورت فقدان بیان از ناحیه شارع

البته احتمال دارد یک تفصیل و تأویل دیگری داشته باشد که بعداً عرض می‌کنیم. اما قبل از ملاحظه شرع علی الظاهر لا اقل این است که در وهله اولی آن اشکال را ندارد چون فرض خلاف واقع نیست. قبل از ملاحظه شرع یعنی ما تنقیح یک اصل می‌کنیم. من اول یک تشبیه را عرض می‌کنم تا برسیم به این بحث، گرچه موضوعش قدری فرق می‌کند. مثل قبح عقاب بلا بیان. البته قبح عقاب بلا بیان یا دفع ضرر محتمل که در آنجا مطرح می‌شود در ظرف ورود شرع و ملاحظه شرع و احتمال تکلیف است منتهی قبح عقاب بلا بیان، موضوعش لا بیان است. تنقیح این مسأله عقلی فایده‌اش چیست؟

فایده تنقیح این مسأله عقلی این است که اگر بیانی ثابت نشد، قبح عقاب بلا بیان مُحکّم است، ولی اگر بیان آمد، بر قبح عقاب بلا بیان وارد می‌شود. اگر ما دلیلی بر احتیاط داشتیم شرعاً یعنی به حسب نقل، حتماً وارد بر قبح عقاب بلا بیان است و حتی اگر دلیل عقلی بر احتیاط هم داشته باشیم، آنهم وارد بر قبح عقاب بلا بیان است؛ چون بالاخره بیان اعم است از بیان عقلی و نقلی. چیزی که ایصال کند واقع را و تنجیز کند و حجت بر واقع باشد، بیان را تمام کرده است، ولو یک حکم عقلی باشد. بنابراین آن هم وارد بر قبح عقاب بلا بیان است. حتی از این بالاتر اگر دلیلی بر برائت هم بیاید نه البته قبح عقاب بلا بیان که خودش است، بلکه دلیل برائت شرعی یا اباحه شرعی هم بیاید، وارد بر قبح عقاب بلا بیان است با اینکه به معنایی مفادشان یکی هستند یا قریب به هم هستند از جهت اینکه بالاخره برائت هم لباً و نهایتاً می‌خواهد نفی عقاب کند و اباحه هم همین کار را

می‌خواهد کند و قبح عقاب بلا بیان هم همین کار را می‌کند، اما موضوعش لا بیان و عدم البیان است و با ورود برائت شرعی یا اباحه شرعی، بیان حاصل است ولو بیان بر نفی عقاب و نفی تکلیف است، ولی بالاخره تکلیف واقع را حل می‌کند ولو در مرحله ظاهر. یعنی نفی حکم می‌کند ولو تعبداً مثل رفع ما لا يعلمون. این وارد بر قبح عقاب بلا بیان است؛ چون مفادشان یکی است.

ما به تبع بزرگان مثل مرحوم شیخ انصاری که تصریح کرد در ذیل بحث برائت که ما با قبح عقاب بلا بیان گویی اصل در مقام را تنقیح می‌کنیم و الا اگر مراجعه کردید و برحسب نقل یا عقل دلیلی بر احتیاط یافتید، حتماً وارد بر قبح عقاب بلا بیان است. کسی در آنجا بگوید که این چه فایده دارد که ما بحث کنیم از قبح عقاب بلا بیان و ما روایات اباحه و برائت داریم و امثال اینها. منتهی باید توجه کرد که اولاً در اینگونه مباحث لازم نیست بر تمام تقادیر ثمره بار باشد، بلکه همین که بر یک تقدیری از تقدیرها ثمره بار باشد، برای ثمره بحث کافی است.

این اصولی که کلاً علما و فقها در بحثهایشان تنقیح می‌کنند قبل از مراجعه به ادله چه فایده‌ای دارد؟ دیدید که بسیاری از اوقات در بحث‌ها می‌گویند که تقدیم می‌کنیم بحث از اصلی که در ظرف عدم دلیل در اینجا تنقیح می‌شود که اصل چیست. خیلی اوقات مراجعه می‌کنیم و روایت صحیح هم داریم. اما اصل اینکه تنقیح می‌کنند برای این است که اگر کسی به هر دلیلی این روایت یا هر دلیل دیگری را معارض دید یا تمام ندید، یک قاعده دستش باشد که هر کجا دلیل نبود، به آن مراجعه کند. این کار عاقلانه‌ای است و نمی‌توانیم بگوییم ثمره ندارد؛ چون ما مراجعه به ادله کردیم و روایت هم پیدا کردیم. شما پیدا کردید اما کسی دیگر بگوید که دلالت این برای من ضعیف است و کسی دیگر بگوید که سندش برای من حجت نیست یا برای کسی معارض با دلیل دیگری است. بنابراین برای اینکه یک بحث ثمره داشته باشد، لازم نیست که در جمیع تقادیر ثمره داشته باشد.

حالا در بحث ما در قبح عقاب بلا بیان ثمره‌اش - همانطور که مرحوم شیخ در رسائل فرموده - تنقیح اصلی است در ظرف لا بیانیت و این فرض، فرض نیشغولی نیست و فرض تخیلی و وهمی هم نیست و رخ می‌دهد. من اخیراً دیدم که برخی در مثل حدیث رفع هم تشکیک می‌کنند که آیا دلالت بر برائت می‌کند یا نه. حدیث رفع را تشکیک کنند و آیات را از حیث دلالت تشکیک کنند و روایات دیگر هم تشکیک کنند و ادله احتیاط را هم تشکیک کنند، در این ظرفی که دلیلی نداشته باشیم، قبح عقاب بلا بیان هست.

با همین بیان ما می‌خواهیم بیایم سراغ بحث حظر و اباحه. به نظر من حظر و اباحه یک بحثی است شبیه قبح عقاب بلا بیان از این حیث که تنقیح اصل می‌کند، یعنی قبل از ملاحظه شرع یک مسأله‌ای برای ما پدید آمده است مثل اکل رمان و

نمی‌دانیم که آیا این جایز است یا نه، در همان موضوع خاص خودش اگر ما هنوز مراجعه به ادله نکردیم و فرض ورود شرع هم نکردیم، می‌فرمایید چه فایده‌ای دارد؟ این تنقیح اصلی است. از این جهت شبیه قبح عقاب بلا بیان است. بله یک قدم عقب تر است، قبح عقاب بلا بیان در ظرف عدم وصول دلیل است؛ یعنی فرض ورود شرع را به نحو کلی کردیم و ظرف عدم وصول دلیل است ولی دلیل حظر و اباحه ظرف عدم وصول شرع است یا عدم ملاحظه شرع است. شرع را ملاحظه نکردیم و قبل از ملاحظه شرع می‌خواهیم ببینیم که چه قاعده کلی داریم و بعد می‌رویم سراغ شرع. شاید کسی بگوید همین هم بی فایده است. وقتی شما سراغ شرع می‌روید و مثلاً یک روایتی پیدا می‌کنید دال بر اباحه، تمام این ساختمان که برای حظر ساخته اید به هم می‌ریزد و چه فایده‌ای دارد؟ جوابش همان است که عرض کردیم که فایده این بحث‌ها علی‌تقدیر دون تقدیر کافی است.

ثمره داری بحث عقلی حظر و اباحه، در صورت عدم تمامیت ادله برائت و احتیاط

حالا ما می‌خواهیم فرضی بکنیم که خیلی خلاف واقع هم نیست به لحاظ برخی مبانی. اگر ما آمدیم ادله احتیاط را تمام ندانستیم و ادله برائت را هم تمام ندانستیم در دلالت‌هایش مثل همان چیزی که در کتب اصولی آمده است که در دلالت برخی آیات که ذکر شده، تشکیک می‌کنند و در دلالت برخی روایات و سندهای برخی از آنها اشکال می‌کنند؛ مثل روایت مسعدة بن صدقه که برخی در سندش و برخی در دلالتش اشکال کرده‌اند. همچنین در حدیث رفع که ظاهراً سندش درست است، برخی می‌فرمایند که دلالت ندارد با اینکه صراحتاً می‌گوید «رفع ما لا یعلمون»، اما می‌گویند که این معنای دیگری دارد. حالا اگر آمدیم شخصی برایش روایات مرتبط با بحث احتیاط تمام نشد که علی‌الظاهر واقعاً همینطور است یا آیه شریفه که «وَلَا تَقْوَابُیْدُكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^۱ این القاء الی التهلکة در جایی است که تهلکة‌اش محرز باشد و اگر شک داشته باشید که تهلکة‌ای در کار نیست و خصوصاً اگر ادله مجوزهای در کار باشد، بنابراین ادله احتیاط را تشکیک می‌کنند و ادله برائت هم تشکیک می‌شود، لذا می‌شود ظرفی که قبل از ملاحظه شرع است. ما ملاحظه شرع کردیم ولی چیزی دست ما را نگرفته است و این لباً مثل ظرف عدم ملاحظه شرع است. حالا این ادله حظر و اباحه می‌تواند بیاید وسط میدان.

پس ادله حظر و اباحه مثل موارد تنقیح اصل که اگر ادله در بساط نبود یا از کار افتاد، اینها می‌آیند وسط میدان و الان هم همینطور شده است. پس ما ظروف کاملاً معقولی داریم و نه فقط وهم و تصورات باطلی است. همین که روی مبنای کسی که

^۱ بقره: آیه ۱۹۵

ادله احتیاط را تمام نمی‌داند و ادله برائت مثل حدیث رفع و غیره را تمام نمی‌داند، ما با یک ظرفی مواجهیم که در این ظرف گرچه ملاحظه شرع را داشتیم، ولی چیزی دستگیر نشده است، حالا سوال این است که هل العقل يحكم على الحظر أو الاباحه؟ اگر کسی حظری باشد، می‌گوید در اینجا حظر است. در واقع حظر می‌شود دلیل احتیاط در مقام، و لبس این است.

تفسیر تعبیر «قبل ورود الشرع» به «عدم وصول به واقع»

نکته دیگری که باید عرض کنیم این است که شاید کسانی که می‌گویند قبل از ورود شرع، مقصودشان چنین زمینه‌هایی هم باشد نه فقط قبل از ورود شرع واقعی که بگوییم لغو است؛ چون شرع آمده است و چه فرض خلاف واقعی بکنیم و بحث کنیم. قبل از ورود شرع شاید مقصود همین است؛ یعنی ثمره‌اش این است. وقتی شرع را بررسی می‌کنیم و می‌بینیم که هیچ شرعی نیست؛ یعنی در مقام کشف از واقع و طریق الی الواقع وقتی می‌بینیم که هیچ دلیلی نداریم اعم از اصل؛ یعنی مفاد روایت اصل باشد یا فرض بفرمایید اماره چیزی مثبت واقع نیست، اینجا به جای اینکه بگویند قبل از وصول به واقع، گفتند که قبل از ورود شرع. اینجا لُباً همین است و گویی ما شرعی نداریم و قبل از ورود شرع یعنی ما شرعی نداریم. شرع الان در این مسأله برای ما وقتی محرز نیست، یعنی شرعی نداریم. آن وقت جای این است که بگوییم عقل چه می‌گوید.

بنابراین به دید دقی درست است که قبل از وصول شرع و قبل از شرع فرق می‌کند، اما اگر شما مراجعه کردید و هیچ دلیلی بر واقع نداشتید، جای حکم عقلی هست. بنابراین فرض خلاف واقعی هم نیست. این به نظر من روشن می‌کند که این دلیل اثر و ثمره دارد ولو علی بعض المبانی که اینهم اشکالی ندارد در ترتب ثمرات.

بله یک نکته‌ای هست که ما باید توجه کنیم این چیزهایی که به عنوان دلیل حظر یا اباحه هست، جزء همان‌هایی نباشد که ما در تعارض روایات و اینها، آنها را کنار گذاشتیم. مثلاً فرض کنید دفع ضرر محتمل. دفع ضرر محتمل یکی از ادله بر احتیاط است. ما آنجا روایات را ممکن است قبول نکرده باشیم، اما دفع ضرر محتمل را که رد نکردیم. یک دلیل عقلی است - ما که تمامیتش را قبول نداریم - اما حظریون که قبول دارند در اینجا می‌آورند و دلیل احتیاط می‌شود و همینطور بحث تصرف در ملک دیگری که آنها همینطور است.

بنابراین به نظر من می‌رسد که ما از جهت قید اول که عبارت است از قبل از ورود شرع یا قبل از ملاحظه شرع، نمی‌توانیم بگوییم این بحث بی فایده است. در ظروفی یعنی علی بعض المبانی این کاملاً اثر دارد و ثمره دارد.

نکته چهارم؛ تاثیر قول به حظر يا اباحه در بحث برائت و احتياط

اما نکته دوم آیا اگر ما در بحث حظر و اباحه بر حظر مثلاً مستقر شدیم، نمی تواند تاثیر بگذارد در برائت و احتياط يا می تواند؟ به نظر می رسد که در وهله اولی که می تواند تاثیر بگذارد تا ببینیم که درست است یا نه.

این مسأله گرچه مربوط به مسأله قبل هست، اما یکی نیست. ما در صدر این مباحث در یکی از آن مقدمات که تقدیم کردیم که این دو مسأله یکی هستند یا نه، گفتیم که یکی نیستند؛ چون موضوعاتشان و حکمی که ثابت می شود فرق می کند و غیره روی مبانی مختلف. اما حالا بحث دیگری داریم که این دو مسأله، دوتا هستند. اما آیا تصمیمی که شما در حظر و اباحه می گیرید و مثلاً حظری می شوید، آیا در بحث برائت و احتياط اثر گذار هست یا نه؟

ما می خواهیم بگوییم اینجا اگر در تمام فروض اثرگذار نیست، اما در بعضی از فروض اثرگذار است. این شروع بحث است. مثلاً فرض کنید که ما در بحث برائت و احتياط فحص کردیم از ادله و دلیلی بر واقع نیافتیم. ما قبح عقاب بلا بیان داریم و مفادش این است که در ظرفی که بیان بر تکلیف مجهول نیست، عقاب قبیح است و به تعبیر دیگری استحقاق عقابی هم در کار نیست. ولی جای سوال باقی است که آیا از جهت دیگری ما نمی توانیم عقاب را ثابت کنیم؟ از جهت لایبانیّت بر واقع و تکلیف درست است که عقاب قبیح است؛ چون دلیلی بر تکلیف واقعی نیافتیم و قبح عقاب بلا بیان بیش از این نمی گوید که در ظرف عدم البیان بر تکلیف واقعی است. فرض هم همین است که بیان نداریم، پس عقاب قبیح است. اما سوال این است که در همین مسأله نه از باب تکلیف مجهول، بلکه از باب اینکه در بحث حظر و اباحه این کبری را پذیرفتیم یعنی مسأله منع مالکی را که ما خودمان مملوک حق تعالی هستیم؛ چون یکی از بیانات حظر در آنجا این بود که ما مملوک حق تعالی هستیم که غیر از آن بیانی است که اشیاء و افعال ما مملوک هستند، بلکه خود ما مملوک هستیم، بنابراین مملوک باید ورود و خروجش در امور باید به اذن مولایش باشد. ما نمی گوییم این حرف درست است بلکه قائلین به حظر می گویند. می گویند ورود و خروج عبد باید به اذن مولایش باشد و الا اگر بخواهد بدون اذن باشد، خروج از زیر رقبت است. می گویند ما ولو در ظرفی که ورود شرع و ملاحظه شرع نکنیم و هیچ حجتی بر واقع نیابیم، قبح عقاب بلا بیان محکم است. از چه حیث محکم است؟ می گوید بیان بر واقع نداری، عقاب بر واقع نداری. اما منافات دارد از باب اینکه من عبد هستم و خروج و ورودم در این فعل باید به اذن مولا باشد و این را ملاحظه نکردم، عقاب داشته باشم. یعنی عقاب بشوم از جهت عدم رعایت اذن مالکی را در امری که مربوط به مالک من است. این غیر از بحث این است که من عقاب نداشته باشم از حیث مجهول الحکم بودن و این بحث دقیقی است.

شما از یک حیث که بحث عدم البیان علی الواقع و علی التکلیف المجهول الواقعی است، عدم بیان بر واقع، عقلتان می گوید که عقاب قبیح است؛ یعنی اگر خداوند شما را بر آن واقع عقاب کند، قبیح است. اما ما یک چیز دیگر می گوییم؛ من عبد مولا هستم و ورود و خروج در امور باید به اذن مولا باشد. آن وقت در ظرفی که ما شک داریم، کاری به این نداریم که الان بیان بر واقع نداریم، می گویم عمل من تصرف در ملک مالک بدون اذن مالک است. عبارت مرحوم اصفهانی و اینها می گویند بی اذن است که مقصود این است که احراز نشده است. می گوید ورود و خروج من باید با اذن مولا باشد یعنی با احراز اذن مولا باشد و من باید با اذن ورود و خروج کنم. چون اذن محرز نیست، بنابراین من مستحق عقاب می شوم بر همین عمل خودم. البته علی القاعده باید بگوییم ممنوع می شوم عقلاً. بگوییم که ما به لحاظ حکم عقلی ممنوع می شویم با آن بیانی که دیروز به صورتی توجیهش کردیم بگوییم عقل هم حکم می کند به استحقاق عقاب و می گوید این آدمی که رق است و عبد است و بنده مولا ی حقیقی است که باید ورود و خروجش عن اذن مولا باشد، اگر ورود و خروجش در افعال از اذن مولا نبود، عقل حکم می کند به استحقاق عقاب. این حرف آخری دیروز است که گفتیم که در مفاد حکم عقل، استحقاق عقاب را بگنجانیم.

اگر این حرف را بزنیم، آن وقت علی الظاهر منافاتی ندارد با قبح عقاب بلا بیان. بر واقع و تکلیف بیان نداشتیم و عقاب بر آن نمی شویم اما اصلاً بدون تکلیف ما داریم حرف می زنیم. من یک بنده ای هستم که ورود و خروج باید از اذن مولا باشد. اذن مولا را احراز نکردی، پس در این کار و تصرف مستحق عقاب هستی. این را می شود گفت و لذا نتیجه اش با احتیاط یکی می شود. پس نتیجه این می شود که ممکن است بگوییم هر دو جاری است. هم قبح عقاب بلا بیان جاری است چون تکلیف مجهول بیانی بر آن بیان نکردیم و هم می توانیم بگوییم که هل الامر علی الحظر أو الاباحه جاری است که حظری هستیم و ثمره اش احتیاط است.

نکته پنجم؛ یک حیث نبودن تأمین از عقاب در ادله برائت

نکته ای که باید در جلسه بعد تأمل کنیم توجه به این نکته است که اذن تارةً از شارع است و آخری از مالک است. در ثانی باید ببینیم که قبح عقاب بلا بیان یک اصل حیثی است یعنی وقتی می گوید عقاب نیست و تو مستحق عقاب نیستی فقط از یک حیث این تأمین را می آورد که آن وقت از حیث اینکه عبد ورود و خروجش در افعال باید با اذن سید و مولایش باشد، منافاتی نداشته باشد و آن یک حیث است و این یک حیث دیگر. یا نه ادله برائت از جمله قبح عقاب بلا بیان وقتی استحقاق

عقاب را می‌خواهد نفی کند، تماماً استحقاق عقاب را نفی می‌کند. آن وقت در موضوعش باید احراز شود که لایبان است. در هر کجا که لا بیان شد، از تمام حیث‌ها نفی می‌کند؛ چون به نظر می‌آید که نفی حیثی فایده ندارد.

یک زمانی به ذهن ما آمده بود که در اطراف علم اجمالی هم جریان علم و تنجیز علم درست است و هم بگوئیم برائت درست است و کنار هم می‌توانند جاری بشوند؛ چون علم تنجیز می‌کند کل طرف را از باب اینکه محتمل الانطباق آن جامع فی البینی است که منجز شده است. من علم دارم به نجسی در بین دو کاسه، آن نجس بین دو کاسه، منجز شده؛ یعنی وجوب اجتنابش منجز شده است. اگر کسی بگوید در هر طرفی دو حیثیت است. یک حیثیت عبارت است از احتمال اینکه این محتمل الانطباق آن جامع فی البین که منجز است باشد. از این حیث عقاب بشود. این عیب ندارد اما از یک جهت دیگر هم دارد که آن جهت مشکوک الحکم است. اگر کسی اینگونه بگوید که از حیث مشکوک الحکمیه تحت ادله برائت است و از حیث اینکه محتمل الانطباق است، منجز است. دوتا عنوان جمع شده است. چه اشکالی دارد که دو عنوان در کنار هم باشند؟

اشکالش این است که ادله برائت ظاهرش تأمین حیثی نیست. ادله برئت وقتی جاری می‌شود می‌گوید تو در این فعل آزادی، نه اینکه بگوید من حیثی اجازه می‌دهم و باید تمام حیث‌های مانعه و ممنوع دیگر را خودت کشف کنی. من فقط از حیث مجهول الحکم بودن اجازه می‌دهم و بقیه را خودت کشف کن. چنین اذنی چه فایده‌ای دارد؟ آن وقت کسی بیاید اینجا این را بگوید که شما می‌گویید قبح عقاب بلا بیان جاری باشد، مانعی از ما نیست؛ چون قبح عقاب بلا بیان رفع می‌کند عقاب را بر جهت لا بیانی یعنی بر مجهول بودن تکلیف واقعی و هل الامر علی الحظر أو الاباحه می‌آید حذر را ثابت می‌کند به خاطر اینکه فعل عبد باید ورود و خروجش عن اذن مولایش باشد و این دو حیثیت جداست.

حالا باید دوستان توجه کنند که با آن نکته‌ای که گفتیم که لغویت برائت حیثی مثلاً در اطراف علم اجمالی، می‌توانیم اینجا را حل کنیم یا اینکه واقعاً این مسأله هست. روی این مطلب فکر کنیم تا جلسه بعد انشاءالله.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه تنبیهای بحث حظر و اباحه ۳۱۰

نکته پنجم..... ۳۱۰

کلام محقق اصفهانی در تأثیرگذاری اصالة الحظر و الاباحه در مبحث برائت و احتیاط ۳۱۱

استدلال بر تأثیر قول به حظر در اثبات احتیاط ۳۱۲

عدم ملازمه بین قول به اصالة الاباحه و برائت ۳۱۲

لزوم تبیین مسأله بر اساس قول به حظر از باب منع مالکی ۳۱۳

جواب محقق اصفهانی بر استدلال در تأثیر ۳۱۳

مقدمه جواب؛ بیان فرق در منع و ترخیص شرعی و مالکی ۳۱۴

اشکال اول در استدلال: عدم امکان قول به حظر؛ به جهت عدم اشتغال فعل بر غرض مولا ۳۱۵

اشکال دوم در استدلال: عدم ملاکیت اذن مالکی در بحث برائت و احتیاط ۳۱۶

بررسی کلام محقق اصفهانی در بیان استدلال و نقد آن ۳۱۸

تهافت در برخی از عبارات محقق اصفهانی ۳۱۸

ادامه تنبیهای بحث حظر و اباحه**نکته پنجم؛**

بحث ما در نکته پنجمی که طرح کرده بودیم این بود که بر حسب مباحثی که در اوائل بحث حظر و اباحه گذشت به نظر می آید که مسأله حظر و اباحه با مسأله برائت و احتیاط موضوعاً و محمولاً فرق می کند و ممکن است بگوییم منطقیاً فرق می کند. ولی جای یک بحث باقی مانده است که در بحث احتیاط به آن نیاز است و آن این است که درست است که اینها دو مسأله هستند، اما آیا این احتمال وجود ندارد که نتیجه یک مسأله در مسأله دیگر تأثیرگذار باشد؟ این یک فرض و بحث دیگری است. ممکن است دو مسأله با هم فرق بکنند اما نتیجه یکی در دیگری تأثیرگذار باشد و به صورت روشن در بحث ما ممکن است کسی ادعا کند که اینها در بحث احتیاط ادعا کرده اند که نتیجه قول به حظر در بحث حظر و اباحه منتج می شود به احتیاط

در بحث برائت و احتیاط که مرحوم آخوند سه جواب به این مسأله داده است. دو جواب از آن مربوط به بحث ما نیست، اما آن جواب که از همه اقرب به بحث ماست، فرمایش سوم ایشان است که مرحوم آخوند ادعا می‌کند که توقف و حظر در آن بحث ربطی به بحث ما ندارد و در عین اینکه آنجا می‌شود کسی حظری و توقفی باشد، ممکن است اینجا برائتی باشد. سوال این است که چطور؟

کلام محقق اصفهانی در تأثیرگذاری اصالة الحظر و الاباحه در مبحث برائت و احتیاط

مرحوم محقق اصفهانی با اینکه اول بیان می‌کند که اینها دو مسأله هستند، خودشان این سؤال را مطرح می‌کنند که بعد از افتراق مسألتین چگونه می‌شود ادعا کرد که از یکی بر دیگری می‌شود استدلال کرد. بعد خود ایشان یک تقریبی برای این استدلال می‌آورند که با وجود اختلاف دو مسأله چگونه می‌شود از یکی بر دیگری استدلال کرد. البته بعد ایشان جواب می‌دهند و یک تحقیقی می‌آورند و این مسأله را جواب می‌دهند که بحث خواهیم کرد.

در آن تحقیق دو جواب وجود دارد؛ یک جواب این است که نتیجه آن مباحث ایشان این می‌شود که ما قائل به اباحه می‌شویم نه حظر. این یکی از مقدمات کسی که از بحث حظر و اباحه برای احتیاط می‌خواهد استفاده کند را از بین می‌برد چون در آنجا باید حظری بشود بعد بگوید حظر در آنجا نتیجه‌اش احتیاط در بحث برائت و احتیاط است. می‌گویند ما در آنجا حظری نباید بشویم که این یک مقدمه را باطل می‌کند.

اما ایشان یک بحث دیگری را تحت عنوان «هذا كله مضافاً الى» می‌آورند که ایشان با این «مضافاً» یک استدلال دیگری هم می‌کنند که چرا بحث حظر و اباحه نمی‌تواند تأثیرگذار در این بحث باشد. در این هذا كله مضافاً ایشان ادعا می‌کند که اصلاً بحث حیثیت مالکی که نکته حظر است؛ چه منعی و چه تجویز مالک که موجب اباحه است، اینها در بستری است که هنوز شرع نیامده و ترخیص و منع شرعی نیست، معنا دارد و الا در بستری که منع و ترخیص شرعی بیاید، جای اینها نیست.

اینها را بحث می‌کنیم. پس از اول شروع می‌کنیم که اولاً تقریب استدلال چیست و ثانیاً جواب‌هایی که ایشان می‌دهد درست است یا نه. تقریب استدلال قریب و نظیر آن چیزی است در پایان درس گذشته عرض کردیم.

استدلال بر تأثیر قول به حظر در اثبات احتیاط

مستدل می‌گوید در ظرف برائت ولو شما قبح عقاب بلا بیان داشته باشید از باب اینکه شک در واقع دارید و بر فرض بپذیریم که عقل عقاب بر واقعی که لم یکن علیه بیان را تجویز نمی‌کند و بلکه منع می‌کند عقاب و استحقاق عقاب را بر واقعی که لم یصل الینا و لم یکن علیه بیان و لکن ما عقاب را از حیث دیگر اثبات می‌کنیم. ما می‌گوییم اذن مالکی احراز نشده و اذن مالکی وجود ندارد، بنابراین از باب اینکه عبد ورود و صدورش در افعال باید به اذن مولایش باشد، همین که بدون اذن، فعل را انجام می‌دهد، این خروج از زیّ رقیت است و این در مورد مولای حقیقی، می‌شود موضوع برای حکم عقل به استحقاق عقاب. پس استحقاق عقاب در ظرف شک در تکلیف، نه از باب این است که شک در تکلیف موجب استحقاق عقاب شده است، بلکه از باب این است که اذن مالکی احراز نشده. من عبد خدا هستم و ورود و خروج در افعال باید به اذن او باشد و اذن را احراز نکردم. یعنی همان نکته‌ای که در قبل از ورود شرع، حظر را اثبات می‌کرد، همان نکته بعد از ورود شرع و در ظرف شک در تکلیف هم وجود دارد. نکته استدلال این است.

البته بعد مرحوم اصفهانی نکته‌ای را اضافه می‌کند تا استدلال تمام شود. می‌گوید این حیثیت یعنی جهت عدم احراز اذن و ثبوت حظر مالکی، این یک حیثیت دائمی برای مسأله ما یعنی برائت و احتیاط است. یعنی هر کجا ما شک در تکلیف بکنیم، این مسأله وجود دارد. چون حیثیت ملازم است، پس همه جا این اثر را دارد. این ادعای تقریب در استدلال است.

عدم ملازمه بین قول به اصالة الاباحه و برائت

منتهی مرحوم اصفهانی بعد بحث را تتمیم می‌کند و می‌فرماید منه یظهر که کسی که در بحث قبلی؛ یعنی در بحث حظر و اباحه حظری شد می‌تواند بر احتیاط در مسأله شک در تکلیف استدلال کند و لکن اگر آنجا اباحه‌ای شد، نمی‌تواند در اینجا برائتی شود؛ چون اگر ما در ظرف عدم ورود شرع به جهت عدم احراز منع مالک و عدم تحقق منع شرعی اباحه‌ای شدیم، این دلیل نمی‌شود که در ظرفی که شارع آمده و ممکن است که منع شرعی واقعی کرده باشد نیز اباحه‌ای بشویم. اباحه قبل از ورود شرع نکته اش این است که شرعی نیامده، عقل هم در آنجا عدم احراز منع مالکی را برای اباحه کافی می‌داند. اما وقتی می‌رسیم به ورود شرع، شاید مولا در واقع منع شرعی مولوی کرده باشد و احتمال این منع شرعی مولوی آثار عقلی دیگری متفاوت با آثار احتمال منع مالکی را داشته باشد. ایشان می‌گوید «و منه یظهر» که می‌شود در بحث حظر و اباحه، از حظرش بر احتیاط در بحث برائت و احتیاط استدلال کنیم، اما از اباحه آنجا نمی‌شود بر برائت در برائت و احتیاط استدلال کرد.

لزوم تبیین مسأله بر اساس قول به حظر از باب منع مالکی

بعد می‌فرمایند که یک نکته دیگری هم حل می‌شود. بنابر تحقیقات مرحوم اصفهانی قبح عقاب بلا بیان مربوط به جایی است که اصل تکلیف ثابت باشد یعنی ورود شرع شده باشد و ما شک کنیم که واقعاً در این مسأله تکلیف هست یا نه، بیان اگر بر آن تمام نبود، قبح عقاب بلا بیان است. مرحوم اصفهانی قبح عقاب بلا بیان را بر بیان واقعی حمل نمی‌کند؛ یعنی معیارش را عدم البیان واقعی نمی‌داند، بلکه بیان یعنی دلیل و حجت بر واقع و طریق الی الواقع و امثال این، نه تکلیف واقعی که بیان للمرام المولا. براین اساس، ایشان می‌گویند قبل از ورود شرع، ما قبح عقاب بلا بیان نداریم؛ چون اقتضای بیان نداریم. اما کسی نمی‌تواند بگوید وجه حظر در مسأله حظر و اباحه، این بوده که در آنجا قبح عقاب بلا بیان جاری نبوده است. دلیل ثبوت حظر، عدم جریان قبح عقاب بلا بیان نیست. بلکه حظر بر اساس منع مالکی و عدم آن است.

قبل از ورود شرع درست است که قبح عقاب بلا بیان نداشتیم، اما حظر از باب منع مالکی که هست و بعد از ورود شرع حالا ما شک می‌کنیم و می‌گوییم که همان باقی است ولو قبح عقاب بلا بیان هم جاری باشد. این نکته‌ای است که ایشان می‌خواهند بگویند. می‌گویند ولو قبح عقاب بلا بیان جاری باشد از باب اینکه عقاب کردن بر تکلیف مشکوک از آن حیث که مشکوک است، قبح دارد، اما این مانع از این نمی‌شود که بگوییم مالک اگر راضی نبود شما می‌توانید در ملکش تصرف کنید. این مانع از این نمی‌شود که بگوییم من عبد خروج و ورودم در افعال باید به اذن مولایم باشد و اگر این اذن محرز نشد، پس خروج از زی رقیه شده است و عقاب در اینجا هست و باید احتیاط کرد. می‌گویند اینها دو حیثیت مختلف هستند.

این نکته اخیر برای بیان این نکته است که ما قبلاً بحث کردیم و مفصل‌ترش بعداً خواهد آمد. این راجع به اینکه چگونه از نتیجه بحث حظر و اباحه می‌توانیم در بحث برائت و احتیاط استفاده کنیم. از اینجا یک اشکالی بر مرحوم آخوند می‌کند و می‌گوید جواب اول و سوم شما برای کسانی که از این طریق خواستند احتیاط کنند، درست نیست که قبلاً به اینها اشاره شده است.

جواب محقق اصفهانی بر استدلال در تأثیر

اما ایشان در جواب خودشان می‌گویند اولاً باید یک مقدمه‌ای را بیان کنیم و تحقیق ما متوقف بر این مقدمه است که مسأله منع و ترخیص شرعی را از منع و ترخیص مالکی جدا کنیم. مناط هر یک را بگوییم. بعد ایشان می‌خواهد در نتیجه بگوید چون ما در اینجا فرضمان در بحث حظر و اباحه این است که شرع نیامده است و تکلیفی نداریم، پس خروج از زی رقیه معنا

ندارد و لذا باید قائل به اباحه شویم و اینکه عده‌ای منع مالکی را مطرح می‌کنند، منع مالکی به خودی خود که منع عقلی نمی‌آورد؛ یعنی عدم احراز اذن مالک را یا احتمال منع مالک را. می‌گویند اینکه به خودی خود موجب احتیاط نیست بلکه آن چیزی که موجب احتیاط است این است که عدم احراز اذن مالک یا احتمال منع مالک موجب شود که کار من خروج از زی رقیه باشد. بعد می‌گویند با وجود عدم تکلیف شرعی و عدم ورود شرع این هم منتفی است؛ یعنی مسأله خروج از زی رقیه منتفی است، بنابراین وجهی برای حظر نیست و لذا قائل به اباحه می‌شود.

مقدمه جواب؛ بیان فرق در منع و ترخیص شرعی و مالکی

اما آن مقدمه‌ای که ایشان بر اساس آن این مطلب را می‌فرماید چیست؟ می‌گویند ما یک منع و ترخیص شرعی داریم و یک منع و ترخیص مالکی. منع و ترخیص شرعی بر اساس مصالح و مفاسد است. شارع اگر منع می‌کند بر اساس مصالح و مفاسدی است که در واقع در فعل وجود دارد و شارع داعیش برای منع یا ایجابش همین است که بخواهد این مصالح را تحفظ کند و از مفاسد هم عبد اجتناب کند. در مقابلش ترخیص است؛ یعنی اگر خداوند ببیند که این فعل ملاکی ندارد و نسبت به مصلحت و مفاسد لا اقتضاء است، رحمت و واسعة خداوند اقتضا می‌کند که برای عبد اباحه و ترخیص بیاورد تا در آزادی و فسحه باشد از چیزی که در عالم واقع اقتضائی به یک طرف ندارد. این تصویر منع شرعی و ترخیص شرعی است.

بعد می‌گویند در یک جاهایی منع شارع وجود ندارد یا از باب اینکه واقع مفاسد ندارد یا از باب این است که مردم قابل انزجار نیستند و لذا مولا تکلیف نمی‌کند. خلاصه مولا تکلیف نیاورده است یا به خاطر خلّوش از مفاسد که مولا منع نیاورده است یا از باب اینکه مردم منزجر نمی‌شوند بنابراین مولا هم زجر نمی‌کند؛ چون لغو است – البته لغو را من عرض می‌کنم و در عبارت ایشان نیست – یعنی اینها قابل نیستند برای انزجار و لذا مولا تکلیف نیاورده است؛ مثل قبل از تشریع شرایع شاید وضع اینطور باشد یا بدو اسلام که ایشان می‌فرماید. در اینجا تکلیف نیامده و شرع نیامده است. در اینجا بحث منع مالکی قابل تصویر است. ما از باب اینکه عبد هستیم و خروج و ورودمان در افعال باید به اذن مولایمان باشد، پس عدم اذن مولا می‌شود معیار برای منع مالکی و لذا استحقاق عقاب داریم به خاطر خروج از زی رقیه. در قبالتش ترخیص مالکی است.

اما باید دید منع مالکی برا چیست؟ گویی مالک نسبت به عبدش می‌گوید عبد من هیچ اقدامی نباید بکنی تا زمانی که در مورد مسأله یا فعلی که پیش می‌آید من حکم را به تو ابراز کنم؛ اعم از اینکه جواز باشد یا تکلیف. ولی الان شما تا مادامی که من تکلیف را نیاوردم، ممنوع از هر اقدامی هستید. یک وقت دیگر مالک به عبدش می‌گوید شما تا زمانی که من حکم مسأله را

در مورد بیاورم، شما آزادید که هر اقدامی که می‌خواهید بکنید تا زمانی که من تکلیف مسأله را روشن کنم. این می‌شود ترخیص مالکی.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید در مورد شارع ما می‌دانیم که شارع اوامر و نواهی او منبعث از ملاکات مصالح و مفاسد واقعیه است و غرض مولوی ما هم در همین جا رخ می‌دهد؛ یعنی در مصالح و مفاسدی که می‌خواهد تحصیل کند. زجر تشریعی و بعث و ترخیص هم بر اساس همین‌هاست. بنابراین منع و زجرش هم منبعث از مصلحت و مفسده است.

اشکال اول در استدلال: عدم امکان قول به حظر؛ به جهت عدم اشتغال فعل بر غرض مولا

بعد می‌فرماید حال اگر ما خلّو واقع را از تکلیف شرعی و ترخیص شرعی فرض کردیم که شارع نیاورده است، بنابراین فعل من مشتمل بر غرض مولوی نیست. می‌گوید ولو ما می‌توانیم قبول کنیم که موضوعات می‌شود که دارای احکام و حیانی در نزد پیغمبر باشد، اما پیغمبر نمی‌توانسته اینها را برای مردم بیاورد؛ چون وقتش نشده بود حالا یا وحیاً یا الهاماً ممکن است چیزهایی را پیغمبر بداند اما ربطی به تکالیف مردم ندارد؛ مثل قبل از ورود شرع یا اوائل اسلام که احکام تدریجی بود و برخی احکام هنوز نیامده بودند. حالا حرف ایشان این است که هر وقت تکلیف نیست، پس غرض مولوی هم وجود ندارد. پس فعل من، وجود و عدمش کالعدم است نسبت به مخالفت با اغراض مولا؛ چون غرض مولوی نیست. پس چون غرض مولوی نیست، فعل من نسبت به این جهت می‌شود لا بشرط و اثری ندارد و لذا خروج از زیّ رقیّت هم نیست. چون تکلیف نیست غرض مولوی نیست، پس فعل و ترک من نسبت به این مسأله متساوی القدمین است و فرق نمی‌کند که من فعل انجام بدهم یا ترک و هیچ کدام منافات با غرض مولوی مولا ندارد. چون منافات با غرض مولوی مولا ندارد، وجهی برای منع مالکی ندارد؛ چون منع مالکی اثرش باید در اینجا ظاهر شود که موجب خروج از زیّ رقیّت شود.

فرض کردیم که غرض مولوی در کار نیست بنابراین فعل و ترک من متساوی است و لذا خروج از زیّ رقیّت هم در آن نیست. بنابراین لبّاً این می‌شود که با وجود فرض اینکه شریعتی وارد نشده و تکلیفی برای ما نیامده است، غرض مولوی نداریم و در فرض فقدان غرض مولوی تصویر نمی‌شود خروج از زیّ رقیّت، بنابراین عدم احراز ترخیص مالکی هم اثری ندارد؛ یعنی موجب منع عقلی نمی‌شود؛ چون همین جهت غرض مولوی محرز نیست. خروج از زیّ رقیّت هم که حاصل نیست، پس عقل منع نمی‌کند.

ایشان می‌فرماید که و منه تبیین که اصل هم اباحه است. در واقع بحث ایشان تقریر این است که چرا ما قائل به اباحه می‌شویم نه حظر. یعنی در واقع این رکن از استدلال مستدل را ایشان تخریب می‌کند. مستدل می‌گفت ما قبل از ورود شرع حظری هستیم و بعد از ورود شرع این جهت حظری را تعمیم می‌دهیم و می‌گوییم آن منع مالکی که موجب حظر بود، در اینجا هم هست. ایشان می‌گوید قبل از شرع هم شما حق نداشتید که حظری باشید و باید اباحه‌ای می‌شدید؛ چون ریشه حظر خروج از زی رقیه است و فرض این است که برای شما چنین مسأله‌ای پیش نمی‌آید چون غرض مولوی در کار نیست. این حرف اول ایشان است.

بعد ایشان می‌فرماید که این حرفی که ما نسبت به خداوند زدیم، در موالی عرفی هم همینطور است. در موالی عرفی هم اگر تکلیفی از ناحیه مالک صادر نشده باشد، مادامی که تکلیف صادر نشده، غرض مولوی برای مولای عرفی وجود ندارد و وقتی غرض مولوی وجود نداشت، بنابراین فعل و ترک من خروج از زی رقیه محسوب نمی‌شود. بعد می‌گوید وجود و عدمش علی حدّ سواء هستند و فرقی نمی‌کنند و هیچ کدامشان خروج از زی رقیه نیست. این راجع به اولین حرف ایشان در جواب به آن استدلال.

ایشان حرف دیگری هم دارند که حرف مهمی است و دوستان باید دقت کنند. ما قطعاً این حرف را قبول نداریم و حرف قبلی که تقریر شد هم بعضی جاهای آن قابل بحث است که بحث خواهیم کرد. ایشان در اشکال دوم می‌فرماید «هذا كله مضافاً الى»؛ یعنی این یک استدلال اضافه‌ای است.

اشکال دوم در استدلال: عدم ملاکیت اذن مالکی در بحث براءت و احتیاط

ایشان در اشکال دوم می‌گوید ترخیص مالکی یا کفایت عدم منع مالکی اساساً در جایی نیاز به آن داریم که قبل از شرع باشد. اما اگر شرع آمده و تکلیف اباحه یا احتیاط را روشن کرده است، ما چه نیازی به بحث اذن مالکی یا کفایت عدم المنع مالکی داریم؟ نیازی به این حرفها دیگر نداریم.

ایشان در ذیل تصریح می‌کند که می‌خواهد دو ظرف را از هم جدا کند و بگوید حیثیات این ظرفها آنطور که مستدل گفته بود متلازم نیستند، بلکه متباین هستند. می‌گوید ظرف قبل از ورود شرع، ظرفی است که ما نیاز به اذن مالکی و ترخیص مالکی داریم تا بتوانیم قائل به اباحه شویم. اما بعد از ورود شرع ما اصلاً به اذن یا منع مالکی نیاز نداریم بلکه در آنجا این مسأله

است که مولا بما هو شارع منع کرده است یا ترخیص داده است. هر کدام که باشد مسأله را حل می‌کند و بحث منع و اذن مالکی آنجا مطرح نیست. تعبیر ایشان این است:

هذا كله مضافا إلى أن الحاجة إلى الترخيص المالكی، أو كفاية عدم المنع المالكی إنما هو في مورد عدم إعمال حیثية الشارعية منعا و ترخیصا، فان ترقب الترخيص المالكی و المنع المالكی إنما هو في ذلك المورد.^۱

این شروع بحث را دقت کنید که عبارت این است که «هذا كله مضافا إلى أن الحاجة إلى الترخيص المالكی». بحث را ایشان برده است روی حاجت و نیاز به ترخیص مالکی. بعد می‌فرمایند:

و عليه، فالحظر عقلا في ما لا ترخيص مالكي فيه إنما هو في الفعل المفروض عدم إعمال حیثية الشارعية فيه، كما في تلك المسألة لا مع فرض إعمالها منعا أو ترخیصا،

بله در مسأله حظر و اباحه ما فرض کردیم که حیثیت شارعی اعمال نشده و فقط ما هستیم و بحث اذن مالکی. در آنجا لازم است. اما نه در جایی که فرض می‌کنیم که شارع چه منع و چه ترخیصش را بما هو شارع اعمال می‌کند.

فالحیثیتان متقابلتان لا متلازمان.^۲

این اشاره است به استدلال مستدل که گفته بود آن نکته‌ای که ما در حظر گفتیم بعد از ورود شرع هم آن نکته وجود دارد و آن حیثیتی که آنجا گفتیم متلازم با بحث احتیاط و برائت است و همیشه ملازم است. ایشان می‌گویند دو حیثیت کاملاً از هم جدا و متقابل هستند. حیثیتی که قائم است به ظرف عدم ورود شرع و حیثیتی قائم است به ظرف ورود شرع. در ظرف عدم ورود شرع ما ترخیص مالکی را می‌خواهیم و ترقب ترخیص مالکی و منع مالکی در آنجا هست و آن کسی که حظری است از آن استفاده می‌کند و اگر قبول ندارد نفی می‌کند. اما در بستر ورود شرع و اعمال حیثیت شارعی ما اصلاً کاری به منع مالکی و اینها نداریم. تکلیف با همین شرع حل می‌شود. اگر گفت ترخیص که ترخیص می‌شود و اگر گفت احتیاط، احتیاط می‌شود و ما نیازی به ترخیص مالکی نداریم.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج ۴ ؛ ص ۱۳۱

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج ۴ ؛ ص ۱۳۱

بررسی کلام محقق اصفهانی در بیان استدلال و نقد آن

تهافت در برخی از عبارات محقق اصفهانی

من زیر برخی از عبارات ایشان خط می‌کشم و به عبارت امروزی‌ها بُلد می‌کنم برای بحث‌هایی که می‌خواهیم داشته باشیم. در بالا ایشان می‌فرماید که ما در ظرف دوم نیازی به ترخیص مالکی و اینها نداریم. در پایین می‌گوید: «و علیه، فالحظر عقلا فی ما لا ترخیص مالکی فیه»؛ یعنی حظر عقلی در جایی است که اعمال شاریعت نشده باشد؛ یعنی اگر اعمال شاریعت بشود دیگر حظر عقلی ممکن نیست. حرف ایشان این است در حالی که در بالا می‌گفت نیازی به آن نیست. تغییر عبارات را توجه داشته باشید. بالا می‌گفت عدم الحاجة و در اینجا می‌گویند که با وجود اعمال حیثیت شاریعت دیگر جایی برای آن نیست؛ یعنی لغو است و نمی‌شود شما تمسک کنید به آن و لذا می‌گویند که این دو حیثیت متقابلان هستند.. اگر می‌شد حیثیت مالکی با این حیثیت شاریعت جمع بشوند، متقابلتان نمی‌شد این دو حیثیت و بلکه مجتمعان می‌شد ولی می‌گویند متقابلتان هستند؛ یعنی وقتی شارع آمد اعمال منع و ترخیص می‌کند کار تمام است و بحث‌های مالکی و اینها معنا ندارد که بحث شود که اذن مالکی هست یا نه. این فرمایش ایشان است.

حالا ما یکسری بحث داریم در خود تقریب استدلال ایشان. آن بحث‌هایی که می‌خواهیم بکنیم که اشکال به این نحوه تقریب استدلال است علی القاعده همه آن به ایشان وارد نیست؛ چون خود ایشان بعد از این استدلال جواب داده است. اما یک جاهایی از آن به نظر می‌آید که ایشان می‌خواهد قبول کند. این عبارت که «و منه يظهر أنه يمكن الاستدلال بالحظر» در آنجا برای احتیاط در اینجا، اینکه تنزلی است و بعد ایشان این را جواب داده‌اند. بعد ایشان می‌فرماید «دون الاستدلال بالاباحه»؛ یعنی اباحه آنجا در اینجا نمی‌شود بیاید. این را ایشان جواب ندادند و گویی خودشان هم قبول دارند که اگر ما در آنجا اباحه قائل شویم، لازم نمی‌آید قول به براءت در بحث براءت و احتیاط. این قابل بحث است که درست است یا نه.

ما یک نکاتی راجع به تقریب استدلال داریم که می‌گذاریم برای آخر بحث چون می‌خواهیم اول حرف ایشان تنقیح شود. یکسری حرف هم با فرمایش ایشان داریم. ما در جلسه بعد انشاء الله می‌خواهیم این را بحث کنیم که آیا این فرقی که ایشان گذاشته بین منع شرعی و منع مالکی که حرف درستی است، نتیجه‌ای که ایشان می‌خواهد به دست بیاورد را در پی دارد؟ آیا ایشان حق داشت از این تفصیل و تفکیک که تفکیک درستی است، در قبل از ورود شرع اباحه در بیاورد و بگوید منع مالکی در اینجا اثر

گذار نیست؛ نه اینکه منع مالکی اثر گذار نیست؛ بلکه بگوید عدم احراز منع و عدم احراز اذن در اینجا مانع نمی شود از اینکه ما قائل به براءت و اباحه شویم. این باید نکته اش کشف شود.

بحث دوم بحث مضافاً است که ایشان فرموده است که ما در بحث اذن مالکی و منع مالکی زمانی به اینجا نیاز داریم برای بحث اباحه و حظر که بستر، بستر عدم ورود شرع باشد. اگر شارع آمد و اعمال شارعیت کرد دیگر این رخت برمی بندد و ما به این نیازی نداریم. تکلیف آن را با اذن شرعی و منع شرعی حل باید کرد که حالا اگر منع بود احتیاط می شویم و اگر اباحه بود، اباحه ای می شویم. دیگر ربطی به این ندارد و نیازی به آن نداریم. آیا این حرف درست است یا نه، در جلسه بعد بررسی خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه نکته پنجم در تنبیهات بحث حظر و اباحه..... ۳۲۰**نقد و بررسی کلام محقق اصفهانی..... ۳۲۰**

۳۲۱ مدعی اول محقق اصفهانی؛ انتفاء خروج از زی رقیب در فرض عدم وجود غرض مولوی

۳۲۲ بررسی مدعی اول.....

۳۲۲ نقد اول: استلزام خروج از زی رقیب در فرض مخالفت با منع مالکی.....

۳۲۴ نقد دوم: عدم ملازمه بین عدم حکم و انتفاء اغراض مولوی.....

۳۲۵ عدم انحصار استحقاق عقاب در فرض مخالفت با حکم.....

۳۲۶ مدعی دوم محقق اصفهانی؛ اختصاص اعمال مالکیت در ظرف قبل از تشریع.....

۳۲۷ بررسی مدعی دوم.....

۳۲۷ نقد اول: تهافت کلام محقق اصفهانی در مدعی دوم.....

۳۲۸ نقد دوم: معقول بودن اعمال مالکیت در فرض بعد از تشریع.....

ادامه نکته پنجم در تنبیهات بحث حظر و اباحه**نقد و بررسی کلام محقق اصفهانی**

بحث امروز ما نقد و بررسی فرمایش محقق اصفهانی است که دیروز به تفصیل فرمایش ایشان مطرح شد. ایشان استدلالی را به نفع کسانی که مدعی هستند بحث حظر و اباحه می تواند تاثیرگذار در بحث براءت و احتیاط باشد، تقریب کردند و بعد هم در «و التحقيق»، تحقیق خودشان را برای منع این استدلال بیان کردند.

البته دیروز عرض کردم که در تقریب استدلال ایشان قاعدتاً برخی از مطالبی که فرمودند تنزلی است و بعد در التحقيق جواب می دهند، ولی به نظر می آید که برخی از مطالب را نمی خواهند جواب دهند و مثل اینکه مقصود خود ایشان هم هست؛ مثل این ادعا که تبیین یا قد ظهر که اگر ما در بحث حظر و اباحه قائل به حظر شویم، در احتیاط اثرگذار است، اما اگر قائل به

اباحه شویم در بحث برائت و احتیاط تاثیرگذار نخواهد بود. این را ایشان در پاسخشان دفع نکردند و البته شاید از حرف نهایی بشود این استفاده را هم کرد، ولی در هر حال این را مستقل بررسی خواهیم کرد.

مدعای اول محقق اصفهانی؛ انتفاء خروج از زی رقیّت در فرض عدم وجود غرض مولوی

بحث اول ما راجع به «و التحقيق» ایشان است؛ یعنی جوابهایی که ایشان داده‌اند. در التحقيق ایشان اول آمدند منع و ترخیص شرعی را از منع و ترخیص مالکی جدا کردند که حرف درستی است. منتهی بعد از این نتیجه عجیب و غریبی گرفتند و فرمودند چون بحث منع و ترخیص شرعی منبعت از مصالح و مفسدات است و اغراض مولوی منحصر در همین مصالح و مفسدات است، بنابراین زجر تشریعی و ترخیص تشریعی منبعت از همین مصالح و مفسدات است و منع و ترخیص مولا هم بر نمی خیزد الا از همین‌ها.

بعد می‌فرمایند فلا محالة اگر در جایی ما فرض کردیم که حکم به قول مطلق نیست؛ مثلاً ظرف تشریع نیست و قبل از زمان تبلیغ احکام الهی است، در چنین وضعی پس ما حکم نداریم. بعد ایشان در پرائنز قبول می‌کند که گرچه ما قبول داریم که هر موضوعی از موضوعات خالی از حکم و حیانی یا الهامی نیست ولی فرض مسأله ما این است که تبلیغ نشده است و پیامبر مبعوث نشده بود برای تبلیغ یا اصلاً قبل از زمان تشریع بوده. وقتی ما حکم نداریم، فعلی که ما انجام می‌دهیم مخالف با اغراض مولوی مولا و حکم او نیست، پس خروج از زی رقیّت نیست. می‌فرمایند:

و لا محالة إذا فرض خلوّ الفعل عن الحكم بقول مطلق - أعني الحكم الذي قام بصدد تبلیغه و إن كان لا يخلو

موضوع من الموضوعات من حکم واقعي و حیا أو إلهاماً فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله

خروجاً عن زِي الرقيّة.^۱

می‌گویند اگر از حکم به قول مطلق؛ یعنی حکمی که به صدد تبلیغش هست، خالی شد، منافی با غرض مولا نخواهد بود. چرا منافی نیست؟ زیرا تکلیف و حکمی نیست که بخواهد مخالف باشد. وقتی مخالف با حکم مولا نیست و مخالف با تکلیف مولا نیست، پس خروج از زی رقیّت هم نیست. بعد از این نتیجه گرفته بودند که پس تبیین که اصل اباحه است.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية؛ ج ۴؛ ص ۱۳۱/۱۳۰

شبهه قوی این بود در مقام که بحث منع و ترخیص مالکی چه می شود. می فرمایند که این منع مالکی باید اثرش در خروج از زئ رقیه باشد تا حکم عقل به استحقاق عقاب را بیاورد. وقتی فرض این است که در ظرف عدم ورود شرع هستیم و حکمی نداریم و غرض مولوی شرعی نداریم، بنابراین فعل ما مخالف با تکلیف مولا نیست و مخالف با غرض مولا نیست و وقتی مخالف غرض مولا نیست، پس خروج از زئ رقیه هم نیست. ایشان می گوید در بحث منع و ترخیص مالکی تصرف بدون احراز اذن مالک خروج از زئ رقیه نیست چون در این فرض، غرض مولوی نداریم و بنابراین تصرف ما نیز منافات با اغراض مولوی ندارد و وقتی منافی غرض مولوی نبود، خروج از زئ رقیه هم نیست. اساسا هر جا غرض مولوی منتفی باشد، فعل مکلف و تصرف او نمی تواند خروج از زئ رقیه باشد. وقتی این فعل و تصرف، مخالف با غرض مولوی نیست، خروج از زئ رقیه هم نیست. این ادعای ایشان است.

بررسی مدعای اول

منتهی واقعش این است که ما هر چه فکر می کنیم نمی فهمیم که چرا چنین نتیجه ای عائد شد. نمی خواهیم بگویم که اشکال می کنیم. در مقابل محققین بزرگ، اول خودمان را متهم می کنیم و می گوئیم نمی فهمیم که چطور شد در اینجا و به چشم بندی شبه شد.

نقد اول: استلزام خروج از زئ رقیه در فرض مخالفت با منع مالکی

ما با این بیان شما به این مطلب رسیدیم که ما یک منع و ترخیص شرعی مولوی داریم و یک منع و ترخیص مالکی که مالک می تواند نسبت به مملوکش اعمال کند. شما فرمودید قبل از ظرف تشریع، حکمی نداریم و این فرمایش متینی است. فرمودید که حکم به قول مطلق نداریم؛ یعنی حکمی که الان به صدد تبلیغش باشد، نداریم - گرچه پذیرفتید که از آن احکام واقعی الهامی یا وحیانی که محکوم و مسئول نباشد نبی به ایصال و ابلاغش را داریم که الان بحث ما نیست و این دفع دخی بود که کسی فکر نکند که مرحوم اصفهانی توجه به این جهت ندارد. ایشان توجه دارد که آن سنخ از احکام است - ایشان می فرماید ما غرض مولوی نداریم چون حکم نداریم. این یک بحثی است که به آن می پردازیم. فرض کنیم اینطور باشد که وقتی حکم نداریم، ما غرض مولوی نداریم، بنابراین فعل و عدم فعل ما بالسویه است و فعل و ترک ما نسبت به آن غرض مولوی بالسویه است، وقتی غرض مولوی نداریم؛ پس خروج از زئ رقیه هم نیست.

ایشان می فرماید: اگر در بحث حظر و اباحه در فرض عدم احراز اذن مالکی قائل به حظر می/شود، نکته اش این است که عقل تصرف در ظرف عدم احراز اذن مالکی را خروج از زئ رقیت می داند.

و منه تبين أن الأصل فيه هو الاباحه، لا الحظر، فان عدم الاذن المفروض في الموضوع لا يؤثر عقلا في المنع

العقلي إلا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زي الرقية

سپس می فرمایند:

و حيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً، فلا يكون خروجاً عن زي الرقية، إذ فعل ما لا ينافي غرض المولى بوجه

من الوجوه بل كان وجوده و عدمه على حد سواء لا يكون خروجاً عن زي الرقية.^۱

ما همین یک جمله را نمی فهمیم یعنی چه. «فرض فيه عدم المنع شرعاً» درست است، اما اینکه «فلا يكون خروجاً عن زئ الرقية» چرا؟ به چه دلیل خروج از زئ رقیت را منحصر به مخالفت با حکم شرعی کردید تا نتیجه بگیرید که چون «فرض فيه عدم المنع شرعاً» پس خروج از زئ رقیت نیست.

ما دو جهت داریم؛ یک جهت شاریعت و یک جهت مالکیت. شارع بما هو شارع قبل از تشریع حضور ندارد، درست است. پس خروج از زئ رقیت به نسبت الی الشارع بما هو شارع، نداریم. این هم درست است. اما بما هو مالک چرا نسبت به آن خروج از زئ رقیت نداشته باشیم؟

اگر شارع در ظرفی که تشریع نکرده، رو کند به مملوکش و بگوید از این جهت که مالک تو هستم، تو را منع می کنم. کاری به تقنین و تشریع ندارد؛ چون هنوز تشریع نکرده و اصلاً خداوند تصریح کند به عبدش و بفرماید که من الان هیچ تشریعی به معنای احکام ندارم، اما من مالک تو هستم و مثل هر مالکی می گویم این کار را نکن یا می گوید من اجازه می دهم که این کار را انجام دهی. این منع مالکی یا ترخیص مالکی است. چرا اگر ظرف شرع نباشد، ما خروج از زئ رقیت نداریم؟ اینکه اگر ظرف تشریعی نبود، حکم نیست، درست است و در اینکه غرض مولوی هم نیست، ما شما را همراهی می کنیم و می گوئیم درست است. اما غرض مالکی که هست. چرا نباشد؟

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج ۴ ؛ ص ۱۳۱.

یک مثال عرفی برای این مطلب بزنم. فرض کنید که یک کسی از سلاطین قدیم اینگونه ادعا می کردند که ما حق مالکیت بر همه داریم. ما فرض کنیم که این حرف درست باشد یعنی فرض می کنیم که وعاء آن وقت این حرف را قبول کردند. این پادشاه حق تقنین داشته و یک برده ای هم داشته. تقنین او برای همه آحاد است. یک تقنین می تواند بکند برای همه که همه صبح ساعت هفت از خانه بیرون بزنند و مشغول کار بشوند و کسی در خانه نماند. این تقنین است. اگر این پادشاه این تقنین را نکرد، آیا نمی تواند به عبد خودش بگوید که ساعت هفت باید بیرون رود؟ می تواند بگوید. اینها دو حیثیت هستند؛ حیثیت تقنین که تشریع هم مثل آن است، یک حیثیت است و حیثیت مالکیت حیثیتی دیگری است.

واقعاً مثل محقق اصفهانی با آنهمه دقتش من عرض می کنم که ما حرف ایشان را نمی فهمیم. شما یک زحمتی در تحقیق کشیدید و فرمودید که ما یک منع و ترخیص شرعی داریم که منبعث از ملاکات است و یک منع و ترخیص مالکی داریم که منبعث از مالک است. در جایی است که بحث ملاکات و مصالح و مفاسد نیست، بلکه خروج و ورود عبد باید تابع مالکش باشد از این جهت منع مالکی و ترخیص مالکی اثر می گذارد. حالا در باب شارع، تشریع نکرده است. آنچه به نظر اشکال در کلام است، خروج از زئ رقیت را که ایشان باید حیثی و نسبی در نظر بگیرد را مطلق کرده است. خروج از زئ رقیت بالنسبة الی الحکم و مخالفت حکم نشده. این درست است. اما چه کسی می گوید خروج از زئ رقیت بالنسبة با عدم ملاحظه اینکه باید صدور و خروجش به اذن مالکش باشد، رخ نداده است؟ این می شود که رخ دهد.

خلاصه اینکه به نظر من این اشکال واضحی است، منتهی ما اول خودمان را متهم می کنیم و می گوئیم که نفهمیدیم. و بعد هم اگر این ظهور را دوستان هم کمک کنند ممکن است به این نتیجه برسیم که مرحوم اصفهانی در اینجا کم لطفی فرمودند.

نقد دوم: عدم ملازمة بین عدم حکم و انتفاء اغراض مولوی

در همین من می خواهم یک اشکال از وجهه ای دیگر بکنم. شما در وعاء تشریع اگر هنوز شریعت نیامده باشد و ابلاغ نشده باشد درست است که حکم ندارید به این معنا که الان دامن گیر باشد و الان این تکلیف به گردن مکلف آویخته باشد، اما آیا با انتفاء حکم آیا کلاً اغراض مولوی هم منتفی است به حیث که ما نتوانیم بگوئیم که یک فعلی خروج از زئ رقیت است؟ این حرف درست نیست؛ چون اغراض مولوی همیشه همراه با حکم نیستند که اگر حکم نبود، اغراض مولوی هم نباشد.

ما تا به حال مکرر هم در امسال و هم سال گذشته عرض کردیم که می شود اغراض مولوی تام باشد و همان چیزی باشد که یستلزم حکم را باشد اما گاهی ابلاغ مشکل دارد. خداوند غرضی را که بر اساس آن حکم باید صادر شود، حکمش را

صادر نمی‌کند. در اینجا غرض که هست و دلیلی هم نداریم که این غرض از غرضیت افتاده باشد. می‌شود غرض تام الغرضیه باشد و همان درجه از غرضی باشد که استتباع للحکم دارد، منتهی حکم یک مانعی دارد و انشاء و جعل یک مانعی دارد ولی ملاکش هست. پس این که فرمودید حکم نیست، پس غرض مولوی نیست، پس خروج از زی رقیه نیست، حرف ناتمامی است.

عدم انحصار استحقاق عقاب در فرض مخالفت با حکم

جاهایی که حکم نیست ممکن است غرض مولوی باشد، بلکه ما حتی فراتر از این گفتیم. گفتیم مثل ظلم یا برخی از عناوین دیگر که عقل به آن مستقل است، ظاهراً از این قسم در می‌آید. یعنی مواردی است که شارع ولو انشاء نکرده باشد یک ایجاب اجتناب را یا زجر از ظلم را ولو انشاء نکرده باشد حتی در همان مرحله عقل محض باشیم و کاری به ترخیص نداشته باشیم، عقل می‌گوید ظلم قبیح است و کسی که ظلم می‌کند مستحق ذم است. ما در جلسات گذشته عرض کردیم که صرف ذم ملازم با عقاب نیست و این حرف درستی است. اما از جهت دیگری مشکلی پدید می‌آید که ما مجبوریم استحقاق عقاب را قبول کنیم، نه از باب اینکه مذمت عقلاً استحقاق عقاب است، بلکه از این باب که وقتی ما می‌گوییم ظلم قبیح است، ما راضی نیستیم و نایستی داریم. همین مطلب را الله هم دارد. نمی‌گوییم شارع، می‌گوییم الله هم دارد. همان هم این حرف را دارد؛ زیرا عقل و تام العقل است به این معنا که از هر عقلی بالاتر است. او هم قبح ظلم را می‌داند و راضی نیست به تحقق ظلم از عبدش. عدم رضایتش هم از آن عدم رضایت‌های تام است. در اینجا هیچ به وعاء تشریع کار نداشتیم و در وعاء عقل هستیم. می‌گوییم ما از باب حکم عقل کشف می‌کنیم که این امر مرضی الله نیست - نمی‌گوییم مرضی شارع و حاکم نیست -. آن وقت اینجا می‌خواهیم بگوییم یک حکم عقلی پادرمیانی می‌کند و می‌گوید اگر تو رضایت الله و خالقت را مخالفت کنی یا نایستی عقلی او را - نه تشریع او را - اگر مخالفت کنی، مستحق عقاب هستی. این استحقاق عقاب نه از این باب است که می‌گوییم ذم الشارع عقابه، بلکه از این باب که مخالفت او می‌شود در اغراض عقلانی و نایستی عقلانی او و همین کافی است.

در واقع بحث ما برگشتش به این است که استحقاق عقاب منحصر نیست در مخالفت با حکم. اولین قدم برای توسعه این است که مخالفت با اغراض مولوی مولا هم کافی است ولو حکم ما الان ابلاغ نشده باشد. توسعه دوم این است که ما اصلاً کار به حکم و اغراض و مصالح و مفاسدی که پشت این حکم هست که اغراض مولوی را تشکیل می‌دهد، نداریم. خود برخی از عناوین عقلی که جزء مستقلات عقلی هست، این می‌تواند مورد رضایت خداوند باشد یا موجب غضب خداوند باشد. موافقت‌ها یا مخالفت‌ها با این رضایت‌ها و غضب‌ها از ناحیه مخاطب نسبت به خالق، همین موضوع حکم عقل است به استحقاق عقاب و

چه فرقی می‌کند که من خداوند را مخالفت کنم در تکلیفش یا در غرض مولویش یا حتی بالاتر در اغراض عقلانیش. چه فرقی می‌کند؟ مثل ظلم را که من یقین دارم که خداوند راضی به آن نیست، بروم مرتکب بشوم، اینجا درست است که پیش فرض ما وجود خدا و خالقیت او هست یا مثلاً سلطان او هست اما شارعیّت پیش فرض ما نیست. ما می‌گوییم مخالفت یک چنین مولایی و چنین خالق و چنین سلطانی موجب استحقاق عقاب است و خروج از زئ رقیّت است.

بنابراین فرمایش محقق اصفهانی از دو جهت اشکال دارد؛ هم از جهت اغراض مولوی و هم از جهت خود بحث عقلانی و بعد از جهت اینکه شما خلاف فرض دارید می‌کنید. مالکیت خداوند و احتمال منع مالکی را مفروض گرفته بودیم، چطور شد که یکدفعه مخالفت با منع مالک خروج از زئ رقیّت نشد؟ یکدفعه فرمودید که چون مخالفت با تکلیف نیست؛ چون تکلیف نیست، پس مخالفت با مالک هم خروج از زئ رقیّت نیست. این عجایب است و چه ربطی به قبل داشت؟ این دو سه مطلبی که راجع به این بود.

البته ایشان حرف خودشان را به موالی عرفیه هم توسعه دادند. از آنچه در قبل گفتیم جواب اینجا هم روشن شد. بله ما در موالی عرفیه نکتهٔ اخیر را نداریم که مخالفت با احکام عقلی مولای عرفی هم موجب استحقاق عقاب بشود. این البته درست است. اما این غیر حرف ایشان است که می‌فرماید کلاً هر چه گفتیم در موالی عرفی می‌آید.

این راجع به بحث اول و التحقیق ایشان. بخش دوم آن، بخش خیلی مهمی است. ایشان یک حرف دیگری می‌زند به مستدل – البته خود ایشان تقریب استدلال کرد. یعنی اگر یک مستدلی در عالم اینگونه استدلال کند، یک اشکال دیگری هم به او وارد است. اشکال اول این بود که خروج از زئ رقیّت نیست.

مدعای دوم محقق اصفهانی؛ اختصاص اعمال مالکیت در ظرف قبل از تشریع

اشکال دوم این است که اصلاً ظرف تأثیر منع و ترخیص مالکی غیر از ظرف تشریع است. اول بحث نیاز و حاجت را پیش می‌/کشد. ایشان می‌گویند ما در ظرف تشریع نیازی به بحث منع و ترخیص مالکی نداریم، گویی مقصودشان این است که وقتی شارع منع می‌/کند، کافی است و دنبال چه چیزی دیگر برویم؟ اگر شارع ترخیص دارد و گفت جایز است این کار را انجام بدهی که مشخص است که جایز می‌شود. ما اصلاً به دنبال منع و ترخیص مالکی می‌رویم برای چه؟

بررسی مدعی دوم**نقد اول: تهاوت کلام محقق اصفهانی در مدعی دوم**

حرف ایشان این است که ترقب منع مالکی و ترخیص مالکی برای ظرف قبل از تشریع است. وقتی ظرف تشریع شد دیگر ترقبی در کار نیست و نیازی به آن نداریم. بعد در بند بعد ایشان می‌فرماید بنابر آنچه گفتیم در جایی که جواز و منع شرعی هست، معقول نیست حظر مالکی.

در بالا می‌فرماید حاجت معیار است و می‌فرماید:

هذا كله مضافا إلى أن الحاجة إلى الترخيص المالكي، أو كفاية عدم المنع المالكي إنما هو في مورد عدم إعمال

حيثية الشارعية منعا و ترخيصا

حاجت به منع و ترخیص مالکی برای ظرف عدم اعمال شاریت است.

فان ترقب الترخيص المالكي و المنع المالكي إنما هو في ذلك المورد.

ترقبش برای آن مورد است. حالا ترقب چه اثر عقلی دارد، من نمی‌دانم. اما در پایین می‌فرماید:

و عليه، فالحظر عقلا في ما لا ترخيص مالكي فيه إنما هو في الفعل المفروض عدم إعمال حيثية الشارعية فيه.^۱

اینجا دیگر صاف آمدند و یک بحث عقلانی کردند و می‌گویند حظر عقلی در «ما لا ترخیص مالکی فيه» فقط در مورد فعلی است که مفروض شده در آن عدم اعمال حیثیت شاریت.

من اولاً تذکر می‌دهم و تنبه می‌دهم که فکر و تأملی داشته باشید که آیا این عبارت و عبارت بالا یک معنا است. یک وقتی شما می‌گویید ما حاجتی نداریم در ظرفی که تشریع آمده اعمال حیثیت شاریت شده، ما نیازی به اعمال مالکیت نداریم. یک وقتی می‌گویید اصلاً معقول نیست. من از دو عبارت ایشان این دوتا را می‌فهمم که اول می‌گویند نیازی نداریم و بعد می‌گویند معقول نیست. آیا نیاز نداشتن مساوق با معقول نبودن است؟

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج ۴ ؛ ص ۱۳۱.

تعبیر معقول نیست را ایشان به کار نبرده است اما از نحوه بیان که می‌گوید «فالحظر عقلا في ما لا ترخيص مالكي فيه إنما هو في الفعل المفروض عدم إعمال حيثية الشارعية فيه» فهمیده می‌شود که حظر عقلی مقصور به این است. یک بحث این است که ظاهراً این دو مطلب یکی نیست. منتهی این بحث مهمی نیست و روی این فکر کنید.

نقد دوم: معقول بودن اعمال مالکیت در فرض بعد از تشریح

اما سوال اصلی ما این است که چرا در ظرفی که اعمال حیثیت شاریت می‌شود حاجتی به اعمال منع و ترخیص مالکی نداریم؟ یا به بیان دوشان که اصلاً معقول نیست. چرا می‌گویید معقول نیست؟ اولاً یک جا که کاملاً معقول است که ما در بحث قبلی گفتیم. مثلاً فرض کنید که ما ظرف اعمال شاریت هستیم ولی در مقام تحصیل فرمایش شارع، تشکیک کردیم؛ هم در ادله احتیاط و هم در ادله برائت. یعنی شارع اعمال حیثیت شاریت کرد. ما وقتی آمديم تحصیل کنیم مرام مولا را، به آن نرسیدیم و شک کردیم. در ظرف شک هم قواعد مضروبه برای ظرف شک هم چیزی برای ما روشن نکرد زیرا نتوانستیم بفهمیم که ادله احتیاط اینجا جاری هست یا نه. در دلالتش تشکیک کردیم. در اینجا چرا حیث مالکی اثر نداشته باشد؟

شارع به حیث شاریت اعمال شاریت کرد و ما شک کردیم. نسبت به ظرف شک هم قواعدی فرستاد که ما نفهمیدیم که چیست. نفهمیدیم یعنی دلالت اینها را نفهمیدیم. حالا چرا در این ظرف اعمال مالکی اثر ندارد؟ اگر به حکم عقل به این رسیدیم که مولای من مالک من است و من حق ندارم که بدون اذن مالک حرکتی بکنم. اگر اینگونه تقریب شد، شما اگر اذنش را را احراز نکرده باشید، حق ندارید که حرکتی کنید؛ چون تصرف در ملک مولاست. با غمض نظر از آن اشکالاتی که بیان کردیم. ما تقریب مستدل را عرض می‌کنیم. چه مانعی دارد.

نفهمیدیم که شما چطور بالاطلاق - ما الان به اطلاق فرمایش محقق اصفهانی اشکال می‌کنیم - فرمودید که اگر اعمال حیثیت شاریت شد، لا حاجة الى اعمال الجهة المالكية؟ چرا چنین حرفی زدید؟ چون اعمال شاریت ظرفی دارد. همیشه که آنچه شارع اعمال شاریت کرد که به من نمی‌رسد. پس یک ظرف آن، ظرف عدم وصول است مثل ما فحص کردیم اخفاء مانعین و اخفاء ظالمین نگذاشته به ما برسد. ما در قرن پانزدهم هستیم و نرسیدیم به روایتی که واقعاً بود ولی به دست به ما نرسید. حالا شدیم موضوع برای شک و اعمال قواعد ثانوی. فرض کنیم که قواعد ثانوی هم مضمونش برای ما تمام نشد. الان چرا اعمال مالکیت اشکال دارد؟ همان نکته عقلی عدم تصرف در ملک مالک در اینجا هم هست. اشکال نکنید که درست است یا نه، من الان می‌خواهم بگویم که این فرمایش ایشان که جا برای منع و ترخیص مالکی نیست، ترقب منع و ترخیص مالکی برای ظرف

قبل از تشریع است را می‌خواهیم اطلاق حرفشان را ابطال کنیم تا بعد برسیم به بحث دیگری. البته ما بحث دیگری داریم در اینجا و در مورد اصل استدلال که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه نکتہ پنجم در تنبیہات بحث حظر و اباحه ۳۳۰

نقد و بررسی کلام محقق اصفهانی ۳۳۰

خلاصه بحث گذشته ۳۳۰

مدعای دوم محقق اصفهانی: اختصاص اعمال مالکیت به ظرف قبل از تشريع ۳۳۱

نقد مدعای محقق اصفهانی: عدم منافات ثبوت منع مالکی با رفع تکلیف شرعی ۳۳۱

عدم اثبات ترخیص مالکی از سوی ادله برائت ۳۳۲

عدم لزوم لغویت در فرض عدم اثبات مطلق ترخیص در ادله برائت ۳۳۳

بررسی استدلال مستدل در تأثیر اصالة الحظر در مبحث برائت و احتیاط ۳۳۳

نقد مدعای مستدل بر عدم تأثیر اصالة الاباحه بر مبحث اصالة البرائة و الاحتیاط ۳۳۴

بررسی ثانوی مبحث اصالة الحظر و الاباحه ۳۳۶

بررسی ظاهری یا واقعی بودن حکم عقل در محل بحث ۳۳۷

ادامه نکتہ پنجم در تنبیہات بحث حظر و اباحه**نقد و بررسی کلام محقق اصفهانی****خلاصه بحث گذشته**

بحث در بررسی فرمایش محقق اصفهانی بود در جواب استدلالی بر احتیاط شده از طریق حظر و ایشان دو جواب در تحقیقشان نسبت به آن داشتند؛ یکی بر اساس اینکه اصلا اصالة الحظری نباید باشیم و اصالة الاباحه ای باید باشیم؛ چون بحث منع مالکی با وجود اینکه ما تکلیف و حکمی قبل از ورود شرع نداریم، این خروج از زی رقیت رخ نمی دهد و منع مالکی هم وجهی ندارد.

البته اینکه می گوییم منع مالکی وجهی ندارد، در عبارت ایشان مصرح نیست و فقط گفته اند که خروج از زی رقیت رخ نمی دهد. چرا رخ ندهد؟ این بحث را بیان کردیم که با وجود منع مالکی می شود خروج از زی رقیت هم رخ می دهد؛ چون این خروج نسبی است؛ نسبت به تکلیف یک خروج رخ می دهد و نسبت به مالک یک خروج دیگر رخ می دهد. وجهی ندارد که اگر ما تکلیفی نداریم و خروج از زی رقیت به لحاظ تکلیف رخ نمی دهد، خروج از زی رقیت به لحاظ عدم حصول غرض مالکی هم رخ ندهد. این را ما نمی توانیم بگوییم.

مدعی دوم محقق اصفهانی: اختصاص اعمال مالکیت به ظرف قبل از تشریع

منتهی مرحوم اصفهانی یک حرف دیگری هم داشتند. ایشان در ذیل بحثشان فرمودند اصلاً بحث منع و ترخیص مالکی برای قبل از ورود شرع است. آنجا که شارع اعمال شاریت می‌کند به منع یا ترخیص، دیگر جای منع مالکی یا ترخیص مالکی نیست و چرایی این مطلب را نیز روشن نکردند. فقط دو جمله تقریباً مشابه دارند که ترقب منع مالکی و ترخیص مالکی برای ظرف عدم شاریت است و عدم اعمال شاریت است.

ما در جلسه گذشته عرض کردیم که وجه صحبت ایشان روشن نیست. مثلاً گفتیم که در جایی که فرض کنید اگر ادله احتیاط و ادله براءت ثابت نشد، شارع اعمال شاریت کرده، ولی ادله احتیاط و ادله براءت ثابت نشد و در این چنین ظرفی روشن است که ترقب ترخیص و منع مالکی اثرگذار است از حیث مالکیت. اگر آنجا منع کند یا بگویم عقل ممنوع می‌کند چون اذن ثابت نیست، این کافی است برای احتیاط کردن کما اینکه اباحه هم از آن جهت کافی است.

منتهی این بحثی که عرض کردیم و جلسه گذشته توضیح مفصلش آمد مربوط می‌شود به یک ظرف خاصی؛ یعنی ظرفی که شارع اعمال شاریت و اعمال منع و ترخیص کرده، منتهی ما شک داریم چون به ما واصل نشده. در ظرف عدم وصول هم قوانین یا کبریات که مربوط به اصول منقحه هم هست، آنهم برای ما روشن نشده باشد؛ یعنی ادله احتیاط تمام نباشد، ادله براءت هم تمام نباشد، در چنین ظرفی گفتیم که بحث حظر و اباحه اثرگذار است. این خیلی دامنه‌اش خاص است. و الا معمولاً محققین ما در ادله براءت حدیث رفع و برخی از ادله دیگر را قبول می‌کنند و برای اباحه و حل هم همینطور که باز اخص است. یا از آن طرف اخباریین ادله احتیاط و روایاتش را مقدم می‌کنند. یعنی یک طرف را می‌گیرند. اینکه ما ظرفی را تصویر کنیم که اینها نیست، گرچه ثبوتاً کاملاً محتمل است، ولی خارجاً خیلی وقت‌ها چنین ظرفی واقع نیست.

نقد مدعی محقق اصفهانی: عدم منافات ثبوت منع مالکی با رفع تکلیف شرعی

بحث دیگر ما این است که اصلاً فرض کنیم که ادله احتیاط و اباحه هر کدامشان بنابر مبانی اینها حاکم شدند. مثلاً فرض کنید ما قائل شدیم به حدیث رفع، رفع تکلیف که منتج رفع عقاب از حیث شک است که مثلاً رفع ما لایعلمون یعنی ما لا یعلم را رفع کرده است به لحاظ ما لا یعلمش، آیا این رفع تکلیف منافات دارد که شارع از حیث مالکی منع بکند؟ به نظر در عالم ثبوت اشکال ندارد که اینها با هم جمع شوند؛ یعنی شارع خطاب کند به بنده خودش و بگوید من از این جهت که تو جاهل به تکلیف هستی، تو را عقاب نمی‌کنم و تکلیف را از تو رفع کردم در مرحله ظاهر به لحاظ این نتیجه که آزاد باشی به لحاظ جهلت به حکم، اما به لحاظ مالکی من تو را منع می‌کنم. این چه اشکالی دارد؟ ثبوتاً که اشکالی ندارد.

بله اثباتاً باید ببینیم که ادله برائت مثل حدیث رفع و اباحه آیا وقتی ترخیص می دهند در مجهول الحکم، آیا به تمام جهات ترخیص می دهند که یعنی حتی از جهت مالکی؛ یعنی حتی اگر مالک منع کند تو را، باز آزادی؟ آیا چنین سیاقی دارند؟ که حتماً این نیست؛ چون فقط از جهت خودش فقط رفع می کند. آن وقت اینجا یک بحث واقعاً مهمی پیش می آید که ادله برائت که تا به حال می گفتیم این مشکوک الحکم است و برائت جاری می شود، آیا نباید عناوین دیگر را ملحوظ بداریم. عناوین دیگری که ممکن است موجب منع و احتیاط باشند. آیا نباید ملحوظ داشت؟ در اینجا چنین چیزی رخ می دهد. بنابراین لازم نیست حسب جواب اول به مرحوم اصفهانی بگوییم ما ظرفی را تصویر می کنیم که شارع اعمال شارعیت کرده و منع یا ترخیص را در واقع آورده است و ما به آن نرسیدیم و در این ظرف نرسیدن که ظرف جهل است مولا ادله ای را آورده است برای تنقیح اصل که به آن هم نرسیدیم به این معنا که نفهمیدیم که برائت ثابت است یا احتیاط. این یک ظرف خاص است. این جواب اول است منتهی در جواب دوم اصلاً کاری به این تضيیقات نداریم و می گوییم فرض کنید اصلاً شما ادله برائتتان یا احتیاطتان آمد، براساس این جواب دوم باید دید آیا مانع از اعمال منع یا ترخیص مالکی هست یا نه.

عدم اثبات ترخیص مالکی توسط ادله برائت

این یک مسأله مهمی است و به نظر من ثبوتاً که حتماً مانعی ندارد، اما اثباتاً باید لسان دلیل را دید و علی الظاهر لسان دلیلی مثل برائت یا اباحه هیچ وقت نمی آید ترخیص در جهت مالکی هم بدهد؛ یعنی بگوید اگر مالک هم منع کرد، من می گویم اشکالی ندارد. حتماً اینگونه نیست و از جهت شک در تکلیف است. آن وقت ببینید ما می توانیم تنظیر کنیم در احکام واقعیه اگر مثلاً بگویند آب پاک است یا فلان شیء من الطبیات است و لذا یحل أكله، اما بعد این نجس شود، به جهت نجاستش لم یجز أكله. آیا این دو تنافی با هم دارند؟ اینها با هم تنافی ندارند و در اینجا نجاست مثل عنوان ثانوی می شود یعنی در واقع اینطور می شود که آن حکم اولی که روی طبیعت رفته، منافات ندارد که در یک ظرف خاصی به عنوان و حیثیت دیگری حکم دیگری بار باشد. البته علی القاعده نمی شود هر دو حکم بالفعل باشد و نمی شود هم جواز شرب برای مطلق الماء باشد و هم برای حرمت شرب برای ماء نجس باشد. نمی شود هر دو باشد، ولی نکته اش این است که آن ذات آب که تحت حکم اباحه اكل یا حل اكل بوده به حسب اقتضاء باقی می ماند و آن که فعلی می شود، حرمت اجتناب از نجس است در مثل ماء یعنی دو حکم کنار هم قرار می گیرند که یکی از آنها به حالت اقتضاء می رود و یکی حالت بالفعل است. لذا احکام حیثی در شرع بعید نیست که حالا یا هردو اقتضائی شوند یا اینکه یکی بشود اقتضائی و دیگری بشود فعلی. این در احکام واقعی است. چه اشکالی دارد شبیه این را در مثل احکام ظاهری هم بپذیریم.

عدم لزوم لغویت در فرض عدم اثبات مطلق ترخیص در ادله برائت

سابق‌ها که این مطلب به ذهن می‌رسید برخی اشکال می‌کردند که خب نتیجه‌اش این است که آن ترخیص لغو می‌شود. ترخیص از یک حیث دادیم، اما اگر از حیث‌های دیگر ترخیص نباشد، چه فایده‌ای دارد؟ ما عرضمان این است که لغو نمی‌شود. این دلیل مثل رفع ما لا یعلمون یا کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه اگر گفتیم در غیر موضوعات هم می‌آید، اینها از حیث خودشان ترخیص می‌دهند و حیث‌های دیگر را نیز می‌شود حل کرد. مثلاً فرض کنید اگر از جهت مالکی اگر محرز نشود منع مالکی، بگوییم اینجا هم عقل می‌گوید اباحه است یعنی جهات دیگر را هم با یک چیز دیگر حل کنیم. فرقی آن وقت این می‌شود که اباحه شرعی یا به اصطلاح برائت شرعی مانع نمی‌شود از اعمال مالکیت و آثاری که بر مالکیت بار است مثل حرمت تصرف به غیر اذن مالک و امثال این. طبق بیان ما هر دو با هم جاری است و در کنار هم یک ثمره بالفعل ایجاد می‌کند مثل بقیه احکام اقتضائی که مگر شما در آنجا می‌گویید که لغو است؟ مثلاً اگر کسی بگوید الماء بما هو الماء طاهر مطهر. بعد اگر آمدیم تخصیص خورد به ماء نجس، مگر لغو است؟

منتهی تخصیص احکام اقتضائی غیر از تخصیص‌های ابتدائی است مثل «اکرم کل عالم» بعد بگوییم «لا یجب اکرام الفساق من العلماء»، در اینجا در حصه فساق من العلماء به نحو اقتضائی هم اکرم کل عالم نیست اما در احکام اقتضائی می‌گوییم در طبیعت به نحو اقتضاء باقی می‌ماند. آن وقت نتیجه بحث این می‌شود که به نظر می‌آید این چیزی که مرحوم اصفهانی به ضرس قاطع می‌فرماید که ظرف اعمال مالکیت یعنی منع مالکی و ترخیص مالکی برای قبل از ظرف اعمال شارعیت است و این ظرف به آن ظرف تعدی پیدا نمی‌کند، دلیل واقعاً روشنی به نظر ندارد از دو جهت؛ هم آن مثال نقضی که اول عرض کردیم و هم اینکه هر دو حیثیت را می‌توانیم در کنار هم داشته باشیم و چه مانعی دارد. این تمام الکلام نسبت به نقد فرمایش ایشان. البته ما در صغرای حظر یعنی منع مالکی که موجب حظر شود، بحث داشتیم. منتهی می‌گوییم اگر کسی در آنجا قبول کرد، می‌تواند آن را تسریه بدهد به ظرف اعمال شارعیت یعنی ظرف ورود شرعی و تشریع و اثر خودش را دارد. این مطلب راجع به فرمایش محقق اصفهانی.

بررسی استدلال مستدل در تأثیر اصالة الحظر در اثبات احتیاط

کلمه‌ای هم نسبت به اصل استدلال عرض کنیم. اصل استدلال این بود که ما از ظرف قبل از تشریع که مسأله حظر را اثبات کردیم، این را بیاوریم در ظرف تشریع و احتیاط را ثابت کنیم. این مسأله ما بود. تقریب استدلالی که مرحوم اصفهانی

داشت و بعد اشکال کرد، این بود که ما در برائت فرض کنید برائت عقلی ما می گوید از جهت شک در واقع و عدم البیان عقاب نداریم، اما منافات ندارد که از جهت منع مالکی عقاب داشته باشیم، شبیه همین حرفی که ما الان زدیم؛ یعنی دو جهت را مستدل کنار هم می بیند.

مرحوم اصفهانی نیامده به طریقی که ما الان گفتیم جواب بدهد، بلکه عکس آن را می گوید. می گوید این دو ظرف با هم مختلف هستند و این دو حیثیت هم متقابلتان هستند نه اینکه با هم همراه باشند و مثلاً متلازمان باشد، بلکه متقابلتان هستند؛ یعنی اگر حیثیت شاریعت هست دیگر جمع نمی شود با حیثیت مالکیت چون آن برای قبل از زمان اعمال شاریعت است.

ما عرض کردیم که وجه این مطلب واقعاً روشن نیست و جمع هر دو ممکن است و اثرش هم این است که به همین بیانی که گذشت یعنی همانطور که ما اشکال کردیم به مرحوم اصفهانی، داریم تقویت می کنیم این استدلال را که اگر شما قبل از ورود شرع قائل به احتیاط شوید از باب منع مالکی، می توانید این را بیاورید در ظرف شاریعت و این در صوری اثرگذار است. حتی عرض کردیم که با وجود برائت شرعی هم می تواند کنار آن بشیند. برائت شرعی از حیث شک در تکلیف ما را مستحق عقاب نمی داند و این از حیث منع مالکی یا ترخیص مالکی نظر می دهد و این اشکالی ندارد.

از این جا جواب حرف دیگر مرحوم اصفهانی هم معلوم می شود. ایشان یک کلامی دارد گرچه در ضمن کلام مستدل است اما ظاهراً خودش هم قبول دارد که اباحه در بحث حظر و اباحه هیچ تأثیری در برائت شرعی ندارد و دلیلشان هم این است که می گویند اباحه در ظرف عدم الحکم چون قبل از شرع حکمی نیست و عدم منع مالکی چون فرض این است که شارع هیچ چیزی نگفته است چون تا بگوید به نظر ایشان می شود حیث شاریعت. شارع هیچ چیزی نگفته است، پس در ظرفی است که ما هیچ حکم شرعی نداریم و منع مالکی هم نداریم. ظاهراً مقصود ایشان این است که مالک خداست. فرض این است که هیچ چیزی نگفته است، پس منع مالکی هم نداریم. در چنین ظرفی اگر ما قائل شدیم به اباحه به لحاظ حکم عقل، هیچ وقت نمی توانید این را تسریه بدهید به ظرفی که شارع اعمال شاریعت کرده است و لعل حکم واقعی آورده است و در اثر اخفاء ظالمین بر ما مجهول شده. این حرف ایشان است.

نقد مدعی محقق اصفهانی بر عدم تأثیر اصالة الاباحه در اثبات البرائة

منتهی این حرف هم به نظر اشکال دارد. اولاً اینکه مولا اذن بدهد به لحاظ مالکی یا منع کند به لحاظ مالکی، منافاتی ندارد که قبل از تشریع باشد. ما که می گوییم قبل از ورود شرع و قبل از ملاحظه شرع، مقصود این است که شارع بماهو شارع اعمال نکرده و چیزی نگفته و جعلی نکرده، اما منافات ندارد که خداوند تبارک و تعالی بماهو سلطان العالم و مالک العالم، مالک

ما باشد و دستوری بدهد. این دیگر تشریع نیست. یعنی اگر ما فرض کردیم که تشریعی نیست و اعمال شاریت نیست، معنایش این است که منع مالکی و ترخیص مالکی نیست. بنابراین ما در ظرف قبل از تشریع ممکن است ترخیص مالکی داشته باشیم و منع مالکی داشته باشیم. چرا این کشیده نشود به ظرف تشریع؟ منع مالکی است یا ترخیص مالکی است. این برگشتش به بحث قبلی است.

دو حیثیت را می‌توان از هم تفکیک کرد؛ یکی حیثیت مالکیت است و یکی حیثیت شاریت است و لذا به نظر ما اگر برخی از نکاتی را که در بحث اباحه مالکی یا در بحث اباحه به نحو اطلاق قبل از شرع بحث کردیم مثل اینکه در ظرفی که ما احتمال می‌دهیم مفسده را عقل می‌گوید در اینجا اباحه است. این ادعای مثل سید مرتضی و دیگران بود. اینها مناطش برای بعد از ورود شرع هم می‌آید و از این جهت فرقی نمی‌کند. لذا اینکه ایشان فرموده که اگر ما اباحه را قبلاً ثابت کنیم نمی‌توانیم بیاوریم در ظرف برائت، نمی‌دانیم که چرا چنین فرمایشی کردند. ایشان در مقام استدلال است که می‌گویند:

و منه يظهر أنه يمكن الاستدلال بالحظر في تلك المسألة على الاحتياط في هذه المسألة،

بعد این را اشکال کردند و فرمودند:

لتلازم الحيثيتين، دون الاستدلال بالاباحه هناك على البراءة هنا، فان عدم الحرج على الفعل الذي فرض فيه عدم

المنع شرعاً و مالکياً

این مالکیاً را ایشان از کجا آورده است؟ ما شرعاً منع نشدیم. مگر اینکه ایشان بخواهد بگوید همین که گفتیم شرعاً منع نکرده است؛ چون فرض قبل از شرع است، پس مالکیاً هم منع نکرده است چون حق متعال یک شخصیت است. اگر بماهو شارع منع نکرد، یعنی منع مالکی هم نکرده است. این مطلب چه دلیلی دارد؟ فرمودند:

فان عدم الحرج على الفعل الذي فرض فيه عدم المنع شرعاً و مالکياً لا يلازم عدم الحرج في الفعل المحتمل

لورود المنع عنه شرعاً.^۱

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۲۹

خلاصه می‌خواهند بگویند قبل از زمان تشریع به بعد از زمان تشریع و ظرفی که ما احتمال می‌دهیم که شارع تکلیفی داشته باشد، نمی‌تواند سرایت بکند.

ما هیچ وجهی برای فرمایش ایشان پیدا نمی‌کنیم. نکته اباحه چه ترخیص مالکی باشد و چه دفع ضرر محتمل، ما اینجا ضرر محتمل را نمی‌توانیم تطبیق کنیم و فقط احتمال مفسده واقعی است و عقل در احتمال مفسده واقعی قائل به اباحه می‌شود، هر دو نکته قابل تسریه هستند به ظرف برائت و احتیاط و وجه اینکه ایشان منع کرده است را متوجه نشدیم. این تمام الکلام نسبت به نقد مرحوم اصفهانی و نکته پنجم هم تمام شد.

بررسی ثانوی مبحث اصالة الحظر و الاباحه

آخرین بحثی که ما داریم و بحث مهم و دشواری هم هست در واقع برگشت به مبانی بحث اول است. اگر یاد دوستان باشد ما در اوائل بحث گفتیم که یک رجوعی می‌کنیم به کلمات اصولیین به لحاظ تاریخی که اصلاً چه می‌گویند. این بحث کاملاً تا بدین جا جلو آمدیم و ریزه کاریهای بحث‌هایش روشن شد و اختلاف نحوه طرحشان معلوم شد و اجمال در برخی نحوه طرح‌ها روشن شد. الان نوبت به بحث دیگری می‌رسد که فارق از آنچه که به برداشت از کلمات و تفسیر کلمات برمی‌گردد یا به اصطلاح امروزی‌ها هرمنوتیکی، سوای این بحث تفسیری یا هرمنوتیکی خود ما می‌خواهیم ببینیم چه مسأله‌ای مفیدی از این بحث اباحه و حظر در می‌آید.

یک وقت ما مراجعه می‌کنیم به لحاظ تاریخی و اختلاف نظرها و اختلاف فهم و اختلاف عبارتهایی که در تنقیح موضوع را می‌آورند را می‌بینیم مثلاً دیدیم که یک عده‌ای گفتند که اصلاً مفاد قاعده حظر و اباحه واقعی است مثل مرحوم شیخ انصاری و برخی گفتند که مفادش ظاهری است. اختلاف نظر داشتند و هر دو گروه هم به کلمات قوم استدلال کردند و شواهدی آوردند که ما در جای خودش به اینها جواب دادیم.

حالا صحبت این است که اصلاً اینها را بگذاریم کنار، ثبوتاً چه مسأله مفیدی؛ یعنی مسأله معقول و عقلانی می‌شود در آورد و طرح کرد ولو کسی طرح نکرده باشد که بر اساس همین نکاتی باشد که بحث شد نه اینکه یک مسأله جدیدی باشد. از بحث حظر و اباحه چه مسأله معقولی می‌شود طرح کرد.

بررسی ظاهری یا واقعی بودن حکم عقل در محل بحث

عرض من این است که آنچه که دو طرف این نزاع‌ها گفتند در مثل اینکه حکم ظاهری است یا واقعی در حظر و اباحه، اینها مباحث مهمی بود از حیث اینکه به نظر می‌رسد مبتنی بر یکسری پیش فرض‌هاست. یعنی می‌خواهم عرض کنم که مثلاً اگر از من سوال کنند که اکل رمان که منفعت در آن هست و امارات مفسده و فساد در آن نیست، آیا قبل از ورود شرع، بحکم العقل فیه بالحظر أو الاباحه و این چه گونه حکمی است؟

اگر بخواهم جواب روشنی بدهم با توجه به تمام آن حرف‌ها این است که بنابر برخی مبانی این حکم ظاهری است. آن مبانی که الان می‌خواهیم آن را باز کنیم و بنابر یک مبانی این سوال و جوابش حکم واقعی است. حرف ما این است و این بحث فوق العاده مهمی است.

ببینید ما تارةً صورت مسألان این است و مبنایمان اینطور است که در بحث مفاسد و مضار عقل یک حکم به نحو قضیه حقیقیه‌ای روی مضار و مفاسد دارد یعنی وقتی عقل خودش را خالی می‌کند و فقط این موضوع را می‌بیند یعنی مضار و مفاسد در عالم را می‌بیند، می‌گوید وقتی مفاسد و مضار به یک درجه‌ای برسد، این عقلاً ممنوع است و باید از اجتناب کرد و قبیح است ارتکابش عقلاً. یک قضیه حقیقیه روی واقع، ضرر هم ولو ضرر به یک مرتبه‌ای. قضیه حقیقه است و حکمی روی واقع مفسده است که در یک درجه‌ای باشد که حالا نمی‌گوییم هر مفسده‌ای. این یک پیش فرض خیلی مهم است با یک مقدماتی. اگر کسی این را پذیرفت، در جایی که شیئی دارای منفعت است و امارات مفسده نیست، مقدمات یک حکم ظاهری فراهم است. طبیعتاً اینکه اماره مفسده نداریم لازمه‌اش علم و قطع به این نباشد که مفسده نداریم همانطور که مرحوم شیخ انصاری و دیگران فرمودند حق این است که وجداناً ما احتمال مفسده و ضرر می‌دهیم گرچه هیچ اماره‌ای بر آن وجود ندارد. اگر این را گفتیم،

ما از یک طرف پذیرفتیم که عقل حکم دارد روی واقع ضرر و مفسده. از طرف دیگر شک هم داریم در ضرر و مفسده. در اینجا چه مانعی دارد که عقل بگوید در این بستر من شک دارم که آن حکم کلی من در اینجا مصداق دارد یا نه، این را که می‌تواند شک کند چون نمی‌داند که ضرر هست یا نه. صغریاً نمی‌داند که هست یا نه. در ظرف شک عقل بگوید من وقتی محاسبه می‌کنم مواردی را که فعل پر از منفعت است و اماره مفسده هم نیست و صرفاً احتمال مفسده می‌دهم، اگر من آزادی و رخصت خودم و دیگران را منع بکنم به خاطر آن مفسده احتمالی درست نیست و عقل می‌گوید تو حفظ کن رخصت را و ملاک رخصت را. یک چنین حکمی بکند، این حکم برای تحفظ ملاک رخصت است و این لذا حکم ظاهری می‌شود.

دوباره عرض بکنم که روی دو پیش فرض که عقل روی واقع مفسده و واقع مضرة ولو به مرتبه ای رسیده باشد، حکم داشته باشد مثل اینکه حکم کرده باشد هر مضرتی که به این درجه رسیده باشد، ممنوع است و هر مفسده ای به این درجه برسد، ممنوع است. اگر این حکم را دارد و این قیدی که شما در موضوع اخذ کردید که امارات مفسده نیست، معنایش این نباشد که من هیچ احتمال مفسده نمی دهم، پس وضع می شود اینگونه که ما یک حکم واقعی عقلی داریم که روی موضوعات خودش ثابت است و شک در ثبوت ضرر داریم که بالتبیین شک در تحقق آن قضیه حقیقه در اینجا داریم. در این ظرف آیا عقل می تواند حکم کند به حظر یا اباحه؟ به نظرم کاملاً شدنی است. می تواند قائل به اباحه شود تحفظاً علی ملاک الرخصة و این حکم عقلی، ظاهری است. عقل همانطور که می گوید مفسده تا این درجه اش ممنوع است اگر مفسده نباشد نیز به آزادی حکم می کند. هر دو حکمش واقعی است. اینکه می گوید اگر مفسده به درجه ای بود، ممنوع است و این حکم که می گوید اگر مفسده نبود، تو آزادی، هر دو واقعی است؛ مثل احکام شرعی واقعی روی عنوان خودش رفته است.

در بستری که من شک می کنم که ضرر هست یا نه، نتیجه اش شک در تطبیق حکم کلی عقل است. حالا عقل من می آید وسط و یک حکم دیگر در این بستر می آورد. این حکمش طریقی است. برای تحفظ اباحه واقعی است اگر برائت می آورد و اگر احتیاط و حظر بیاورد، برای تحفظ منع واقعی است. اینجا می توانیم بگوییم که آیا حکم عقل حظر است یا اباحه، یک حکم ظاهری است، منتهی پیش فرض این ادعا این است که در مرتبه سابق عقل روی عنوان حکم داشته باشد. و الا اگر عقل هیچ حکمی در واقع نداشته باشد، ظاهری نسبت به چیست؟ صرف تحفظ بر ملاک که گاهی ما در ضمن بحث آوردیم، کافی نیست زیرا ممکن است ما در برخی از موارد شکوک مثل شک در رکعات نماز، ما حکم داشته باشیم و حکم هم برای تحفظ یک ملاکی است چون هر حکمی برای تحفظ یک ملاکی است. این کافی نیست که آن را ظاهری کند اما این بیانی که الان داشتیم کاملاً می تواند یک حکم عقلی را ظاهری کند اما از طرف دیگر اگر این بحث حظر و اباحه به گونه ای دیگر طرح شود، به نظر می آید که از بحث ظاهری بودن خارج می شود. این را انشاء الله جلسه مفصلش را بیان خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

- ۳۴۰ بررسی نهایی مبحث اصالة الحظر و الاباحه
- ۳۴۰ بررسی مسائل متعدد در مبحث اصالة الحظر و الاباحه
- ۳۴۱ مسائل مندمج در مبحث اصالة الحظر و الاباحه
- ۳۴۱ مسأله اول: بررسی حکم عقل در موضوع مشتمل بر منفعت و خالی از مضرة
- ۳۴۱ تفاوت این مسأله با طرح بحث گذشته از مبحث
- ۳۴۲ مسأله دوم: واقعی بودن حکم عقل
- ۳۴۳ مسأله سوم: اشکال مستشکل؛ وضوح کبرای استدلال در اصالة الحظر و الاباحه
- ۳۴۴ جواب اشکال؛ لزوم بحث صغروی و کبروی در استدلال
- ۳۴۵ مسأله چهارم: ثبوت صغرای مسأله با استفاده از اصل
- ۳۴۵ مسأله پنجم: موضوعیت واقع افعال برای حکم عقل
- ۳۴۶ تاثیر مبانی تحلیل «بایستی‌ها» در محل بحث
- ۳۴۷ دیدگاه ضرورت بالقیاس دانستن «بایستی‌ها»
- ۳۴۷ نقد نظریه بالقیاس بودن بایستی‌ها
- ۳۴۷ ۱. ناظر بودن بایستی به رابطه فاعل با فعل
- ۳۴۸ ۲. اختصاص وجوب بالقیاس به ظرف وجود
- ۳۴۹ سقوط بایستی با فرض وجود
- ۳۵۰ نظریه مختار در نحوه واقعی بودن «بایستی‌ها»
- ۳۵۱ تسریه بحث واقعی و ظاهری به بایستی‌های عقلی

بررسی نهایی مبحث اصالة الحظر و الاباحه

بحث ما به پایان مسأله حظر و اباحه رسید، در این جلسات نهایی یک بحث بسیار مهمی داریم که دوستان باید عنایت خاصی بکنند، چون هم بحث مهمی است و هم به نحوی نتیجه مباحث گذشته است. ما در میانه بحث حظر و اباحه عرض کردیم که این نقض و ابرامهایی که از اطراف دعاوی می شود چه نسبت به اصل مسأله حظر و اباحه و چه نسبت به برخی از مسائل مطرح شده در طی این مباحث حظر و اباحه؛ مثل حکم ظاهری بودن حکم عقل یا حکم واقعی بودن آن و امثال اینها، خیلی اوقات در درون کلمات فقها و اصولیین تأییداتی پیدا می کند و گاهی هم نقضش پیدا می شود و یک تشویش عجیبی بود. مثلاً مرحوم شیخ انصاری با آن جلالت قدرش می فرماید که حکم عقل، واقعی است. بزرگان دیگری مثل ملا آقای دربندی و دیگران که احتمالاً اصل حرف هم از مرحوم شریف باشد، مدعی هستند که حکم عقل ظاهری است و هر کدام هم می توانند شواهدی برای خودشان بیاورند، اما نقضهایی هم بر آنها وارد است که کل این مباحث در طی بحثهای دو سه ماه گذشته مطرح شد.

بررسی مسائل متعدد در مبحث اصالة الحظر و الاباحه

امروز مطلب مهمی را می خواهیم طرح کنیم که اصلاً مسأله حظر و اباحه یک مسأله است یا مسائل متعددی است که در یکدیگر دمج شده است و لذا این تشویش عجیب و غریب را در مقام استدلال و در مقام نقض و ابرامها پدید آورده است و هر کسی به گوشه ای از استدلالها تمسک می کند و شاهد می آورد که مقصود کسانی که مسأله حظر و اباحه را طرح کرده اند، مثلاً حکم واقعی بوده یا حکم ظاهری بوده و مقصودشان از قبل از شرع چه بوده و هکذا.

مطلبی که الان می خواهم عرض کنم یک چهره جدیدی می دهد به بحثهایی که قبلاً کردیم و یک صورت دیگری پیدا می کند، گرچه برای رسیدن به این نتیجه که امروز عرض می کنم، از تمام آنچه تا الان بحث کردیم باید استفاده کنیم، اما هم تا یک حدی چهره مباحث گذشته را عوض می کند و تا یک حدی هم سرّ این نقض و ابرامهای عجیب و غریب و تشویش کلمات را روشن می کند.

نکته ای که می خواهم عرض کنم و بعد استدلال کنیم این است که اصلاً مسائل ما در بحث حظر و اباحه متعدد است. ما اقلاً دو مسأله واقعی داریم؛ یعنی حکم واقعی عقل داریم و چهار حکم ظاهری که مناسبتشان مختلف است و هر کدام از اینها یک وضعیتی دارند. من تا الان که مباحث را استقراء کردم ندیدم که کسی این تفکیک را به اینصورت متعرض شده باشد. ادعای ما

این است و می‌خواهم راجع به آن تعلیل کنیم و استدلال کنیم و دوستان هم فکر کنند که آیا این تفکیک‌ها و تحلیل‌ها درست است یا نه. اگر درست باشد، شکل بحث‌های گذشته یک قدری عوض می‌شود. گرچه از همه آن استدلال‌هایی که بحث شد، استفاده می‌شود، اما در جای خودش و این نقض و ابرام‌های عجیب و غریب و تشویش‌های عجیب و غریب به نظر من تا حد زیادی از آن مرتفع می‌شود.

مسائل مندمج در مبحث اصالة الحظر و الاباحه

ادعای من این است که به جای یک مسأله که آیا در شئی‌ای که نفعی هست و اماره مفسده ندارد، قبل از ورود شرع و بعد از فرض اینکه استقلال عقل نیست در آن احکام خمسه‌اش، هل يحكم العقل بالحظر و الاباحه، این را باید تفکیک کنیم و وقتی تفکیک می‌کنیم، دو مسأله واقعی و چهار حکم ظاهری از آن درمی‌آید؛ یعنی احکام عقل ظاهری که اینها هر کدامشان یک مسأله است که باید دلیل بیاوریم و استدلال کنیم برای آن.

مسأله اول: بررسی حکم عقل در موضوع مشتمل بر منفعت و خالی از مضرة

اولین مسأله‌ای که ما می‌توانیم طرح کنیم به عنوان یک مسأله مربوط به عالم واقع و واقعی عبارت است از اینکه بگوییم در عملی که مشتمل بر منفعت هست و خالی از مضرة هست، آیا عقل حکم می‌کند به اباحه یا حظر؟ این مسأله است و این مسأله، واقعی است. سوال از قیام حکم عقل است بر عنوان منفعت. یعنی موضوع حکم عقل عنوان واقعی منفعت است - و همچنین روی مضرة و خلو از مضرة واقعی رفته است به طوری که اگر فعل مشتمل بر یک حدی مضرة باشد، عقل حکم به منع و حظر داشته باشد و اگر خلو از مضرة باشد و مشتمل بر منفعت واقعی باشد، حکم کند بر اباحه و لاجر جیت و جواز.

تفاوت این مسأله با طرح بحث گذشته از مبحث

این مسأله اینطور که من الان طرح می‌کنم با مسأله‌ای که ما قبلاً دائماً در کلمات می‌خواندیم، کمی در چند نقطه فرق می‌کند.

اولاً ما تعبیر نکردیم به اینکه امارات مفسده هم قائم نشده است چون قیام اماره ما را می‌کشاند به مباحث شک و احتمال و ما الان کاری به آن نداریم. اگر - حسب آن پیش‌فرض‌هایی که جلسه گذشته عرض کردیم - کسی در صقع احکام عقل عملیش حکمی یافت بر روی منفعت فعلی که توأم باشد با خلو از مضرة، سوال این است که به لحاظ عقلی اگر فرض کنیم که فعلی داریم

پیر از منفعت و خالی از مضرة، آیا عقل حکم می‌کند به اباحه و جواز یا حکم می‌کند به منع؟ این یک حکم واقعی عقل است. منتهی فرقی با آن صورت‌هایی که قبلاً خواندیم و تشویش در آن بود این است که واقع مضرة و واقع منفعت مصب حکم عقل است و نمی‌گوییم خلو از امارات مضرة، بلکه خلو از خود مضرة. این یک نکته است.

نکته دیگر این است که حکم عقلی که ما سوال می‌کنیم که هل يحكم العقل، یک حکم کلی است. مثال‌هایی که تا به حال می‌زدیم اینطور بود که مثلاً فرض کنیم اكل رمان، مشتمل بر منفعت هست و خلو از امارات مفسده دارد. تا به حال اینطور می‌گفتیم. هل يحكم العقل فيه قبل ورود الشرع بالحظر أو الاباحه. عقل که راجع به خصوص رمان که حکم نمی‌کند و خصوصیتی ندارد. در واقع وقتی اینطور سوال می‌کنیم، حکم رفته روی هر فعلی که مشتمل بر منفعت باشد، نه حرکتی که متعلقش رمان باشد و آن اكل است. اكل و رمان خصوصیت ندارند؛ چون نکته‌ای که در اینجا اخذ شده است، بحث اشتغال بر منفعت و خلو از مضرة است، در هر چه که باشد، همین حکم را دارد به لحاظ عقلی. بنابراین خصوص اكل رمان و اكل فاکهه هیچ خصوصیتی ندارد. پس حکم عقلی که سوال می‌کنیم در واقع این است. صورت مسأله‌ای که ما عرض کردیم - که در عالم فعلی مشتمل بر منفعت و خلو از مضرة است. این عنوان کلی است که بر اساس آن باید عقل حکم کند که اگر چنین چیزی در عالم محقق شد، این محظور است یا مباح؟ این یک نکته راجع به صورت مسأله‌ای که عرض کردیم.

مسأله دوم: واقعی بودن حکم عقل

نکته دومی که می‌خواهیم عرض کنیم این است که این حکم عقلی، یک حکم واقعی است. به چه معنا واقعی است؟ یعنی مثل قضایای حقیقیه روی واقع منفعت و واقع مضرة رفته است و فعلی که فی الواقع مشتمل است بر مضرة و منفعت. یعنی جهات علمی و جهلی را خالی می‌کنیم از این؛ مثل اینکه قضیه‌ای می‌آید و می‌گوید آب از H_2O تشکیل شده یا آب آتش را خاموش می‌کند. یک چنین حکم واقعی، منتهی این حکم مربوط به عقل عملی است و آن حکم عقل نظری بود، یعنی ربطی به علم و جهل ما ندارد. گرچه بعداً توضیح می‌دهیم همانطور که شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) که در مقامات مختلف بیان کرد که گاهی ممکن است موضوع هم شک باشد اما باز هم حکم واقعی است مثل احکام شکوک در نماز. ما الان آن را هم حساب می‌کنیم، اما می‌خواهم عرض کنم که اینجا که صورت مسأله اشتغال بر منفعت و خلو از مضرة است، واقع منفعت و مضرة موضوع بحث است؛ یعنی اگر فعلی مضرة داشت. البته آن طرف مقابلش را عرض می‌کنیم که عقل به نحو قضیه حقیقیه حکم را روی واقعش برده که

محظور است و اگر منفعت داشت و خلو از واقع مضرة بود، عقل به نحو قضیه حقیقه حکم را روی چنین فعلی برده و حکم کرده است که مباح است یا ممنوع است بنابر اختیاری که می‌کنیم.

ما الان تلاش می‌کنیم که یک مسأله واقعی را در بیاوریم و از مسائل واقعی دیگر و از مسائل ظاهری و احکام ظاهری که می‌تواند به همین قیافه باشد، جدا کنیم. آن وقت روشن می‌شود که هم کیفیت استدلال‌ها باید تغییر کند و هم برخی از این تهافت‌ها و تناقض‌ها مرتفع می‌شود. پس نکته دوم این است که این حکم عقل، واقعی است.

مسأله سوم: اشکال مستشکل؛ وضوح کبرای استدلال در اصالة الحظر و الاباحه

نکته سوم این است که کسی ممکن است بگوید این طرح مسأله که شما کردید، این جوابش از وضاحت است و نیاز به بحث نداشت. آن بحث صغروی که در آن نهفته است، آن مسأله است. یعنی چه؟ ما الان گفتیم که صورت مسأله را باید اینطور طرح کنیم که اگر فعلی داشتیم مشتمل بر منفعت واقعاً و خلو از مضرة واقعاً، اینجا به نحو قضیه حقیقه عقل حکم می‌کند که چنین چیزی مباح است یا فرض کنیم بگوییم مباح نیست و محظور است. سوال این است که کسی بگوید تردیدی نیست در این کبری که اگر یک چیزی منفعت دارد و خالی از مضرة است، معلوم است که اشکالی ندارد. چه کسی گفته است که اینجا حظر باشد؟ یعنی مگر توهم این بوده که محظور باشد که یک بحث به این دامنه‌داری مطرح کنند که آیا چنین فعلی مباح است یا عقلاً یا محظور است قبل از ورود شرع. اینکه واضح است.

آن چه واضح نیست، صغرای این کبری است که افعالی که ما داریم مثل اکل رمان، آن مقدار اطلاعی که ما داریم که منفعت دارد و آن مقدار اطلاعی داریم که از امارات مفسده خالی است، این چطور می‌شود حکمش و در چنین وضعی چه باید بکنیم؟ لذا شیخ طوسی (اعلی الله مقامه) فرمود که ما اقداممان بر چنین فعلی اقدام بر ما لایؤمن من المفسده است؛ چون ما احتمال مفسده می‌دهیم. پس معلوم می‌شود که بحث مثل شیخ طوسی در آن کبرایی که ما گفتیم واقعی است، نیست. آن کبری این است که اگر فعلی در واقع مشتمل بر منفعت بود و خلو از مضرة بود، عقل حکم بکند. مستشکل می‌گوید معلوم است که عقل حکم می‌کند. پس بحث‌ها سر آن صغری است که اگر ما یک فعلی داشتیم مثل اکل رمان که علم ما به منفعت به یک حدی است و خلو از امارات مفسده هم دارد. مرحوم شیخ طوسی یک چنین چیزی را گفتند که ما احتمال ضرر می‌دهیم بنابراین توقف می‌کنیم یا حظر. سید مرتضی هم که می‌خواهد به ایشان جواب دهد؛ دو گونه جواب می‌دهد. یکی اینکه خلو از امارات مفسده شد، ما یقین داریم که مفسده ندارد. پس بحث اینهاست. یا در جواب ایشان در جای دیگر می‌فرماید که این بزرگواران که حظر یا توقف

می‌گویند با ما مخالف نیستند و آنها هم قبول دارند که خلو از مضرة باشد، اشکالی ندارد و عقل می‌گوید مباح است، ولی بحثشان با ما این است که تشخیص نمی‌دهند که خلو از مضرة است. حالا مستشکل به ما می‌گویند بنابراین بحث در همان صغریایی است که شما کنار گذاشته بودید و بحث در کبری نیست.

جواب اشکال؛ لزوم بحث صغری و کبری در استدلال

عرض ما این است که ما باید بحث در آن کبری را با بحث از این صغری جدا کنیم و دلیلش هم این است که هر کدام یک حسابی دارند و این صغری چون محتمل و مشکوک است، موضوع برای یک حکم ظاهری عقل می‌شود. اتفاقاً ما به این هم می‌پردازیم که می‌شود که موضوع برای حکم ظاهری عقل که الان بحث بعدی ماست که در ظرفی که ما احتمال مضرة را می‌دهیم، یعنی احتمال می‌دهیم ثبوت آن حکم واقعی عقل را، چه کنیم؟ این می‌شود حکم ظاهری عقل. آن وقت اگر ما اینها را از هم جدا کنیم اصلاً لازم نیست که اینطور پیچیده حرف بزنیم، مثل مرحوم شیخ انصاری که می‌گویند حکم عقلی در اینجا واقعی است، در حالی که داد می‌زند که دفع ضرر محتمل که حکم واقعی است و داد می‌زند فرمایش مرحوم شیخ طوسی در عدة که می‌گوید در اینجا احتمال ضرر می‌دهیم و اقدام بر ما لا یؤمن من الضرر مثل اقدام بر ضرر است. اینها که واضح است و فرمایش اصولیین که در بحث دفع ضرر محتمل، واقع آن ضرر مصبّ حکم است و الا این کار ما احتیاطی است و لذا هیچ عقوبتی ندارد الا افتادن در آن ضرر واقع.

عرض من این است که پس اول این را حل کنیم که عقل حکم را بر واقع مفسده و ضرر مترتب می‌کند و اموری که ضرر دارند، عقل می‌گوید ممنوع است و این یک قضیه حقیقه است. حالا البته بحث ما روی طرف دیگرش هست که می‌گوید نافی که خالی از ضرر باشد، مباح است یا حسن. این یک قضیه حقیقه که موضوعش معلوم است و محمولش روشن است و واقعی هم هست. همین‌ها مرحوم شیخ را یک جوری به این ادعا کشانده که اینها واقعی هستند.

در همین جا عرض کردم که در جواب این مستشکل می‌گوییم؛ اولاً ما یک کبرایی داریم که نسبت به کبری، حکم واقعی است و نسبت به آن صغری که شما شک را آوردید ما قبول داریم که اگر بحث دفع ضرر محتمل باشد، ما نیاز به احکام ظاهری هم داریم اما چگونگی آن را بحث خواهیم کرد. ولی اینکه مستشکل می‌گوید مسأله این است، مسأله فقط این نیست و باید جهاتش را از هم جدا کنیم تا هر مسأله‌ای جای خودش را پیدا کند، خصوصاً اینکه در آن جهت واقعی یک استدلال دیگری هم هست که ما می‌خواهیم آن را جدا کنیم و آن بحث تصرف در ملک دیگری است.

ما در مسأله حظر و اباحه چون مسأله تصرف در ملک دیگری داریم، اصلاً بحث احتمال ضرر و اینها هم که مرتفع باشد، باز هم قابل بحث است. یعنی اینکه مستشکل می‌گوید کبرای کلی خلو از ضرر بحث ندارد، اما از جهت دیگر بحث پیدا می‌کند؛ از این جهت که تصرف در ملک خداوند است. مگر این استدلال در اینجا نیست؟ این که کاری به ضرر ندارد و می‌گوید چیزی که تصرف در ملک خداوند است محظور و ممنوع است. پس انحصاری به بحث ضرر ندارد.

مسأله چهارم: ثبوت صغرای مسأله با استفاده از اصل

نکته دیگری که در تنقیح این مسأله می‌خواهیم عرض کنیم این است که همانطور که الان عرض کردم، این کبرای ما برای اینکه منتج باشد، باید یک صغری به آن ضمیمه شود و آن صغری معمولاً متیقن نیست؛ چون ما از کجا می‌دانیم که یک شیء پر از منفعت است و هیچ مضرتی ندارد؟ اینها را از کجا می‌دانیم؟ معمولاً در اینجاها نیاز پیدا می‌کنیم که اصل جاری کنیم، کما اینکه در احکام شرعی در تطبیقات ما شک می‌کنیم، و لذا شبهه موضوعیه پیدا می‌شود و شک در حکم ناشی از موضوع پیدا می‌شود و اینجا هم مثل آنجاست که حالا تطبیق می‌کنیم.

مسأله پنجم: موضوعیت واقع افعال برای حکم عقل

عرض می‌کنم که نکته دیگری که می‌خواهیم اینجا عرض کنیم این است که پیش فرض طرح این مسأله که ما به این شکل عرض کردیم، این است که عقل روی واقع اینها حکم داشته باشد و این البته بحث ساده‌ای نیست. ببینید من خودم تا به حال شاید سال‌های مدیدی که در بحث‌های فلسفه اخلاقی کار می‌کنم، ندیدم کسی این جهات را کاملاً از هم جدا کند. چطور می‌شود که عقل روی واقع حکم داشته باشد، در عین حال مثلاً الزام هم داشته باشد؟ گاهی آن واقع مجهول است، آن وقت چطور می‌شود که ما الزام عقلی داشته باشیم بر حسب واقع، خصوصاً اگر شما بیاید عقوبت و مدح و ذم را هم بر آن منوط کنید و بگویید عقل یک حکم دارد روی واقع منفعت و روی واقع مضرة.

ما در ظرفی که جهل به مضرة داریم، آن وقت نبایستی هم داریم به حمل شایع؟ یعنی مثلاً عقل می‌گوید که نباید این کار را کنید به حمل شایع و الزام می‌کند بر ترک در حالی که من اصلاً جاهل هستم و بلکه ممکن است جهل مرکب داشته باشم و قاطع باشم که این فعل پر از منفعت باشد ولی در واقع مضرة دارد، آن وقت در اینجا عقل من حاکم است به اینکه تو باید این فعل را ترک کنی؟ یا از آن بالاتر بحث عقوبات و مدح و ذم است. اگر احکام عقلی بروند روی واقع نفع و روی واقع مضرة، آن

وقت مدح و ذمها چه می شود؟ آن وقتی که ما جاهلیم و هیچ خبر نداریم یا قاطع هستیم به عدم و جهل مرکب است، آیا باز هم عقوبت داریم؟ مثلاً ما قبول کنیم که حکم عقل رفته است روی الضار ممنوع. من اگر جاهل مرکب باشم و این شیء ضار را نافع بینیم، آن وقت در عین حال باز مذموم است کار من و من استحقاق ذم دارم؟ اگر گفتیم که ذم الشارع عقابه، استحقاق عقاب پیدا می کند؟ من که جاهل هستم و در ظرف جهل فرض کنیم که کوتاهی هم نکردیم، چطور می شود که معاقب بود؟

بنابراین اصل این حرف که احکام عقلی روی واقع می رود، ما از آن دفاع می کنیم ولی سهل نیست و مرحوم شیخ اگر یاد دوستان باشد، یک جاهایی این را انکار کرد که روی واقع برود. حالا واقع چه چیزی مراد است؟ واقع متعلق یا علم به متعلق یا روی علم به حسن و قبح یا علم به بایستی حکم می رود که همه اینها دچار اشکالاتی می شود که ما در درس اشاره کردیم و دیگر نمی خواهم اعاده کنم.

تأثیر مبانی تحلیل «بایستی‌ها» در محل بحث

در اینجا مبانی خیلی کمک می کند. ما در فلسفه اخلاق نظریاتی داریم که بایستی‌ها را حتی حسن و قبح که به نظر ما خیلی قابل تصور است که اشیاء واقعی حسن و قبح داشته باشند و برای من مجهول باشند. آنها که مدح و ذم تفسیر می کنند، گیر می افتند، اما ما که چنین انحصاری قائل نیستیم و اصلاً قبول نداریم که حسن و قبح مدح و ذم عقلاً باشد و بلکه مدح و ذم غایتش این است که یکی از امور لازمه حسن و قبح‌هاست، نه اینکه حقیقت حسن و قبح، مدح و ذم عقلاست. حتی حالا مدح و ذم است یا استحقاق و مدح و ذم است یا امثال این یا موجب مدح و ذم است، همه اینها را که بگوییم، به نظر من خلاف است و تحلیل حسن و قبح در میان عقلاً این نیست که مدح و ذم بشود. بلکه ممکن است شما بگویید که همه حسن‌ها را مدح می کنند و همه قبیح‌ها را ذم می کنند. این یک حرف دیگری است. اینکه خود حقیقت حسن و قبح اشیاء مدح و ذم باشد، درست نیست. از آن شکل بحث لزوم و الزام است. در بایستی‌ها خیلی‌ها به این ورطه افتادند که بایدها انشائی هستند و بایدها لامحاله به قصد تحریک است؛ مثل احکام شرعی و لذا در جایی که این حکم عقلی مجهول باشد، دیگر اثر ندارد، پس مرا تحریک نمی کند. دیگر الزام معنا ندارد، چون الزام بر اساس آن تحریک معقول است، پس الزام هم دیگر معنا ندارد. یک چنین شبهاتی هم ممکن است بشود.

دیدگاه ضرورت بالقیاس دانستن «بایستی‌ها»

برخی در تحلیل بایدها و نباید رفته‌اند سراغ واقعیت مثل آیت الله مصباح (حفظه الله) یا مرحوم حاج شیخ مهدی حائری یزدی، البته هر کدام به گونه‌ای. آیت الله مصباح، بایستی‌ها یعنی بایدها مثل باید اکرام کنم و باید احترام به پدر و مادر بگذارم، اینها را معنا کرده به صورت ضرورت بالقیاس الی غیر و فرمودند که این بایستی‌ها ضرورت است و باید وجوب و ضرورت است. می‌گوید این بایدها اصلاً واقعیت است. کدام واقعیت؟ رابطه بین فعل و کمال مطلوب. می‌گویند برخی از افعال که ما را می‌رسانند به کمال مطلوب، این افعال ضرورت بالقیاس الی غیر دارند، یعنی این فعل نسبت به معلولش ضرورت بالقیاس دارد و البته معلول هم همینطور است. بله ضرورت بال غیر مختص معلول است اما ضرورت بالقیاس در علت هم هست. علت نسبت به معلولش ضرورت بالقیاس دارد کما اینکه عکسش هم هست. آن وقت می‌گویند بین طائفه‌ای از افعال و کمال مطلوب انسان رابطه علی و معلولی است و یک واقعیت است. وقتی می‌گوییم بایستی، بایستی یعنی ضرورت است.

نقد نظریه بالقیاس بودن بایستی‌ها

به نظرم این تحلیل، تحلیل قشنگی است اما خیلی اشتباه است. یک وقتی به دوستان سر کلاس فلسفه اخلاق عرض می‌کردم که این تحلیل هر چه زیباست که واقعاً زیباست، به همان اندازه اشتباه است. حالا ما مفصل این را نقد کردیم و نمی‌خواهم در اینجا عرض کنم و ذکرش به یک دلیلی بود که گفتم. دو اشکال از آن را عرض خواهم کرد. بالتفصیل همین را در آن رساله‌ای که در حسن و قبح و فلسفه اخلاق نوشتیم، آوردیم و هم در سخنرانی که در انجمن حکمت داشتیم، بالتفصیل این نظریه را نقد کردم. دوتا از آن را بالعجالة عرض می‌کنم و اگر دوستان در آن اجمال دیدند به جای خودش مراجعه کنند.

۱. ناظر بودن بایستی به رابطه فاعل با فعل

یک نکته این است که اصلاً تحلیل نادرست است از این جهت که بایدها و نبایدهای اخلاقی مثل بایدهای احکام شرعی، اینها ناظر به من مخاطب و فعل من هستند یعنی به رابطه من و فعلم کار دارند نه رابطه فعل با غایت. ما دو رابطه را از هم می‌توانیم جدا کنیم؛ رابطه من با فعل و رابطه فعل با غایت. آیت الله مصباح می‌فرمایند این بایستی‌ها معطوف به رابطه فعل با غایت است. من می‌گویم ما در تفسیر بایستی‌ها اصلاً کاری به نداریم. بله رابطه فعل با غایت در ثبوت بایستی برای فعل دخیل است و حیث تعلیلی است برای الزام کردن ما. ما چون رابطه فعل و غایت را می‌بینیم، حکم به بایستی می‌کنیم. در باید و

نبایدهای شرعی نیز شارع چون رابطه فعل و غایت را می بیند، حکم به باید و نباید می کند. اما قطعاً این رابطه بین فعل و غایت آن، مفاد حکم عقل و تفسیر حقیقت بایستی نیست.

در اینجا خلط شده است بین حیث تعلیلی و آن چیزی که معلل است. وقتی به مخاطب می گوئیم که باید آب بخوری، مثل مفاد جمله «آب بخور» که راجع به فعل و غایت نیست، بلکه آب بخور یک حکم است که ناشی از رابطه فعل و غایت است؛ یعنی چون آن فعل دارای آن ملاک است و چون ملاکاتی قائم به فعل است؛ این داعی می شود بر اینکه شارع حکم کند و داعی می شود برای عقلا یا عقل که بیاید بگوید که باید آب بخوری یا این فعل حسن را انجام بدهی. بایستی ناظر است به فاعل و رابطه اش با فعلش. باید این کار را بکنی، یعنی بین من و فعل ضرورة القاء می کند، لذا مرحوم علامه طباطبایی می فرمود این باید اعتباری است چون برایش مسلم بود و مفروغ عنه بود و حق هم داشت که مفاد بایدها القاء رابطه بین من و فعل است، نه رابطه فعل و غایت. بایستی القاء رابطه بین من و فعل است و این رابطه ضرورت نیست بلکه امکان است، اگر بگوئیم که این رابطه ضرورت است، به نظر مرحوم علامه این می شود اعتبار؛ یعنی تطبیق کردن مفهوم وجوب به غیر از مصداقش. این یک اشکال به ایشان که بیشترش را باید در جای خودش دنبال شود.

۲. اختصاص وجوب بالقیاس به ظرف وجود

اشکال دیگری هم وجود دارد که خیلی فنی و دقیقی است و در آن جلسه هم با شاگردان آیت الله مصباح خیلی بحث کردیم و به نظر من که جوابی نداشتند و آن این است که ضرورت بالقیاس رابطه وجود معلول و وجود علت یا عکسش را می سنجد. ضرورت بالقیاس روی فرض وجود، معنا دارد، چه ضرورت حافه بعد از وجود یا حافه قبل از وجود. که می گویند کل وجود محفوف بالضرورتین؛ یعنی وجب ثم وجد؛ ثم مرتبه ای نه زمانی. وَجِبَ فُوجِدَ، آن وقت یک ضرورت هم روی وجود است. اینها عیب ندارد و دو ضرورت را تشخیص بدهیم ولی هر دو محفوف به وجود هستند؛ یعنی وجود محفوف به ضرورتین است و قابل انفکاک نیست.

بنابراین این را دقت کنید که وجوبات بالقیاس و ضرورت های بالقیاس برای ظرف وجود است، در حالی که در بحث ما در اخلاقیات یا در باب احکام شرعی، ظرف وجود، ظرف سقوط حکم است. واضح است که ما به کسی می گوئیم «باید اکرام کنی» که هنوز اکرام نکرده و هنوز اکرام ضرورت پیدا نکرده است. اگر خود به خود اکرام ضرورت پیدا می کرد، دیگر معنا نداشت که بگوئیم «باید اکرام کنی». این مطلب همچنان که در احکام شرعی است در احکام عقلی هم همینطور است لذا شما کراراً دیدید

که اصولیین گفته‌اند که وجود، ظرف سقوط است یعنی اگر فعل در خارج وجود پیدا کرد، حکم ساقط است و معنا ندارد که به آن بگوییم که يجب. مثلاً مولا می‌خواهد نماز جمعه امروز بر من واجب باشد، به قضیه حقیقه می‌گوید و منحل به امروز می‌شود. حالا اگر من نماز را انجام دادم، آیا باز هم وجوب هست؟ در بحث اجزاء مفصل این بحث شده است.

البته برخی‌ها تلاش کردند مثل شهید صدر - البته شنیدم اما خودم الان یادم نیست - که می‌گوید بله می‌شود با اتیان فعل هنوز وجوب باشد. من در کلمات ایشان این مطلب را یادم نیست و برخی ادعا کرده‌اند که آن را باید مراجعه کرد. یا یکی از اساتید ما که چند روزی خدمتشان بودم، اتفاقاً بحث اجزاء بود و ایشان می‌گفت می‌شود و ما ساعت‌ها بحث کردیم و از فرمایش ایشان چیزی تحصیل نکردیم که چطور می‌شود. آخرش من فهمیدم و به ایشان عرض کردم که اجازه می‌دهید که این مطلبی که به آن رسیدم، از شما نقل کنم، گفتند که نه. چون آخرش به این رسیدیم که ایشان در واقع وجوب را مثل خوش آمدن تلقی می‌کند. مثل اینکه می‌گفت چطور انسان گل می‌بیند و خوشش می‌آید. خوش آمدن با وجود منافات ندارد. این فرمایش این بزرگوار در حالی است که خوش آمدن غیر از طلب است.

همانطور که محقق اصفهانی مکرر گفته است طلب به چیزی می‌خورد که من حیث موجود باشد و من حیث مفقود باشد. من حیث که ما صورتی را ادراک می‌کنیم، موجود است، اما واقعش نباید باشد تا ما با طلبمان آن را ایجاد کنیم. شوق هم همینطور است، شوق هم نمی‌شود به چیزی تعلق بگیرد که من جمیع الجهات فعلیت پیدا کرده باشد. شوق می‌خورد به یک فعلی یا به انجام شی‌ای یا به ماهیتی که من جهة مفقود است و من جهة موجود است و نمی‌شود به چیزی که من جمیع الجهات موجود است، شوق پیدا کرد. بله نسبت به موجود حب و لذت و التذاذ می‌توان داشت. التذاذ به موجود می‌شود اما التذاذ غیر از طلب است. من به آن بزرگوار عرض کردم که اجازه می‌دهید که من بگویم که شما می‌فرمایید که در شوق و در باب طلب شی‌ای که موجود شده باز هم می‌شود طلب به آن بخورد، ایشان فرمود نه نقل نکنید.

سقوط بایستی با فرض وجود

اشکال فرمایش آقای مصباح این است که شما فعل را در ضرورة بالقیاس باید روی فرض وجود ببرید تا ضرورة معنا داشته باشد، در حالی که فرض وجود مسقط بایستی است و این چه تحلیلی از بایستی شد؟ اصلاً دشواری بحث بایدهای عقلی و ضرورت‌های اخلاقی همین است که باید قبل از وجود و قبل از ضرورت یافتن وجود، ما بایستی داریم؛ یعنی فرض کنید که الان راجع به اکرام پدر و مادر و احترام به پدر و مادر، من اینجا نشستم و احترام به پدر و مادر نکردم، پس این فعل احترام ضرورة

پیدا نکرده است. در همین ظرفی که ضرورت ندارد، ما بایستی عقلی داریم، یعنی ضرورت عقلی و اخلاقی را در همین ظرف فقدان و عدم داریم. این را شما تصویر نکردید و دلیلش هم این است که مصبّ بایدهای اخلاقی و ضرورتها را عوض کردید و لذا نادرست است. بحث بیشتر در این مورد سر جای خودش.

آقای حائری (رحمت الله علیه)، به جای بالقیاس ضرورت بالغیر گرفته است. از جهت بحث ما خیلی فرق نمی‌کند و همان اشکالات درست به این نظریه هم وارد است و هر دو از یک اشکال رنج می‌برند.

اگر فرمایش آیت الله مصباح و مرحوم آقای حائری درست بود، در بحث ما مشکل حل بود. چون احکام اخلاقی واقعی هستند و کاری به علم و جهل ندارند. بر خلاف آن فرمایش شیخ انصاری که می‌فرمود منوط به علم و جهل هستند و بعد هم بد تطبیق می‌کرد؛ علم و جهل به خود حسن و قبح با علم و جهل به متعلقش و امثال این در فرمایش مطارح الانظار خلط می‌شد. اگر واقعی بود همه اینها حل می‌شود ولی چون ما آن تحلیل را قبول نداریم، دوباره در ددرس هستیم که اصلاً احکام عقلی چه هستند که می‌توانند روی واقع بروند؟

نظریه مختار در نحوه واقعی بودن «بایستی‌ها»

ما هم احکام عقلی را واقعی معنا می‌کنیم نه به این صورت. ما اصلاً می‌گوییم لزوم‌های اخلاقی یک واقعیت‌هایی هستند از سنخ خاص و گویی این عالم سکنه‌های مختلفی دارد. چه کسی گفته سکنه‌اش باید و فقط ضرورت بالقیاس الی الغیر و ضرورت بالغیر باشد؟ یک ضرورت‌هایی در عالم داریم که ضرورت‌های اخلاقی هستند و یک تحلیل دشواری است و ندیدم که کسی این تحلیل را کرده باشد که بگوید ضرورت‌ها خودش واقعیت هستند و همین ضرورت‌های اخلاقی واقعیت هستند؛ یعنی همان ضرورت‌هایی که ما قبل از تحقق فعل و در ظرف عدم فعل داریم، اینها همین الان ضرورت است و یک سنخ واقعیت در عالم است. مگر همه واقعیات باید از سنخ ملموسات باشند؟ همانطور که ضرورت بالقیاس معقول ثانی فلسفی است که محکی آن عبارت است از آن رابطه بین معلول و علت، یک ضرورت‌هایی هم در عالم داریم که از آنها ضرورت‌های اخلاقی انتزاع می‌شود و برای قبل از حصول فعل و قبل از ضرورت فعل است. عرض ما در آن بحث‌ها این است و در حسن و قبح هم قائل به واقعیت هستیم. این اجمال آن حرف‌هایی است که در آنجا داریم و این خودش بسته‌ای است که اگر بخواهید باز کنید، چند هفته کار دارد. من اجمالش را عرض می‌کنم چون ثمره اش را می‌خواهیم اینجا بچینیم.

تسریه بحث واقعی و ظاهری به بایستی‌های عقلی

منتهی باقی می‌ماند یک مسأله‌ای که برخی از لوازمی که ما در بحث اخلاقیات داریم، نمی‌شود دیگر روی این واقعیت‌ها برود. مثلاً در ظرف جهل من احساس لزوم دیگر نمی‌کنم. من وقتی جاهل باشم به آن؛ حالا جهل به چه چیزی، بحثش می‌آید؛ هم می‌شود جهل به کبری داشته باشیم و حکم عقل کلی و هم جهل به صغرایش و تطبیقش. در ظرف جهل ما باعثیت و بایستی عقلی نداریم.

ما الان در این بحث‌ها آمدم حساب احکام عقلی و اخلاقی واقعی را از برخی لوازمش مثل باعث بودن جدا کردیم. ما در اخلاقیات می‌گوییم باید این کار را بکنید و نباید این کار را بکنید و گویی این با بحث و تحریک هم نوا شده، اما با این بیانی که ما کردیم واقع اخلاقیات بحث ندارند. اگر واصل بشوند به من، من را تحریک می‌کنند. از طرف دیگر بحث مدح و ذم و عقاب هم هست. مسلم است که اگر من جاهل باشم، مخصوصاً جهل مرکب داشته باشم، عقاب کردن و ذم معنا ندارد. ما نمی‌توانیم کسی را به جرم اینکه تو غافل بودی از حکم واقعی عقل، عقاب یا ذم کنیم. عقلاً کسی را مذمت می‌کنند که نبایستی را وجدان بکند و برود اقدام کند. نباید ظلم کند. اگر یک نبایدی در واقع دارد و این آقا هیچ احساس نبایستی نکرده و ظلم کرده، می‌خواهید او را عقاب کنید؟! اینکه نبایستی را احساس نکرده است. کسی که نبایستی به او واصل می‌شود و مخالفت می‌کند و عصیان می‌کند، جای ذم دارد و جای عقاب دارد. پس مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که بعضی از لوازمی که اینها در ذهن لازمه احکام عقلی هستند، به نظر می‌آید که اینها باید از واقع جدا شوند.

آن چه من می‌خواستم عرض کنم که واقعاً در بحث‌های فلسفه اخلاقی حتی غربی هم که تا آنجایی که من کار کردم و اطلاع دارم و ندیدم و همینطور در بحث‌های خودمان همینطور این است که ما در احکام عقلی مثل حکم شرعی، قائل به واقع و ظاهر باشیم. قائل باشیم یک حکم واقعی داریم و یک ظرف وصول و تنجز آن را داریم که آن ظرف، ظرف باعثیت و به تعبیر مرحوم آقا ضیاء ظرف فاعلیت حکم است نه فعلیت حکم. فعلیت حکم روی واقع است و به همان واقع فعلیت پیدا می‌کند. عقل من که شک هم هستم در برخی از امور دیگرش می‌گوید الضار ممنوع. این کبری را که بحثی ندارد و این روی واقع رفته است. اما آیا این عمل من الان مضرة محض است یا با منفعت تراحم می‌کند و مغلوب است یا نه، اینها همه مورد جهل است.

پس عرض من این است که آن احکام عقلی و واقعی قابل تصویر است، اما باعث بودن یعنی تحریک کردن آن الزام که منوط به تطبیق است و مدح و ذم که منوط به وصول است، اینها بعد از وصول حاصل می‌شود. چه اشکالی دارد که ما در باب

احکام عقلی مثل احکام شرعی، قائل به دو مرتبه باشیم. شبهه شیخ انصاری که در آنجا می فرمود که نمی شود که حاکم در حکم خودش شک کند را که مفصل جواب دادیم و اعاده نمی کنیم. دوستان همین ها را دنبال کنند تا فردا که بحث مفصلی داریم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

۳۵۴ بررسی نهایی مبحث اصالة الحظر و الاباحه

۳۵۴ لزوم تفکیک مسائل مختلف در مبحث اصالة الاباحه و الحظر

۳۵۴ چارچوب جدید بحث اصالة الحظر و الاباحه با استفاده از تفکیک مسائل

۳۵۴ مسأله اول: بررسی حکم عقل در موضوع مشتمل بر منفعت و خالی از مضرة

۳۵۵ مسأله دوم: واقعی بودن حکم عقل

۳۵۵ مسأله سوم: لزوم بحث از استدلال از لحاظ صغری و کبری

۳۵۶ مسأله چهارم: ثبوت صغرای مسأله با استفاده از اصل

۳۵۸ مسأله پنجم: موضوعیت واقع افعال برای حکم عقل

۳۶۱ نظریه مختار در مبحث اصالة الحظر و الاباحه

۳۶۱ قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

۳۶۱ جایگاه بحث دفع ضرر محتمل در سیر بحث

۳۶۲ جایگاه بحث از دفع ضرر محتمل در علم اصول

۳۶۴ تمسک به وجوب دفع ضرر محتمل در مباحث فقهی

۳۶۴ سیر بحث در وجوب دفع ضرر محتمل

بررسی نهایی مبحث اصالة الحظر و الاباحه

لزوم تفکیک مسائل مختلف در مبحث اصالة الاباحه و الحظر

بحث در تحلیل و تفکیک قضایایی بود که در بحث حظر و اباحه مطرح است. بحث نهایی ما به اینجا منجر شد که ما در بحث حظر و اباحه به جای اینکه فقط یک مسأله مطرح کنیم و جوانب مختلفش را دائماً نقض و ابرام کنیم؛ یکی بگوییم این حکم واقعی عقلی است و یکی بگوییم ظاهری است و در حکم واقعی بودنش هم وجوهی را طرح کنند. آدم وقتی که به ادله نگاه می‌کند، با هم خیلی فرق می‌کنند. به نظر رسید در نهایت که مسأله اصلاً چیز دیگری است و این تناقض‌ها و نقض و ابرام‌هایی که پیدا می‌شود ناشی از خلط مباحث مختلف در هم هست و عرض کردیم که اگر بیایم اینها را از هم تفکیک بکنیم، هم تکلیف ما با این مسائل روشن می‌شود و هم به لحاظ تاریخی معلوم می‌شود که این نقض و ابرام‌هایی که می‌کنیم به کجا منتهی می‌شود و نقض و ابرام‌ها به چه چیزی می‌خورد و این اشتباهاتی که در کلمات قوم رخ داده است و در نسبت‌هایی که می‌دهند، چرا اینطور شده است، به نظرم سرّ همه اینها کشف می‌شود، علاوه بر اینکه مسائل جانمایی درست می‌شود و هر مسأله جواب خودش را پیدا می‌کند.

چارچوب جدید بحث اصالة الحظر و الاباحه با استفاده از تفکیک مسائل

مسأله اول: بررسی حکم عقل در موضوع مشتمل بر منفعت و خالی از مضرة

عرض کردیم که در مقام تفکیک، یک مسأله برای ما پیش می‌آید که یک حکم واقعی عقلی است علی‌القاعده و به تعبیری مسأله‌ای مربوط به عالم واقع است؛ مثل احکام شرعی واقعی. مسأله این است که قبل از ورود شرع، افعالی که دارای منفعت هستند و خلو از مضرة دارند، حکمشان به لحاظ عقلی چیست؟ البته به نظر می‌آید اینطور که ما عرض می‌کنیم روشن باشد که حکمش اباحه است. نکته مهمی که در جلسه گذشته نیز بدان اشاره کردیم این است که در اینجا خود مضرة و منفعت موضوع حکم هستند، نه احتمال آن و نه قیام امارات یا عدم قیام امارات، بلکه حکم روی واقع رفته است.

البته ما در اینجا دنبال حکمی هستیم که روی موضوع رفته باشد، خلو از جهات و عناوین دیگر؛ یعنی محل بحث دقیق این است که اگر ما فعلی داشته باشیم که هیچ عنوان دیگری بر آن منطبق نشده باشد؛ فعلی است که دارای منفعت است و خلو از مضرة است، این حکمش به حسب عقل چیست؟ ما می‌گوییم حتماً اباحه است و لاحرجیت عقلیه است.

مسأله دوم: واقعی بودن حکم عقل

نکته اصلی نهایی و انتهایی، باز کردن قضایا از هم دیگر است. پس یک قضیه‌ای عقلی و واقعی داریم که رفته روی واقع مضرة و منفعت. فعلی که منفعت دارد و خلو از مضرة دارد، عقل حکم به اباحه آن فعل دارد. حالا اگر فعل دارای مضرة باشد در عالم واقع، عقل نیز در اینجا به نحو قضیه حقیقه یک حکم دارد که باید مضرة واقعی را دفع کرد. این فارغ از اینکه یک حکم یا دو حکم عقلی باشد، یک مسأله عقلی و واقعی است؛ مثل احکام واقعی شرعی که اگر از ما بپرسند که اشیاء ضاره که دارای مضار هستند، حکمشان چیست، بگوییم شرعاً حرام هستند. کسی نمی‌گوید این حکم ظاهری عقلی است. می‌خواهیم بگوییم کسانی که در بحث ما گفته‌اند که حکم عقل ظاهری است، این حکم عقلی واقعی که روی واقع مضره رفته را نخواستند بگویند.

مسأله سوم: لزوم بحث از استدلال از لحاظ صغری و کبری

یک مسأله دیگر ما داریم و آن عبارت است از اینکه اگر فعلی تصرف در ملک دیگری باشد بدون اذنش، اذن هم در اینجا واقعی است، در اینجا حکم چیست؟ الآن گفتیم که نمی‌خواهیم تمام ریزه‌کاری و جزئیات بحث را بیاوریم. فرض کنیم که حکم عقلی در اینجا حظر است؛ تصرف در ملک دیگری بدون اذنش. و اگر آن طرف آمدیم تصرف در ملک دیگری با اذنش، عقلاً اباحه است. حالا ما در بحث‌های گذشته مفصل بحث کردیم که ممکن است در مورد خداوند خصائصی وجود داشته باشد و ممکن است فرض تصرف در ملک خداوند در فروضی معنا نداشته باشد یا اضرار به خداوند اگر قید باشد در این مسأله که بعضی گفته‌اند، در مورد خداوند معنا نداشته باشد. ما الآن نمی‌خواهیم آنها را بحث کنیم، هر کسی هر چه آنجا اختیار کرده، اینجا در این قالب تطبیق می‌کند. ما کاری که الآن انجام می‌دهیم و به نظر من در هیچ مکتوب اصولی که ما مراجعه کردیم، نیافتیم این است که اینها را از هم جدا کرده باشند و تکلیف را روشن کرده باشند.

عرض ما این است که یک مسأله مربوط به عالم واقع داریم که تصرف در ملک دیگری بدون اذنش یعنی فی الواقع، حکمش چیست؟ با آن پیش‌فرض‌هایی که عرض کردیم که احکام عقلی می‌توانند روی واقع بروند، اینجا هم یک حکم عقلی داریم در جایی که مأذون نباشد، مثلاً قبیح است - با همه تحفظ‌هایی که قبلاً کردیم و قیودی که آوردیم - و در صورتی که مأذون باشد، عقلاً تصرف مباح است. این هم یک حکم عقلی است.

البته یک بحث مهمی وجود دارد که علی الظاهر در این دو حکم عقلی باید بگوییم هر کدامش حیثی هستند؛ یعنی آنجایی که می‌گوییم اگر یک فعلی مشتمل بر منفعت باشد در واقع و خلو از مضرة باشد در واقع، این مباح است، گفتیم به شرط اینکه عناوین دیگری بر آن منطبق نشود، و الا ممکن است همان فعل، عنوان تصرف در ملک خداوند هم باشد. کسی که یک فعل انجام می‌دهد که خلو از مضرة است و منفعت دارد، در عین حال تصرف در ملک خداوند هم هست. پس اینها دو عنوان است. پس اینطور می‌شود که اگر ما بخواهیم مسأله حذر و اباحه را حل کنیم، اولاً باید کبریات عقلی که در مقام داریم را از هم جدا کنیم. ما می‌گوییم یک کبری داریم که «المضرة يجب الاجتناب عنه» یا ارتکاب فعلی که دارای مضرة است، قبیح می‌باشد. یک حکم کلی عقلی به نحو قضیه حقیقه داریم که می‌گوید تصرف در ملک دیگران بدون اذن قبیح است، که فرض کنیم که بر حق تعالی تطبیق می‌شود یا با خصوصیات و قیودی تطبیق می‌شود. این کبریات را باید داشته باشیم و بعد در مقام تطبیق، باید ملاحظه این جهات را داشته باشیم که ممکن است یک فعل هر دو عنوان در آن باشد و لذا باید هر دو ملحوظ باشد.

مسأله چهارم: ثبوت صغرای مسأله با استفاده از اصل

بعد از فراغ از اینها می‌آییم در مسأله تطبیق اینها بر خارج. مثلاً اکل رمان یک تطبیق است. ما از کجا می‌دانیم که این از تمام مضار خالی است؟ ما که یقین نداریم. فرض کنید طبق بحثی که آقایان کردند امارات مفسده نیست. خوب دقت کنید بعد از تفکیک اینها، می‌بینید چرا بحث را اینقدر درهم کرده بودند. خلو از امارات مفسده به درد کجا می‌خورد؟ به درد عالم واقع می‌خورد؟ ما در مقام واقع خلو از اماره را برای چه می‌خواهیم؟ اگر بحث ما واقعی باشد، خلو از امارات مفسده را تأثیری در حکم عقل ندارد بلکه موضوع حکم خود واقع است. البته من انکار نمی‌کنم که در یک جاهایی ممکن است ظنون و یا شکوک، خودشان موضوع حکم واقعی باشند، اما ربطی به این بحث ما ندارند، چون واضح است که این امارات مفسده را عمدتاً برای تطرق به آن واقعی که می‌خواهیم کبری را بر آن تطبیق کنیم می‌خواهیم نه چیز دیگری.

موردی مثل اکل رمان که منفعت دارد و ما در عین حال احتمال مضرة در آن می‌دهیم، ولی مضره‌ای که مزاحم با چیز دیگر باشد، بنابراین اینکه قدما محل بحث را فعلی قرار دادند که دارای منفعت است و خالی از امارات مفسده و مضره است و احتمال مضره در آن می‌دهیم، باید طوری فرض کنیم که این منفعت محرز در فعل مزاحم نباشد با مضره محتمله. فعلی داریم و کبرای عقلی کلی هم داریم که اگر در واقع مضرة داشته باشد، محظور و ممنوع عقلی است و ارتکابش عقلاً قبیح است. در مورد این مصداق من مضرة قطعی را احراز نکردم اما احتمال مضرة می‌دهم و این مضرة واقعی هم بر فرض باشد، مزاحم با چیز دیگری

از جمله همین منفعت محرز در فعل نباشد. یک حکم عقلی در اینجا داریم به «دفع ضرر محتمل» که علی الظاهر تقریباً همه به گونه‌ای این را قبول دارند که بعداً مفصل این را بحث خواهیم کرد.

این دفع ضرر محتمل چیست؟ عقل حکم می‌کند به دفع ضرر محتمل. مرحوم شیخ طوسی فرمود وقتی احتمال مفسده می‌دهی و طریقی که لا یؤمن من المفسده، عقل می‌گوید این مثل جایی است که مفسده باشد. وقتی ما احتمال مفسده می‌دهیم با این شروط که مزاحم با اقوی نباشد و هیچ عنوان دیگری هم مثل تصرف در ملک غیر و سایر عناوین بر فعل منطبق نباشد، عقل می‌گوید يجب دفع ضرر محتمل. این يجب، ظاهری است.

اگر بخواهم تشبیه کنم مثل بحث شرعی است که ما یک وقتی یک حکم داریم که؛ یحرم التصرف الغصبی. این یک حکم واقعی است. اما در مورد یک زمینی ما شک داریم که این تصرف غصبی است یا نه، اینجا اگر گفتیم که احتیاط؛ یعنی دفع ضرر محتمل یا گفتیم برائت می‌شود حکم ظاهری؛ چون برای تحفظ بر یک حکم واقعی است. این حکم ما که دفع ضرر محتمل است برای تحفظ آن ضرر واقعی است که موضوع حکم واقعی است. اباحه‌اش برای تحفظ آن رخصت واقعی است و احتیاطش برای تحفظ آن حکم منع واقعی است لو کان. تحفظ این است که لو کان، تحفظ کرده باشد. در اینجا هم همین است که ما یک حکم عقلی کلی داریم روی کل ضرر که می‌گوییم محذور است اما در اینجا شک داریم که از آن ضررها هست یا نه و فقط احتمال می‌دهیم و فرض کنیم که عقل هم می‌گوید يجب دفع ضرر المحتمل. نباید خلط کنیم این حظر را با آن حظر واقعی و زمین تا آسمان اینها فرق دارند.

این بحث‌ها خلط شد که یک بزرگی مثل شیخ انصاری در بحث، به اعلی صوته می‌گوید: این حکم واقعی عقلی است. اباحه در اینجا واقعی است. چون علی القاعده باید نظر می‌داشت به حکمی که روی مضار واقعی دارد. البته نمی‌خواهم ادعا کنم که شیخ حتماً نظرش بر این بوده، می‌گویم علی القاعده باید چنین باشد. آن قضیه‌ای که موضوعش مضره واقعی است آن قضیه، حقیقه است و حکم عقل در آنجا واقعی است نه اینی است که مرحوم شیخ طوسی در عدة می‌فرماید و حتی سید مرتضی می‌فرماید که موضوعش احتمال مضره است. ما اگر احتمال ضرر دادیم که در مقام تطبیق آن کبری بر یک صغری است مثل شبهه موضوعیه در احکام شرعی است. شما در شبهات موضوعیه چه کار می‌کنید؟ اصل جاری می‌کنید. در اینجا هم اصل جاری می‌شود منتهی عقلی است. عقل می‌گوید يجب دفع الضرر المحتمل که برای تطرق به آن واقع است که لو کان آن را حفظ کند. لذا اگر واقعی نبود؛ یعنی در واقع ضرر نبود، هیچ است. همچنان که حکم ظاهری شرعی نیز در صورت عدم اصابه به واقع، هیچ

است. این وجوب دفع، یک وجوب مستقل عقلی نیست مثل وجوبی که رفته روی ضرر واقعی یا اباحه‌ای که رفته است روی نفع واقعی و خلو از ضرر واقعی یا امثال اینها. آنها واقعی است اما وجوب دفع ضرر محتمل، هیچ واقعییتی در آن نیست.

البته در ضرر محتمل ممکن است شک‌های دیگر هم بکنیم. در بحث تصرف در ملک غیر، بدون اذنش، هرگاه این تصرف در ملک غیر بدون اذن واقعی تحقق پیدا کرد، عقلاً ممنوع و محظور است با بحث‌هایی که ما کردیم چون ما در اصل اینکه اینها حکم عقلی محض باشند، تشکیک کردیم و گفتیم شاید بناء عقلایی باشد. تمام اینها را پرانتز می‌گیریم چون بحث ما چیز دیگری است. فرض کنید که عقل یک حکم عقلی دارد که تصرف در ملک دیگری بدون اذنش ممنوع است که این یک قضیه حقیقیه است و واقعی هم هست. در مقام عمل و تطبیق ما شک می‌کنیم که مولا یا مالک اذن داده است در این تصرف در ملک یا نه و شک داریم. وقتی شک کردیم یا قاعده دفع ضرر محتمل در اینجا جاری است یا فرض کنید که ما قائل به اباحه می‌شویم. در هر دو صورت این حکم ظاهری است؛ چون وقتی شما شک دارید که این اذن هست یا نه، در واقع اگر این حکم عقلی اصابعه کند، همان واقع است با هر چه دارد، یعنی اگر ضرری دارد یا هر چیز دیگر، فقط همان است نه اینکه بر این حکم جدید که در ظرف شک در واقع است، یک اثری مترتب است. اثر این فقط ایصال به آن واقع و احتیاط در آن است. اگر اباحه هم بگوییم همینطور است.

مسأله پنجم: موضوعیت واقع افعال برای حکم عقل

اگر یادتان باشد در میانه بحث‌ها گاهی ما خودمان هم می‌گفتیم که تصرف در ملک دیگری من دون احراز اذن و گاهی می‌گفتیم اذن. این باز ناشی از این است که این دو مسأله را جدا نکردیم. اگر آن مسأله واقعی که حکم عقلی روی قضیه واقعیه است مدّ نظر باشد، آنجا دیگر احراز و اینها مطرح نیست و واقع اذن است. این درست مثل احکام شرعی است. لذا شیخ هم در جاهایی به این تنظیر می‌کرد که اگر این حرام شرعی بود، واقعی بود و می‌گوید حکم عقلی هم واقعی است. ولکن این خلط بحث است. منع و حظر عقلی که روی تصرف در مال دیگران بدون اذنش رفته؛ اذن واقعی است؛ چون حکم واقعی روی اذن واقعی رفته. این کبرای کلی حکم عقلی است و واقعی است شبیه احکام شرعی که روی واقع من دون اذن رفته است که حرام واقعی است. منتهی در مقام شک در آن، باز عقل احکامی دارد؛ یا حکم به لاجر جیت و اباحه و ترخیص می‌کند یا اینکه می‌گوید احتیاط کن. هر کدام که بگوید، ظاهری است چون خودش ملاکی ندارد الا تحفظ بر همان ملاکی که حکم عقلی کلی روی آن رفته است و جز آن ملاک دیگری ندارد.

اگر ما گفتیم حظر در ظرف شک، از باب اینکه احتمال می‌دهیم که تصرف ما تصرف بدون اذن باشد و دفع ضرر محتمل داریم، می‌شود حکم ظاهری و اگر گفتیم اباحه هم حکم ظاهری است. لذا اگر فی الواقع مولا اذن نداده بود، این اباحه ما خلاف آن حکم عقلی کلی است که روی عنوانش رفته است و می‌شود یک اباحه ظاهری مثل موارد لاجرجیتی که در موارد ظاهری موجود است.

ممکن است شکوک دیگری هم از جهات دیگری قابل طرح باشد. احکام ظاهری شرعی که موضوع آن شک در حکم واقعی است هم می‌تواند در شبهه حکمیه جاری شود و هم در شبهه موضوعیه. یعنی گاهی منشأ شبهه مکلف در حکم شرعی واقعی، شک در جعل شرعی واقعی است که اصطلاحاً به آن شبهه حکمیه می‌گویند و گاهی منشأ، تحقق موضوع خارجی آن جعل است. که شبهه موضوعیه می‌شود. ما علی الظاهر در بحث عقلی شبهه حکمیه نداریم. شک در کبریات عقلی علی الظاهر معقول نیست؛ چون این کبریات ظاهراً بدیهی هستند و نظری نیستند. مثلاً فرض کنید که قبح ظلم و حسن عدل و قبح تصرف در ملک دیگری این کبریات کلی عقلی نظری نیستند لذا علی الظاهر کبریات اینها شک‌پذیر نیست. لعل مرحوم شیخ هم که می‌گفت احکام عقلی شک‌پذیر نیست، یک نظرش به این باشد. شاید مقصود ایشان این باشد که اینها بدیهی هستند. شما در نظریات هم این را نمی‌گویید که بر علم به آنها مترتب است و نمی‌گویید محال بودن تناقض به علم به آنها منوط است. تناقض خودش محال است نه اینکه منوط به علم ما به محالیتش باشد. اینکه واضح است اما در عین حال کسی تردید نمی‌کند که تناقض محال است مگر برخی از منطق‌دانان امروزی که کاری به آنها نداریم.

عرض ما این است که اگر کبریات را از هم جدا کردیم، در حکم عقلی قضیه حقیقیه‌ای که روی واقع ضرر رفته است، شک نداریم. مگر از جهات دیگری که مثلاً کسی مثل اشاعره در اصل حکم بگوید که؛ اصلاً عقل ما حکم نمی‌کند که آن هم نتیجه اش عدم الحکم است نه شک در حکم عقلی یا در موضوعاتش تشکیکاتی بشود مثل بحث تصرف در ملک حق تعالی که شاید اصلاً تصرف، فرض نداشته باشد. و الا اگر به هر دلیلی شما حکم را پذیرفتید، این حکم عقلی واقعی است.

بعد از مدّ نظر قرارداد این تفکیک حالا شما بروید سراغ عبارات اعلام و ببینید که اینها چقدر با هم خلط می‌شود. مثلاً مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید در ظرف شک ما حکم عقلی داریم و مرحوم سید جواب می‌دهد که در مواردی که نفع داریم و خلو از امارات مضرة هست، احتمال ضرر منتفی است؟ یعنی موضوع را عوض می‌کند. حتی تصریح می‌کند و می‌گوید مخالفین

ما در کبری با ما مخالف نیستند که اگر چیزی منفعت داشت و خلو از امارات بود، تکلیفش چیست، بلکه می‌گویند ما در موضوع، احتمال ضرر می‌دهیم که ایشان می‌گویند ما احتمال ضرر نمی‌دهیم.

همه این‌ها خلط بحث است. اگر حکم اصلی عقلی را روی واقع می‌بردند، در ظرف شک هم احکام ظاهری دیگری را جاری می‌کردند، آن وقت این مسأله حل می‌شد. به نظر من این بحث که به آن رسیدیم بسیار بحث مهمی است و چیزی است که خود من هم از ابتدا به این شکل تصویر نمی‌کردم گرچه احتمال داده بودم و در میان بحث شاید مکرر عرض کردم که شاید ما در آخر بحث به چیز دیگری برسیم و بگوییم اصلاً ما چند مسأله داریم نه یک مسأله. حالا همانطور شد. یعنی همان حدسی که می‌زدیم با اینکه خیلی روی آن فکر کردم که آیا تفکیک اینها درست است یا نه، واقعاً همینطور است که اگر ما تفکیک کنیم کل این مشکلات و این خلط‌های عجیبی که در کلمات هست که ما نمی‌توانیم ابتدائاً آن را حل کنیم. شیخ یک جور ادعا می‌کند و یکسری از محققین دیگر ادعا می‌کنند که حکم عقلی ظاهری است. اگر اینها تفکیک می‌شد، فکر نمی‌کنم که کسی تشکیک در اینها می‌کرد.

بله یک بحث مهم باقی ماند که آخر جلسه گذشته عرض کردم و دیگر تکرار نمی‌کنم چون نیاز به مقدمات دیگری دارد که سر جای خودش بحث بشود - برخی از مباحث ما، احاله‌ای است و چاره‌ای نداریم چون در ظرف ده دقیقه نمی‌شود حل کرد و بحث مبنایی است - و آن این بود که اگر ما قائل شدیم که احکام عقلی ما روی واقع می‌رود مثل ضرورت بالقیاسی که برخی از فیلسوفان زمان ما فرمودند یا فرض کنید ضرورت بالغیر که برخی دیگر فرمودند یا لزومی که ما خودمان می‌گوییم که یک لزوم اخلاقی واقعی است، آن وقت باید ما ظرف عروض این احکام واقعی را از ظرف وصولشان و از ظرف مدح و ذم و ظرف عقاب جدا کنیم، چون احکام واقعی که به آن واصل نشویم که نمی‌شود عقاب آور باشد. احکام واقعی عقلی که در ظرف واقع ثابت است که به من واصل نشده، نمی‌شود منشأ مدح و ذم باشد.

آن وقت در اینجا بحث‌هایی است که علی‌القاعده باید جلو برویم که من ندیدم حتی در آثار غربی‌ها که در ظرف جهل در اینها، اگر ما می‌خواهیم حکمی از لحاظ عقلی ثابت کنیم، نسبتش با آن واقع چیست و تکلیف چیست؟ مثلاً وقتی ما نمی‌دانیم که چیزی ظلم است و قائل به اباحه ظاهری عقلی می‌شویم. حال اگر فی الواقع ظلم باشد و ما احکام را روی واقع ظلم هم برده باشیم و قبح واقعی مرتفع نشود، تکلیفش با این ظاهر چیست؟ به نظر من ابزاری که اصولیین ما به دست داده‌اند در جمع بین

احکام ظاهری و واقعی تا حد زیادی در اینجا هم قابل تطبیق است. اینها کارهای نشده‌ای است یا لااقل من که تا به حال ندیدم که اینگونه احکام عقلی واقعی را با احکام ظاهری جمع کرده باشند و این به نظر یک بحث بسیار مهمی است.

نظریه مختار در مبحث اصالة الحظر و الاباحه

این تمام الکلام در بحث حظر و اباحه و نتایجی که می‌خواستیم از آن بگیریم. البته به لحاظ عملی و نتیجه نهایی در حظر و اباحه در بعضی جاها همراه هستیم اما در برخی از تطبیقات و ظرف شکوکش و اصولی که جاری است عمدتاً ما اباحه‌ای هستیم نه حظری. گرچه در آن قضایای حقیقیه واقعی برخی از جاهایش حظری باشیم، اشکالی ندارد مثل اینکه شی‌ای که در واقع مضرة داشته باشد و مضرة آن هم مزاحم با یک منفعت اقوایی نباشد و اجتناب از این مضرة هم مستلزم مضرة اقوایی نباشد در اینجا اگر قائل به حظر باشیم، اشکالی ندارد. اما در ظرف شک، ما قائل هستیم به اباحه. اینها بحثش گذشته است و این بحث نهایی فقط برای جانمایی بحث‌های قبلی بود در این چارچوب جدید که چندین مسأله واقعی و ظاهری از هم تفکیک شد.

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

مسأله بعدی که ما داریم قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است.

جایگاه بحث دفع ضرر محتمل در سیر بحث

دلیل ورود به این بحث این است که بحث ما برائت بود و مثل شهید صدر برائت عقلی را مقدم کردیم. بحث حق الطاعة و قبح عقاب بلا بیان آمد و بحث حظر و اباحه را که عقلی است و برخی در بحث احتیاط وارد کردند هم بحث کردیم و وجوب دفع ضرر محتمل باقی مانده است.

وجوب دفع ضرر محتمل هم در ذیل قبح عقاب بلا بیان بحث می‌شود، چون نسبتش را باید با آن ببینیم و هم در ذیل بحث احتیاط بحث می‌شود، چون یکی از ادله احتیاط است و هم در جای جای دیگر علم اصول می‌آید؛ مثل شبهات قبل از فحص که حالا می‌خوانیم و جاهای آن را هم فی الجمله نشان می‌دهیم.

یک بحث مستقلی باید در وجوب دفع ضرر محتمل انجام بدهیم. برخی از مباحثش ممکن است جای آن اینجا نباشد، اما همه را ما یک جا آوردیم برای اینکه عمده مباحثش مربوط به نسبتش با قاعده قبح عقاب بلا بیان است و بحث احتیاط که هر

دو را ما نیاز داریم. پس یک جا ما بحث قاعده دفع ضرر محتمل را بحث می‌کنیم که دیگر تکرار نشود. پس از امروز بحث ما در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است.

جایگاه بحث از دفع ضرر محتمل در علم اصول

این قاعده در اصول در چند جا بحث می‌شود؛ یکی در همین قبح عقاب بلا بیان و نسبتش با دفع ضرر محتمل است. مورد دوم در بحث شبهه محصوره در علم اجمالی، در این بحث، دلیل عقلی احتیاط، دفع ضرر محتمل است گرچه ممکن است شما ادله شرعیه هم پیدا کنید ولی دلیل عقلی آن دفع ضرر محتمل است.

در علم اجمالی وقتی ما قائل به منجزیت علم نسبت به آن معلوم خودش می‌شویم؛ علم داریم که یکی از دو کاسه نجس است، علم به آن نجاست واقعی منجز آن نجاست واقعی است؛ یعنی این علم ما منجز آن اجتناب عن النجس واقعی می‌شود. آن نجس فی البین تنجیز می‌شود یعنی استحقاق عقاب بر مخالفت پیدا می‌کند ولی هر طرف مشکوک است؛ چون ما نمی‌دانیم که اینجا نجس است یا آن طرف و هر طرف مشکوک است و لکن مشکوکی است که محتمل الانطباق تکلیف منجز است. پس هر طرف ما احتمال ضرر اخروی می‌دهیم. به تعبیری علم می‌آید آن نجس فی البین را؛ یعنی نجس واقعی را تنجیز می‌کند به اینکه وجوب اجتنابش تنجیز می‌شود یعنی آن واقع مخالفت، عصیان و ارتکاب آن موجب استحقاق عقاب است. آن واقع منجز، انطباقش در این طرف محتمل است، پس ما احتمال ضرر در این طرف می‌دهیم و وجوب دفع ضرر محتمل می‌گوید از این اجتناب کن و از آن هم می‌گوید اجتناب کن، چون هر دو محتمل الانطباق تکلیف منجز هستند. پس یکی از کاربردهای وجوب دفع ضرر محتمل در اطراف علم اجمالی است.

مرحوم شیخ انصاری در اطراف علم اجمالی در بحث شبهه محصوره این را فرموده است:

و الأقوی هنا أيضا وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة لعين ما مر فيها (شبهة وجوبه موضوعیه) من تعلق

الخطاب بالفائتة واقعا مثلا وإن لم يعلم تفصيلا. و مقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل و قضية حكم العقل

بوجوب دفع الضرر المحتمل، وجوب المقدمة العلمية و الاحتياط بفعل جميع المحتملات.^۱

^۱ فرائد الاصول، ج ۲، ص: ۴۵۳

مرحوم میرزای شیرازی اصلاً یک حرف بالاتری می‌زند و اصلاً می‌گوید کل احتیاط‌هایی که ما داریم از باب وجوب دفع ضرر محتمل است. فرموده است:

و كذا في الاحتياط في موارد جريانه، فإنه أيضا لحكم العقل المستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل.^۱

از مرحوم ملاهادی تهرانی را هم شبیه همین را نقل کردند که ایشان فرموده:

من المعلوم أنّ قوام وجوب الاحتياط بقاعدة الاحتياط المتقوّمة بوجوب دفع الضرر المحتمل.^۲

در مورد وجوب فحص در شبهات حکمیه، یعنی قبل از فحص ما به چه دلیل باید احتیاط کنیم؟ ما قبل از فحص تکلیف را احتمال می‌دهیم اما یقین که نداریم. چه چیز موجب احتیاط می‌شود؟ برخی می‌گویند علم اجمالی که آن داستان خودش را دارد. عده‌ای می‌گویند که ما نیازی به علم اجمالی نداریم و خود احتمال قبل از فحص، منجز آن تکلیف واقعی است. در اینجا برخی از باب همین ضرر محتمل گفته اند:

ولا ريب أنّه مع الشك في ترتّب الضرر و عدمه يجب الاحتياط تخليصا عن الضرر المحتمل.^۳

محقق همدانی هم شبیه این را دارند که دیگر من آن را نمی‌آورم و کلام ایشان هم عین همین حرف است که می‌گویند فارغ از بحث علم اجمالی، خود احتمال قبل از فحص منجز است و احتمال ضرر می‌دهیم و عقل می‌گوید که این احتمال باید دفع شود. پس وجوب دفع ضرر محتمل در جاهای مختلفی محل استناد است و البته مهم ترین جای آن ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان و احتیاط است و البته جاهای مختلف هم از این مسأله استفاده کرده اند.

^۱ تقریرات آیه الله المجدد شیرازی، ج ۲، ص: ۲۱۹

^۲ محجة العلماء، ج ۲، ص: ۴۴

^۳ الرسائل الفشاركية، ص: ۱۹۲

تمسک به وجوب دفع ضرر محتمل در مباحث فقهی

برخی این نکته را هم تذکر داده‌اند و این هم جالب است که در فقه هم گاهی مستقیم به وجوب دفع ضرر محتمل تمسک کرده‌اند. مثلاً مرحوم آقای حکیم در بحث وجوب تخییری بین اینکه انسان یا باید مجتهد باشد یا مقلد یا محتاط، اصل این وجوب تخییری را به دفع ضرر محتمل درست کردند و فرمودند:

الوجوب التخییری المذكور من قبیل وجوب الإطاعة، فطری (در مقابل تحسین و تقبیح) بمنای وجوب دفع

الضرر المحتمل، حیث أن فی ترک جميع الابدال احتمال الضرر.^۱

اگر همه این امور را ترک کنیم یعنی نه اجتهاد کنیم و نه تقلید و نه احتیاط، من عقوبت را احتمال می‌دهم، البته به شرطی که حکم عقلی وجود داشته باشد به اینکه در اینجا این احتمال منجز است که بحث آن خواهیم آمد.

در بحث توبه هم شبیه این مطلب را فرمودند:

فوجوبها (التوبة) - کوجوب الاطاعة و حرمة المعصية - إما فطری بملاک دفع الضرر المحتمل أو عقلی - بناء

على القول بالحسن و القبح العقلین - بملاک شکر المنعم.^۲

و دیگرانی هم در بحث توبه همین را فرمودند. مثلاً آیت الله بجنوردی ایشان هم در توبه هیمنطور استدلال کرده است و دیگرانی هم که نیازی به ذکر آن نیست. پس بحث وجوب دفع ضرر محتمل گاهی نیز در فقه مستقیم به آن ارجاع شده است.

سیر بحث در وجوب دفع ضرر محتمل

ما سه بحث مختلف داریم؛ یک ضرر محتمل اخروی و ضرر محتمل دنیوی و بعد هم بحث مهم نسبت بین قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل. البته در ضمن بحث دفع ضرر محتمل اخروی بحث خواهیم کرد که ماهیت يجب دفع ضرر المحتمل

^۱ مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶.

^۲ مستمسک العروة الوثقی، ج ۴، ص ۴.

چیست. ما قبلاً به این اشاره کردیم که مثل مرحوم اصفهانی نسبت به این تشکیک دارد که این عقلی باشد و حتی عقلایی باشد اما تقریباً عمده اصولیین این را قبول دارند و عقلیتش را هم قبول دارند. انشاءالله فردا این بحث را تکمیل خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل ۳۶۶

نظریه محقق اصفهانی در نفی عقلانیت و عقلایی بودن وجوب دفع ضرر محتمل ۳۶۶

اقوال قریب به نظریه محقق اصفهانی ۳۶۷

تدقیق در کلام محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل ۳۷۰

عدم شأنتیت قوه عاقله برای بعث و زجر یا مدح و ذم ۳۷۰

ادراک ممدوحیت و مذمومیت افعال عند العقلا، توسط قوه عاقله ۳۷۰

اختصاص اعتبار حسن و قبح به دنیا ۳۷۵

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

بحث ما در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است. عرض کردیم که به لحاظ تاریخی عمده اصولیین که به کلماتشان مراجعه شد؛ چه قدمای از اصولیین و چه متأخرین از آنها و چه متأخرین المتأخرین و چه کسانی که قریب به زمان ما بودند، عمدتاً قبول کردند قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را در ضرر اخروی که واضح است و در ضرری دنیوی هم اگر محضاً ضرر باشد و بحث تراحم با اضرار دیگر نباشد، این به نظر می‌آید که قائلند به وجوب دفع ضرر و از آن مهم تر این که وجوب دفع محتمل را عقلی می‌دانند.

نظریه محقق اصفهانی در نفی عقلانیت و عقلایی بودن وجوب دفع ضرر محتمل

در این میان مرحوم محقق اصفهانی که شاید بیش از دیگران در مورد این قاعده بحث کرده است، عقلی بودن این قاعده را انکار می‌کند و حتی عقلایی بودن این قاعده را به معنای اینکه از بنائات عقلایی باشد را هم رد می‌کند. آنچه که ایشان نهایتاً می‌پذیرد این است که دفع ضرر محتمل عقلاً و عقلانیتاً وجوبی ندارد، بلکه یک امر فطری است و یک فرار جبلّی است. اینکه

انسان فرار می‌کند از عقاب و ضرر شبیه فرار حیوانات است که آنها هم از ضرر فرار می‌کنند. فرار انسان هم همینطور است نه اینکه از باب حکم عقلی باشد.

این تقریباً یک سخنی است در مقابل جریان سائد در بحث‌هایی اصولی است که وجوب دفع ضرر محتمل را عقلی می‌دانند. حالا شقوق بحث خواهد آمد. بحث وجوب دفع ضرر محتمل شامل می‌شود هم ضرر اخروی و هم ضرر دنیوی و حتی امور معنوی را که احتمالاً منشأ احکام است. این امور معنوی یک حساب جدایی می‌خواهد. در کلمات اعلام عقاب را غیر از آن سقوط‌های معنوی می‌دانند و لذا می‌گویند غیر از وجوب دفع ضرر محتمل به معنای عقاب، این را هم باید حساب کرد. اینها انشاءالله خواهد آمد.

اقوال قریب به نظریه محقق اصفهانی

قبل از اینکه ما آن بحث‌ها را بخواهیم طرح کنیم، فرمایش محقق اصفهانی را می‌خواهیم طرح کنیم. اما محقق اصفهانی تنها نیست و برخی از بزرگان دیگر هم این مطلب را فرمودند حالا یا عین این مطلب را یا با یک اصلاحات و تقيیداتی همین مطلب را فرمودند. مثلاً مرحوم محقق حائری صاحب درر به ایشان هم نسبت دادند و البته عبارتشان هم هست که این دفع ضرر را یک فرار طبعی و جبلی می‌دانند.

اصل این مسأله که وجوب دفع ضرر محتمل مسلم است، مثل مرحوم محقق عراقی تصریح کرده است که هیچ کسی چه اصولیین و چه اخباریین در دو کبرای قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل هیچ تردیدی ندارند و مرحوم امام نیز در یک جایی از تقریراتشان همین آمده است.

عبارت مرحوم محقق عراقی این است که می‌فرماید:

ثم إن نزاع الطرفين في الشبهات المزبورة (البدوی) ليس في كبرى قبح العقاب بلا بيان، ولا في قاعدة دفع الضرر

المحتمل في المضار الأخروية، إذ من البديهي أن كل واحدة من الطائفتين غير منكرين للقاعدتين العقليتين^۱.

^۱ مقالات الأصول، ج ۲، ص: ۱۵۰

یعنی همه قبول دارند. البته ایشان تقیید زده است به مضار اخرویه که درست است، اما مثل مرحوم آخوند در مضار دنیوی تشکیک می‌کند که اصلاً وجوب دفع ضرر محتمل داشته باشیم و مرحوم محقق اصفهانی ظاهراً اصلش را قبول دارد، اما در اینکه این عقلی است یا عقلایی، اینها را قبول ندارد که خواهد آمد.

اما نسبت به اینکه یک قاعده عقلی نباشد، مرحوم محقق حائری در بحث حجیت مطلق ظنون فرمودند:

ان الضرر الاخروی غیر مظنون، بل و لا محتمل، من جهة عدم البيان، و اما الغير الاخروی ان سلمنا الظن به فلا یوجب صحة العقوبة، بداهة أن مجرد هذا الظن ليس منشأ للعقوبة، و ليس هنا حکم عقلی یوجب العقوبة بل المحقق في موارد الظن بالضرر تحرز النفوس بمقتضى الجبلۃ، و لا يختص ذلك بالعلاء، بل هو امر مرتکز في نفوس تمام الحيوانات، و معلوم ان مثل هذا الارتکاز الجبلی الذي ليس مشؤه التحسين و التقبيح ليس موجبا لصحة العقوبة.^۱

تقریباً ایشان به صراحت نفی می‌کند که وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی از باب تحسین و تقبیح باشد.

و الحاصل ان تحرزهم عن الضرر انما هو من جهة جهم للنفس و المال، و ليس من اقدم عليه لغرض من الاغراض ممن يعد عند العقلاء مقدما على القبيح، کمن يقدم على الظلم، فلم يبق إلا ان المقدم على الضرر المظنون او المحتمل يقع فيه على فرض وجوده، و هذا لا ينكره احد، سواء كان بناء العقلاء على الاحتراز عن الضرر ام لا، انما الكلام في انه هل للمولى حجة على مؤاخذه مطلقاً او على تقدير الوقوع في الضرر الواقعي او لا؟ و قد عرفت عدمها.^۲

ایشان بناء عقلا را گذاشته است در بوته احتمال و تشکیک بر خلاف محقق اصفهانی که می‌گوید اینهم نیست، منتهی چون محقق حائری به دنبال این است که این وجوب دفع ضرر محتمل اگر هم هست هر چه هست، از باب تحسین و تقبیح نیست که خودش منشأ یک عقوبت جدیدی باشد. دفع ضرر محتمل اخروی که روشن است، اما در مورد دنیوی می‌گوید سوای اینکه اگر رفتی و مصادفت با ضرر شد در عالم واقع، چیزی بیشتر از تبعه خود آن ضرر نیست و دیگر عقلا بر نفس اقدام بر این کار، یک

^۱ درالفوائد (طبع جدید)، ص: ۳۹۸

^۲ درالفوائد (طبع جدید)، ص: ۳۹۸

مدح و ذم دیگری مترتب نمی/کنند. فرمایش ایشان در لبّ شبیه فرمایش مرحوم اصفهانی است که چون بالتفصیل می‌خواهیم بررسی کنیم، آن را بعداً خواهیم آورد.

برخی از محشین رسائل هم همینطور گفته اند. یکی از محشین رسائل شخصی است به نام آیت الله غلامرضا قمی که ظاهراً من حدس می‌زنم که از شاگردان خود شیخ نباشد، بلکه احتمالاً از شاگردان میرزا و در این طبقه باشد. قلائد الفرائد که من این کتاب را هم طبع قدیمش و هم طبع جدیدش را دیده ام و فکر می‌کنم در یک جاهایی از آن از مرحوم آشتیانی نقل می‌کند. ایشان در ذیل فرمایش شیخ که می‌فرمایند: «لأنّ الحكم المذكور حكم إلزاميّ أطبق العقلاء على الالتزام به...»، می‌گوید:

أقول: مقتضى النظر الدقيق: أنّ دفع الضرر غير منوط بمسألة التحسين و التقيح و حكم العقل، بل التحرز عن

الضرر إنّما هو من جهة كونه غير ملائم للنفس و منافراً للطبع، لا من جهة حكم العقل بقبح الارتكاب بحيث يورث

النهي عنه شرعاً بحكم الملازمة، فيكون العقاب على تركه.

و يشهد بذلك ملاحظة حال الحيوانات؛ حيث إنّ الفرار عن الضرر مقطوعه و مظنونه مركوز في أذهانها أيضاً، و

العقل غير موجود فيها، و هذا أقوى شاهد على أنّ دفع الضرر لا ينبعث من العقل، و إلا فلم يرتكز في أذهان الحيوانات.^۱

در حیوانات نیز همین فرار از ضرر وجود دارد. پس ایشان هم تقریباً همان حرف مرحوم اصفهانی را دارد. حالا از لحاظ

زمانی من نمی‌دانم که کدام مقدم هستند و کدام متأخر. مرحوم صاحب درر که تقریباً هم عصر و هم زمان با مرحوم اصفهانی

بودند و هر دو شاگرد مرحوم آخوند و مرحوم فشارکی بودند و شاید صاحب درر چند سالی اقدم باشد و فوتشان هم احتمالاً

باید قریب باشد. علی ای حال از لحاظ زمانی نمی‌دانیم که کدامیک مقدم بودند. در هر حال این فرمایش هست.

مرحوم امام و برخی دیگر مثل مرحوم آیت الله آشیش حسین حلی در یک جاهایی پذیرفتند این مسئله فرار جبلّی را و

در یک جاهایی هم ظاهراً نپذیرفتند که این را در جای خودش بحث خواهیم کرد.

^۱ قلائد الفرائد، ج ۱، ص: ۲۱۴

مقصود این بود که ما الان یک بحثی را می‌خواهیم از محقق اصفهانی نقل کنیم که نظریه‌ای است که نفی عقلانیت و عقلایی بودن وجوب دفع ضرر محتمل است و اینکه این فرار جبلّی است و در حیوانات هم مرکوز است ولی این حرف که مدت‌ها فکر می‌کردم که اختصاصی ایشان است، معلوم شد که اینطور نیست و دیگران هم چنین سخنی را دارند اقلّاً.

تدقیق در کلام محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل

حالا می‌آییم سراغ فرمایش خود ایشان و یک به یک باید حساب کنیم فرمایش ایشان را که نسبت به این نفی، چه استدلالی دارند. ایشان در جلد چهارم نه‌ایة الدراية در طبع‌های جدید، در بحث اصالة البرائة در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان می‌فرمایند کسانی که وجوب دفع ضرر محتمل عقلی می‌/دانند، ضرورتاً مقصودشان یا مفاد عقل عملی است و یا بناء عملی عقلا، مثل بنائشان بر عمل به خبر واحد. از اینجا پیدا می‌شود که ایشان بحث تحسین و تقبیح را که خودشان بنائی می‌دانند غیر از بناء بر مثل خبر واحد می‌دانند.

عدم شأنیت قوه عاقله برای بعث و زجر یا مدح و ذم

ایشان در بحث احکام عقل عملی منبأشان این است که - قبلاً نیز اشاره کردیم - عقل بعث و زجر ندارد و ایجاب و تحریم ندارد و مدح و ذم ندارد. قوه عاقله شأنش ادراک است مانند ادراک مصالح و مفاسد. عقل آن چیزی را که ادراک می‌کند این است که یک مصالح و مفاسدی بر یک سری از اعمال ما مترتب می‌شود و یک چیزهایی موجب اختلال نظام می‌شود و یک چیزهایی موجب اختلال نظام نیست و بلکه در بهم پیوستن و تحکیم نظام انسانی دخیل است. بنابراین محقق اصفهانی حکم عقل به حسن و قبح را نمی‌پذیرد. البته ریشه تحسین و تقبیح را در حفظ نظام و اختلال نظام می‌/داند و این یک اساس فلسفی دارد. ایشان در بحث تحسین و تقبیح می‌فرماید اصلاً اینکه انسان به دنبال این است که تحکیم کند جامعه و نظام انسانی را و فرار کند از هر چه که نظام انسانی را از هم می‌پاشد، باز ریشه‌اش حب نفس است. انسان خودش و حیاتش را دوست دارد و چون حیاتش را دوست دارد، حیات اجتماعی را دوست دارد که می‌خواهد محقق باشد و کمک کند.

ادراک ممدوحیت و مذمومیت افعال عند العقلا، توسط قوه عاقله

از اینجا ایشان می‌آید جلو تا به این می‌رسند که عقلا بر طائفه‌ای از افعال مدح می‌کنند برای اینکه این افعال منتهی می‌شوند به حفظ نظام مثل عدل، راستگویی، ایثار و اکرام که بر اینها مدح می‌کنند به این غایت که موجب حفظ نظام انسانی

می/شود و طائفه‌ای از افعال را ذم می‌کنند چون موجب بهم ریختن جامعه انسانی می‌شود مثل ظلم و عدوان که واقعاً همه چیز را بهم می‌ریزد یا کذب که اگر دروغگویی سائد بشود در یک جامعه‌ای، این جامعه از هم می‌پاشد؛ چون وقتی که اتکاء و اعتماد از بین بود، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و تمام قراردادهای، وعده‌ها و تعهدهای بی‌حساب می‌شود و فایده‌ای ندارد. وقتی شما ضمانت اجرا نداشته باشد، فایده‌ای ندارد. پس عقلاً می‌آیند بر طائفه‌ای از افعال مدح می‌کنند و بر طائفه‌ای افعال ذم می‌کنند برای اینکه ترویج کنند افعالی را و منع کنند از افعالی. افعالی که به حفظ نظام منجر می‌شود، تشویق می‌شود و آن افعالی که منتهی می‌شود به از بین رفتن نظام انسانی، منع و ذم می‌شوند.

بنابراین از نظر محقق اصفهانی حسن و قبح عقلی چیزی جز این نیست که یک فعلی ممدوح است یا مذموم عند العقلاست. اگر به نحو نظری نگاه کنیم نه اینکه ما خودمان مدح و ذم کنیم، مدح و ذم هم کار است و مدح و ذم فهم و ادراک نیست و مثل بقیه کارهایی است که ما انجام می‌دهیم و شأن قوه عاقله مدح کردن و ذم کردن نیست، اما بعد از اینکه عقلاً بنا بر مدح گذاشتند، عقل نظری یا عملی می/فهمد که این شیء ممدوح علیه است یا مذموم است. این فهم و ادراک، کار عقل است؛ چون درک این است که این فعل ممدوح است یا مذموم. پس حرف ایشان این است که:

و قد مرّ مراراً أن الحسن والقبح العقلیین فی أمثال المقام کون الفعل ممدوحاً علیه أو مذموماً علیه عند العقلاء،

و مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، كما مر تفصیله سابقاً.^۱

پس ایشان انکار می‌کند که عقل بخواهد مدح و ذم کند و عقل بخواهد باید و نباید بگوید، اما ادراک اینکه یک افعالی منتهی به یک مضاری می‌شوند که اینها باعث ذم عقلاً بشوند، بحث دیگری است. مدح و ذم از عقل نیست و از مراتب دیگر نفس انسانی است مثل بقیه افعالی که انجام می‌دهد.

حالا بحث ایشان این است که مدح و ذم به معنای ادراک که از اول می‌گوید نیست، حالا ایشان پا را فراتر گذاشته و در دفع ضرر محتمل که عده‌ای می‌گویند عقلی است، ایشان در جای دیگر حسن و قبح عقلی را اینطور معنا کرده است که عقل شأنش درک است و مدح و ذمی را عقلاً دارند و اگر می‌گوییم عقل؛ یعنی عقل می‌فهمد و ادراک می‌کند که هذا ممدوح عند العقلا ببناء العقلا. در واقع ما دو کار داریم؛ یکی اینکه خود ما مثل عقلاً مدح و ذم داشته باشیم که این کار قوه عاقله ما نیست و مثل

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۰

بقیه افعال ماست. یکی دیگر این است که بعد از اینکه عقلا بنائی داشتند، عقل ما اذعان کند که هذا مما بنی علیه العقلا علی مدح هذا الفعل که البته این هم یک ادراک است. بنابراین از نظر ایشان حسن و قبح عقلی، به معنای مدح و ذم داشتن فعل است که کار مرتبه دیگری از نفس انسانی است و ربطی به عقل ندارد.

اما در بحث وجوب دفع ضرر محتمل، مدعی است که همین معنا از حسن و قبح هم در اینجا نمی آید؛ چون حسن و قبح هم به فرمایش ایشان بناء عقلایی است. بناء عقلاست بر مدح طائفه ای از افعال و ذم طائفه ای از افعال. منتهی بنائات عقلا دو گونه هستند؛ گونه اول از قبیل همین بناء عقلا بر مدح و ذم نسبت به برخی افعال است و گونه دوم از این قبیل نیست. ایشان خیلی باز نکرده است که دلیل این تقسیم ثنائی در بنائات عقلا چیست، اما از مجموع حرف های اینجا و جاهای دیگر و مواضع دیگر که در نهایت الدرایه بحث کرده است، می شود فهمید که یکسری بنائات هستند که ناشی از ادراک انتهاء این افعال به حفظ نظام و قوام جامعه است. اما یک سری دیگر از افعال هستند که این چنین نیستند. بلکه مصالحی دارند و مفاسدی بر ترکشان و عدمشان بار است اما از این قسم که موجب اختلال در نظام انسانی بشوند، نیستند. حالا حرف ایشان این است که بحث دفع ضرر محتمل نه از بنائات عقلایی بر مدح و ذم است که ریشه تحسین و تقبیح هستند و نه از بنائات عقلایی مثل خبر تقه. هیچ کدام نیست.

اینکه چرا بناء عقلا بر مدح و ذم نیست، می فرماید که عقلا در بحث افعالی که مورد مدح و ذم هستند از باب اینکه این افعال منتهی می شوند به حفظ نظام یا موجب اختلال نظام می شوند بنابر مدح و ذم می گذارند. حالا این مدح و ذم را بناء گذاشتند و شد ضرر اخروی محتمل چون ذم الشارع عقابه.

حرف ایشان این است که آیا عقلا در مورد فعلی که خودشان بناء بر ذم دارند، اگر محتمل شد، دوباره یک بناء دیگری بر مذمت آن می گذارند که کسی ترک کند یا بنابر مدح کسی می گذارند که آن را انجام دهد؟ آیا در باب افعالی که منتهی می شوند مثل فرض کنید عدل که منتهی می شود به حفظ نظام و ظلم منتهی می شود به اختلال نظام، این ظلمی که موجب اختلال نظام است، عقلا بناء دارند بر ذمش. ما شک می کنیم که این مذمت در اینجا هست یا نه، از باب اینکه شک می کنیم که ظلم هست یا نه. ایشان می گوید اگر عقلا بخواهند بگویند وجوب دفع ضرر محتمل خودش یک بناء دیگری بر مدح و ذم دارد، معنایش این است که دو بناء داشته باشند؛ یکی بر ذم فاعل خود فعل ظلم و یکی اینکه در ظرف شک، یک بناء دیگر بر ذم شخصی که مرتکب فعل مشکوک الظلمیه شده است، داشته باشند. این چه فایده ای دارد؟

ایشان می گوید ما یک ظلمی در عالم واقع داریم که لو کان، مورد مذمت است. آیا سوای آن دوباره یک ذم دیگر دارند در محل شک؟ می گویند این ذم را برای چه انجام دهند؟ چون اگر مصادف با واقع بشود، همان ظلمی است که مذموم است و چیز دیگری نیست. یعنی اگر انسان در دفع ضرر محتمل، انسان در ضرر بیفتد، یعنی در همان ذمی که هست، اینطور نیست که اگر در آن مذمت بیفتد، یک مذمت دیگری هم عقلا کردند که اصلاً چرا در مورد محتمل الضرر اقدام کردی. چرا در محتمل المذموم تو اقدام کردی. یعنی یک مذمت هم روی این می کنند. ایشان می گوید این حرفها یعنی چه و عقلا که دو ذم که نمی کنند. ادعای ایشان این است.

و من الواضح أن الاقدام على الممدوح أو المذموم ليس مورداً لمدح آخر أو ذم آخر، و الاقدام على الثواب أو العقاب ليس مورداً لثواب آخر أو عقاب آخر، بل لا يترتب على العدل الممدوح عليه إلا ذلك المدح، و لا يترتب على الظلم المذموم إلا ذلك الذم، و كذا في الثواب و العقاب. فالأقدام على مقطوع العقاب فضلاً عن محتمله خارج عن مورد التحسين و التقبيح العقلين.^۱

پس ریشه اش هم این شد که دوباره علاوه بر آن حسن و قبح واقعی که موجب ذم و عقاب است یا مدح و ثواب است، مدح و ذم دیگری در کار نیست. این ادعای ایشان است.

ایشان نسبت به عقاب که بحث ضرر اخروی است، یک استدلال دیگری هم دارد که چرا اقدام بر ضرر اخروی که عقاب باشد، مورد تحسین و تقبیح نیست. این را دقت کنید که این در چارچوب فکری خود ایشان در باب تحسین و تقبیح عقلی است. بنابراین تحسین و تقبیح عقلی به بناء عقلا بر مدح و ذم برمی گردد و متعلق بناء، مدح و ذم است و ریشه این بناء عقلا عبارت است از آن مصالح و مفاسدی که برمی گردد به حفظ نظام و اختلال در نظام انسانی. نظام انسانی مربوط به این دنیاست و عقاب که مربوط به آخرت است. بیایند بر فعل در دنیا مذمت کنند، معنا دارد که ذم الشارع عقابه، اما بر ترک محتمل العقاب، دوباره بخواهند تحسین و تقبیح کنند، معنایش این است که محتمل العقاب اثر دارد در حفظ نظام انسانی. ایشان می گوید این دیگر بی ربط است چون عقاب مربوط به دار آخرت است و اگر من ترک کنم محتمل العقاب را، آخرش در عقاب اخروی می افتم و در

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۰

عقاب اخروی افتادن چه ربطی به نظام دنیوی ما دارد؟ به خلاف افعال که مثلاً در ظلم عقلا می‌گویند ظلم نکن یا ذم می‌کنند کسی را که ظلم می‌کند چون اگر بیفتی در این فعل مذموم که ظلم است، در همین دنیا یک اختلالی ایجاد می‌شود و موجب بهم خوردن نظام انسانی می‌شود، اما اگر آمدیم آن ضرری که محل بحث است، عقاب اخروی باشد، فرض کنید که من رعایت نکردم و افتادم در عقاب اخروی. نمی‌توانید بگویید که این افتادن در عقاب اخروی، موجب اختلال نظام است، پس عقلا او را قدح و ذم می‌کنند و می‌گویند شما نباید کاری کنی که به عقاب اخروی بیفتی. این معنا ندارد در چارچوب فکری که مرحوم اصفهانی برای تحسین و تقبیح ریخت. لذا می‌فرماید:

مضافاً إلى خروجه عنه (از باب تحسین و تقبیح) لوجه آخر، و هو أن ملاك البناء العقلائي على مدح فاعل بعض

الأفعال، و ذم فاعل بعضها الآخر كون الأول ذا مصلحة عامة موجبة لانحفاظ النظام و كون الثاني ذا مفسدة محالة بالنظام.^۱

فلذا توافقت آراء العقلاء - الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته و إعدام موانعه - على مدح فاعل ما

ينحفظ به النظام، و ذم فاعل ما يخل به.^۲

حالاً این مقدمه اش است و این استدلال است که می‌فرماید:

و الاقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب، إلا في نشأة أخرى أجنبية عن انحفاظ النظام و اختلاله.^۳

می‌گوید اصلاً بحث اقدام بر عقاب؛ یعنی اگر من اقدام کنم بر ضرر، می‌افتم در عقاب اخروی، اگر مصادفت بشود. این ربطی ندارد به ترتب یک اختلال نظامی در دنیای ما و چنین چیزی نیست و لذا ربطی به باب تحسین و تقبیح ندارد از این جهت هم.

پس ایشان دو بیان دارد راجع به اینکه چرا بحث دفع ضرر، مطلقاً تحت تحسین و تقبیح نمی‌رود. این بحث مهمی است چون وقتی شما مراجعه به کلمات اصولیین می‌کنید از شیخ طوسی گرفته تا به حال، اکثراً می‌فرمایند که دفع ضرر محتمل، عقلی

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۰

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۰

^۳ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۱

است. یادتان هست که مرحوم شیخ طوسی در بحث احتمال افتادن در مفسده فرموده بود که در جایی که لا یؤمن من الوقوع فی المفسده مثل جایی است که یقطع بوقوعه فیها و هر دو قبیح عقلاً. حالا ایشان همه اینها را انکار می‌کنند.

سید مرتضی هم که فرمایش شیخ طوسی را قبول ندارد، نمی‌گوید این کبری را من قبول ندارم و دفع ضرر محتمل را قبول ندارم، ایشان ضرر محتمل دنیوی و اخروی هر دو را می‌گوید صغرایش نیست؛ یعنی ضرر وجود ندارد نه اینکه وجوب دفعش عقلی نیست. نسبت به اخروی که عقاب است می‌فرماید اگر باشد، شارع باید اعلام کند و چون اعلام نکرده، پس نیست. می‌گوید ضرر نیست نه اینکه وجوب دفع ضرر نیست. لذا عقلی بودن این وجوب دفع ضرر متسالم علیه این بزرگان بوده است. شیخ انصاری و بزرگان قبل از ایشان همه وجوب دفع ضرر محتمل را به عنوان یک حکم عقلی پذیرفتند. حالا گاهی فطری را هم ضمیمه اش می‌کنند اما جبلی که حیوانات را هم می‌گویند یک بحث دیگری است و البته ما در بحث وجوب دفع ضرر محتمل نهایتاً به این رسیدیم که اصلاً جمع هردو باشد. مگر چه مانعی دارد؟ یعنی انسان‌ها هم عقلشان می‌گوید و هم فرار جبلی دارند و این مانعی ندارد.

اختصاص اعتبار حسن و قبح به دنیا

یک جمله عرض کنم و این بحث را تمام کنم. مرحوم علامه طباطبایی هم در یک جایی که ظاهراً در بحث اعتباریات اصول فلسفه و روش رئالیسم است و مرحوم شهید مطهری هم در جاهای مختلف، فکر میکنم در مقدمه کتاب عدل الهی و در درس‌های فلسفه اخلاقشان ایشان بحث حسن و قبح را می‌گویند مربوط به این دنیاست چون حسن و قبح اعتباری است و اعتباریات برای این دنیاست و آن دنیا اصلاً نظام اعتبار در آن نیست چون همانطور که علامه طباطبایی می‌گوید نظام اعتبار برای توسط بین فاعل مختار و انجام افعال است. حالا یا یک حاکمی نسبت به فعل دیگری می‌گوید تا با این اعتبار به اغراضش برسد و یا انسان اعتبار را بین خود (فاعل) و فعل خودش قرار می‌دهد که بحث‌هایش را سر جای خودش مطرح خواهیم کرد.

مرحوم شهید مطهری هم ادعا می‌فرمایند که حسن و قبح‌ها برای همین عالم است، آن وقت یک بحث بسیار مهمی پیش می‌آید که ما در مورد خداوند هم نمی‌توانیم حسن و قبحی جاری کنیم. این مطلب را آقای مطهری تصریح می‌کند که حسن و قبح به این معنا که در مورد عقلا ما به کار می‌بریم در این دنیا، در مورد خداوند نمی‌شود. لذا بحث با متکلمین را که اکثر محمولات قضایاشان که روی حسن و قبح است، ایشان می‌گوید همه اینها از لحاظ فلسفی و اینها پایه‌ای ندارد، در حالی که به

نظر من اینطور نیست و بحث کاملاً متقنی است و منتهی باید ریشه‌ها را درست کند. دوستان در این مدعای محقق اصفهانی تأمل کنند تا فردا نقد آن را مطرح کنیم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

نظریه محقق اصفهانی در ماهیت گزاره لزوم دفع ضرر محتمل ۳۷۷

استدلال بر حکم عقل عملی نبودن ماهیت دفع ضرر محتمل ۳۷۷

عدم تکرر مدح و ذم عقلا بر فعل مقطوع یا محتمل ۳۷۸

عدم ورود احتمال ضرر اخروی در بنائات عقلایی ۳۷۸

ارشادی نبودن حکم عقل به دفع ضرر محتمل ۳۸۰

دیدگاه اصولیین در ارشادی بودن وجوب دفع ضرر محتمل ۳۸۱

اشکال به نظریه جبلی بودن دفع ضرر؛ عدم افتراق با اقوال دیگر در لزوم احتیاط ۳۸۳

جواب محقق اصفهانی به اشکال؛ ثمره نداشتن فرار جبلی در مبحث احتیاط ۳۸۳

نقد کلام محقق اصفهانی در مسأله اصولی دانستن استحقاق عقاب ۳۸۴

سیر نقد در کلام محقق اصفهانی در ادامه بحث ۳۸۶

نظریه محقق اصفهانی در ماهیت گزاره لزوم دفع ضرر محتمل

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود در تحلیل ماهیت قضیه وجوب دفع ضرر محتمل. ایشان ادعا فرمودند که وجوب دفع ضرر محتمل نه حکم عقلی است و نه حکم عقلائی به معنای بنائات عقلائیه و نه یک امر مولوی یا ارشادی است. بلکه دفع ضرر محتمل یک فرار جبلی است از ناحیه هر عاقلی و بلکه حیوانات نیز از ضرر فرار می کنند، لذا بحث عقلی و عقلایی در مورد این حکم ثابت نیست و بلکه منتفی است.

استدلال بر حکم عقل عملی نبودن ماهیت دفع ضرر محتمل

دیروز استدلال ایشان را بر اینکه دفع ضرر محتمل از احکام عقل عملی نیست، دیدیم. این استدلال ایشان مهم است از باب اینکه ایشان احکام عقل عملی مثل تحسین و تقبیح را هم از سنخ بنائات عقلائی می داند، منتهی ادعای ایشان این است که دفع ضرر محتمل از این سنخ بنائات عقلایی نیست و گذشت که دو بیان داشت:

بیان اول: عدم تکرار مدح و ذم عقلا بر فعل مقطوع یا محتمل

یکی از باب اینکه وقتی عقلا بر طائفه‌ای از افعال مدح می‌کنند تا آن را ترویج و تشویق کنند و بر طائفه‌ای از افعال هم ذم می‌کنند تا منعش کنند و نگذارند در خارج واقع شود، دوباره نمی‌آیند بر اقدام بر همین -/در ظرف قطع یا ظرف شک-/ باز یک مدح و ذم دیگری داشته باشند. همان مدح و ذمی که بر آن فعل دارند، همان است. بنابراین حتی بر مقطوع اینها؛ یعنی درباره یک فعل مورد ذم مقطوع هم دوباره نمی‌آیند بناء بگذارند و در محتملش نیز نمی‌گذارند. بنابراین وجهش این است که عقلا این کار را تکرار نمی‌کنند و هر آنچه که می‌خواهند، بر همان مدح و ذم بر فعل واقعی مترتب است و دوباره نمی‌آیند بر مقطوع یا محتملش یک مدح و ذم دیگری بکنند.

بیان دوم: عدم ورود احتمال ضرر اخروی در بنائات عقلایی

ایشان یک استدلال دیگری هم داشت که می‌گفت مدح و ذم‌هایی که عقلا می‌کنند که باب تحسین و تقبیح عقلی است، این برای اموری است که در دنیا است و برای حفظ نظام و اجتناب از اختلال نظام است و هر فعلی که به اینها منتهی بشود، مورد مدح و ذم قرار می‌گیرد. اما چیزی که مربوط به آخرت است مثل احتمال عقاب که اگر اصابت با واقع هم بشود، ثبوت عقاب است که مربوط به دار آخرت است؛ اینکه بیایند برای اجتناب از آن امری که در آخرت است، دوباره یک ذم دیگری بیاورند، این کار ربطی به حفظ نظام دنیوی و مصالح و مفاسدی که موجب بناء عقلا بر تحسین و تقبیح است ندارد. این خلاصه دو استدلال ایشان بر اینکه چرا دفع ضرر محتمل از باب تحسین و تقبیح (قسم اول بنائات عملی) نیست.

اما چرا از باب بنائات عملی نوع دیگر نباشد؟ مثل بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه یا بناء عقلا بر اینکه مثلاً حیازت موجب ملکیت می‌شود و امثال اینها. اینها نیز بنائات عقلاییه است؛ منتهی این بنائات عقلایی منبعت از یکسری مصالح و مفاسدی است که عقلاء ادراک می‌کنند و بخاطر تحصیل آن مصالح و مفاسد، بناء می‌گذارند بر افعالی یا ترک افعالی.

علی الظاهر فرق این بنائات با بنائات قسم اول این است که بنائات قسم اول منجر به حفظ نظام و اختلال نظام می‌شود، اما این بنائات اینگونه نیست. بلکه مصالح و مفاسدی بر آنها مترتب می‌شود اما نه در حدی که موجب اختلال نظام یا حفظ نظام بشود.

ما واقعا نمی‌دانیم که فرمایش مرحوم اصفهانی در این دو نوع از بنائات عقلایی، همین است که توضیح دادم یا چیز دیگری است؟! چون مثلاً در عمل به ظواهر ممکن است کسی همین را بگوید که اگر بنا باشد که به ظواهر عمل نکنیم، اختلال نظام پیش می‌آید. اگر ما بخواهیم نظام ارث را بهم بزنیم که از بنائات عقلاییه است، کل نظامات میان مردم بهم می‌خورد و اختلال نظام پیش می‌آید. اگر ما بخواهیم در اینکه کار انسان سبب ملکیت می‌شود - که یک امر عقلایی است - اگر این را بخواهیم نفی کنیم، این موجب اختلال نظام می‌شود، کما اینکه دیدیم که نظام‌های کمونیستی که بعد از سال‌ها بالاخره مجبور شدند که برگردند چون آنها مالکیت خصوصی را نفی می‌کردند.

عرض من این است که نمی‌دانیم که فرمایش محقق اصفهانی در تفکیک این دو گونه بناء عقلا این است یا چیز دیگری است؟ این نکته را هم بدانیم که ایشان همه جا این تفکیک را باز نکرده است و حتی اسم دو بناء عقلا را در اینجا آورده است. این یکی از جاهایی است که ایشان تقریباً تصریح کرده است که ما دو گونه بناء عقلا داریم؛ یک سنخ مثل تحسین و تقبیح و یک سنخ مثل بناء عقلا بر عمل به ظواهر یا خبر ثقه و غیره.

حالا چرا از این سنخ دوم نیست؟ ایشان می‌گوید اگر از این سنخ باشد، باید به تایید شارع هم برسد برای اینکه ما لزوم عمل داشته باشیم، می‌فرماید این بنائات بر اساس ترتب یکسری مصالح و مفاسد است. حالا در بحث احتمال عقاب یا ضرر اخروی، در فرار از این ضرر چه ملاکی غیر از آن ملاک واقع است؟ یک ملاک که آن ضرر واقعی است، که شما چه بناء بگذارید یا نگذارید، هست. یعنی اگر کسی عمل کرد و واقع شد در آن، همان را دیده است. مثلاً فرض کنید کسی احتمال می‌دهد که یک مسیر کوهستانی خطرناک است و احتمال ریزش کوه است، این شخص اگر برود و کوه ریزش کند، ضرری که قرار بود حاصل شود، همین است و چیز دیگری نیست.

آیا در اجتناب از ضرر محتمل، علاوه بر آن ضرری که لو کان وقع فیه، ملاک دیگری نیز وجود دارد؟ ایشان می‌فرماید که واضح است که اینگونه نیست. ما در باب ضرر محتمل، بناء دیگری از عقلا نداریم برای حصول یک مصالحی فراتر و در وراء آن ضرری که در واقع هست و اگر دامن‌گیر ما بشود، همان خودش است و چیز دیگری در کار نیست. بر خلاف مثل عمل به ظواهر: عمل به ظواهر یا عمل به خبر ثقه، مثلاً برای تنظیم اجتماع است یا مثلاً برای تنظیم روابط بین مردم است و برای اعتماد به سخن همدیگر است و امثال این حرفها. این‌ها یا خودشان مصلحت هستند یا مصلحت بر آنها مترتب است مثل انتظام جامعه. این ربطی به بحث ما ندارد که ما هیچ مصلحتی فراتر نداریم جز آن چیزی که در واقع است که اگر احتمال ضرر، مصادف واقع

بشود خودش است و اگر هم نشود، چیز دیگری نیست که ب ضرر ما باشد. بنابراین ایشان می فرماید که از سنخ بنائات عقلاییه مثل عمل به خبر تقه یا عمل به ظواهر و امثال این نیست. لذا می فرماید:

و مما ذكرنا تبين أن قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية و لا عقلائية بوجه من الوجوه. نعم كل ذي شعور

بالجبلۃ و الطبع حيث إنه يحب نفسه يفر عما يؤذيه، و هذا الفرار الجبلي أيضا ليس ملاكا لمسألة الاحتياط.^۱

در مورد این مطلب حالا بحث می کنیم. البته در اینجا نگفته است که حیوانات هم فرار می کنند. شاید در قسمت های دیگر یا کتاب های دیگر باشد. مثلاً ایشان در اول بحث اجتهاد و تقلید همین بحث دفع ضرر محتمل و فرار جبلی را مطرح می کند و لذا بحث فرار حیوانات هم فکر می کنم در یکی از متونی که دارند آورده است که حیوانات هم فرار می کنند و این جبلی است. پس این نه حکم عقلی است و نه حکم عقلایی.

بیان محقق اصفهانی مبنی بر ارشادی نبودن حکم عقل به دفع ضرر محتمل

یک نکته ای که محقق اصفهانی در قبل از این مطالب اشاره کرده است، این است که می فرماید از آنچه که ما گفتیم معلوم شد که حکم عقل ارشادی هم نیست. می گویند چون ارشادیت در مقابل مولویت است و مقسم اینها امر و نهی است. امر و نهی دو قسم دارد؛ برخی از اوامر مولوی است که اوامر صادره از کسی است که دارای علوّ است و به داعی بعث است و ملاک خاص خودش را دارد. و برخی از اوامر ارشادی هستند یعنی کسی که امر می کند، علوّ و سیطره ای ندارد یا اگر هم دارد نه برای بعث اوست بلکه برای ارشاد کردن اوست که او را واگذار می کند به خودش و می گوید بر این کار، این اثر مترتب است و نتیجه اش این است و خود عقل انسان باید این کار را دنبال کند. البته این نکته آخر را من اضافه می کنم و معلوم نیست که همه کسانی که بحث ارشاد را می گویند، ایکال به مسأله عقل را قبول کرده باشند. این نکته ای است که بعداً عرض خواهیم کرد.

نتیجه این می شود که ایشان ادعا می کند که مقسم مولوی و ارشادی، اوامر و نواهی است و چون عقل امر و نهی ندارد و بعث و زجر ندارد، پس کلاً آنچه که در اینجا واقع می شود به عنوان دفع ضرر محتمل، چون امر و نهی عقلی نیست، پس در مقسم ارشادی و مولوی هم واقع نمی شود.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۱

دیدگاه اصولیین در ارشادی بودن وجوب دفع ضرر محتمل

چرا ایشان این را می گوید؟ چون در کلمات بسیاری از اصولیین آمده است که وجوب دفع ضرر محتمل یک حکم ارشادی است از ناحیه عقل. این را بسیاری گفتند؛ از جمله مرحوم شیخ که هم در مطارح در دفع ضرر محتمل در همین بحث حذر و اباحه فرموده و در جاهای دیگری هم ایشان این مطلب را تکرار فرمودند. مثلاً در مطارح الانظار می فرماید:

فلا كلام في أنّ العقل يستقلّ بوجوب دفع الضرر سيّما إذا كان أخروياً، إلّا أنّ الحكم العقلي في المقام و أمثاله إنّما هو مجرّد إرشاد و إراءة للمصلحة إذ لا تشريع منه و طلب وجوبيّ أو ندبيّ على اختلاف مراتب المصالح. و الحكم الشرعي المطابق لحكم العقل أيضاً هو إرشادي، إذ لا حكم تشريعيّ كما هو توهمه بعضهم.^۱

بعد ایشان این بحث را ادامه داده است که چرا می گویند که ارشادی هست. حالا ما این را انشاءالله به شکل مستقل در نقد فرمایش محقق اصفهانی خواهیم آورد.

مرحوم شیخ در رسائل نیز می فرماید:

لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم إرشادي.^۲

مرحوم آشتیانی هم در بحرالفوائد فرموده اند:

أنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته كما هو الشأن في جميع موارد ثبوته لا يصلح إلّا بياناً للتكليف المجهول.^۳

حالا این جمع کرده است بین بیانیت و ارشادیت و می فرماید:

ضرورة كونه إرشادياً صرفاً لا يترتب عليه إلّا العقاب المحتمل على تقدير ثبوت الواقع في مورد.^۴

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۲۲

^۲ فرائد الاصول، ج ۲، ص: ۴۱۸

^۳ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۴، ص: ۳۱۷

^۴ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۴، ص: ۳۱۷

مرحوم آخوند هم در در الفوائد فرمودند:

فإنَّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قدّه) في تنبيهات الشبهة المحصورة، ليس إلّا حكماً إرشادياً لأجل الفرار عن نفس الضرر، لا عن ملاك آخر يوجب التحرز عن احتماله بنفسه، كما يظهر من مراجعة الوجدان و ملاحظة أنّ حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس إلّا بملاك التّحفّظ عن نفس الضرر، و بدهاة أنّ حكمه هاهنا معه من واد واحد.^۱

در مقطوع و محتمل یک جور است. در مقطوع ما داریم می بینیم وجداناً که جز بحث آن ضرر فی البین، چیز دیگری در کار نیست.

مرحوم نائینی هم در فوائد الاصول فرموده است:

فإنَّ حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي إنّما يكون إرشاداً محضاً لا يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً شرعياً.^۲

در اجود نیز همینطور فرموده است. مرحوم آقای خوئی هم در مصباح الاصول همینطور فرموده است:

فتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه.^۳

حالا تمام این حرفها را شما مقابل فرمایش محقق اصفهانی بگذارید. ایشان کلاً ارشادی بودن حکم عقل را نفی می کند و البته مولوی بودن آن را هم نفی می کند و می گوید اصلاً امری در کار نیست که بخواهد ارشاد باشد یا مولویت. ارشادیت و مولویت مقسمش عبارت است از اوامر و نواهی.

^۱ در الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشية الجديدة، ص: ۲۰۴

^۲ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۹

^۳ مصباح الاصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۱

اشکال به نظریه جبلی بودن دفع ضرر؛ با این نظریه نیز می توان احتیاط را اثبات کرد.

در جایی که اشان می فرماید فرار انسان از ضرر محتمل، جبلی است و بالطبع است، یک گریزی هم باید به بحث احتیاط بزنیم. چه بسا یک کسی بگوید که اصلاً چه اهمیتی دارد که دفع ضرر محتمل، حکم عقل باشد یا بناء عقلاء یا فرار جبلی؟؛ بالاخره منشأ احتیاط همین فرار است. مگر شما نمی گوید که انسان و عقلاً فرار می کنند از چنین ضرر اخروی و از مضرة احتمالی؟ همین کافی است و احتیاط هم همین است.

جواب محقق اصفهانی به اشکال مذکور؛

ایشان یک مطلبی دارد که نمی دانم که ما درست فهمیدیم یا نه. می گویند ما در بحث احتیاط دنبال اثبات استحقاق هستیم نه دنبال فرار خارجی. به تعبیر بنده: ما الان دنبال اجرائیات اینها نیستیم و ما الان در اصول کار می کنیم و در اصول می خواهیم ببینیم که حکم احتیاط چیست؟ باید احتیاط کنیم یا نه. ایشان می گوید اینکه شما با تحلیلتان یا کشفتان فهمیدید که انسان ها از ضرر احتمالی فرار می کنند، یک واقعیتهایی است که کشف کردید، که ارتباطی با احتیاط ندارد؛ می فرمایند:

و هذا الفرار الجبلي أيضا ليس ملاكاً لمسألة الاحتياط.

چون اگر ایشان این را نگوید، یک کسی برمی گردد همین اشکال بالا را بر ایشان می گیرد که ولو ما حکم عقلی و عقلایی نداریم، ولی فرار جبلی داریم و همین منشأ احتیاط است. ایشان می گوید فرار جبلی یک کار خارجی است و ما در اصول که به دنبال کار خارجی نیستیم و می خواهیم ببینیم که تکلیف احتیاط چه می شود.

إذ الذي يحتاج إليه القائل بالاحتياط مجرد ترتب استحقاق العقاب.

آنی که قائل به احتیاط می خواهد، این است که ثابت کند که بر کار شما استحقاق عقاب مترتب است، حالا یا احتمالاً یا قطعاً، فرقی نمی کند؛ چون احتمال استحقاق عقاب هم برای ما کافی است.

لا التزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوته في الواقع.

بحث این نیست که عقلاً ملتزم به فرار هستند و فرار جبلی می کنند. ما می خواهیم ببینیم که استحقاق هست یا نه. شما می گوید استحقاق هست؛ چون می گوید که عقاب هست در واقع و به ضرر ماست.

بل مجرد الوقوع في العقاب المترتب على مخالفة التكليف الواقعي كاف في مرامه هنا.^۱

برای قائل به احتیاط همین کافی است که بگوید اگر رفتی و اصابه به واقع کردی، استحقاق عقاب داری. همین کافی است و دیگر لازم نیست که یک استنادی به فرار جبلی عقلاً کنند. بعد از فرض اینکه در عالم واقع عقاب است، علی فرض الاصابه، همین منشأ احتیاط خواهد شد.

حالا ما باید فرمایشات ایشان را از اول بحث کنیم که هم انکار ایشان نسبت به اینکه احکام در اینجا عقلی است و هم نسبت به اینکه عقلایی است و هم حرف ذیلشان. حالا در مورد حرف ذیل یک جمله عرض کنم و بعد بروم از اول بحث شروع کنم.

نقد جواب محقق اصفهانی:

اینکه ایشان می گوید که آن چیزی که اصولی در بحث احتیاط لازم دارد یا احتیاطی قائل است، همین است که می گوید اگر شما رفتید، به عقاب می افتید. سوال من این است که در اصول اصلاً مسأله ما چیست؟ در عقاب افتادن که مسأله ما نیست. يجب الاحتیاط یا یحرم ترک الفعل است. اینها باید باشند - حالا یا وجوب عقلی یا وجوب شرعی احتیاط، که شما هر دو را نفی کردید - اصلاً مسأله اصولی ما چیست؟

من می خواهم بگویم آقای اصفهانی با این بیانشان اصلاً صورت مسأله را پاک کردند. ما یک مسأله در اصول داریم به نام اینکه يجب الاحتیاط. این يجب الاحتیاط یا شرعی است یا عقلی. شرعی که نیست چون بحث مولوی نیست و شما می گوید عقلی هم نیست. پس اصلاً ما مسأله ای به نام يجب الاحتیاط نداریم.

اگر کسی می گوید فرار جبلی منشأ احتیاط است، باید اینگونه به او جواب دهید که اصلاً ما در بحثمان وجوب احتیاط نداریم - حالا در جای دیگر ممکن است شارع يجب الاحتیاط بگوید - در بحث ما که وجوب شرعی مولوی که نداریم و وجوب عقلی هم نداریم و اصلاً وجوبی نداریم. ایشان باید این را بگوید. اما می فرماید که برای مرام احتیاطی کافی است؛ چون احتیاطی فقط مجرد وقوع در عقاب در صورت مصادفت با واقع را می خواهد.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۱

ما سوالمان از مرحوم اصفهانی این است که اصلاً مسأله چیست. این آقای احتیاطی در علم اصول به دنبال چیست و چه می‌خواهد بگوید. به ما می‌گوید این کار را نکن؛ چون اگر انجام بدهی در عقاب می‌افتی. این نکن یعنی چه؟ ما در اصول با یجب و یحرم‌های طریقی کار داریم و لذا صرف اینکه ما بگوییم در واقع ترتب عقاب کافی است، درست نیست. ما در قبح عقاب بلا بیان هم آنچه که مسأله اصولی است، خود حکم قبح عقاب بلا بیان است. درست است که ما بعد، احساس می‌کنیم که عقابی در کار نیست، اما مهم برای اصولی این حکم است که قبح عقاب بلا بیان یا عدم استحقاق العقاب. خود شما فرمودید که مجرد استحقاق عقاب است. این استحقاق عقاب را چه کسی حکم می‌کند؟ شما که حکم عقلی را کلاً گذاشتید کنار. استحقاق عقاب یک حکم عقلی است. چه کسی این حکم را می‌کند؟

شما که می‌گویید عقل و عقلاً هیچ کدام چنین حکمی ندارند چون فرمودید بعث و زجر ندارند و بعد فرمودید باب تحسین و تقبیح نیست. استحقاق عقاب هم یکی از آن باب‌هاست، پس استحقاق هم ندارند. علی‌ای حال باید مرحوم اصفهانی به ما بفرماید که بعد از اینهمه مقدمه چه بر سر مسأله اصولی آمد؟ اینکه می‌فرماید قائل به وجوب احتیاط، همین که احتمال عقاب می‌دهد، پس خودش واقعاً فرار می‌کند، این مسأله اصولی نیست. فقط یجب الاحتیاط اصولی است که شما می‌گویید چنین چیزی نیست.

فکر می‌کنم که همین حرف را ایشان در اول بحث اجتهاد و تقلید هم می‌زند؛ آنجا که مرحوم سید یا دیگران می‌فرمایند: «المكلف یجب اما ان یکون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً» که هر یکی از این یجب‌ها یک حساب دارد؛ ایشان درباره یجب ان یکون محتاطاً می‌فرماید - البته حرف ایشان تعلیق بر عروه نیست - این «یجب» به ملاک همین طبعی، جبلی و فطری است. در آنجا می‌فرماید که عقل در بحث احتیاط یجب ندارد؛ چون بحث دفع ضرر محتمل عقلی نیست.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم این است که ایشان باید اصلاً صورت مسأله احتیاط را پاک کند. مسأله احتیاط را ایشان تقریر نکرده است که یعنی ایشان باید روشن کند که با وجود انکار حکم عقل و بناء عقلاً، چگونه می‌توان تصویر کرد وجوب احتیاط را. بنابراین به نظر بنده این یک اشکالی است به نحوه نتیجه‌گیری ایشان.

سیر نقد در کلام محقق اصفهانی در ادامه بحث

اما اصل بحث که حالا ما صورتش را عرض کنیم تا تکمله‌اش بعداً بیاید. اولین بحثی که ما با ایشان داریم، این است که بحث احکام عقلی را ایشان منحصر می‌کند به تحسین و تقبیح عقلی و بعد هم می‌گوید تحسین و تقبیح عقلی هم به عقل بماهو عقل منسوب نیست، بلکه تحت بنائات عقلایی می‌رود. ما در هر قدم اینها بحث داریم.

اولاً اینکه احکام عقلی را همه را به باب تحسین و تقبیح ببریم، اول کلام است. دلیل ایشان این است که کار قوه عاقله و شأن آن ادراک است. ما قبلاً هم اشاره کردیم که این حرف از چند زاویه اشکال دارد. اولاً اینکه باب الزام با باب فهم و درک منافات داشته باشد، اول کلام است. کلام ایشان یک پیش فرضی دارد که آن نادرست است پیش فرض ایشان این است که لزوم و الزام همیشه انشائی است. چه کسی گفته انشائی است و چه کسی گفته لزوم همیشه به معنای بعث و زجر و چیزی است که باید انشاء شود و بعد بگویند که عقل انشاء ندارد و بعث و زجر هم ندارد. اما می‌توان تصویر کرد که لزوم هم یک واقعیتی در عالم باشد ولو اینکه این واقعی مستدعی بعث و زجر و مستدعی انبعاث و انزجار هم هست، ولی خودش یک واقعیتی باشد. این آن مسأله نهایی است که ما از آن دفاع می‌کنیم در بحث لزوم که لزوم یک واقعیتی است.

این را هم در بحث فلسفه اخلاق گفتیم و هم در بحث حسن و قبح عقلی و باید و نباید در فلسفه علم اصول عرض کردیم و در مقاله‌ای هم که در همین پژوهش‌های اصولی چاپ شده است، در دو شماره به تفصیل این را بحث کرده‌ام. ما حاصل عرض ما این است که وجوب عقلی و لزوم عقلی و ضرورت عقلی یک واقعیتی است مثل ضرورت‌های تکوینی دیگر و فقط فرقی این است که ضرورت علی و معلولی، ضرورت بالغیر و بالقیاس یک حصه از ضرورات خاص هستند که از مهم ترین خصائصشان این است که روی وجود سوار هستند؛ حالا یا محفوف به وجود هستند قبل از وجود یا بعد از وجود، اما محفوف به وجود هستند و وجود محفوف به ضرورتین است؛ ضرورت قبل و ضرورت بعد. ولی محفوف به وجود هستند.

ضرورتی که ما در الزامات اخلاقی تصویر می‌کنیم محفوف به وجود نیست و لذا نقض کردیم به برخی بزرگان چه ضرورت بالغیر را و چه ضرورت بالقیاس را، از باب اینکه اصلاً وجوب و لزوم اخلاقی و عقلی خودش یک سکنه‌ای است در عالم. عالم پر از سکنات است؛ یک سکنه اش ضرورت‌های بالقیاس و بالغیر و وجودات مجرد و مادی است و یک قسمش هم ضرورت‌های اخلاقی است. اصلاً چرا شما دنبال این می‌گردید که ضرورت‌های اخلاقی را به یک چیز دیگر برگردانید و خودش یک واقعیتی است. اینطور نمی‌شود که مثلاً به سبب نگاه کنید و بعد از شما می‌پرسند که این چیست. شما بگویید این یا باید

گلابی باشد یا پرتقال باشد یا لیمو. نه، این خودش است. ما در عالم، اشیاء و حقایق داریم و همه از ملموسات نیستند. شما معقولات ثانی فلسفی که مثلاً نسبت فوقیت و تحتیت است، یک چیز ملموسی نیست ولی یک واقعیتی است. واقعیتش، عینی به معنای اینکه مشتمل بر کن باشد، نیست اما از حالات اموری است که وقوع در اعیان دارد. حالات سقف است. نه اینکه اعراض باشد بلکه یک جوری از کیفیات این است که در تناسب و نسبت با امور دیگر دیده می شود که معمولاً در اینها باید بگوییم نسبت هست.

حالا عرض ما این است که چه دلیلی داریم که این را انکار کنیم و این یک سنخ واقعیت است و استدعاء اموری دارد. حالا انشاء الله در جلسه بعد هم این مسأله را بیشتر باز می کنیم به عنوان نقد محقق اصفهانی و هم برخی از شبهات که نسبت به این مسأله وجود دارد را مطرح می کنیم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

تبیین و تحلیل نظریه محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل..... ۳۹۰

خلاصه بحث گذشته..... ۳۹۰

نقد کلام محقق اصفهانی در نفی عقلی وجوب دفع ضرر محتمل..... ۳۹۰

۱. ماهیت متفاوت لزومات اخلاقی در مقایسه با تحسین و تقبیح..... ۳۹۰

۲. امکان انشاء وجوب توسط مرتبه نفسانی حاکم بر مدح و ذم..... ۳۹۱

نکته: بررسی امکان انشاء وجوب عقلا نسبت به یکدیگر..... ۳۹۲

ریشه الزامات در جوامع انسانی..... ۳۹۳

۳. بررسی اصطلاح عقل در کتاب و سنت..... ۳۹۵

خلاصه نقد بر نفی عقلی لزوم دفع ضرر..... ۳۹۶

نقد کلام محقق اصفهانی در فرض بناء عقلایی..... ۳۹۶

۱. ابهام در تعابیر محقق اصفهانی..... ۳۹۷

۲. اشتباه تاریخی اصولیین در گره زدن بحث حسن و قبح به اختلاف اشاعره و معتزله..... ۳۹۷

۳. بررسی استدلال محقق اصفهانی در چرایی صدور حسن و قبح از سوی عقلا..... ۳۹۹

قبل از شروع بحث، تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم میلاد مسعود عقیله بنی‌هاشم حضرت زینب کبری سلام الله علیها را و از خداوند متعال می‌خواهیم قلوب همه ما را انوار محبت و معرفت خودش و معرفت و محبت اهل بیت علیهم السلام هر روز بیش از پیش منور بفرماید.

توصیه اکید به همه از جمله خودم این است که ما انس با ائمه اطهار و اهل بیت علیهم السلام مثل حضرت زینب کبری سلام الله علیها که شخصیت بسیار بسیار والا در اسلام دارند را از دست ندهیم. انس با اهل بیت علیهم السلام طریق نجات انسان است. اصل مطلب انس با حق تعالی است و کسب رضایت و محبت حق تعالی، منتهی یکی از اسباب بسیار مؤثر در ترقی انسان برای جلب عنایات ربوبی، رجوع به ابواب هدی و انوار الهی است و این یک امری است که هم در روایات ما مستور است و هم در کلمات اهل الله که راه را طی کرده‌اند و تجربه کردند، تذکر می‌دهند که یکی از بهترین طرق برای جلب رضایت الهی و جلب محبت و معرفت الهی، رفتن به درب وسائط الی الله و طرق الی الله هستند. امیدواریم که خداوند تبارک و تعالی به همه ما توفیق این انس را عنایت بفرماید.

انس هم با پیگیری حاصل می‌شود. هم در محضر حق تعالی و هم در محضر اهل بیت علیهم السلام تذکر انسان و پیگیری مستمر موجب انس می‌شود. انسان در حیات دنیوی خویش هم مأنوس بودنش به مراجعه مکرر است و این که در ذکر حق تعالی آن آثار عجیبه وجود دارد، نکته‌اش همین است که ذکر است که انسان را ترقی می‌دهد و ذکر موجب انس می‌شود و انس هم اثر متقابل اینطور دارد و انس هم موجب یادآوری حق تعالی می‌شود. در مورد ائمه اطهار هم همینطور است.

وقتی انسان با خداوند رفیق شد و صلح کرد با خداوند، آن وقت همین طریقه در مورد طرق الی الله هم هست. اگر انسان رفیق شد با ائمه اطهار علیهم السلام و همینطور با شخصیت‌های عظیم و نورانی در اسلام در میان اهل بیت علیهم السلام مثل حضرت زینب کبری سلام الله علیها که شأنش به آن عظمت هست و مسلماً رفتن به درب آنها و رفتن به دستگاه آنها موجب ترقی انسان می‌شود. منتهی انسان باید از فرصت‌ها استفاده کند. امیدوارم خداوند به همه ما توفیق عنایت کند تذکر به خودش را و تذکر به مقامات اهل بیت علیهم السلام را و تذکر به نورانیت آنها را. به امید آنکه با انس گرفتن به محضر آنها همه راه ترقی را بیماییم.

تبیین و تحلیل نظریه محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در فرمایش محقق اصفهانی بود در بحث دفع ضرر محتمل و بحث از اینجا شروع شد که ایشان وجوب دفع ضرر محتمل - که تقریباً مقبول اکثر اصولیین (اصولیین شیعه) بلکه همه آنهاست و در بخش ضرر اخروی محتمل، وجوب دفع را عقلی می‌دانند - ایشان فرمودند وجوب دفع ضرر محتمل عقلی و عقلایی نیست بلکه یک فرار جیلی است.

بعد ایشان در استدلال بر حکم نفی عقل به وجوب دفع ضرر محتمل، فرمودند قوه عاقله بعث و زجر ندارد و وجوب و نهی ندارد. از سوی دیگر تحسین و تقبیح عقلی هم در دفع ضرر محتمل، مصداق ندارد؛ چون وقتی عقلاً مدح و ذمی بر فعل کردند دوباره بر اقدام بر محتملش نمی‌آیند یک مدح و ذم دیگری بکنند.

نقد کلام محقق اصفهانی در نفی عقلی بودن وجوب دفع ضرر محتمل

ما نسبت به مبنای ایشان قبلاً هم اشاراتی کردیم و در اینجا نکاتی را عرض می‌کنیم و قدری بحث را بازتر می‌کنیم. جلسه گذشته عرض کردیم که اصل مبنای ایشان که عقل و قوه عاقله بعث و زجر ندارد، فرض کنیم درست است؛ یعنی حتماً طبق یک اصطلاح عقل، فرمایششان متین است و یک قوه‌ای در انسان هست که شأنش درک است. آن قوه‌ای که شأنش درک است، الزام ندارد. این حرف حقی است؛ به این معنا که انشاء بعث و زجر ندارد. منتهی عرض ما در جلسه گذشته این بود که ما در باب لزوم اخلاقی لازم نیست که بگوییم خود لزوم اخلاقی، بعث و زجر است.

۱. ماهیت متفاوت لزومات اخلاقی در مقایسه با تحسین و تقبیح

لزوم اخلاقی یک واقعیتی است و متعلق دارد و غیر از لزوم‌های تکلیفی است و غیر از لزوم‌های علی و معلولی است. البته مفهوم این لزوم قابل انشاء کردن هست، کما اینکه مفاهیم سایر امور تکوینی نیز قابل انشاء کردن هستند. ما که ملکیت یا زوجیت یا طلاق را انشاء می‌کنیم، این مفاهیم هم یک واقعیت تکوینی دارند؛ مثلاً زوجیت، معیت و باهم بودن است و ملکیت هم یک امر تکوینی است، اما ما مفهوم آنها را انشاء می‌کنیم و بر انشاء این مفهوم با قصد خاص، اثری مترتب می‌شود و در اینجا همینطور است.

عرض ما این بود که لزومی ندارد که لزومات عقلی و اخلاقی را ما به بعث و زجر حمل کنیم. البته این یک ادعایی بود و دیروز مؤیدات آن را عرض کردیم. آنچه که می‌تواند ما را به این مسأله رهنمون کند این است که ما لزوم را احساس می‌کنیم. شما دارید لزومات عقلی را از دست ما می‌گیرید. ما به نحو بدهاقت داریم احساس می‌کنیم لزومات اخلاقی را و همه ما می‌گوییم که باید به عدل رفتار کرد و در این کار هم انصافاً هیچ کاری به بناء عقلا نداریم. اگر در عالم هیچ کسی نبود و ما تنها بودیم، می‌گفتیم باید به عدل رفتار کرد. حتی نسبت به خودش انسان می‌گوید که من نباید ظلم کنم. این چیزی است که وجود دارد.

این که ما نتوانیم یک تحلیل درستی پیدا کنیم و مجبور شویم که اینها را انکار کنیم و اینها را تأویل ببریم به حسن و قبح، این اول کلام است. ما چرا سیر نیندازیم و بگوییم ما نتوانستیم تحلیل کنیم. خود این را موجود بگیریم. باید و نباید را ما داریم احساس می‌کنیم و می‌بینیم و این حکم در نفس ما موجود است. اگر نمی‌توانیم آن را تحلیل کنیم، نباید آن را انکار کنیم. بگوییم حالا ما تحلیل نیافتیم، اما شما انکار می‌کنید وجوب و حرمت عقلی و نبایستی را و بعد می‌گویید معنای اینکه باید به عدالت رفتار کنیم، یعنی عدالت حسن است.

حسن یک مفهوم است و یک محمول است و بایستی یک محمول دیگر است و وجهی برای اینکه یکی را به دیگری ارجاع بدهید نیست. این پشتوانه تحلیل ماست. یعنی اگر از ما پرسند چرا، می‌گوییم دلیل ما این است که این الزامات هست و احساس می‌کنیم و از آن طرف می‌گوییم عقل ذم و مدح ندارد و بعث و زجر ندارد. ما می‌گوییم خود این الزام یک واقعیتی است و انشاء هم نیست، بلکه ادراک است؛ یعنی در همان کبرای عقلی که ایشان می‌گویند، جای می‌گیرد. ادراک لزوم است. لزوم مثل بقیه امور واقعی است و ما ادراکش می‌کنیم. این یک بحث است.

۲. امکان انشاء وجوب توسط مرتبه دیگری از نفس

اما بحث دیگر ما این است که اصلاً در همین چهارچوب که مرحوم اصفهانی می‌فرماید که قوه عاقله کارش درک است و تنزل هم می‌کنیم که ما وجوب واقعی اصلاً نداریم که عقل درک کند ولی شما می‌فرمایید که بنائات عقلایی هست بر مدح و ذم. عرض ما این است که همان مصدری که بناء بر مدح و ذم می‌گذارد، همان مرتبه از نفس که بناء می‌گذارد بر امور دیگر؛ همان انشاء وجوب کند، آیا اشکالی دارد؟ انشاء وجوب کار قوه عاقله نیست، اما کار نفس انسانی که هست. خود شما الان ملتزم هستید که مدح و ذم داریم. مدح و ذم که عقل نمی‌کند، پس یک مرتبه دیگر می‌کند. مدح و ذم را هم عقلایی می‌دانید و می‌گویید مدح و ذم عقلا.

مدح و ذم عقلایی اتصافش به عقلایی بودن نه از این باب است که عقل می گوید، بلکه از باب این است که ریشه این مدح و ذم ملاکاتی است که عقل درک می کند. عقل انسانی درک می کند یک مصالحی را و بعد درک می کند ارتباط فعل را با این مصلحت که علّی و معلولی است، این کار مربوط به درک عقل است. بعد، این درک ها ریشه می شوند برای بنائات ما که از افعال ماست، بناء از یک مرتبه ای دیگر از نفس من رخ می دهد. در باب ایجاب و وجوب هم چه اشکالی دارد که همین را بگوییم؟

شما ایجاب و وجوب را انکار کردید و گفتید عقلی نیست. قبول اما چرا عقلایی نباشد؟ اصلاً ایجاب نه، حسن و قبحی که شما گفتید. حالا اشکال در تطبیقش به دفع ضرر محتمل یک بحث دیگری است که به آن خواهیم رسید. چه اشکالی دارد که ما بگوییم عقلاً نسبت به دفع ضرر محتمل بایستی دارند. می فرمایید عقل نمی گوید، خب نگویید. همان مرتبه از نفس که مدح و ذم می کند که شما قبول دارید این مدح و ذم عقلایی است. دلیلش هم این است که ریشه های این مدح و ذم؛ یعنی ادراکاتی که ما را رسانده که مدح و ذم کنیم، ادراکات عقلی هستند؛ مثل کشف مصالح یا مفاسد در بعض امور مثل انتهاء فعل من به این مصلحت که اینها همه درک عقلانی هستند، چون ریشه هایش آن است پس این مدح و ذم که متکی و معتمد بر این ادراکات است؛ یعنی اینکه این فعل به مصلحتی منتهی می شود و مصلحت حفظ نظام می کند و امثالش، می گوئید این را عقلایی می کند. «بایستی» هم همینطور است یعنی عقلاً بگویند: با توجه به آن ملاکاتی که در این فعل است و با توجه به آن انتظام جامعه که از اینها حاصل می شود، آن وقت بگویند باید این کار را انجام داد. انشائی هم باشد مثل بقیة انشائاتی که عقلاً می کنند.

عقلانی بودنش هم به خاطر آن ریشه هایش است مثل مدح و ذم چون ما مدح و ذم غیر عقلایی هم داریم مثل اینکه بی ریشه باشد و همینطور بی حساب و کتاب مدح و ذم کند. این غیر عقلایی است. اما اگر مدح و ذمش روی حساب و کتاب باشد و روی احتساب مصالح و مفاسد باشد و ارتباطی که بین فعل ما و مصلحت و مفسده هست، آن وقت دیگر این لغو و غیر عقلایی نیست، انشاء وجوب هم همینطور است. پس اینکه شأن قوه عاقله درک است و عقل بعث و زجر و مدح و ذم ندارد، دلیل نمی/شود که بایستی را انکار کنیم.

نکته: بررسی امکان انشاء وجوب عقلاً نسبت به یکدیگر

بله نکته ای وجود دارد که البته اگر واردش شویم یک قدری ما را از این بحث که بخواهیم به نتیجه برسانیم، دور می/کند و آن این است که آیا در میان عقلاً انشاء وجوب نسبت به همدیگر معنا دارد یا نه. نه فقط انشاء، بلکه انشائی که با قصد باشد و تبدیل به بعث و زجر شود. آیا عقلاً می توانند همدیگر را الزام کنند؟

ممکن است گفته شود که الزام در جایی است که شخص الزام کننده یک حاکمیتی بر آن شخصی که الزام می شود، داشته باشد و مکلف نسبت به مکلف باید یک احاطه ای و قدرتی و حاکمیتی داشته باشد تا کار او تکلیف باشد و الا شما حساب کنید که کسی در کوچه راه می رود و بیاید به من بگوید که باید این کار را بکنی، این الزام نیست و برای خودش یک امری کرده است. لذا امر دانی را کسی نمی گوید الزام است. بله انشاء امر است و انشاء الزام است، اما به حمل شایع تبدیل به الزام نمی شود؛ چون برای تبدیل شدن انشاء بعث و زجر به بعث و زجر فعلی و به حمل شایع باید شرایطی باشد از جمله اینکه آن کسی که امر می کند، آمریت داشته باشد و حق امر کردن داشته باشد.

بر این اساس ممکن است کسی اشکال کند که عقلاً ولو مصالح را درک می کنند، چه حقی دارند که نسبت به همدیگر الزام داشته باشند؟ به خلاف مدح و ذم که یک کاری است که عقلاً انجام می دهند و اشکالی ندارد. اما الزام کردن اصلاً پدید نمی آید. اشکال این است که اگر من نسبت به دیگری حاکمیتی نداشته باشم، اصلاً الزامی پدید نمی آید.

ریشه الزامات در جوامع انسانی

این انصافاً یک بحث خیلی دشواری است و بحث مهمی است. به دلیل اینکه در جوامع انسانی حتی آنهایی که دینی نیستند و حاکمیت خداوند را قبول ندارند، حالا یا سلاطین سابق بودند یا دموکراسی های امروز هست. سوال این است که در میان اینها تقنین بالاخره وجود دارد. در تقنین هم الزام هست. ریشه این الزام چیست؟

این یک بحث مهمی در فلسفه سیاسی است که بحث الزام سیاسی را ما بتوانیم توجیه کنیم. در هر حکومتی یک سری الزامات وجود دارد که به اینها می گویند الزام سیاسی؛ یعنی الزامی که مردم دارند نسبت به انجام اوامر یک حکومت حالا فرض کنید در قوه مقننه اش است یا قوه مجریه یا قوه قضاییه در این نظامات که این قوا از هم تفکیک شده. بالاخره اینها یک الزاماتی دارند. این الزامات چرا الزام اند؟

در تحقیق اینکه این الزامات چرا الزام هستند، خیلی نظرات مختلفی وجود دارد. به نظر ما یکی از مشکلات نظریه نظام سیاسی اکثریت همین تحلیل الزام سیاسی است. اگر به صرف اکثریت بخواهند در یک نظامی، الزام سیاسی درست کنند، مشکل می شود. صرف اینکه یک اکثریتی یک حکومتی بر پا کنند و این حکومت بگوید باید این کار را بکنی، چه کسی می گوید این بایستی محقق می شود.

ما در آن بحث الزام سیاسی نهایتاً به این شکل حل کردیم که در نهایت باید یک الزام عقلانی پشت همه اینها باشد. عقلی باید وجود داشته باشد که بگوید که هر آنچه در یک نظامی که اکثریت در این نظام و نهادها تصمیم گرفتند، آن لزوم اتباع دارد. اگر آن حکم عقلی نباشد، هیچ کدام از اینها نیست. البته به لحاظ خارجی قدرت هم یکی از مناشئ است منتهی نه منشأ الزام عقلانی. قدرت منشأ الزامات احتیاط آمیز ممکن است باشد. در همان بحث فلسفه سیاسی، الزام سیاسی را مفصل بحث کردند. مثلاً فرض کنید که یک سلطانی زور می گوید و اصلاً با زور آمده است سر کار. اوامر او ممکن است الزام تلقی بشود، اما نه الزام عقلانی؛ چون عقل ما هیچ وقت نمی گوید که الزام را بپذیر مگر به نحو احتیاط آمیز؛ یعنی برای حفظ جان خودش این را می گوید. بنابراین ریشه اش نه این است که او در الزام کردنش به حمل شایع، حقی در الزام داشته، بلکه از باب اینکه اگر من الزامش را نپذیریم و اتباع نکنم، تهدید به مرگ کرده است. عقل من می گوید برای حفظ جان خودت بپذیر. این گونه پذیرشها ربطی به این ندارد که الزام از یک منشأ درست و عقلانی بر خواسته باشد. مقصود من این است.

درست است در باب الزام آحاد جامعه نسبت به همدیگر در تصویرش یک مشکلاتی هست، اما عملاً این الزام وجود دارد. به هر تحلیلی که ما می گوئیم، الزام عقلاً نسبت به هم وجود دارد. ما می گوئیم همه عقلاً باید به عدل رفتار کنند. این را همه می گوئیم. حالا اینکه چرا من نسبت به هم نوعی که تفوقی بر او ندارم، می توانم الزام کنم، یک بحثی است. ممکن است با شرایطی الزام صدق کند و ممکن است ریشه اش پذیرش متقابل در جامعه باشد که در امور اخلاقی همدیگر را الزام می کنند چون این الزام را می پذیرند. عقلایی است و روی ملاکات است. حالا هر تحلیلی که داریم، به نظر من وجود این الزامات بدیهی است؛ مقصود از بدیهی این است که همه ارتکازاً درک می کنیم که عقلاً نسبت به هم الزام دارند، لااقل تحت یک شرایطی در یک موضوع خاصی مثلاً فرض کنید نسبت به عدل یا اجتناب از ظلم نمی توانیم این را انکار کنیم که همه نسبت به هم می گویند که باید به عدالت رفتار کرد.

پس اشکالات تا به حال روشن شد. اشکال محقق اصفهانی دفع شد. اشکال ایشان این بود که عقل انشاء ندارد و بعث و زجر ندارد. در مرحله اول ما گفتیم که حرف شما درست نیست و اصلاً لازم نیست که بایستی اخلاقی را از امور انشائی بدانیم. بحث دوم با ایشان این بود که همان مرتبه ای از نفس که مدح و ذم می کند و همان وجودی که بالاخره در عالم عقلایی الزاماتی را ایجاد می کنند و به همدیگر باید و نباید می گویند، در همان وعاء، بایستی نسبت به دفع ضرر محتمل داریم. این چه مانعی دارد؟

یعنی عقلا یک چنین بایستی‌هایی نسبت به هم دارند و انشاء هم می‌کنند و بعث و زجر هم دارند و این از شئون مرتبه دیگری از نفسشان غیر از قوه عاقله است.

۳. بررسی اصطلاح عقل در کتاب و سنت

البته یک بحث سومی وجود دارد که نمی‌خواهم وارد آن شوم و فقط عنوانش را ذکر می‌کنم که ما یک بحث درونی هم بکنیم که اصلاً عقل در اصطلاح قرآنی و اصطلاح روایات این نیست که ایشان می‌فرماید. اما این چندان به بحث ما ربط پیدا نمی‌کند، چون بحث ما الآن عقلی است و می‌خواستیم ببینیم که عقل این مطلب را می‌گوید یا نه. اشکالات ایشان هم یک اشکالاتی است که ایشان کرده است به بحث عقلی و باید آن را جواب داد. با مراجعه به کتاب و سنت نمی‌توانیم پاسخ اشکال عقلی را بدهیم ولی خودش یک بحث مهمی است که در نگاه آیات قرآنی و روایات عقل همین است که ایشان یا فیلسوفان می‌گویند که کار و شأنش ادراک است یا چیز دیگری است.

اصطلاح در همه روایات، حتماً این نیست که ایشان می‌فرماید. مثلاً ما قبلاً هم عرض کردیم که در روایتی می‌فرماید خداوند عقل را خلق کرد و فرمود «إِيَّاكَ أَمْرٌ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ».^۱ آن عقل که امر و نهی داشته باشد و انتهای پیدا کند و امتثال کند و عصیان کند، این یک چیز دیگری است غیر از اینکه این آقایان می‌فرمایند. یا در خود آیات قرآنی برای اولوا الالباب اوصافی ذکر کردند که این‌ها بما هم اولوا الالباب نگفتند که فقط شما مدرک کلیات هستید. در سوره آل عمران در آنجا که اولوا الالباب را ذکر می‌کند، می‌فرماید «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ».^۲ شما نگاه می‌کنید این اولوا الالباب، بله عنوانش اولوا الالباب است نه لبّ ولی اولوا الالباب که می‌گویند یعنی بما هم اولوا الالباب. اولوا الالباب بما هم اولوا الالباب چه چیزی دارند؟ این‌ها «يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». بعد خطاب می‌کنند به خدا و می‌گویند ربنا. مگر قوه عاقله که مدرک کلیات است خطاب دارد که «مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا». سبحانک می‌گوید تسبیح خدا می‌کند.

^۱ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمْرٌ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ. الكافي، جلد ۱، ص ۱۰.

^۲ سوره آل عمران، آیه ۱۹۱.

البته ممکن است کسی بفرماید که ما مدارجی از تفکر و خطاب الهی داریم و مدارجی از تسبیح داریم و یک مرتبه اش هم برای قوه عاقله است که همان مدرک کلیات است. حالا این حرف درست باشد یا نه، کاری به آن نداریم اما آیه شریفه تسبیح و تذکر حق تعالی در آن است و ذکر هم همین طور است. حالا اگر کسی با تمهل، برای مرتبه عقلانی هم یک ذکری تصویر می کند، خیلی خوب، ولی در هر حال این ذکر مطلق است. «يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ». در حال خوابیده و نشسته و ایستاده ذکر خدا می گویند. ذکر خداوند مراتبی دارد؛ مرتبه لسانی دارد، قلبی دارد و باطن باطن دارد که اصلاً از سنخ فکر و تصور نیست. لذا می خواهیم بگوییم آن عقلی که می گویند مدرک کلیات است، از این آیه شریفه در نمی آید و این چیزی که در این آیه شریفه آمده، فراتر از آن عقل مدرک کلیات است؛ یعنی لب و عقل در قرآن ظاهراً انحصاری ندارد به این معنایی که گفته شده.

البته عرض می کنم که این یک بحث درون دینی است و ما با این نمی خواهیم فرمایش مرحوم اصفهانی را نقض کنیم. ولی باید توجه داشته باشیم که یک اصطلاح فلسفی را در دامن قرآن و روایات نیاوریم و ما باید خودمان استنباط کنیم مفهوم عقل را در آیات قرآنی و روایات اگر خواهیم بحث درون دینی بکنیم.

خلاصه نقد بر نفی عقلی لزوم دفع ضرر

تا بدین جا ما مواجهه می کردیم با محقق اصفهانی در نفی الزام از عقل که عقل بایستی ندارد و این بحث فوق العاده مهمی است. همان طور که آخر جلسه گذشته عرض کردم، به گونه ای صورت مسأله ما پاک می شود. بحث در این بود که وجوب دفع ضرر محتمل داشته باشیم و بعد به این برسیم که وجوب احتیاط عقلی بیاورد. شما وجوب های عقلی را از صفحه عقلانیت پاک کردید و لذا ما اصلاً نمی توانیم طرح مسأله کنیم که هل يجب دفع الضرر المحتمل عقلاً. می گوید عقل اصلاً چنین چیزی ندارد و نمی توانیم حتی بحث احتیاط را مطرح کنیم که يجب الاحتیاط عقلاً، چون ایشان يجب را قبول ندارد. ما تا به حال این ها را جواب دادیم.

نقد کلام محقق اصفهانی در فرض بناء عقلایی

مرحوم اصفهانی فرمودند ما يجب و یحرم برای عقل نداریم و عقل حسن و قبح به معنای مدح و ذم هم ندارد منتهی بناء عقلاً بر مدح و ذم هست. یعنی ایشان می گوید نزاع بین اشاعره و معتزله که برگشتش به معنای سومی است که طرح می کنند و

آن عبارت است از مدح و ذم، این برگشتش به بنائات عقلایی است؛ چون عقل مدح و ذم هم ندارد. پس برگشتش به بناء عقلا بر مدح و ذم است. آن وقت ایشان می گوید این معنا هم در بحث دفع ضرر محتمل جا ندارد.

۱. ابهام در تعابیر محقق اصفهانی

ما الآن چند بحث با مرحوم اصفهانی داریم. اول اینکه ایشان در عباراتشان مکرر تکرار فرمودند: یک بار با تعبیر مدح و ذم، گاهی می فرماید صحت مدح و ذم و گاهی می فرماید استحقاق مدح و ذم. به نظر من این ها سه مطلب اند و سه مفهوم اند و یکی هم نیستند و خواصشان هم فرق می کند. مدح و ذم یک کار عقلا است و روشن است. می تواند بالفعل خارجاً باشد و این حرف درستی است. اما استحقاق مدح و ذم با مدح و ذم فرق می کند. استحقاق ممکن است یک امر واقعی باشد. ممکن است کسی بگوید که لولا عقلا، افعال استحقاق مدح و ذم دارند؛ یعنی نه از باب بنائاتشان، بلکه خودشان استحقاق مدح و ذم دارند. ممکن است هم کسی بگوید که استحقاق منتزع از بنائات است. اینکه افعال استحقاق مدح و ذم داشته باشند، یک بحث مهمی است.

عرض من این است که با دقتی که در عباراتشان داشتم، گاهی می گویند مدح و ذم و گاهی می گوید صحت مدح و ذم و گاهی استحقاق مدح و ذم. اینها با هم فرق می کند کما اینکه روشن است و خود ایشان هم در بحث عقاب در قبح عقاب بلا بیان فرموده بود که قبح عقاب یک حرف است و عدم استحقاق حرف دیگری است. قبح عقاب از ناحیه حق تعالی است ولی ما قبل از آن می خواهیم ببینیم که آیا انسان ها استحقاق عقاب دارند یا نه. در اینجا هم همین طور است. مدح و ذم عقلا یک حرف است و استحقاق انسان ها در افعالشان للمدح أو الذم یک حرف دیگری است. ریشه استحقاق ممکن است واقعی باشد همچنان که ممکن است انتزاع از بنائات عقلایی باشد و این یک تحقیق مستقل می خواهد. پس این یک نکته که در هم کردن این ها کار درستی نیست.

۲. اشتباه تاریخی اصولیین در گره زدن بحث حسن و قبح به اختلاف اشاعره و معتزله

نکته دوم این است که از همه مهم تر است و اصل بحث ما در بحث حسن و قبح است، فارغ از بحث الزام، این است که اصلاً این روشی که مرحوم اصفهانی پیش گرفت و خیلی های دیگر هم همین کار را کردند که آمدند گویی به لحاظ تاریخی به این رسیدند که اشاعره و معتزله در این معنای سوم حسن و قبح دعوا دارند و الا در حسن و قبح به معنای نقص و کمال یا حسن

و قبح به معنای چیزی که به غرض منتهی می شود یا نمی شود یا ملائمت و منافرت با انسان که واقعیات است و قابل نزاع نیست. پس حسن و قبح به معنای مدح و ذم محل بحث است. بعد وارد شدند یکی می گوید آره و یکی می گوید نه و گاهی برهان های متعدد می آوردند که عقل حکم می کند به اقتضائش غیر از این نزاعی که مرحوم اصفهانی کرد. عقل یا عقلا می گویند مدح و ذم دارند و اشاعره می گویند ندارند.

حرف ما اصلاً یک بحث دیگری است. ما در بحث حسن و قبح مگر تابع مسیری هستیم که اشاعره و معتزله رفتند؟ خود این بحث که حسن و قبح چیست، یک بحث بسیار مهمی است. چه کسی گفته حسن و قبح به معنای مدح و ذم است. ما اول یک بحث کنیم که حسن و قبح چگونه صفتی است. ما در عالم خارج واقعیتی به نام حسن و قبح داریم یا هیچ واقعیتی نداریم. حالا اعتباری است یا بنائی، مرتبه دیگری می شود.

من می خواهم بگویم که مرحوم اصفهانی این بحث را انجام نمی دهد و یک اشکال اساسی به ایشان این است که شما چرا این بحث را مطرح نکردید که آیا اصلاً حسن و قبح واقعیت می تواند واقعیت داشته و از امور واقعی باشند یا اینکه ضرورتاً اعتباری یا انشائی و به تعبیر شما بنائی هستند؟ البته برای اینکه انصاف رعایت شده باشد، ایشان گاه گاهی در لابه لای بحث ها از این فرمایش ها دارند. مخصوصاً در بحث حسن و قبح که در جلد سوم در دلیل انسداد بحث کرده، در اینجا یاد می آید که ایشان بالتفصیل این را بحث کرده باشد اما در آن بحث وقتی کلام حکیم سبزواری و مرحوم لاهیجی که فرمودند این ها واقعیات هستند و بدیهی هستند و قول به بداهتشان هم بدیهی است. -/ مرحوم حکیم لاهیجی در سرمایه ایمان می فرماید حکم به بداهتشان هم بدیهی است. در آن بحث مرحوم اصفهانی متذکر فرمایش حکیم سبزواری و هم ایشان می شود و می گوید این طور نیست، ولی استدلالی ندارند بر اینکه این طور نیست. در بحث تجری هم مرحوم اصفهانی گویی می خواهد استدلال کند که نمی شود حسن و قبح واقعی باشد. ولی به نظر من هیچ کجا ایشان بحث متین محکمی نیاورده است که حسن و قبح واقعی نمی تواند باشد و شاید اینکه ما ادعا کنیم که حسن و قبح مدح و ذم است، شاید بگوییم از حرف های غیر قابل قبول است به دلایل متعددی؛ چون وقتی شما ادعا می کنید که حسن و قبح مدح و ذم است؛ یعنی اگر ما خالی الذهن باشیم و با مردم ارتباط نداشته باشیم و بنائاتی نگذاشته باشیم، انسان حکم نمی کند به حسن عدل و قبح ظلم و این حرف عجیبی است واقعاً به نظر من و به نظر خیلی ها که حسن و قبح را واقعی می دانند و حکمش را ضروری می دانند مثل بقیه بدیهیات. همین حکیم لاهیجی تصریح می کند که اینکه می گوئیم العدل حسن بدیهی است مثل دیگر بدیهیات و خیلی هم اعتنا دارد به این بحث. ایشان در همان کتاب سرمایه ایمان که یک کتاب

کوچک کلامی است و از گوهر مراد ایشان هم کوچک تر است، در آنجا در بخش حسن و قبح بحث را توسعه می دهد و می گوید ما برای اینکه این بحث خیلی مهم است این بحث ها را انجام می دهیم و این نکات را در آنجا دارد.

عرض من این است که یک چیزی باید در فلسفه اخلاق تنقیح کنیم که حسن و قبح چیست. اینکه ما اول نزاع اشاعره و معتزله را بگوئیم که نزاع در این معنای سوم است و استدلال کنیم به افهام انبیاء و دیگر ادله و مثلاً بگوئیم حرف اشاعره غلط است یا اشاعره گونه دیگری استدلال کنند. ما یک حرف اصلی و مبنایی و به تعبیری انقلابی داریم و می گوئیم ما اصلاً کار به شما نداریم و اصلاً حسن و قبح این چیزی که شما می گوئید نیست. این بحث واقعاً اصلی و اساسی است و با مرحوم اصفهانی هم همین حرف را داریم. ما معتقدیم که حسن و قبح واقعی است و وقتی می گوئیم العدل حسن یک قضیه واقعی است و وقتی از من می پرسند که حسن و قبح چیست، می گویم مثل بقیه امور. مگر از شما پرسند، گلابی چیست، می گوئید چیست؟ یک واقعی است این ها یک امور مادی ملموس هستند، اما در عالم، بنا نیست که همه اشیاء این گونه باشند یک واقعی هستند مثل وجودات نوری و مجرد که شما نمی بینید اما قبول دارید که هستند. ما الآن در بحث حسن و قبح هم می گوئیم یک واقعیت یکتایی است. چگونه می فهمیم؟ از همین وصولی که ما به این مفاهیم داریم مثل اینکه شما در بحث ضروریات عقل نظری چه کار می کنید؟ می گوئید اجتماع نقیضین محال است. چگونه به این رسیدید؟ محالیت کجاست؟ محالیت یک چیز ملموسی است؟ محالیت یک معقول ثانی فلسفی است که حمل بر اجتماع نقیضین می شود و شما چگونه به آن واصل می شوید؟ می گوئید عقل آدمی قدرت این را دارد که به این معانی وصول پیدا کند و یک تحلیلاتی هم دارد، اینجا هم همین طور.

عرض من این است که این می شود یک واقعی باشد. این یک حرف اساسی و مبنایی است و این را باید حل کرد.

۳. بررسی استدلال محقق اصفهانی در چرایی صدور حسن و قبح از سوی عقلا

یک بحث دیگر که باز با مرحوم اصفهانی وجود دارد که الآن فقط صورت آن را طرح می کنم و تفصیلش انشا الله در جلسه بعد بیان می شود. مرحوم اصفهانی در همین بحث دلیل انسداد که تقریباً مستوفی ترین بحث را ایشان در اینجا کرده است گرچه در کل علم اصول تیکه تیکه از این بحث ها دارد مثل بحث تجری و غیره، اما در اینجا اصل بحث ها را دارد و قاعده ملازمه را در اینجا بحث کرده است. در دلیل انسداد جلد سوم، صفحه ۳۳۲ که می فرماید «لقاعدة الملازمة». ایشان وارد بحث حسن و قبح می شود و بعد هم قاعده ملازمه را بحث می کند و بعدش هم می فرماید که گرچه این بحث ما را دور کرد از حالت تعلیق و لکن چون استاد ما در اینجا بحث نکرده بود، ما در اینجا به ادنی ارتباطی این بحث را در اینجا مطرح کردیم.

یک بحث مهمی که ایشان لایحه‌های حرف‌ها دارند و این‌طور که من می‌گویم پیچیده شده و صریح نیست، این است که یک چیزی که کالبرهان است، اینکه این مدح و ذم و بناء بر مدح و ذم چرا این‌طوری است و چرا حسن و قبح این‌طوری می‌شود؟ ایشان یک صورت برهانی درست می‌کند. یک مطلب اینکه هر انسانی خودش و کمال خودش را دوست دارد و دوم اینکه هر فعلی که کمک کند به کمال او، محبوب اوست. سوم اینکه انتظام جامعه کمک می‌کند که انسان به کمال مطلوبش برسد. چهارم اینکه عدل به انتظام جامعه کمک می‌کند و ظلم هم به عدم انتظام. پنجم اینکه عقلاً بنابراین عدل را دوست دارند و از ظلم متنفر هستند؛ چون بنا شد که هر چه به کمال انسان کمک کند، چون انسان خودش و کمال خودش را دوست دارد، پس آن را هم دوست دارد چون کمک می‌کند به ایصال انسان به آن کمال. پس نتیجه می‌گیرند که بنابراین عقلاً بماهم عقلاً بنا می‌گذارند بر مدح عدل و ذم ظلم به خاطر اینکه جلوی رواج ظلم را بگیرند و عدل را در جامعه ترویج دهند. ترویج عدل، کمک می‌کند به انتظام و انتظام کمک می‌کند به کمال انسانی و کمال انسانی هم محبوب انسان است. در ظلمش هم بالعکس.

این صورت استدلال ایشان است. البته عبارت ایشان به این روشنی نیست و بعد این عبارات را خواهیم خواند ولی نهایتاً اگر انسان دقت کند، یک چنین چیزی از آن درمی‌آید. این درواقع یک استدلال است که چرا عقلاً به اینجا می‌رسند که یک چیزهایی را مدح کنند و یک چیزهایی را ذم کنند.

البته ایشان اصرار می‌کند که آن چیزی که مدح می‌شود، یکی است و آن عدل است و بقیه مصادیقش هستند و آن چیزی که ذم می‌شود یکی است که ظلم است و بقیه مصادیقش هستند. منتهی حالا این مهم نیست و مهم در اینجا این است که ایشان با مجموعه‌ای از این قضایا که حالت مقدمی دارند، به این نتیجه می‌رسند که انسان‌ها از باب حب خودشان و کمال خودشان به اینجا می‌رسند که ظلم را ذم کنند و عدل را مدح کنند این صورت استدلال ایشان است. ما انشا الله جلسه بعد بحث خواهیم کرد که این استدلال نتیجه‌اش چیست و آیا این قضایایی که گفته شده همه درست است یا نه.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

تبیین و نقد نظریه محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل ۴۰۱

خلاصه بحث گذشته ۴۰۱

استدلال محقق اصفهانی بر مبنای مدح و ذم عقلا نسبت به افعال ۴۰۲

نقد کلام محقق اصفهانی در استدلال ۴۰۳

۱. نقد محوریت حسن عدل و قبح ظلم برای دیگر افعال ۴۰۳

محوریت نقش افعال در ایجادالکمال ۴۰۳

۲. عدم اختصاص ملاک ایجاد الکمال به محیط دنیوی ۴۰۴

جمع بندی نقد بر محقق اصفهانی در استدلال ۴۰۵

نکته: تعهد اجتماعی نبودن بنائات عقلایی ۴۰۶

جمع بندی تدقیق در کلام محقق اصفهانی ۴۰۷

اتحاد نظر قائلین به وجوب دفع ضرر محتمل با محقق اصفهانی در عدم تکرر جعل عقاب از سوی عقلا ۴۰۷

تبیین و نقد نظریه محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل

خلاصه بحث گذشته

بحث در نقد نظریه محقق اصفهانی بود در مورد قاعده دفع ضرر محتمل که بنابر تحلیل و تقریری که کردند، فرمودند که این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، نه وجوب عقلی دارد و نه عقلایی و نه حسن عقلایی و عقلی دارد. دلیل فرمایش ایشان قبلاً گذشته است.

ما در نقد ایشان گفتیم اولاً اینکه ایشان می فرماید عقل باید و نباید ندارد، در اینجا درست نیست؛ بنابر این مبنا که لزومات اخلاقی و عقلی در مثل مقام ما، یک واقعیاتی هستند که عقل درک می کند، با همان ضابطه دقیق که ایشان می فرماید که عقل تعقل است، می شود این لزومات را پذیرفت.

ثانیاً عرض کردیم که تسلّم کنیم که عقل نمی‌تواند وجوب داشته باشد؛ اما مرتبه‌ای دیگر از نفس این باید و نبایدها و حسن و قبح را دارد به همان مراتبی که در میان عقلا با آن انشاء می‌کنند. بالاخره عقلا انشاء هم دارند و همان مرتبه از نفس که انشاءات دیگر را در جوامع انسانی انجام می‌دهد، نسبت به بایستی هم انشاء دارد.

اگر ما مرتبه اول را نپذیرفتیم و این مسأله مهمی است از این جهت که مرحوم اصفهانی با نفی وجوب عقلی و عقلایی پناه برد به اینکه اینها فطری هستند و این یک فرار جبلی تکوینی است. عرض ما این است که بین نفی عقلی بودن و بین فرار جبلی فاصله مهمی است که عقلا انشاء داشته باشد و انشاءشان هم عقلی باشد؛ به این معنا که منابع و مناشئ و ملاکاتش عقلی باشد. همان‌طور که در بنائات عقلا همین‌طور است در عمل به خبر ثقه و غیره که حالا ایشان نفی کرده و ما جواب می‌دهیم که انشاء فی حد ذاتها ممکن است از یک مرتبه نفس باشد. می‌گویند چرا؟ می‌گوییم روی همین نکاتی که در باب احکام عقلی گفته‌اند، شما وجوب عقلی را نپذیرفتید و نکاتش در آن مرتبه دیگر نفس می‌آید. مثلاً فرض کنید نکته‌اش احتیاط است و عقل می‌خواهد احتیاط کند. محقق اصفهانی می‌فرماید عقل وجوب احتیاط ندارد و باید و نباید ندارد، ما می‌گوییم مرتبه دیگر از نفس انشاء می‌کند. این هم جواب دومی که به ایشان دادیم.

نسبت به حسن و قبح که در جلسه قبل بحث کردیم، در اینجا هم به مبنایشان اشکال کردیم که حسن و قبح یک واقعیت است. چرا شما در دائره مدح و ذم تعریفش می‌کنید. ولو اینکه به لحاظ تاریخی اختلاف اشاعره و معتزله، در بحث حسن و قبح بوده، اما این دلیل نمی‌شود که ما این مسأله را مستقلاً بحث نکنیم بلکه باید این را یک مسأله مستقل ببینیم و وقتی با نگاه استقلالی نگاه می‌کنیم و کاری اصلاً به معتزله و اشاعره نداریم، می‌بینیم که حسن و قبح یک واقعیاتی هستند. ما نمی‌گوییم به دنبال آن، مدح و ذم نمی‌آید. شاید ملازم با مدح و ذم عقلا هم باشد اما واقعیت حسن و قبح ربطی به مدح و ذم عقلا ندارد، یک واقعیتی است مانند واقعیت‌های عالم.

استدلال محقق اصفهانی بر مبنای مدح و ذم عقلا نسبت به افعال

بحث رسید به این نکته که مرحوم اصفهانی یک شاکله‌ای را به تعبیر خودشان کالبرهان علی ما ذکره در کتب قوم که حسن و قبح را از باب مشهورات گرفتند، ایشان کالبرهان اینگونه تقریر کردند که انسان خودش و کمالتش را دوست دارد و هر چه که به این کمال منتهی شود را دوست دارد و انتظام جامعه از آن چیزهایی است که به این کمال منتهی می‌شود، عدل از آن چیزهایی است که به انتظام جامعه منتهی می‌شود، بنابراین عدل را دوست دارد و از ظلم نفرت دارد و بنا می‌گذارد به مدح چیزی

را که دوست دارد و ذم چیزی که از آن متنفر است برای ترویج این افعال در جامعه تا انتظام جامعه حاصل شود و انسان به آن کمال مطلوب که به خودش برسد. روشن است که وقتی انسان محب نفس خودش است و آن را دوست دارد، کمال مطلوب خود را نیز دوست دارد. این برهان ایشان است.

پس دلیل اینکه عقلاً بنابر مدح طائفه‌ای از افعال و ذم طائفه‌ای از افعال می‌گذارند، ظاهراً یک صورت برهانی دارد. اینکه چرا اینطور است، تحلیلش این است که انسان خودش را دوست دارد، کمالش را دوست دارد، انتظام جامعه منتهی به کمال را دوست دارد و از ظلم متنفر است؛ چون این انتظام را بهم می‌زند و عدل را دوست دارد؛ چون به انتظام منتهی می‌شود، تا به آخر. بعد ایشان اصرار می‌کند که آن چیزی که بالذات حسن است، عدل است و آن چیزی که بالذات قبیح است، ظلم است و بقیه تحت اینها درج می‌شود. یا لو خلی و طبعه مثل کذب که لولا عروض عناوین داخل می‌شود و گاهی هم باید حتماً با عنوان دیگر باشد و اقتضاء ندارد. این فرمایش ایشان است.

نقد کلام محقق اصفهانی در استدلال

ما اشکالات متعددی به همین حرف داریم.

۱. نقد محوریت حسن عدل و قبح ظلم برای دیگر افعال

اولاً اصرار ایشان بر اینکه فقط عدل و فقط ظلم، بالذات هستند؛ یعنی حسن و قبحشان و بقیه تحت اینها می‌آیند از کجا می‌گوید؟ فرض کنیم که این برهان درست باشد و فرض کنیم که تمام نتایجی که گرفته است، درست باشد. نتیجه‌اش این است که ایشان می‌گوید یا چیز دیگری است؟ اگر انسان خودش و کمال خودش را دوست دارد، باید ایجاد الکمال را دوست داشته باشد و آن چیزی که منتهی به کمال می‌شود. چرا شما عنوان انتظام را آوردید؟ عنوان انتظام را آوردید و بعد گفتید که عدل به انتظام جامعه منتهی می‌شود و ظلم به اختلال جامعه منتهی می‌شود.

محوریت نقش افعال در ایجاد الکمال

ما می‌خواهیم بگوییم که از حب نفس و حب ذات تا برسیم به حسن عدل و قبح ظلم، دو سه فاصله است و همه آنها اقدام بر عدل و ظلم هستند در اتصاف به اینکه مورد حب انسان باشند و در اتصاف به اینکه بناء بر آنها قرار بگیرد. عرض ما این است و این نکته مهمی است.

اولین چیز این است که این برهان به آن نتیجه شما نمی‌رسد. انسان که خودش را دوست دارد و کمالش را دوست دارد. پس در واقع هر آنچه که به ایجاد کمال منتهی می‌شود را دوست دارد. عنوان بالذاتش ایجاد کمال است، نه عنوان ذاتش عدل باشد که دو مرتبه مؤخر از این است. ما ایجاد کمال را می‌خواهیم و متعلق حب ما است و انتظام جامعه چون به ایجاد کمال منتهی می‌شود را می‌خواهیم و عدل را چون منتهی به انتظام می‌شود، می‌خواهیم. پس از آنجا تا برسیم به عدل و ظلم دو مرحله فاصله است. ما ابتدا و بالذات باید ایجاد کمال را بخواهیم و بقیه در این چهارچوب واقع می‌شود. این اولین اشکال است.

۲. عدم اختصاص ملاک ایجاد الکمال به محیط دنیوی

اما اشکال مهم تری از اینجا پدید می‌آید و آن اشکال این است که ایجاد کمال هیچ انحصاری به محیط انسانی ندارد. دقت کنید. ایجاد کمال می‌تواند برای هر شخصی، به صورت شخصی خودش باشد. ایجاد کمال می‌تواند اخروی باشد؛ یعنی ما کاری کنیم که در دار آخرت دارای کمالاتی باشیم. در وعاءهای دیگر دارای کمالات باشیم. این برهان محقق اصفهانی لازمه‌اش این نیست که ما در دار دنیا کمال تحصیل کنیم، لازمه‌اش این نیست که بنائات عقلاییه تنها در محیط اجتماعی دنیا باشد. در حالی که مرحوم اصفهانی چون بحث را از حب ذات و کمال خودش می‌رساند با دو سه مرحله به حب عدل و بغض نسبت به ظلم که منشأ بنائات بر مدح و ذم می‌شود. چون اینطور است، حسن عدل و قبح ظلم را اصل می‌گیرد؛ بنابراین سبیری که رفت، آن وقت این استفاده را می‌کند در جاهای مختلفی از جمله اینجا که در جایی که یک امری مربوط نباشد به انتظام جامعه و وجود عقلا در جامعه، این اصلاً ربطی به حسن و قبح ندارد و وادی حسن و قبح نیست.

در همین بحثی که ما الان در آن هستیم، ایشان به دو بیان فرمود که بحث حسن و قبح که همان مدح و ذم عقلایی و بنائات عقلایی است بر بحث ما تطبیق نمی‌شود:

یک بیانش این بود که ایشان وجوب دفع ضرر محتمل را منکر شد و مدعی شد که برمی/گردد به حسن دفع ضرر یا قبح ارتکاب محتمل الضرر و این قبح هم بنا به فرمایش ایشان برمی/گردد به ذم عقل. بعد مدعی شد که معقول نیست که ذم عقلایی بر احتمال ضرر مترتب شود و این معقول نیست چون احتمال عقاب و ارتکاب محتمل الضرر نمی/تواند مورد بناء دیگری غیر از بناء بر ذم ارتکاب فعل دارای ضرر واقعی و عقاب اخروی باشد.

اما بیان دوم ایشان که الان به این اشکال ما مربوط می شود این است که فرمودند اصلاً بحث دفع ضرر محتمل با این بیانی که شما کردید یعنی وجوب دفع، ربطی به این عالم ندارد. عقاب اخروی بخواهد دفع شود، برای عوالم دیگر است در حالی که بحث حسن و قبح مربوط به این عالم است و مربوط به انتظام جامعه در دنیاست و در محیط عقلایی و در جوامع انسانی حسن و قبح کاربرد دارد و کاربردش هم این است که یک چیزهایی را ترویج کند یعنی افعالی را که حسن است و موضوعش هم عدل است به نظر ایشان. اینها را ترویج کند تا این انتظام جامعه حفظ شود و باقی باشد و همینطور نسبت به اختلالش.

پس در چهارچوب فکر مرحوم اصفهانی حسن و قبحها باید مربوط به این دنیا باشند. حالا ما بر حسب اشکالی که به ایشان کردیم، می گوییم حتی در چهارچوب فکری خود شما که گفتید که یک مطلب کالبرهان علی ما ذکره است و از حب نفس شروع کردید و آمدید تا مدح عدل و ذم ظلم، اولین حلقه این زنجیر ایجاد الکیال بود. ایجاد الکیال چه انحصاری به دنیا و انتظام جامعه دارد؟ مگر شما از حب ذات و کمال انسانی شروع نکردید؟ مگر کمال انسانی فقط انتظام جامعه است؟ انتظام جامعه یکی از اسباب تحقق کمال انسانی است. اسباب دیگری هم دارد. مثلاً اینکه انسان در آخرت دارای کمال باشد و باطن خودش که در باطن عالم مستقر است، انسان دارای کمال باشد، این دیگر ربطی به جوامع انسانی ندارد.

جمع بندی نقد بر محقق اصفهانی در استدلال

ما دو اشکال به حرف ایشان داریم. یک اشکال این است که اتفاقاً عقلاً وقتی می بینند که یک عملی منتهی می شود به کمال انسانی، ولو در نشأت دیگر، حتماً ترویجش می کنند. این نکته برای عقلاً مهم تر از انتظام جامعه است. انتظام جامعه را برای چه می خواهد؟ شما تحلیل کردید که چون خودش را دوست دارد. آدمی که خودش را دوست، آیا کمالش را دوست ندارد؟ خود شما گفتید که کسی که خودش را دوست دارد، کمال خودش را دوست دارد پس انتظام جامعه را دوست دارد. پس اولاً و بالذات کمال خودش را می خواهد.

اگر عقلاً کمال خودشان را می خواهند، بنا می گذارند بر مدح و ذم طائفه ای از افعال چون منتهی می شود به کمال انسان ولو در وعاء آخرت. آنچه که آدم دوست دارد، فقط کمال دنیوی که نیست. شما برهانتان از اینجا شروع شد که انسان خودش را دوست دارد. خود انسان در هر وعائی که هست. چون خودش را دوست دارد، کمال خودش را نیز دوست دارد. کمال انسانی مگر فقط دنیوی است؟

کمال انسانی در وعاءهای دیگر هم هست و چون کمالش را دوست دارد، عقلاً بناء بگذارند که ترویج یکسری افعالی را بکنند که به آن کمال می‌رسد و یکسری را افعال را منع کنند چون او را از آن کمال می‌اندازد. یا نمی‌گذارد برسد یا کمالش را ساقط می‌کند مثل برخی از ردائل. خیلی حرف معقولی است. من تعجب می‌کنم که چطور محقق اصفهانی یکدفعه پرش کرده تا ظلم به خصوصه در محیط‌های دنیایی و اینطور استدلال می‌کند بر نفی تطبیق حسن و قبح و باید و نباید که واضح است، بر این بحث دفع عقاب محتمل از باب اینکه عقاب برای دار آخرت است. آخر عقلایی که عقل درست و حسابی دارند، چطور دفع عقاب را لازم ندانند، ولو در وعاء دیگر؟ حتماً آن را لازم می‌دانند و به طریق اولی لازم می‌دانند. وقتی که در دنیا یکسری افعال را می‌گویند که ما انجام دهیم که به انتظام جامعه منتهی می‌شود که می‌خواهد موجب کمال انسانی شود، حتماً هر آنچه که به کمال اخروی او هم کمک می‌کند، دوست دارد، پس مدح آن را می‌کند.

عرض من این است که با تحفظ بر مبنای محقق اصفهانی در بحث حسن و قبح، لازمه حرف ایشان این است که آنچه موجب اختلال در کمال انسانی می‌شود، عقلاً بنابر دمهش می‌گذارند. این نتیجه فرمایش خود ایشان است.

نکته: تعهد اجتماعی نبودن بنائات عقلایی

نکته دیگر این است که ما بنائات عقلایی را در اینجا نباید به معنای تعهد طرفینی بگیریم که بگوییم پس ما برای بحث وجوب دفع ضرر محتمل اخروی یا حسن دفع ضرر اخروی لازم داریم که یک جامعه‌ای باشد و در این جامعه مردم با هم تعامل کنند و بنائات و قرارهایی با هم بگذارند بر دفع ضرر محتمل. اینکه نیست؛ چون بحث قرارداد نیست. مقصود از بناء عقلایی در اینجا این است که هر آدم عاقلی می‌داند که باید از ضرر شدید فرار کند. بنائشان در اینجا این است. یعنی در بحث کمال اخروی از ضرر باید فرار کند و کمال را تحصیل کند. این یک فهم شخصی است و به دنبالش یک بناء شخصی می‌آورد منتهی هر عاقلی این بناء را می‌گذارد. نه اینکه با هم بنشینند و یک قراردادی ببندد. هر عاقلی بر اساس نکاتی که راجع به نفس آدمی دارد و مسیری که انسان می‌خواهد طی کند، نسبت به احتمال عذاب اخروی یک نظری می‌دهد. این بنائاتی که می‌گذارند، بنائات شخصی است و مستجمع است. یعنی من بناء می‌گذارم و شما بناء می‌گذارید و دیگری بناء می‌گذارد بر اینکه طائفه‌ای از افعال را مدح کنیم تا ترویج پیدا کند و برخی از افعال را ذم کنیم تا برایش مانع ایجاد شود. لازم نیست که عقلاً دور هم جمع شوند و صرفاً هدفشان از بناء انتظام جامعه باشد. بحث هیچ انحصاری به انتظام جامعه ندارد و شامل آنچه موجب کمال انسانی شود را شامل می‌شود.

جمع بندی تدقیق در کلام محقق اصفهانی

بنابراین فرمایشی که مرحوم اصفهانی به طور کلی مطرح کرد، به نظر ما درست نیست به جهات شتایی. آن وقت ثمره این تدقیقات که قدری شاید خسته کننده برای دوستان شد، فوق العاده است. مرحوم اصفهانی روی همین استدلال‌ها می‌آید حسن و قبح عقلی و باید و نباید عقلی را در مقام انکار می‌کند. حالا ما اگر بیایم تطبیق کنیم به بحث ایشان. اگر از ما سوال کنند که آیا ما نسبت به دفع ضرر محتمل، باید و نباید داریم؟ می‌گوییم بله ما بایستی داریم. سوال می‌کنند که عقل مگر جز درک چیزی دارد؟ می‌گوییم نه جز درک چیز دیگری ندارد و این هم درک است. این پاسخ اول ماست.

دوم این است که اگر از ما بپرسند که آیا باید و نباید دارد؟ می‌گوییم بله. می‌گویند درک، می‌گوییم فراتر از درک، باید و نباید از ناحیه وجود خودش دارد و حسن و قبحش هم می‌گوییم همینطور است و مهم‌تر از همه، این است که باید و نباید و حسن و قبح در ذات خودشان متوقف بر مدح و ذم نیستند و واقعیاتی هستند که ما به آنها می‌رسیم یا انشاءشان می‌کنیم بنابر تسالمی که کردیم. نه اینکه در ذات خودشان پیوند خوردند با عقوبت. چنین چیزی نیست. بله قسمی از باید و نبایدها و قسمی از حسن و قبح‌ها ممکن است گره بخورد با عذاب اخروی با بیانی که از جلسه قبل عرض کردیم که اگر مثل عدل و ظلم بنائاتی باشد که ما مطمئن باشیم و شارع هم قبول دارد و شارع هم یرضی به همین چیزی که عقلا فکر می‌کنند. آن وقت این کافی است برای عقاب کردن خداوند نسبت به کسی که ترک می‌کند و ثواب دادن به کسی که انجام می‌دهد.

پس عرض ما این است که ذاتاً بحث باید و نباید و حسن و قبح گره نخورده است به بحث مدح و ذم و عقاب. حالا باقی ماند یک جمله.

اتحاد نظر قائلین به وجوب دفع ضرر محتمل با محقق اصفهانی در عدم تکرر جعل عقاب از سوی عقلا

ما این اشکالات را به مبانی مرحوم اصفهانی کردیم. اما در تطبیقش چه؟ مرحوم اصفهانی فرمود که ما در بحث خودمان که دفع ضرر محتمل است، چون ضرر عبارت است از عقاب اخروی مثل ذم عقلایی که بر ترک یکسری چیزهایی بود و ما ترک نکردیم و مستحق عقاب شدیم یا احتمالش را می‌دهیم. ایشان فرمود که عقلا نمی‌آیند بر چیزی که خودشان عقاب قرار داده‌اند دوباره بر احتمال ترکش هم عقاب قرار بدهند.

جواب ما به این استدلال این است که اصلاً بحث حسن و قبح و باید و نباید در ذات خودش ربطی به مدح و ذم ندارد. کاری به این نداریم که شی‌ای که مدح و ذم در واقع دارد، دوباره عقلاً در ظرف شک، مدح و ذم می‌کنند یا نه. باید و نباید یک واقعیتهایی است و حسن و قبح هم یک واقعیتهایی است و لذا بحث مدح و ذم مستقیم به اینها مربوط نمی‌شود. بلکه یک بحث دیگری وجود دارد مرحوم شیخ فرموده است و ما نیز مکرر عرض کردیم که برخی از احکام عقلی به نظر می‌آید طریقی‌اند؛ به این معنا از طریقت که ملاکی در متعلقشان نهفته نیست. حکم عقلی وجوب دفع ضرر محتمل نه برای این است که یک عقابی پشت همین حکم هم نهفته است که اگر انجامش ندادی، تو را عقاب کنند که چرا احتمال ضرر را رعایت نکردی.

وجوب دفع ضرر محتمل به نظر می‌آید یک حکم ظاهری عقلی است برای تطرق به واقع و برای اینکه واقع تحفظ شود و از دست ندهیم. و الا اگر کسی رفت، جز ضرر واقعی که در آن افتاد چیز دیگری نیست. به او می‌گویند از این راه نرو چون احتمال دارد که کوه ریزش کند عقل می‌گوید نرو و نافرمانی کرد و رفت و اتفاقاً ریزش هم نکرد. در اینصورت که چیزی نیست. اما اگر ریزش کرد، می‌گوییم بلکه ریزش کرد و دامنش را گرفت ولی این حکم عقلی که می‌گوید نرو و ضرر را دفع کن، این دیگر چیزی نیست که برای من عقاب بیاورد.

ما با مرحوم اصفهانی در مبنا اختلافات اساسی داریم ولیکن معنایش این نیست که ما در بحث حاضر که بحث دفع ضرر محتمل است، ما قائل بشویم که وجوب دفع ضرر محتمل موجب یک عقاب جدیدی است. ما این را نمی‌گوییم چون اولاً بحث حسن و قبح و باید و نباید مستقل از بحث عذاب و ذم و این حرفهاست و ثانیاً که مسأله مهمی است این است که دیگران هم - که این مبنای مرحوم اصفهانی را قبول ندارند و ثبوتاً در بعضی جاها ترتب عقاب بر حکم عقلی را پذیرفته‌اند، که حرف درستی هم هست - در اینجا ترتب عقاب دیگر مخالفت با حکم عقلی وجوب دفع ضرر محتمل را قبول ندارند چون این حکم عقلی را طریقی می‌دانند. وجوب دفع ضرر محتمل را برای تطرق به آن واقع محتمل می‌دانند. مرحوم شیخ انصاری و برخی دیگر از بزرگان با اینکه قائل به وجوب دفع ضرر محتمل را هستند، می‌گویند برای تطرق به واقع است و الا اگر در واقع ضرر محتملی نباشد ولو به اینکه شارع تجویز کرده باشد، آن وقت دیگر دفع ضرر محتمل معنا ندارد؛ چون فقط برای احتمال واقع است که موضوع حکم عقل است و چیزی هم پشت این بماهو هو نهفته نیست که ما را عقاب کند. اگر اشکالی هست در افتادن آن ضرر در واقع است. اگر در آن افتادی، متضرر می‌شوی و اگر نیفتادی هیچ چیز نیست.

بنابراین این حرف درست است که مرحوم اصفهانی اگر می‌خواهند در اینجا بگویند که دو عقاب نیست؛ یکی بر واقع و یکی بر اینجا، حرف درست است اما نه از مسیری که شما رفتید. همین مسیری که علمای ما رفتند مثل مرحوم شیخ انصاری و دیگران رفتند که دفع ضرر محتمل را قبول دارند ولی در عین حال می‌گویند وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند برای ما یک عقابی غیز از همان واقع محتمل بیاورد. چون این حکم عقل طریقی است و طریق به همان واقع محتمل است. اگر در واقع عقاب بود، در آن افتاده است و اگر نبود هم که هیچ است. این تمام الکلام در این بحث. انشاء الله در جلسه بعد در مورد دفع ضرر محتمل دنیایی بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۴۱۱ بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۱۱ خلاصه بحث گذشته (دفع ضرر محتمل اخروی)

۴۱۱ مساله وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۱۲ مساله وجوب دفع آثار تکوینی محتمله در محتمل الحرمة

۴۱۳ بررسی وجوب دفع آثار محتمل تکوینی

۴۱۳ ۱. پیوستگی ثواب و عقاب اعمال با آثار تکوینی آن در نفس

۴۱۷ ۲. نقد تکوینی بودن آثار ردیلت و فضیلت افعال

۴۱۷ عدم نقض مدعای تکوینی نبودن آثار ردیلت و فضیلت با حصول آثار دیگر

۴۱۸ نظر مختار در ورود شق سوم در بحث دفع ضرر محتمل

۴۱۸ تحلیل و نقد کلام مرحوم آخوند در ضرر محتمل دنیوی

۴۱۹ بیان اشکالات

۴۱۹ اشکال اول: عدم ثبوت مدعا با ادعای اقدام در بعض دواعی

۴۲۰ اشکال دوم: لزوم مشخص کردن دواعی فعل

بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

خلاصه بحث گذشته (دفع ضرر محتمل اخروی)

بحث ما در قاعده دفع ضرر محتمل بود. عرض کردیم که روش معمول در کتاب‌های اصولی این است که این ضرر محتمل را به دو قسم تقسیم می‌کنند؛ ضرر محتمل اخروی که عقاب باشد و ضرر محتمل دنیوی.

در ضرر محتمل اخروی تقریباً کلام اصولیین متفق بود بر اینکه هم وجوب عقلی دفع ضرر داریم و هم حسن دفع ضرر داریم و قبح اقدام بر ضرر داریم. اینها در کلمات اصولیین تقریباً ثابت است، الا دو سه اندیشمند اصولی که عرض کردیم که مهم‌ترین آنها محقق اصفهانی بود که عرض کردیم که قبل از ایشان هم یکی دو تا از بزرگان اصولی این مسأله را یا به صورت قطعی یا احتمالی طرح کرده بودند که یکی از آنها مرحوم غلامرضا قمی بود که بعداً به من اشاره کردند که از شاگردان شیخ انصاری بوده، اواخر شیخ انصاری و بعد هم شاگرد میرزای شیرازی و میرزا حبیب الله رشتی بوده. ایشان که تقریباً همین حرف را داشت که دفع ضرر محتمل عقلی و عقلایی نیست و بلکه یک فرار جبلی و یک امر طبعی و غریزی است و همینطور مرحوم آقای حائری در درر چنین فرمایشی دارند. مهم از آنها فرمایشات مرحوم اصفهانی بود که به صورت استدلالی وارد شده و می‌فرمود وجوب دفع ضرر محتمل، نه عقلاً و نه به بناء عقلایی معنا ندارد، بلکه به معنای فرار جبلی است و آن چیزی که واقع است، فرار جبلی است. ما اینها را بالتفصیل پاسخ گفتیم.

مسأله وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی

حالا نوبت رسیده به دفع ضرر محتمل دنیوی. در اینجا دیگر آن اتفاق قبلی وجود ندارد و بین اصولیین اختلاف وجود دارد که دفع ضرر محتمل دنیوی آیا واجب است یا نه. کسانی مثل مرحوم آخوند پیدا شدند که در حاشیه رسائل و در کفایه، نفی می‌کند وجوب دفع ضرر محتمل دنیایی را و می‌گوید گاهی مقطوعش هم وجوب دفع ندارد بلکه گاهی وجوب عمل دارد.

شبهه ایشان قبل از ایشان و بعد از ایشان هم هستند که وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی را قبول ندارند. منتهی در همان بحث قبلی در حظر و اباحه که حالا بحث ما آن نیست، در آنجا به خاطر ارتباطی که با بحث وجوب دفع ضرر محتمل داشت، اشاره کردیم که تقریباً اکثر اصولیین در ضرر محتمل دنیوی هم قائل به وجوب دفع و قبح اقدام بر ضرر هستند. کلمات را هم نقل کردیم. البته به تفصیل بیشتر و استدلال بیشتر خواهیم آورد و در آنجا هم حواله دادیم که بعداً بحث می‌شود.

مساله وجوب دفع آثار تکوینی محتمله در محتمل الحرمة

منتهی قبل از ورود به بحث و تدقیق در کلام مرحوم آخوند در کفایه و بحث از اشکالات محقق اصفهانی به ایشان، یک مسأله‌ای است که قابل تأمل و دقت است و در کلمات برخی ورود پیدا کرده و آن را هم یک شبهه دشواری یافته‌اند: اینکه غیر از بحث عقاب اخروی و غیر از بحث ضرر دنیوی، یک شق سوم هم وجود دارد.

من گمان می‌کنم در همان عبارات قبلی که از مرحوم آیت الله آشیخ حسین حلی خواندیم، در آنجا یک چنین بحثی آمده بود و دیگرانی هم بحث کردند؛ از مرحوم آشیخ مرتضی حائری هم در جایی نقل شده است که در مورد افعال و آثار تکوینی افعال و آن آثاری که در روح انسان تاثیر می‌گذارند؛ آن کمالات یا درکاتی که موجب می‌شوند، که عقاب نیست ولی امر مهمی است که عقل ممکن است دفع ضرر در آن را نیز مثل دفع عقاب لازم بداند.

تأثیرش در این بحث این است که در مورد عقاب اخروی می‌گویند در جایی که ما حجت بر تکلیف نداشته باشیم، احتمال عقاب هم نمی‌دهیم؛ چون اگر عقابی در کار باشد، شارع باید به ما اعلام کند تا حجت تمام بشود. در ظرف عدم الحجة قیح عقاب بلا بیان مُحکم است؛ یعنی ما احتمال عقاب اخروی را در ظرفی که شک داریم و حجتی قائم نشده، به نحو قطع دفع می‌کنیم.

اما در مورد آثار تکوینی افعال، می‌گویند دیگر این نیست چون بحث ترتب تکوینی است و موجباتی که یک فعل برای سقوط انسان فراهم می‌کند و تاثیراتی که در روح آدمی دارد؛ اینها را نمی‌توانیم بگوییم که باید اعلام شود. اینها درکاتی است که اگر کسی محتمل الحرمة را رعایت نکند، ممکن است دچار آن شود. این دافعی ندارد؛ چون ما احتمال واقعی آن را می‌دهیم و لذا در اینجا دیگر دفع ضرر محتمل مُحکم است و ما دیگر نمی‌توانیم بگوئیم این احتمال هم مثل احتمال عقاب است.

این بحث مهمی است. یک عده‌ای را دیدم که این مسأله را طرح کردند و چاره‌ای هم برای آن نداشتند که چکار کنند. گاهی یک صحبت عجیبی کردند و گفتند که بله ما این احتمال ضرر را می‌دهیم و عقل هم می‌گوید وجوب دفع ضرر محتمل، منتهی این بحث اصولی نیست. ما نفهمیدیم که بحث اصولی نیست، یعنی چه؟ مسأله را که باید حل کرد. مگر همه بحث‌هایی که ما انجام می‌دهیم، عین مسأله اصولی است؟ گاهی مبادی مسأله اصولی است. اگر واقعاً عقلاً وجوب دفع داشته باشیم، اولاً ممکن است مبدأ احتیاط بشود که یک مسأله اصولی است و این نفی کردنش اول کلام است. ثانیاً حالا که به این مسأله رسیدیم، باید آن را حل کنیم و نمی‌توانیم به بهانه غیراصولی بودن رها کنیم. اینهمه در اصول مطرح می‌شود؛ برخی حالت مبدهی دارد، برخی

معنای استطرادی دارد. حالا در اینجا چون نمی‌توانیم مسأله را حل کنیم، نمی‌توانیم بگوییم که مسأله اصولی نیست بلکه باید آن را حل کنیم.

بررسی وجوب دفع آثار محتمل تکوینی

اگر واقعاً اینطور باشد که افعال ما نتیجه‌های قهری دارد و این نتایج قهری در روح ما اثر می‌کند؛ این آثار گرچه می‌گویند ثواب و عقاب نیست، ولی در عین حال عقل می‌گوید باید مواظب این درکات باشی و اگر این کار را کنی، ضرری حاصل می‌شود که در روح توست و این چیزی است که باید دفع کنی.

اصل کبرایی که می‌گویند درست است. اگر چنین ضراری به ما وارد شود، انصافاً باید دفع کرد. البته ما در ضرر دنیوی هم می‌گوییم همینطور است، منتهی استثناء دارد که اگر مزاحم نباشد به چیز اقوایی. در اینجا مسلم است که باید در مثل اوصاف روحی و نفسانی دفع کرد. منتهی چند نکته در اینجا وجود دارد که باید به آن توجه کرد و الا این بحث‌ها خلط می‌شود.

اصل کبرا یاد شده حرف حقی است، منتهی باید دید که آیا بحث عقاب اصلاً غیر از همین‌هاست؟ عقابی که معمولاً ما در آیات و روایات می‌بینیم، بهشت و جهنم که می‌بینیم، یک مسأله‌ای است که جزئیات آن را نمی‌دانیم. همین‌هایی است که در کتاب و سنت آمده است. بله یک کلی را شاید عقل بگوید روح آدمی باقی است و اطواری دارد، همین مقدار قابل فهم است. و الا در آنجا عقل به تنهایی توان فهم حقیقت و کیفیت عقاب را ندارد و در کتاب و سنت هم مطالبی آمده است که نمی‌دانیم جزئیات بیشترش چیست، ولی همین هم که هست، تصدیق می‌کنیم. این یک مسأله است.

۱. پیوستگی ثواب و عقاب اعمال با آثار تکوینی آن در نفس

مسأله بعد این است که در همین کتاب و سنت خصوصاً در آیات قرآنی، تأکیداتی شده بر اینکه عمل انسانی باقی می‌ماند. عمل انسانی در صقع روح انسان باقی است و همین‌ها هم ظهور پیدا می‌کند. ما الان بحث این را نمی‌توانیم در اینجا انجام دهیم، اما مجموع این آیات به طوری است که نشان می‌دهد از منظر قرآنی این افعالی که ما انجام می‌دهیم، آثاری دارد که در نفس ما باقی می‌ماند، با مسأله ثواب و عقاب اخروی کاملاً بهم پیوسته است. اگر بگوییم ثواب و عقاب اخروی ظهورات همین‌هاست، یک بحث است و اگر این هم نباشد و بگوییم دقیقاً نمی‌دانیم که ظهور افعال ما عین ثواب و عقاب است، ولی قطعاً پیوستگی و

ارتباط وثیقی دارد. شما ببینید آنجاهایی که می‌خواهند بگویند که در قیامت چه می‌شود، چگونه بیان می‌کنند. در سوره تحریم، خداوند متعال فرموده:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»^۱

شما در همین فکر کنید. وقود آن سنگ آتش‌گیرانه است. وقودش انسان‌ها هستند. اگر بنا بود که بهشت و جهنم از باطن ما منفصل باشد و یک آتشی باشد که ما را در آن می‌اندازند، همچون تنوری که ما را در آن می‌اندازند، اینکه بگوییم وقودش الناس هستند، یعنی چه؟ یک آتش است و آن آتش یک وقودی داشته و آتش بپا شده است و بعد ما را انداختند در آن آتش. اما گویا یک چیز عجیب‌تری رخ می‌دهد، که انسان در باطن خودش آتش می‌شود.

اینکه «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۲ این هم باز با باطن انسان مرتبط است؛ چون حقیقت انسانی هم حقیقتش به اندازه سماوات و ارض می‌شود، نه اینکه الان هم نیست. اما اینکه چگونه است و چه فعلیتی پیدا می‌کند، داستان دیگری است، ولی حقیقت آدمی از همین حالا اینگونه است، البته تعبیر حالا از باب ضیق خناق است چون ظرفِ بسترِ برزخ انسانی زمان ندارد. باطن‌ترش که قیامت انسانی است آنهم احاطه دارد. قیامت محیط بر برزخ است و برزخ هم محیط به این عالم ماده است. در زمان واقع نمی‌شود که ما بگوییم الان دنیا تمام شد و برزخ شروع شد و ما افتادیم در برزخ. این یک تصویر است، اما اگر تأمل کنیم که از خود آیات قرآنی برمی‌آید که این خورشید و ماه جمع می‌شود. «وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ»^۳. اصلاً عالم آخرت، تمام آسمان‌ها بهم ریخته می‌شود و زمین بهم ریخته می‌شود و زمین می‌شود اُمت؛ یعنی صاف می‌شود. تمام این کوه‌ها مانند پشم زده‌شده می‌شوند. اینگونه همه بهم می‌ریزند، اینها تازه عالم ماده هستند و عالم باطن محیط به این است و عالم باطن‌تر محیط‌تر به این است.

عرض من در مقابل کسانی که آمدند یک شق سوم در این بحث درست کردند و می‌فرمایند که عقاب یک بحث است و آثار تکوینی این افعال که بر روح انسان باقی می‌ماند، بحث دیگری است و با قبح عقاب بلا بیان نفی نمی‌شوند، این است که

^۱ سوره تحریم، آیه ۶.

^۲ سوره آل عمران، آیه ۱۳۳.

^۳ سوره قیامة، آیه ۹.

مجموع آیات قرآنی و روایات -/ که الی ما شالله هست -/ به گونه‌ای حقیقت باطن انسان را تصویر می‌کند که گویی انسان دائماً به جای اینکه در عالم ماده از یک نقطه به نقطه دیگر برود، به طرف باطن در حال عبور است، که وقتی این بدن را انداخت کنار در هنگامه موت، باطنش برای خودش ظاهر می‌شود، نه اینکه نبوده است، بلکه برای او ظاهر می‌شود؛ چون تازه آن را می‌فهمد و می‌بیند. همیشه می‌دید اما به غفلت چیز دیگری می‌دید ولی حالا باطنش برای خودش ظاهر می‌شود. مثلاً آیه شریفه می‌فرماید: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ»^۱ این سرائر چه هستند؟ همین کارهایی که ما انجام می‌دهیم، کارهای ما یک صورت ظاهری دارد که این ید و پا و گوش و چشم ماست که کارهایی را انجام می‌دهد. اما حقیقت افعال آدمی آیا همین است؟ فعل تا بدین جا برسد، خیلی کار دارد. از درون ما چه حرکتی رخ می‌دهد، تا می‌رسد به این فعل. به تعبیر برخی از بزرگان خواسته‌های ما و اراده‌های ما عظمتش خیلی بیشتر از این فعلی است که ما در ظاهر می‌بینیم. این یک حرکت دست است اما آن خواستی که قائم به روح و نفس است و روح من هم در قالب بدنم در زندان نیست، آن وقت شما حساب کنید که آن عمل کجاست و آن عمل وقتی که یوم تبلی السرائر می‌شود و اینها آشکار می‌شود، این خودش بستر ثواب و عقاب را درست می‌کند.

ما الان در مقام این نیستیم که آیا این همان ثواب و عقاب است، اما آیات قرآنی می‌گویند بین این و ثواب و عقاب، خیلی رابطه تنگاتنگی است. در سوره قاف آیه بسیار عجیبی است، می‌فرماید:

«وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ * لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^۲

در دو آیه قبل از آن می‌فرماید: «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ»^۳، این سکره موت بالحق می‌آید. حالا خود بالحق آمدن یک بحثی لازم دارد که این باء، باء چیست که سکره الموت بالحق می‌آید. بعد می‌فرماید:

«وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ * لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»

وقتی انسان از دنیا می‌رود، خطاب می‌شود که لقد كنت في غفلة من هذا. کدام هذا؟ بدن که آنجا افتاده است. غفلت از آن باطنی که ظهور کرد. این باطن با تو بود و لقد كنت في غفلة من هذا. اگر چیز جدیدی باشد که نمی‌گویند «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ

^۱ سوره طارق، آیه ۹.

^۲ سوره ق، آیه ۲۱ و ۲۲.

^۳ سوره ق، آیه ۱۹.

هَذَا». این با من هست. روح آدمی و نفس آدمی که محل عوارض همین افعال و مبادی آن از ارادات و حبّها و بغضها و خواسته‌ها و شهوات و امیال و ایمان و تصدیق و همه اینهاست، این روح آدمی است. می‌گوید «لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْتَنِي عَنْكَ عِظَاءُكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». یعنی خداوند تبارک و تعالی در آنجا غشا را از جلوی چشم انسان برمی دارد و باطن انسان ظهور می‌کند. نه اینکه انسان به جای جدیدی می‌رود و در جای جدیدی می‌افتد، بلکه باطن خود انسان ظهور پیدا می‌کند.

عرض من این است که این شق سومی که آقایان گفتند یعنی آثار تکوینی افعال در روح انسانی، با ثواب و عقاب ظاهراً رابطه وثیقی دارد. اگر نگوییم که خود ثواب و عقاب است که عده‌ای از اکابر می‌گویند اصلاً ثواب و عقاب ظهورات همان افعال ماست و ظهور به این معنا نیست که مثلاً خود حرکت دست من یک ظهوری پیدا می‌کند بلکه بدین معناست که در باطن آدمی افعال ما قائم به روح ماست و روح ما محدود به بدن نیست و لبه و حد ندارد. این روح آدمی وقتی آتش می‌شود، یک آتش عظیمی است که تمام دنیا را می‌گیرد و اگر بهشت هم می‌شود، بهشت عظیمی می‌شود که تمام دنیا را می‌گیرد. انسان وارد بهشتی می‌شود که «وَجَنَّتْ عَرْصُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۱.

خلاصه اینکه حقیقت آدمی به حدی عظیم است که استبعادی ندارد اگر گفته شود که ظهور افعال ما همین ثواب و عقاب ماست و چیز خاص دیگری نیست. البته ظهوری که ما می‌گوییم یعنی این مراتب دائماً صوری از ناحیه حق تعالی عارض می‌شود که ما نمی‌دانیم الی ما شالله. در این سیر باطنی دائماً صور عذاب می‌آید و دائماً صور ثواب می‌آید. همانطور که بدن انسان در مراحل مختلف از اولی مرحله شکل/گیری جنین تا نهایت پیری در سیر است، روح آدمی هم در سیر است و این گونه نیست که یک جا بایستد و دائماً در سیر است.

ملخص اشکال اول ما این شد که ثواب و عقاب همان ظهورات باطن عمل انسان است یا پیوسته با آن است و رابطه تنگاتنگی دارد. اینکه شما این را تثلیث می‌کنید و می‌گویید یا عقاب یا ضرر دنیوی و این هم شق سوم. با آن توضیحی که عرض کردیم دیگر شق سوم نیست و این آثار تکوینی افعال که شما به عنوان شق سوم معرفی کردید یا همان ثواب و عقاب است و یا ملازم با آن بوده و ارتباط وثیقی با ثواب و عقاب دارد.

^۱ سورة آل عمران، آیه ۱۳۳

۲. نقد تکوینی بودن آثار رذیلت و فضیلت افعال

اما اشکال دوم که از همه مهم تر است، آن مقدمه‌ای است که این آقایان به خاطر آن آمدند این بحث را کردند. می‌گویند تاثیر افعال در این امور تکوینی است. دیگر مثل عقاب نیست که مثلاً بخواهند با قرار داد و جعل قرار بدهند و بگویند که اگر ما اعلام نکردیم به شما و اعلام ما به شما واصل نشد، عقاب نمی‌شوید. این نیست. انسان این کار را انجام بدهد، آن به دنبالش می‌آید. می‌خواهم بگویم این حرف کاملاً اشتباهی است و خلط کردند بین آثاری که به اصطلاح اشیاء و امورات و غذاها و اینها ممکن است به صورت تکوینی در روح انسان بگذارند که یک استعدادهای خاصی برای یک حرکتهایی ایجاد کنند و بین آن فضیلت و رذیلتی که در نفس پیدا می‌شود، درکات و مدارجی که پیدا می‌شود و ارتفاع و علوی که پیدا می‌شود. علو و درکات تابع معصیت ماست و تابع اطاعت ماست. علو تابع اطاعت است و درکات تابع معاصی ماست. اگر حرمتی به ما واصل نشود، مخالفت با آن اثری را در روح نمی‌گذارد که ظهورش در باطن آتش بشود. چه کسی گفته که افعال به صورت تکوینی در نفس انسان اثر می‌گذارند. این چه حرفی است که می‌گویند؟!

عدم نقض مدعی تکوینی نبودن آثار رذیلت و فضیلت با حصول آثار دیگر

اینکه می‌گویند آثار وضعی افعال و مثلاً بعضی خوراک‌ها یا غذاها مثلاً لقمه حرام، اینهم خلاف نیست اما معنایش این نیست که فضیلت و رذیلت درست می‌کنند، معنایش این می‌تواند باشد که یک استعدادهایی درست می‌کنند که این استعدادها ممکن است کمک کند به برخی تخلفات یا اینکه بعداً در اثر تهذیب و نفس جلوی آنها هم گرفته شود. ما نمی‌توانیم این را بپذیریم که اگر کسی یک لقمه حرام واقعی خورد در حالی/که معذور شرعی دارد، کسب درکات کرده باشد. این را نمی‌توانیم بپذیریم، اما می‌توانیم بپذیریم که اگر اینطور شد، ممکن است از نماز شب بیفتد مثل اینکه اگر انسان خیلی دیر بخوابد و خسته بخوابد، ممکن است از نماز شب بیفتد. کسی که از نماز شب می‌افتد، یکسری چیزها از دستش می‌رود، اما نه اینکه آن درکاتی می‌شود که بر آن آتش مترتب می‌شود.

عرض ما این است که یک تأثیر و تأثراتی تکوینی هستند و این ربطی به بحث درکات یا مدارج علوی ندارد، و مثل بقیه امور تکوینی و خارجی است. اگر انسان پرخوری کند، خواب به چشمانش غلبه می‌کند و از نماز شب می‌افتد یا اگر پرخوری کند، شهواتی به دنبالش می‌آید که از بعضی از کمالات باز می‌ماند و خوابش می‌برد و نمی‌تواند مطالعه کند. اینها امور تکوینی

است ولی معنایش این نیست که انسان با این کارش صاحب رذیلت شده باشد. لذا عرض من این است که در بحث آقایان خلط شده است بین تاثیرات افعال بر استعداد برای یکسری امور که می توانند فضیلت یا رذیلت باشند و بین خود فضائل و رذائل. فضیلت و رذیلتی که در نفس ما پدید می آید و ظهوراتش در برزخ و قیامت پدید می آید، اینها چیزهایی هستند که از اطاعت و عصیان نشأت می گیرد نه از صرف یک غذا خوردن یا چیز دیگری.

بله علاوه بر اطاعت و عصیان ممکن است انجام فعل حسن یا قبیح نیز چنین خاصیتی داشته باشد که موجب فضیلت یا رذیلت شود. مثلاً در مورد حاتم طائی داریم که پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد مدح کارش فرموده بود و اینکه او به همین کار نجات پیدا می کند. این روایاتی است که نقل شده است و چه بسا که درست باشد از باب اینکه انجام برخی از افعال ممکن است اطاعت تکلیف الهی هم نباشد، اما به حسن و قبح عقلی اگر کسی عمل کند، ممکن است همین برای او فضیلت و رذیلتی بشود و آثاری داشته باشد.

نظر مختار در ورود شق سومی در بحث دفع ضرر محتمل

بنابراین عرض من این است که این شق سوم علی الظاهر ملحق به بحث عقاب است. به نظر ما به خلاف برخی که این مطلب را مطرح کردند، امور باطنی ما و آثاری که افعال ما می گذارند، ملحق به ثواب و عقاب است و چیز جدیدی نیست. لذا ما باید پرونده این را هم ببندیم و وارد بحث دفع ضرر محتمل دنیوی بشویم.

تحلیل و نقد کلام مرحوم آخوند در ضرر محتمل دنیوی

مرحوم آخوند در کفایه و حاشیه رسائل عبارت ایشان را قبلاً خواندیم. ایشان در ضرر اخروی به صورت قطعی می فرماید که در آنجا دفع ضرر واجب است اما در ضرر دنیوی می گوید گاهی قطعی آن هم واجب نیست. لذا اصل آن را قبول ندارد، چون عقلاً گاهی حاضر هستند ارتکاب ضرر بکنند، به برخی از دواعی و هیچ قبحی هم ندارد. جای برخی از دوستان ما که اشکال می کردند اینجا خالی است که بگویند حتی ادعا کنند که قتل نفس عقلاً اشکال ندارد. شرعاً حرام است که انسان خودش را از بین ببرد، اما عقلاً چرا اشکال داشته باشد؟ به نظر من همه این حرفها جواب دارد. قتل نفس که انسان خودکشی کند و خودش را از بین ببرد که داستان خاص خودش را دارد ولی همین مضار دنیوی هم جواب دارد.

بیان اشکالات

مرحوم اصفهانی سه اشکال به این حرف کرده است.

اشکال اول: عدم ثبوت مدعا با ادعای اقدام در بعض دواعی

یک اشکال که به نظرم کاملاً روشن است و به ذهن خود ما نیز در وهله اول آمده است این است که مرحوم آخوند اگر جسارت نباشد، باید عرض کنیم که در اینجا مغالطه می‌کند. می‌فرماید که عقل آدمی در یک جاهایی اقدام به ضرر به بعض دواعی را قبیح نمی‌داند و بلکه واجب هم ممکن است بداند. حالا سوال این است که یک جاهایی که بعض دواعی هست، می‌پذیرید، آیا معنایش این است که فی حد ذاتها هم همینطور است که اگر این دواعی هم نبود، اقدام می‌کند به ضرر و دفع ضرر واجب نیست؟

ایشان می‌فرماید:

و أما ضرر غیر العقوبة فهو وإن کان محتملاً إلا أن المتیقن منه فضلاً عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعاً و لا

عقلاً ضرورة عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلاً و جواز شرعاً.^۱

در تنبیهاات برائت هم فرموده:

مع أن الضرر لیس دائماً مما یجب التحرز عنه عقلاً بل یجب ارتکابه أحياناً

اقدامش که اشکال ندارد، بلکه واجب هم هست.

فیما کان المترتب علیه أهم فی نظره مما فی الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلاً عن احتمال.^۲

با قطع به ضرر هم اقدام اشکال ندارد، بلکه اقدام به ضرر واجب است، در جایی که آن چیزی که بر ترکش مترتب می‌شود، اهم باشد. بعد می‌گوید فضلاً از احتمال ضرر.

^۱ کفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۳۴۳

^۲ کفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۳۴۸

اینکه اگر ما یک دواعی خاصی داشته باشیم و ضرر را اقدام کنیم به برخی دواعی، این در نزد عقلا قبیح نیست. فرض کنیم که همینطور باشد که شما می‌فرمایید. این چه ربطی دارد به اینکه فی حد ذاتها می‌خواهیم ببینیم که آیا دفع ضرر محتمل لازم است یا نه. آخرش این است که قید بزنیم و بگوییم در آنجایی که بعضی از دواعی عقلایی وجود دارد، می‌شود مرتکب ضرر شد و ارتکابش اشکال ندارد و دفع ضرر محتمل نداریم. اما اگر آمدیم و خلو از این شد، نتیجه چیست؟

لذا اولین اشکال محقق اصفهانی به ایشان این است که می‌گوید شما در مثل کذب قبول می‌کنید که در عین حال که کذب یک جاهایی با عروض یک عناوینی مثل کذب منجی مؤمن می‌گویید جایز است و بلکه واجب است، منتهی می‌گویند این منافات ندارد با اینکه کذب لو خلی و طبعه، داخل در ظلم باشد. می‌گوید بحث ما هم همین است. اضرار انسان به خودش ولو در مضار دنیوی ولو محتملش، آن هم همین بحث در آن می‌آید. می‌خواهیم ببینیم که لو خلی و طبعه لولا آن دواعی که شما می‌فرمایید و تراحم‌هایی که می‌گویید خودش فی حد ذاتها چطوری است؟ آیا وجوب دفع دارد یا نه؟ شما این را حل نکردید و باید این قدم را برمی داشتید که ایشان برعکس، با یک گونه خلط کردن بحث که در برخی جاها اینطور است، گویی کل جواب را دادند، در حالی که اینطور نیست.

اشکال دوم: لزوم مشخص کردن دواعی فعل

یک نکته دیگر وجود دارد این را مرحوم اصفهانی فرموده است. و آن اینکه این برخی از دواعی چیست؟ چون انسان‌ها در عمل دواعی مختلفی دارند. حکما یک بحثی دارند و می‌گویند ما اصلاً فعل بی غایت در نزد فاعل نداریم. هر فاعلی هر فعلی که انجام می‌دهد به خاطر غایتی است و لذا ما فعل لغو نداریم و چون اگر برای فعل غایت متصور نباشد، داعی برای انجامش پیدا نمی‌شود. انسان فاعل مختار تا غایتی نبیند، حرکت نمی‌کند چون داعی و انگیزه برای او پیدا نمی‌شود تا برسد به اراده و اراده کند.

آن وقت نقض می‌کنند این حرف کلی حکما را به اینکه مثلاً کسی صورتش را بیخود بخاراند، کار لغو هم ما داریم. پس افعال ما همه دارای غایت نیستند. جوابی که اهل حکمت می‌دهند این است که غایات مختلف است و به لحاظ قوای مختلف انسانی فرق می‌کند. قوه عاقله یک غایاتی دارد، قوه متخیله یک غایاتی دارد، وهمیه یک غایاتی دارد و حاشه یک غایاتی دارد. یک جاهایی که شما می‌بینید که احساس می‌کنید غایتی مترتب نیست، تحلیلشان این است که می‌گویند لُبّش این است که قوه عاقله غایتی ندارد و عملی هم انجام نمی‌دهد. یعنی آن مرتبه از نفس انسانی. النفس فی وحدتها کل القوی. نفس است که یک

کار را انجام می‌دهد، منتهی گاهی در مرتبه عقل انجام می‌دهد. اینکه می‌گوییم در مرتبه عقل انجام می‌دهد، تسامح است همیشه عمل مربوط به مرتبه عماله نفس است و این روشن است، منتهی مبادی این عمل انسانی که از مرتبه عماله نفس صادر شده و جزم نفس و اراده نفس و حب نفس و غیره، منشأ و مبدأش گاهی مرتبه عقل است؛ یعنی محاسبات عقلانی است و اخیری محاسبات تخیلی است و اخیری محاسبات وهمی است. اینکه می‌گویند مبادی حرکت انسان، مختلف است و لغو نیست مقصودشان این است که در جایی که شما برای عقل غایت نمی‌بینید، درست است اما قوه وهمیه یا متخیله غایت برای خودش می‌بیند و همان قوه است که می‌آید مرتبه عماله نفس را به حرکت وا می‌دارد. همان غایت وهمی حرکت ایجاد می‌کند.

عرض می‌کنم اینکه به بعضی دواعی اگر انسان ضرر را دفع کند، عقلاً و شرعاً اشکال ندارد، شما باید بفهمید که کدام دواعی مراد است. مثلاً یک آدم شهوانی است که تمام زندگی خود در پی شهوات خورد و خواب و شهوات جنسی است. اگر انسان ضرر به خودش وارد کند برای این شهوات، باز هم به لحاظ عقلی اشکال ندارد؟ چه کسی گفته اشکال ندارد؟

یعنی به بعض دواعی را باید تحلیل کنید که به کدام دواعی است که اگر باشد عقلاً ارتکاب و اقدام اشکال ندارد؟ آنجا باید بگوییم دواعی عقلی باشد. انسان برای کمال خودش نماز می‌خواند و خسته می‌شود و پای او هم درد می‌گیرد. در مورد نبی اکرم صلوات الله علیه است اینقدر ایشان نماز می‌خواندند که پاهایشان ورم کرده بود و اینقدر جذب به نماز می‌شدند و البته باید بگوییم که امثال ما چه می‌کنیم در نمازهایمان و چه می‌بینیم و پیغمبر چه می‌دیدند که اینقدر نماز می‌خواندند که پاهایشان ورم کرده بود. نکته این است که آن یک غایت است و در مقابل یک کسی هم پاهایش ورم می‌کند برای اینکه دنبال شهوات و مسخره بازی و کارهای لغوی است که از لحاظ عقلایی لغو هستند. این دواعی هست، اما آیا دواعی عقلایی است؟

نکته مهم این است که ما می‌خواهیم به لحاظ معیار عقلی بسنجیم که عقل بگوید جایز است و عقل هیچ وقت در اینجاها نمی‌گوید. بله اقدام بر ضرر در برخی دواعی، اگر آن دواعی عقلانی باشد، قبول داریم. ممکن است بگویند که قوه عاقله داعی ندارد که جواب این روشن است که یعنی داعی که منشأش محاسبات و مصلحت سنجی‌های عقلانی باشد. مصالحی که تمیز عقل نظری در آن باشد. آن وقت هر داعی که برانگیخته بشود درست است. این همان حرفی است که ما گفتیم در بحث دفع ضرر محتمل خیلی اوقات چیزهایی که ضرر هست، اقدام می‌کنیم اما دلیل نمی‌شود بر اینکه دفع ضرر محتمل واجب نباشد، چون معارض و مزاحم با یک ضرر دیگر است. چون ترکش خاصیتی دارد که نباید ترک شود و لذا مزاحمت می‌کند با آن مصلحت که به ترک قائم است. این بحث فوق العاده مهمی است که انشاء الله در جلسه بعد دنبال خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۴۲۴ بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۲۴ خلاصه بحث گذشته

۴۲۴ لزوم حکم عقلی به تحسین یا تقبیح در وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۲۵ کفایت نفس احتمال عقاب در تنجز لزوم دفع ضرر محتمل اخروی

۴۲۶ کلام محقق اصفهانی در بررسی ضرر محتمل دنیوی

۴۲۷ بررسی کبرای استدلال لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۲۷ ۱. انکار کبرای استدلال از سوی مرحوم آخوند

۴۲۸ نقد کلام مرحوم آخوند در انکار کبرای استدلال

۴۲۸ اختصاص رفع قبح به دواعی عقلایی

۴۲۹ ۲. اشکال دوم در کبرای استدلال

۴۳۰ وجه مذمت عقلا نسبت به عدم فرار در موارد لزوم در ضرر دنیوی

بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در وجوب دفع ضرر محتمل بود. ضرر محتمل اخروی را بحث کردیم و تمام شد. جلسه گذشته یک بحثی را که برخی طرح کردند که غیر از ضرر اخروی و غیر از ضرر دنیوی، یک شق دیگری را هم طرح کردند و آن اضرار تکوینی است از سنخ اوصاف نفسانی که آن هم به حسب عقل وجوب دفع دارد، منتهی ما به تفصیل عرض کردیم که علی الظاهر آن اوصاف مثل عقاب و ثواب است و تحقق آن درکات و کمالات در نفس، متوقف بر وصول تکلیف عقلی یا شرعی است؛ مثل عقاب و ثواب. لذا کسانی که این اوصاف را به عنوان ضرر محتمل طرح کردند، آنچه مدنظرشان است، ثابت نمی شود. یعنی نمی توان پذیرفت که یک امر تکوینی از سنخ اوصاف رذیله نفسانی است که ضرر است بدون نیاز به اعلام فی الواقع در نفس آدمی حاصل شود و عقل حکم می کند که باید این ضرر را دفع کنیم ولو اینکه بیانی نداشته باشد. چنین چیزی ثابت نمی شود. این حاصل مباحث جلسه گذشته بود.

رسیدیم به وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی. فرمایش مرحوم آخوند را عرض کردیم که ایشان تشکیک می کند در اصل وجوب دفع ضرر دنیوی و استدلالشان هم این است که ما می بینیم کثیراً ما عقلاً ضرر دنیوی را به خاطر دواعی یا به خاطر یک دفع ضرر بالاتری یا به خاطر منفعتی مرتکب می شوند. ما در مباحث سابق اشکالات فرمایش آخوند را مطرح کردیم و الان می خواهیم فرمایش محقق اصفهانی را بحث کنیم. قبل از ورود به فرمایش ایشان، باید چند نکته را عرض کنم.

لزوم حکم عقلی به تحسین یا تقبیح در وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی

یکی راجع به این است که در بحث وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی ما علی الظاهر نیاز داریم به حکم عقلی و مذمت. در شق قبلی که عبارت بود از دفع ضرر محتمل اخروی نیاز نداشتیم. در آنجا ضرر محتمل اخروی؛ یعنی احتمال عقاب، مفروض و موضوع بحث ما بود و موضوع قاعده ما بود و فرض کرده بودیم که احتمال عقاب می دهیم و سوال این بود که آیا وجوب دفع دارد یا نه. در آنجا ما نیازی به بحث تحسین و تقبیح عقلایی نداشتیم تا بخواهد وسط شود برای اثبات اینکه عقابی در کار است. اما در بحث وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی ما نیاز به بحث حکم عقلی داریم بر مذمت یا بر تحسین و تقبیح عقلی نسبت به ضرر دنیوی؛ زیرا اگر این را ثابت نکنیم و این وجود نداشته باشد، احتمال عقاب نمی توانیم درست کنیم. دقت کنید. این مقداری

فرا تر از بحث اصلی ماست. چون مرحوم اصفهانی این بحث را در ذیل دفع ضرر محتمل در بحث براءت می‌کند در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان. ما آمدیم مستقل بحث کردیم. اما ارتباطش با بحث احتیاط در بحث براءت و احتیاط، یک مقدماتی می‌خواهد از جمله همین مقدمه. چون دفع ضرر محتمل را یک وقتی مستقلاً بحث می‌کنیم و یک وقتی می‌خواهیم نسبتش را با قبح عقاب بلا بیان بفهمیم. اگر بخواهیم نسبتش را با قبح عقاب بلا بیان بفهمیم، در صورتی می‌تواند وارد یا حاکم بر قبح عقاب بلا بیان باشد که منجز واقع باشد. اگر بخواهد منجز باشد باید یک حکم عقلی پشت آن باشد که مذمت درست کند بر ارتکاب ضرر دنیوی یا یک تحسین لزومی بر دفع ضرر محتمل دنیوی درست کنیم که دفع ضرر محتمل به کمک این حکم، بتواند تنجیز کند واقع را و الا در دفع ضرر محتمل دنیوی اگر فقط همان فرار جبلی داشته باشیم که در بحث احتمال عقاب داشتیم، در فرار جبلی اگر انسان رعایت نکند، در آن می‌افتد که یک ضرر دنیوی است و دیگر عقابی نیست.

اگر شما در بحث براءت و احتیاط دنبال این هستید که امن از عقاب پیدا کنید یا استحقاق عقاب نداشته باشید، در باب ضرر دنیوی باید یک حکم عقلی داشته باشیم و تحلیل کنیم و تصحیح کنیم تا بتوانیم به کمک این حکم عقلی احتمال عقاب را اثبات کنیم و الا از ضرر دنیوی اگر ما رعایتش نکنیم، عقاب حاصل نمی‌شود و می‌افتیم در ضرر دنیوی. مثلاً احتمال می‌دهیم که اگر از این راه برویم، سنگی می‌خورد به پای ما و می‌شکند، اگر رعایت نکردیم، پای ما می‌شکند نه اینکه احتمال عقاب بدهیم.

یک نکته دقیق است که محقق اصفهانی در اینجا می‌فرماید که در اینجا بر خلاف بحث احتمال عقاب که بحث قبلی بود، آنجا می‌گفتند اصلاً ما دنبال تحسین و تقبیح لازم نیست برویم و موضوع ما احتمال عقاب است. اما در اینجا احتمال ضرر دنیوی است و یک واسطه می‌خواهد تا به احتمال عقاب برسیم که آن واسطه حکم عقلی بر مذمت کسی است که اقدام بر فعل محتمل الضرر می‌کند. پس در این حکم فعلی باید یک حکم عقلی ثابت کنیم و الا صرف فرار جبلی کافی نیست. این مسئله‌ای است که ایشان دقت کرده و درست است.

کفایت نفس احتمال عقاب در تنجز لزوم دفع ضرر محتمل اخروی

این نکته را هم ایشان اضافه می‌کند و می‌فرماید در باب احتمال عقاب اخروی، نفس احتمال عقاب کفایت می‌کرد برای احتیاط. می‌فرماید:

فهناك يكفى نفس احتمال العقاب سواء التزم بدفعه العقلأ أم لا.

اینکه عقلاً ملتزم به دفع آن باشند یا نباشند، در آنجا اهمیتی نداشت به خاطر اینکه احتمال عقاب میدادیم و ما در بحث برائت باید شخصاً از احتمال عقاب یا از استحقاق عقاب اُمن پیدا کنیم.

و هنا لا يكفى التزامهم بدفعه

التزام عملی خارجی عقلاً به دفع ضرر دنیوی محتمل فایده ندارد. مثلاً التزام از باب فرار جبلی یا ارتکازشان، فایده ندارد.

بل لا بدّ من إثبات الدّم عليه عقلاً حتّى يستحقّ العقاب عليه شرعاً.^۱

ما اگر بخواهیم استحقاقاً عقاب درست کنیم باید مذمت عقلایی را ثابت کنیم نه فقط فرار خارجی یا التزام خارجی آنها را.

یک نکته دیگر هم باید در این بحث اضافه کنیم. این بحث که آیا ما جدای از حکم عقلی به دفع ضرر محتمل یک حکم عقلی دیگری نیز به دفع مفسده بماهو مفسده داریم یا نه، این را می‌گذاریم در مباحث آینده در ضمن تنبیهات بحث می/کنیم چون بحث اصلی ما در اینجا درباره حکم عقل به دفع ضرر محتمل است و بحث دفع مفسده خارج از محل بحث فعلی است، ولی مرتبط با بحث برائت و احتیاط هست و به همین خاطر آن را در تنبیهات مطرح می/کنیم.

کلام محقق اصفهانی در بررسی ضرر محتمل دنیوی

در باب دفع ضرر محتمل دنیوی ایشان می‌گویند دو گونه بحث در اینجا ممکن است. یک بحث صغروی که آیا مفسده ضرر هست یا نه که ما این را در اینجا بحث نمی‌کنیم گرچه مرحوم آخوند در کفایه بحث کرده است. ما در بحث حظر و اباحه هم به کلام آخوند اشاره کردیم که ایشان منکر این است که در همه جا مفسده، ضرر باشد که ما این را به تفصیل در تنبیهات بحث می‌کنیم.

^۱نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم)، ج ۲، ص: ۴۶۸

بررسی کبرای استدلال لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

بحث دومی که راجع به دفع ضرر محتمل وجود دارد از حیث کبرای آن است که آیا به ملاک تحسین و تقبیح عقلی، عقل حکم می‌کند به دفع ضرر محتمل دنیوی یا نه؟ این الان بحث اصلی ماست. ایشان می‌فرمایند دو وجه در انکار کبرای دفع ضرر محتمل دنیوی وجود دارد.

۱. انکار کبرای استدلال از سوی مرحوم آخوند

یک بیان و یک استدلال از مرحوم آخوند است که ایشان در تعلیقه‌شان در بحث حجیت ظن این را فرمودند و در کفایه هم به گونه‌ای نظیر این است. البته در اینجا هم تصریح می‌کند. می‌فرماید:

و أما الثاني: فالوجه في منع الكبرى أمران. أحدهما: ما عنه - قده - هنا و فيما بعد (که در ذیل بحث براءت است)

و في تعليقه المباركة في مبحث حجية الظن.^۱

در هر سه جا مرحوم آخوند این بحث را مطرح کرده است. انکار کبرای دفع ضرر محتمل دنیوی که قبلاً در بحث حظر و اباحه هم به این اشاره کرده بودیم.

ایشان می‌فرمایند اقدام بر ضرر محتمل دنیوی و بلکه اقدام بر ضرر مقطوع دنیوی، اشکالی ندارد چون به بعض دواعی از عقلاً واقع می‌شود و عقلاً به برخی دواعی این کار را مرتکب می‌شوند. حالا آن دواعی مختلف است؛ مثل اینکه گاهی این ضرری که عقلاً بر آن اقدام می‌کنند از باب این است که از یک ضرر اقوی ترز شود. این ضرر را انجام می‌دهند برای ترز از یک ضرر اقوی یا اگر بخواهند این ضرر را مرتکب نشوند، یک منفعت اهمی را از دست می‌دهند. یعنی این ضرری که مرتکب می‌شوند ملازم با به دست آوردن یک منفعت بیشتری است و الی آخر. یعنی وجوه عقلایی و دواعی وجود دارد برای ارتکاب ضرر و این نشان می‌دهد که اقدام بر ضرر محتمل دنیوی بماهو قبیح نیست عقلاً یا شرعاً.

بل ربما يكون جائزاً أو واجباً عقلاً أو شرعاً.^۲

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۴۶۸

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۴۶۹

نقد کلام مرحوم آخوند در انکار کبرای استدلال

این فرمایش مرحوم آخوند است و قبلاً ما گفتیم و مرحوم اصفهانی هم تقریباً همین بیان را دارد که این فرمایشی که شما کردید منافاتی با این ندارد که ارتکاب ضرر دنیوی بماهوهو داخل در ظلم باشد و قبیح باشد. اشکالی ندارد که یک عناوینی، عناوینی باشند که لو خلی و طبعه مندرج هستند در ظلم و قبیح هستند ولو اینکه اگر یک عنوانی بر آنها عارض و طاری بشود، به آن عنوان حسن باشند. نمونه اش کذب است و لذا مرحوم اصفهانی در بحث حسن و قبح وقتی می خواهد تقسیم کند می گوید یک حسن و قبیح بالذات داریم که عدل و ظلم است. ظلم قبیح بالذات است و اینطور نیست که در یک حصه یا قسمی ظلم ولو با طاری شدن یک عنوان دیگر بشود ظلم باشد و در عین حال قبیح نباشد. عدل هم همینطور است. هیچ وقت نمی شود که عدل ولو تحت عناوین دیگر، عدل باشد و آن عنوان طاری موجب بشود که این حسن نباشد. لذا می گوئیم حسن عدل و قبیح ظلم ذاتی است. اما در مثل کذب می گوئیم حسن صدق و قبیح کذب اقتضائی است؛ یعنی حسن صدق لو خلی و طبعه تمام است و قبیح کذب لو خلی و طبعه تمام است. یعنی کذب لو خلی و طبعه داخل در عنوان ظلم است و قبیح است، اما منافاتی ندارد که عنوان انجاء مؤمن و منجی شدن برای جان مؤمن طاری شود و این کذب منجی با اینکه تحفظ بر عنوان کذبش می شود، کذب منجی حسن بشود و صدق موجب قتل مؤمن، قبیح بشود. اما منافاتی ندارد که لو خلی و طبعه کذب ظلم باشد و قبیح و صدق عدل باشد و حسن، لو خلی و طبعه.

کلام محقق اصفهانی این است و همانی است که بالاجمال پایان جلسه گذشته عرض کردیم که فرمایش مرحوم آخوند اگر جسارت نباشد، مثل یک نوع مغالطه ای است. اینکه یک وقتی دواعی عقلایی مترتب بشود و ضرر وجوب دفع نداشته باشد یا حسن دفع نداشته باشد یا اقدامش قبیح نباشد، این منافاتی ندارد با اینکه اگر آن عنوان طاری نیست، همه این احکام بر آن بار باشد. مرحوم اصفهانی هم همین را می فرماید. می فرماید کذب این گونه است و اضرار به نفس هم همینطور است. اضرار -/ ولو ضرر دنیوی باشد -/ لو خلی و طبعه می تواند ظلم باشد. هر چند که بخاطر عروض بعض دواعی حسن بشود. این اشکال اول ایشان است.

اختصاص رفع قبح به دواعی عقلایی

بعد می فرماید این تازه به شرط اینکه آن دواعی، دواعی عقلایی باشد، ما آنجایی که با دواعی عقلایی باشد مثل کذبی که منجی مؤمن است، آن جا را بگوئیم قبیح نیست یا در اضرار اگر یک ضرری باشد که با آن ضرر بزرگتری دفع می شود که یک

جهت عقلایی دارد، اینجا را هم انسان می‌گوید اشکالی ندارد. اما عقلاً گاهی به جهت حیوانیتشان و شهواتشان انگیزه‌هایی برای اقدام به ضرر پیدا می‌کنند. این که مسلم است که هیچ وقت نمی‌تواند موجب این شود که قبح اضرار دنیوی را از بین ببرد. کم له من نظیر که عقلاً از باب شهواتشان مرتکب یک اضراری می‌شوند. از باب دواعی حیوانیتشان مرتکب اضرار می‌شوند. اینها موجب رفع قبح نمی‌شود. محقق اصفهانی می‌گوید آنچه که ما ملتزم می‌شویم که رفع قبح می‌کند، آن دواعی عقلایی است و الا این دواعی ناشی از قوه شهویه یا غضبیه موجب رفع قبح نمی‌شود. فرمودند:

هذا إذا كان المراد الإقدام على الضرر ببعض الدواعي العقلائية بما هي دواع عقلائية مبنية على ملاحظة الحسن والقبح، و أما الدواعي العقلائية بما هي دواع حيوانية موافقة لقوت الشهوة والغضبية فإقدام العقلاء حينئذ لا يكشف عن عدم القبح، كيف و أفراد العقلاء بما هم ذو و طباع بشرية يقدمون على ما هو مذموم عقلاً و معاقب عليه شرعاً.^۱

گاهی به خاطر شهواتشان یا غضبشان کارهایی مرتکب می‌شوند که شرعاً عقاب دارد و عقلاً هم قبیح است. بنابراین نتیجه این شد که اولاً اینکه به بعض دواعی عنوان قبح مرتفع می‌شود منافات ندارد که اگر آن دواعی نبود، قبیح باشد. ثانیاً آن دواعی هم که رافع قبح می‌تواند باشد، مطلق هرگونه از دواعی نیست. دواعی شهویه و غضبیه نیست، بلکه فقط دواعی عقلایی است که گاهی موجب رفع قبح می‌شود. پس با این دو ملاحظه، استدلال مرحوم آخوند چه در کفایه در این بحث و چه در بحث آتی و چه در بحث تعلیقه رسائل، همه به نظر می‌آید که مورد اشکال واقع شده و قابل تصدیق نیست.

۲. اشکال دوم در کبرای استدلال

بیان و استدلال دومی بر منع کبری وجود دارد که ظاهراً از مرحوم آخوند نیست و محقق اصفهانی آن را بیان کرده است. می‌گوید آن چیزی که از عقلاً مشاهد است این است که عقلاً از ضرر دنیوی فرار می‌کنند نه از مذمت بر ضرر دنیوی. یعنی منشأ فرارشان احکام عقلی و عقلایی نیست، بلکه منشأ فرارشان همان دوست داشتن خودشان است. بنابراین از اینکه عقلاً از اضرار دنیوی فرار می‌کنند، نمی‌توانیم کشف کنیم قبحش را. بنابراین ثابت نمی‌شود که ما وجوب دفع عقلی داریم و ثابت نمی‌کند که قبح عقلی بر اقدام داریم. اینها ثابت نمی‌شود که در اول بحث عرض کردم که اینها وسط هستند برای اثبات عقاب در ارتکاب ضرر

^۱نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم)، ج ۲، ص: ۴۷۰

دنیوی و الا اگر این نباشد و فقط فرار جبلی داریم، اگر گوش نکردیم، چه می شود؟ در آن ضرر دنیوی می افتیم. می گویند از این مسیر نروید، اگر برویم، پای ما می شکند. حالا اگر رفتیم، پای ما می شکند و عقابی در کار نیست.

بله اگر می توانستیم از بناء و رویه عقلا مذمت را بفهمیم که بعد بگوییم که مذمت شارع هم عقابش است که ما در آن تشکیک کردیم مگر در یک صوری، آن وقت وسط می شد برای اثبات استحقاق عقاب و یک بحثی بود مربوط به بحث احتیاط و قبح عقاب بلا بیان. اما اگر ما در رویه عقلا قبول کنیم که فرار می کنند اما بگوییم این فرار جبلی است و ربطی به مذمت ندارد، دیگر استحقاق عقاب و احتمال عقاب مطرح نمی شود و از محل بحث اصولی خارج می شود.

وجه مذمت عقلا نسبت به عدم فرار در ضرر دنیوی

بعد ایشان می فرماید که اگر کسی بگوید عقلا نسبت به کسی که فرار نمی کند، مذمت می کنند که چرا فرار نکردی. ایشان می گوید این مذمت بر عدم شعورشان است که چرا نفهمیدند که باید فرار کنند نه بر نفس فعل. یعنی نه از باب این است که مذمت می کنند فرار نکردن او را، بلکه او را مذمت می کنند که چرا نفهمیدی که باید فرار کنی. اما نه اینکه نفس عمل تو به عنوان عدم فرار، موضوع یک قبح عقلایی باشد. نفس انسان ها جبلاً و ارتکازاً فرار می کنند و اگر کسی هم فرار نکرد، می گویند چرا نفهمید که باید فرار کند. حب نفس انسان را وادار به فرار می کند، چطور این را نفهمیده است. نه اینکه این کار او قبیح بوده است. این هم استدلالی است که مستدل شاهد آورده است.

مرحوم اصفهانی یک بحثی در اینجا دارد و می خواهد تحقیق خودش را بگوید. این دو بیان برای منع کبری بود که جواب اولی را دادند و جواب دومی را می خواهیم ببینیم که آیا درست است یا نه. ایشان در این تحقیق به گونه ای این جواب دوم را تایید می کند اما نه به این بیانی که اینجا هست اما اصل مطلب را تایید می کند.

ایشان می فرماید بناء بر مدح و ذم در بین عقلا که ملاک تحسین و تقبیح است بر اساس مصالح و مضار و مفاسد عمومی شکل می گیرد. قبلاً مفصل توضیح دادیم و دیگر تکرار نمی کنیم که عقلا از حب ذاتشان و بعد حب اجتماع را می فهمند و انتظام جامعه را، که ما اینها را همه بحث کردیم و نمی خواهیم تکرار کنیم تا اینجا که می آیند بر عمل به پاره ای از مفاسد ذم می کنند و عمل به پاره ای مصالح مدح می کنند برای اینکه عقلا را ترغیب کنند به انجام پاره ای از مصالح و منع و زجر کنند از انجام پاره ای از مفاسد. ریشه حسن و قبح ها را مرحوم اصفهانی اینگونه تحلیل کرد. البته ما در تک تک مراتب استدلال ایشان بحث داشتیم،

اما الان فرمایش ایشان را تقریر می‌کنیم. می‌فرمایند پس بناء بر مدح و ذم ریشه‌اش همین بحث مصلحت و مفسده عامه داشتن افعال است.

بعد ایشان می‌گویند این مدح و ذم برای چیست و برای چه تأسیس می‌شود؟ برای این است که لولا این مدح و ذم، یکسری از مفاسد مورد ارتکاب در جامعه قرار می‌گیرد و یکسری مصالحی هم در جامعه انجام نمی‌پذیرد چون انگیزه در مردم نیست. اما می‌آیند تحسین می‌کنند یا خداوند ثواب می‌دهد و اینها مشوق بر انجام می‌شود و در باب مفاسد هم اگر این ذم عقلایی نباشد، مفاسد در جامعه شیوع پیدا می‌کنند و انتظام جامعه را بهم می‌زند و اختلال جامعه پیش می‌آید. لذا می‌آیند مذمت می‌کنند تا اینها پیش نیاید.

ایشان می‌گویند اگر ریشه مدح و ذم عقلایی این است، پس در جایی که داعی طبعی برای احتراز از مفاسد است یا داعی طبعی برای انجام مصالح است، دیگر لغو است که عقلا بناء بر مدح و ذم بگذارند، چون آن چیزی که می‌خواهند از بناء بر مدح و ذم بدان دست یابند، خود به خود حاصل است چون آن دواعی نفسانی که منشأ حب ذات و حب نفس است خیلی قوی‌تر از این مذمتی است که شما قرار می‌دهید. مثلاً فرض کنید می‌گویند اگر از اینجا بروید، سنگ می‌آید و قطع عضو می‌شوی. آدم داعی برای نرفتن زیاد دارد و داعی طبعی دارد. داعی دارد برای ترک این ضرر، آن وقت عقلا بیایند بگویند این ضرر را ترک کن و الا مذمت می‌کنیم. آیا مذمت عقلا شدیدتر از قطع عضوی است که برای انسان پیش می‌آید؟ داعی طبعی و انگیزه طبعی انسان برای ترک ضرر، اقوی از مذمتی است که عقلا دارند. بنابراین جعل مذمت در اقدام بر ضرر و جعل مدح بر تحرّز از ضرر لغو است.

سپس محقق اصفهانی بین اضرار به نفس و اضرار به غیر تفاوت قائل شده و می‌فرماید در اضرار به غیر اینها هست. انسان داعی دارد که اضرار به غیر بزند؛ مثل اینکه می‌خواهد خانه او را غصب کند یا تعرض کند به اموالش. انسان‌ها اینطور هستند که تعرض به اموال یکدیگر می‌کنند. پس خودشان انگیزه برای انجام آن دارند و عقلا مذمت می‌کنند تا مردم انجام ندهند. اما در اضرار به نفس، داعی بر اقدام ندارند تا با جعل مذمت رادع درست کنند. لذا می‌فرمایند:

فالبناء العقلاني على المدح و الذم اّما هو فيما لم يكن هناك باعث طبيعي أو زاجر طبيعي، و هو في الإحسان

بالغير و الإساءة إليه.

در اینجا که باعث و زاجر طبیعی نداریم مثل احسان به دیگری و اضرار به او، معنا دارد اما در احسان به خودش نه. انسان بخواهد به خودش احسان کند، بگویم عقلاً بناء بگذارند بر یک احسانی که حتی خود من را شامل شود. این را می‌خواهیم چیکار؟ انسان خودش انگیزه دارد که جلب منفعت و احسان کند.

لا في الإحسان إلى نفسه بجلب منفعة أو الإساءة إليه بالإقدام على مضرة.^۱

اینها دیگر مورد بنائات عقلایی نیست. بعد ایشان یک شاهی بر این حرف می‌آورد. این را طرح کنیم تا فردا جواب این بحث را بیان کنیم.

ایشان یک شاهی می‌آورد که خود از بحث‌های مهم فلسفه اخلاق است. محقق اصفهانی می‌خواهد ادعا کند که اضرار به نفس قبیح نیست، حتی بالاترین اضرارها قبیح نیست؛ زیرا خود انسان فرار دارد و خودش داعی بر ترک دارد، عقلاً در مورد اضرار به نفس نمی‌آیند بناء بر مدح و ذم بگذارند تا بشود قبیح؛ چون فایده‌ای ندارد. این بحث خیلی مهمی است.

خدا رحمت کند مرحوم آیت الله مصباح را که حالا هم ما در ایام ارتحال ایشان هستیم و انصافاً جزء پیشگامان بحث‌های فلسفه اخلاق در حوزه بودند و شاید کمتر کسی در حوزه به این دقت، منظم در فلسفه اخلاق کار کرده باشد. من از همان سال‌های ابتدایی که ایشان بحث‌هایی داشتند که حتی آن وقت پیاده شده درس‌های ایشان دست نوشت بود، من مطالعه می‌کردم تا بعد ایشان یک جزوه‌ای به عربی در فلسفه اخلاق نوشتند که آن را خواندم و به خط خط آن تعلیقه زدم و به خود ایشان هم دادم و ایشان خیلی به من محبت کردند در آن نوشته و بعد هم کتاب‌های درس‌های فلسفه اخلاق ایشان آمد. من گمان می‌کنم هنوز آن نوشته را داشته باشم که تعلیقه زدم به آن رساله کوچک عربی که ایشان در فلسفه اخلاق داشتند.

ایشان مثل جاهای دیگر که یک فکر واقعاً منظمی در فلسفه داشتند و من ایشان را جزء معدود اساتیدی دیدم که فکرشان در فلسفه خیلی منظم بود. در فلسفه اخلاق که واقعاً کارهای جدیدی بود در حوزه. ما می‌دانیم که در فلسفه اخلاق آنچه که شایع بود نزاع اشاعره و معتزله بود. ایشان از این طریق جلو نیامد، بلکه یک نظامی قرار داد. البته نه اینکه ریشه‌هایش قبلاً نبوده، اما واقعاً آن شکلی که ایشان تنظیم کرد که هم بحث به زبان امروزی فرا اخلاق را و هم اخلاق ارزشی و اخلاق معیاری یعنی به اصطلاح آنها Normative ethics و meta ethics هر دو را بحث کردند. هم در تحلیل مفاهیم اخلاقی که معقول ثانی فلسفی

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم)، ج ۲، ص: ۴۷۱

هستند و هم در این بحث که قضایای اخلاقی و ضرورت‌ها و وجوب‌هایی که داریم ضرورتاً بالقیاس است و هم اینکه اصلاً نظام اخلاقی ما چطور باید تنظیم شود. مقدمات متعدد از جمله اینکه حقیقت انسان روح و نفس اوست و بقاء روح و نسبت افعال با حقیقت انسان و روح او و سایر مقدمات را به شکل منظمی در فلسفه اخلاق گرد آوردند. ایشان یک نظام فلسفه اخلاقی را درست کرد.

نکته‌ای که می‌خواستم بگویم که یکی از بحث‌های مهم در قسمت فرائض اخلاق است که ایشان مطرح کرده که البته ما از زمانهای سابق خیلی با ایشان اختلاف نظر داشتیم هم در اینجا و هم در ضرورت بالقیاس اما اختلاف نظر ما منافاتی ندارد با اینکه فکر، فکر منظم و روی حساب و کتاب است هرچند ممکن است نظر بنده چیز دیگری باشد. در آنجا مرحوم آیت الله مصباح رحمت الله علیه فرموده است که نسبت به تحصیل سعادت و تحصیل کمال و قرب نهایی ما الزام نداریم. خیلی شبیه فرمایش محقق اصفهانی در بنائات عقلایی است. آنجا جلب نفسانی است و جلب فطری است. انسان خودش را دوست دارد و سعادت و کمال خودش را دوست دارد و در آنجا جای الزام نیست. ما نسبت به سعادت اخروی و قرب الی الحق، الزام عقلی نداریم. حسن و قبح عقلی هم نداریم. آن چیزی که هست، جلب تکوینی و ارتکازی انسان است. یک مطلوب ذاتی است. انسان چطور خودش را می‌خواهد ذاتاً؟ هر کاری بکنید انسان نمی‌شود از خواست خودش دور بشود از خواست کمال خودش هم همینطور است. اما در آنجا هم نقض درون دینی می‌کردیم و هم بحث برهانی و سر جای خودش بحث کردیم. ما به ایشان نقض می‌کردیم تعبیر حی علی الفلاح که در اذان و اقامه می‌گوییم، بحث به تحصیل فلاح است و چطور در آنجا گفته اند. علی‌ای حال کاری به اینکه اشکال دارد، ندارم اما فرمایش ایشان خیلی شبیه به فرمایش مرحوم اصفهانی است.

محقق اصفهانی می‌فرماید ما چون داعی طبعی داریم شبیه آن علاقه ذاتی و حب ذاتی انسان به نفس و کمالات نفس، چون ما در اینجا ذاتاً داعی طبعی داریم برای فرار از ضرر، دیگر بناء عقلاً بر مذمت لغو است؛ چون اعظم از این مذمت را داریم و بالاتر فرمودند:

لا الإضرار بالنفس بلا فائدة عائدة إليه، فإنّ الزّاجر الطّبيعيّ و هو كونه منافراً له في حدّ ذاته كاف في الزّجر عنه

فانّ ما يلحقه منه اعظم ما يلحقه من ذمّ العقلاء.^۱

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۴۷۱

آنچه که انسان از ناحیهٔ اضرار به نفس گریبانگیرش می‌شود، اعظم است از آن چیزی که از باب مذمت عقلا به او می‌رسد، بنابراین دافع و زاجر طبعی دارد و نیازی به ذم عقلا ندارد. بعد ایشان یک شاهی را ذکر کرده است که انشاء الله فردا شاهد را عرض می‌کنیم و بررسی این استدلال که آیا درست است یا نه.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۴۳۵ بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۳۵ خلاصه بحث گذشته (کلام محقق اصفهانی).

۴۳۵ استدلال محقق اصفهانی بر عدم ورود حسن و قبح عقلی در دفع ضرر محتمل دنیوی.

۴۳۶ شاهد بر مدعا؛ ارتفاع قبح به صرف جلب منفعت در محتمل الضرر.

۴۳۷ استدلال دوم محقق اصفهانی.

۴۳۹ تدقیق در عبارات محقق اصفهانی در استدلال دوم.

بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی**خلاصه بحث گذشته (کلام محقق اصفهانی)**

بحث در دفع ضرر محتمل دنیوی و در تقریر فرمایش مرحوم اصفهانی بود. ایشان بعد از اینکه دو اشکال بر وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی نقل کردند که یکی از مرحوم آخوند بود و دیگری هم مطلبی بود که خودشان ذکر کردند، تحقیق خودشان را مطرح می‌کنند. در این تحقیق استدلالی دارند بر اینکه دفع ضرر محتمل دنیوی چرا تحت حکم عقلی نیست؟ یعنی قبح عقلی یا عقلایی ندارد. بعد این نظر خودشان را به شاهی تأیید می‌کنند و بعد هم یک استدلال دومی می‌آورند که مخصوصاً این استدلال دوم ایشان مقداری پیچیدگی دارد و به نظر من جهات اجمال و خلل در استدلال ایشان وجود دارد که باید بحث کنیم. دیروز بخشی از فرمایش ایشان گذشت، ما اول فرمایش ایشان را تمام کنیم.

استدلال محقق اصفهانی بر عدم ورود حسن و قبح عقلی در دفع ضرر محتمل دنیوی

اصل استدلال ایشان بر اینکه دفع ضرر محتمل دنیوی تحت حکم قبح عقلی نیست؛ یعنی به همان معنای تحسین و تقبیح عقلایی نیست، از باب اینکه به نظر ایشان مدح و ذم عقلاً که ریشه حسن و قبح عقلی است در جایی است که زاجر و داعی طبیعی برای ترک یا فعل وجود نداشته باشد؛ در آنجاهاست که عقلاً می‌آیند بناء بر مدح یا ذم طائفه‌ای از افعال می‌گذارند برای اینکه طائفه‌ای از افعال را ترویج کنند و طائفه‌ای از افعال را هم زجر و منع کنند که واقع نشود.

اگر در جایی فرض شود که یک زاجر طبیعی وجود دارد و یک انگیزه طبیعی برای فعل یا ترک وجود دارد، در آنجا لغو است که عقلاً بیایند بناء بر مدح یا ذم بگذارند. غرضشان ترویج افعال حسنه و زجر از افعال سیئه است و این داعی بدون این مدح و ذم هم وجود دارد؛ در مورد اضرار به نفس چنین است. انسان از ضرر محض به خودش فرار می‌کند، بنابراین بنای بر مذمت اضرار به نفس، لغو است به خلاف اضرار به غیر که در تجاوز به حدود دیگران، عقلاً در اینجا زجر و مذمت دارند؛ چون انگیزه وجود دارد برای اینکه انسان حق دیگری را پایمال کند و دواعی مختلف در عقلاً وجود دارد. بلکه عقل به معنای عالی آن ممکن است مصالح و مفاسدی که می‌بیند موجب نشود که انسان تصرف در مال دیگری بکند، اما دواعی حیوانی و شهوانی و غضب و غیره در انسان‌ها وجود دارد؛ یعنی دواعی طبیعی به اندازه کافی هست که در مال دیگران تصرف کند و ظلم و اعتداء به دیگران انجام دهد. در اینجا عقلاً بناء بر مذمت می‌گذارند تا جلوی این کار را بگیرند. اما نسبت به اضرار به نفس اصلاً انگیزه‌ای وجود ندارد که انسان چیزی را که ضرر محض است و در مقابلش دفع ضرر اهمی یا جلب منفعت دیگری نیست، هیچ وقت خودشان مرتکب نمی‌شوند و انگیزه پیدا نمی‌کنند. آن وقت چرا عقلاً بیایند در اینجا بنا بر مدح و ذم بگذارند.

شاهد بر مدعا؛ ارتفاع قبح به صرف جلب منفعت در محتمل الضرر

شاهدی که مرحوم اصفهانی بر این مطلب می‌فرماید این است که اگر اضرار به نفس مثل اضرار به غیر قبیح بود، باید به صرف جلب منفعت و عود منفعت، قبض مرتفع نمی‌شد. همانطور که قبح کذب هم به صرف عود منفعت به او، مرتفع نمی‌شود. این در حالی است که ما می‌دانیم که عقلاً برای به دست آوردن منافعی تحمل مضار می‌کنند. بنابراین دفع ضرر محتمل اگر حتی قبح اقتضائی داشت مثل قبح کذب، با صرف جلب منفعت نمی‌شد قبض رفع شود در حالی که مسلماً در صورتی که اقدام بر ضرر موجب جلب منفعتی باشد، قبح رفع می‌شود و عقلاً مرتکب می‌شوند ضرری را که در آن جلب نفع خالص است و این کار را هم قبیح نمی‌دانند و مذمت هم نمی‌کنند. پس معلوم می‌شود که اصلاً اضرار به نفس از اول قبح نداشته است و الا اگر قبح داشت، با صرف جلب منفعت، مرتفع نمی‌شد، همانطور که جلب منفعت در کذب، موجب رفع قبح آن نیست. کذب قبیح است، ولو اینکه از آن منفعتی هم عائد شود. اضرار به نفس هم اگر قبیح می‌بود به صرف اینکه اقدام بر ضرر موجب جلب منفعت می‌شود، قبح آن برداشته نمی‌شد.

باید توجه داشت که مواردی هست که تسامحاً منفعت است و حقیقتاً منفعت نیست بلکه عدم الضرر است یعنی در ترک چیزی ضرر است نه اینکه در فعل آن منفعت باشد. وقتی در ترک ضرر باشد، باید ضررها را سنجید. در آنجا مرحوم اصفهانی

این شاهد را مطرح نمی/کند. اگر این فرض را مطرح می/کرد کسی می/گفت ما در اینجا بحث نداریم، اما ایشان می/گویند در ضررهایی که برای جلب نفع است، آن هم نفعی که در ترک این نفع، ضرری نیست؛ یعنی فقط محضاً عبارت است از ضرری که ما متحمل می/شویم برای جلب یک منفعت خالص. اینجا عقلاً خودشان اقدام بر ضرر می/کنند و مقدم بر ضرر را مذمت نمی/کنند و اساساً زندگیشان بر همین مدار می/چرخد.

این استدلال یک مقداری مشکل دارد که به آن می/رسیم. فعلاً می/خواهیم کلام ایشان را طرح کنیم. عبارت ایشان در این استشهاد این است که می/فرمایند:

و يشهد لما ذكرنا من عدم قبح الإضرار بالنفس أنه لو كان كالأضرار بالغير ظمناً قبيحاً لو خلى و نفسه، لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعة إليه، كما لا يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعة إلى نفسه أو إلى غيره، مع أن تحمّل المضار لجلب المنافع التي لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهة في عدم قبحه.^۱

ایشان نتیجه می/گیرند که از اینجا فهمیده می/شود که اصلاً عدم اقدام انسان‌ها بر ضرر خودشان نه از باب قبح است آن هم قبحی که موضوعش ظلم است، بلکه از این باب است که این کار سُفهای است.

بعد هم می/گویند فرمایش مرحوم آخوند را هم می/توان به همین ارجاع داد یعنی اینکه ایشان می/گویند قبح ندارد، از این باب است نه اینکه ایشان بخواهد بگوید مردم فرار نمی/کنند، بلکه می/خواهد بگوید قبح ندارد.

استدلال دوم محقق اصفهانی

ایشان استدلال دومی هم دارد و می/فرماید:

ثم إنه لو سلمنا كون الإقدام على الضرر ظمناً على النفس لكان لا يجدى لما نحن فيه.^۲

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۴۷۱

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۴۷۱

مجموع مطالبی که ایشان در اینجا دارد، خیلی دشوار است. اصلاً خود تحریر و تقریر آن هم مشکل است. حالا آن مقداری که بنده می‌فهمم را عرض می‌کنم و بعد دشواری‌های آن را بیان خواهم کرد. یعنی یک فهم و تفسیر را عرض می‌کنم تا بعد ببینیم که عبارت را چه باید کرد.

ایشان می‌گوید: در مرحله اول اساساً منکر قبح اضرار به نفس شدیم. حالا در مرحله دوم مماشاتاً فرض کنید که ما قبول کردیم که اضرار به نفس قبیح است و لکن باید توجه داشت قبح و حسن از اوصافی است که بر فعل اختیاری عارض می‌شود. بنابراین ظلم و عدل باید بماهو فعل اختیاری موضوع حسن و قبح قرار بگیرند. «بما هو فعل اختیاری» یعنی فاعل هم علم داشته باشد و هم عمد داشته باشد. فرض کنید ضرب یتیم برای تأدیب حسن است و قبحی ندارد اما چه زمانی حسن است؟ (این شبیه بعضی از فرمایشات مرحوم شیخ انصاری است منتهی عین آن نیست. چه بسا بعد در نقد ایشان آن عبارت را دوباره بیاوریم) می‌گویند ضرب یتیم للتأدیب حسن است. حالا کسی تأدیب کرده یتیمی را و قصدش هم تأدیب نبوده است. حالا فرض کنیم که علم هم نداشته باشد که اصلاً این منجر به تأدیب می‌شود؛ مثلاً زده توی صورت یتیمی نه به قصد تأدیب. حتی علم ندارد که این منجر به تأدیب می‌شود، اتفاقاً منجر به تأدیب می‌شود. یعنی آن کتکی که از آن شخص می‌خورد، او را متنبه می‌کند و کار خطای خود را رها می‌کند. اما این آقا به آن قصد زده بوده و اصلاً علم نداشته است که این منجر به تأدیب می‌شود. پس نه علم دارد که این ضرب او منجر به تأدیب می‌شود و نه قصد تأدیب دارد.

ایشان می‌گوید درست است که فی الواقع موجب تأدیب او شده اما این تأدیب بماهو تأدیب لم یصدر من الفاعل اختیاراً. بله بما هو ضربٌ صدر اختیاراً. این دو باهم خیلی فرق می‌کنند؛ ضرب بما هو ضرب اختیاری است و آن شخص با قصد و غرض دستش را بلند کرده و او را زده و موفق هم شده است که این ضرب را حاصل کند. اما ضرب یتیم یک مسئله است و تأدیب مسئله دیگری است. یعنی صدور این فعل بما هو واجد مبدأ اشتقاق تأدیب که آن حیث ادب کردن است، از او اختیاراً صادر نشده است. آن چیزی که صادر شده، یک حرکتی است که اسمش ضرب است و اختیاری است. اما تأدیب یعنی این ضربی که متضمن ادب کردن یتیم باشد و من قصد ادب کردن را هم داشته باشم و علم داشته باشم به اینکه منجر به تأدیب می‌شود. این در فرض ما منتفی است؛ چون فرض ما این است که انسان، غافل یا جاهل باشد.

ادعای مرحوم اصفهانی این است که تأدیب که حسن است، بر ضربی که به قصد تأدیب نباشد و با علم به تأدیب نباشد، صدق نمی‌کند. البته دوستان باید حتماً تأمل کنند در فرق علم و عمد. واضح است که این دو فرق می‌کنند اما باید ببینیم که به

صرف علم آیا عمد هم حاصل می شود یا علم از عمد قابل انفکاک است؟ که هرچند عالم هم باشد می تواند عامد نباشد، یعنی من می زنم یتیم را و می دانم که این ضرب من منتهی به ادب او می شود، یا می شود که قصد ادب و تأدیب نکرده باشم؟. آیا قصد اصلاً چیز دیگری غیر از علم است؟ یا چیزی است به نام داعی و انگیزه و آیا ممکن است در ظرف علم به تأدیب، داعی او واقعاً تأدیب نباشد؟. این را باید روی آن فکر کرد. ایشان علم و عمد را باهم آورده است. اینکه علم و عمد با هم هستند یا نه؟، در جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

بعد ایشان مثال می زند به صدق مهلک مؤمن. ما می دانیم که صدق حسن است، اما اگر یک صدقی نتیجه اش اهلاک مؤمن بشود، بر خلاف کذبی که موجب انجاء مؤمن می شود، اگر صدقی موجب اهلاک مؤمن بشود، قبیح است و دیگر حسن نیست. در اینجا هم این بحث می آید. وقتی از من سوال می کنند، یک حرف راستی جواب می دهم. یک وقتی متوجه هستم که با این حرف من، آن مؤمن کشته می شود و یک وقتی متوجه نیستم. اگر متوجه نباشم، موضوع قبح قرار نمی گیرد. درست است که کلام صدق من اختیاری بوده، اما بما هو اهلاک المؤمن و بما هو فعل ینتهی الی هلاک المؤمن، من علم نداشتم، بنابراین هنوز صدق بما هو مهلک للمؤمن به شکل اختیاری از من صادر نشده است. پس موضوع قبح قرار نمی گیرد.

حالا ربط این مطلب به بحث ما چیست؟ این مقداری دشوار است. من اول عبارت ایشان را می خوانم تا بعد ببینیم که از آن چه می فهمیم.

بعد از اینکه روشن شد که موضوع حسن و قبح عبارت است از فعل اختیاری یعنی بعنوانه اختیاری باشد نه فقط ذات فعل اختیاری باشد. ضرب یتیم اختیاری است، اما بماهو تأدیْب ممکن است اختیاری نباشد. صدق در کلام شخص صدورش از شخص ممکن است اختیاری باشد اما بماهو مهلک المؤمن ممکن است اختیاری نباشد. بنابراین این را باید ما احراز کنیم تا موضوع حسن و قبح شود.

تدقیق در عبارات محقق اصفهانی در استدلال دوم

ایشان می فرماید:

و عليه فقیح الفعل بما هو إضرار لا یجدی إلا إذا صدر بعنوانه عن علم و عمد.^۱

اضراری که می شود با تسلّم، قبح آن را بپذیریم اضرار به نفس است، اما اضرار به نفسی که اختیاری باشد؛ یعنی توأم با علم و عمد باشد. به این معنا که با قصد و علم به اینکه اضرار به خودش برساند این کار را انجام بدهد نه اینکه من یک کاری بکنم که فی الواقع متضرر بشوم. باید کار را به قصد اضرار انجام داد. اینطوری اختیاری می شود و موضوع قبح قرار می گیرد.

و عليه فقیح الفعل بما هو إضرار لا یجدی إلا إذا صدر بعنوانه عن علم و عمد.^۲

«إلا إذا صدر بعنوانه عن علم و عمد» روشن است اما مقصود از این جمله که «فقیح الفعل بما هو إضرار لا یجدی» چیست؟، اینکه بما هو اضرار لا یجدی مگر اینکه از روی عمد و علم باشد، یعنی چه؟؛

شاید مقصود ایشان این است که فقیح الفعل بما هو اضرار بدون اینکه همراه با علم به ضرر و عمد به ضرر باشد، لا یجدی. شاید این را می خواهند بگویند اما یک اشکالی دارد: مگر شما در اضرار خالی از علم و قصد، قبح قائلید؟ شما می گوئید موضوع قبح فعل اختیاری است با عنوان خودش، یعنی تأدیب اختیاری حسن و اهلاك المؤمن اختیاری قبیح. مگر این را شما نگفتید، پس چرا می فرمایید فقیح الفعل بما هو اضرار لا یجدی الا اذا صدر بعنوان عن علم و عمد. احتمالاً مقصود این است که باید توأم با علم و عمد باشد تا این قبح مجدی باشد. اما مشکل این است که مگر بدون علم و عمد قبح فعل داریم تا مجدی باشد یا نباشد؟ چرا می گوئید قبح الفعل لا یجدی؟ شما باید بگوئید «الاضرار لا یجدی فی القبح الا اذا كان مع علم و عمد» و فقط در این صورت است که «یکون موضوعاً للقبح». به هر حال به نظر می رسد که این عبارت یک پیچیدگی دارد که دوستان باید در آن تأمل کنند.

تا به حال این شد که در ضررهای دنیوی اضرار به نفس از روی علم و عمد، قبیح است. بعد ایشان می خواهد بگوید این قبح اضرار به نفس به درد بحث قبح ضرر محتمل نمی خورد. آن طور که من می فهمم مقصودشان این است که تا اینجا به این رسیدیم که اگر اضرار همراه با علم و قصد و اختیار باشد، این موضوع قبح است. این را با تسلّم پذیرفتیم. اما شما که موضوعتان این نیست. در بحث برائت و احتیاط ما احتمال ضرر می دهیم. ما فعلی را که محتمل الضرر است نمی توانیم به قصد اضرار به

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم)، ج ۲، ص: ۴۷۱

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم)، ج ۲، ص: ۴۷۱

خودمان انجام بدهیم؛ چون این قصد نمی آید. ما که نمی دانیم این ضرر می رساند یا نه. (البته اینها را بنده عرض می/کنم و نمی گویم عبارت ایشان عین این است. شاید مقصودشان این باشد) الان بحث ما در ضرر محتمل دنیوی است. با تمام این مقدمات و با آن تسلمی که در باب اضرار به نفس کردیم که قبیح باشد، می/توانیم بگوییم که اگر یک فعلی اضرار شد و علم دارید که اضرار است و عمد هم به اضرار دارید، قبیح است. اما شما یک فعل محتمل المضرة دارید؛ چون در بحث برائت شک دارید که شرب تنن آیا جایز است یا نه. بحث ضرر اخروی و عقاب آن را رها کنیم. بحث اینکه احتمال تکلیف واقعی می/دهم و تکلیف واقعی هم تابع مفسده است و مفسده هم ضرر است؛ چون اینکه مفسده ضرر نیست را ان شاء الله در تنبیهاات بحث خواهیم کرد. به اینجا رسیدیم که محتمل است که در واقع یک ضرر دنیوی در شرب تنن نهفته باشد. می/خواهیم ببینیم که آیا این احتمال ضرر قبیح ارتکاب دارد یا نه. ایشان می/گوید اگر ضرر مقطوع بود و علم به ضرر داشتیم، سلّمنا که اضرار به نفس به همراه این علم و عمد، قبیح است. اما در اینجا که احتمال ضرر است.

به نظرم ایشان می/خواهد بگوید در احتمال ضرر شما که علم به تحقق ضرر ندارید و عمد به عنوان اضرار که ندارید. عمد به فعل دارید مثل بحث تأدیب یتیم، ضرب یتیم که قطعی بود و با اختیار و آگاهی ضرب را انجام دادید اما نسبت به کونه تأدیباً ممکن است علم نداشته باشید و عمد هم نباشد. در مانحن فیه نیز بحث ما این است که این اضرار اگر بما هو اضرار بخواهد اختیاری شخص باشد مگر در محتمل الضرر می/شود؟ مگر من علم به ضرر دارم؟ مگر می/توانیم علم و عمد داشته باشیم در جایی که نمی دانیم که ضرر دارد یا نه؟ این معنا ندارد. ظاهراً این را ایشان می/خواهد بگوید. می/فرماید:

فوجوب دفع الضرر المحتمل يحتاج إلى بناء آخر من العقلاء دون ذلك البناء.^۱

آن بنائی که بر قبیح اضرار اختیاری با تمام قیودش قرار دادند، کافی نیست. باید یک بناء دیگری بیاورند روی محتمل الضرر. اینکه آیا در محتمل الضرر واقعاً بناء دارند، این اول کلام است چون ایشان اصل مطلب را منکر بود چه برسد به این. می/فرمایند:

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم)، ج ۲، ص: ۴۷۲

و حیث إنّ المحتمل لیس فیہ إلاّ المفسدة الواقعیة علی فرض ثبوتها. بداهة أنّ محتمل المفسدة لیس بأعظم من مقطوعها فلیس فی المحتمل بناء بملاك التحسین و التّقیح العقلیین، نعم، یعقل منهم بناء آخر بنحو البناء علی حجّیة الظّاهر أو حجّیة خبر الثقة بحیث تتنجز المفسدة الواقعیة المحتملة باحتمالها علی تقدیر ثبوتها إلاّ أنّه لا طریق إلیه إلاّ فرار العقلاء من الضّرر المحتمل لئلاّ یقعوا فیہ، لا أنّ فرارهم هذا لحكمة نوعیة تدعوهم إلی الفرار كما فی البناء علی العمل بالظّاهر أو بخبر الثقة حتّی یكون هذا البناء بضمیمة إمضاء الشّارع أو عدم ردعه عنه موجباّ لمنجزیة الاحتمال شرعاً، و من جمیع ما ذكرنا تبین أنّه لا صحّة لوجوب دفع الضّرر المحتمل لا بملاك التحسین و التّقیح العقلیین.^۱

می فرمایند که محتمل المفسده دیگر از مقطوع المفسده که بالاتر نیست. در مقطوعش دیدیم که بنائی از این جهت ندارند. عبارت «و حیث ان المحتمل» به نظرم به اصل بحث برمی گردد و نمی خواهد این استدلال را تکمیل کند و الا فرض این است که تسلّم کردیم و تنزل کردیم و در اضرار به نفس، با تسلّم یک حکم عقلایی را به ملاک تحسین و تقبیح پذیرفتیم. دیگر نباید دوباره بگوییم که «لیس باعظم من مقطوعها فلیس فی المحتمل بناء بملاك التحسین و التّقیح العقلیین». علی الظاهر من فکر می کنم که این راجع به اصل بحث باشد.

تا اینجا استدلال را من اینطور فهمیدم که ایشان می گوید با تسلّم، اضرار مع العلم و العمد موضوع قبح است و در محتمل المضرة که بحث ماست، شما نمی توانید اضرار توأم با علم و عمد داشته باشید که موضوع قبح باشد. ظاهراً این است. این تمام الکلام در بیان ایشان. ما حالا سه بحث با ایشان داریم. یک بحث داریم در اصل آن مسئله که اگر انسان داعی و زاجر طبیعی دارد، حسن و قبح ولو به بناء عقلا دیگر خبری نیست. یک بحث در شاهد ایشان داریم و یک بحث هم در این استدلال اخیر که ان شاء الله در جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم)، ج ۲، ص: ۴۷۲

باسمه تعالی

۴۴۳ بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۴۳ خلاصه بحث گذشته (کلام محقق اصفهانی)

۴۴۴ دیدگاه محقق اصفهانی مبنی بر عدم امکان اثبات بناء عقلا بر تحسین و تقبیح در دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۴۶ جمع بندی کلام محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۴۷ نقد و بررسی کلام محقق اصفهانی

۴۴۷ اشکالات وارد بر استدلال محقق اصفهانی

۴۴۷ ۱. اشکال روشی؛ لزوم تطبیق نظریه با ارتکازات و بدیهیات

۴۴۸ ۲. امکان تبیین وجود حسن و قبح عقلایی با وجود میل یا فرار طبعی

۴۴۸ حل اشکال لغویت حکم شرعی در موارد خارج از ابتلاء

۴۴۹ حل اشکال با استفاده از مسئله جعل داعی امکانی

بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی**خلاصه بحث گذشته (کلام محقق اصفهانی)**

بحث در دفع ضرر محتمل دنیوی بود و اینکه آیا ما عقلاً وجوب دفع داریم یا نه. حسن دفع چنین ضرری داریم یا نه؟ و قبح اقدام به چنین ضرری داریم عقلاً یا نه؟. رسیدیم به فرمایش مرحوم اصفهانی که یک تقدی بر فرمایش مرحوم آخوند کرده بودند که گذشتیم از آن و حالا بحث در تحقیق خود ایشان بود.

در تحقیق ایشان، در ابتدا یک مبنا به صورت استدلال آوردند که در مورد ضرری که بر خود انسان واقع می شود، عقلاً وجوب دفع ضرر ندارند به همان بیانی که ایشان روی مبنای خودشان وجوبها را به حسن و قبح برمی گرداند؛ چون بناء عقلاً بر مدح و ذم نسبت به خود شخص، معنا ندارد؛ از باب اینکه انسان خودش فرار جلی دارد و انگیزه برای فرار دارد فلذا بناء عقلاً در اینجا لغو می شود. بعد هم یک شاهی بر این مطلب فرمودند و بعد هم استدلال دیگری را بعد از تسلّم (یعنی ایشان قبول ندارد که اضرار به نفس قبیح است، منتهی می گویند تسلّم هم بکنیم که اضرار به نفس قبیح است) با یک مقدمه ای می خواهند

بفرمایند که در ضرر محتمل چنین بناء بر مدح و ذمی که در ضرر مقطوع است، نمی آید. آن از باب این است که دفع ضرر محتمل یا هر قاعده دیگری، موضوع حسن و قبحش افعال اختیاری است که باید با علم و عمد باشد. ما البته متیقن نبودیم در فهم این بخش از فرمایش مرحوم اصفهانی. عرض کردیم که احتمالاً مقصودشان این است که قبح اضرار انسان به خودش، اگر هم تسلّم بشود و ظلم بودنش روشن باشد، این ربطی به قبح اقدام بر ضرر محتمل ندارد. اگر بناست این قبح ثابت شود، بناء دیگری می خواهد. به صرف اینکه اضرار به نفس قبیح است، نمی توانیم ضرر محتمل را هم داخل کنیم در قبح. این یک بیانی بود که ما از فرمایش ایشان استفاده کردیم.

دیدگاه محقق اصفهانی مبنی بر عدم امکان اثبات بناء عقلا بر تحسین و تقبیح در دفع ضرر محتمل دنیوی

قبل از ورود به نقد فرمایش ایشان این را هم اشاره کنم که در اینجا به نحوی شبیه آن چیزی که در دفع ضرر محتمل اخروی مطرح کردند، دو بیان دارند بر اینکه چرا از باب تحسین و تقبیح عقلی بناء عقلایی بر دفع ضرر محتمل وجود ندارد. بناء عقلایی تحسین و تقبیح عقلایی بر دفع ضرر محتمل وجود ندارد و همینطور بناء عقلایی از قبیل بناء بر حجیت ظواهر و حجیت خبر ثقه که از باب تحسین و تقبیح عقلی نیستند نیز وجود ندارد.

ما فرق این دو را در بحث قبح دفع ضرر محتمل اخروی بحث کردیم. اینجا هم ایشان به همان استدلال می فرماید که دفع ضرر محتمل دنیوی نمی شود تحت تحسین و تقبیح عقلایی باشد و دلیلش هم این است که آن تحسین و تقبیح ها ناشی از یک حکمت نوعیه هستند در حالی که در اینجا از باب ضرر است. در باب مفسده قطعی می گوید ما عرض کردیم که عقلا در مفسده قطعی بناء خاصی ندارند چنانچه در بحث ضرر و مفسده اخروی نیز نداشتند زیرا نکته بناء عقلا اگر باشد چیزی نیست الا همان مفسده که در آن می افتد. در دفع ضرر محتمل این است که اگر انسان رفت و ضرر محتمل را مرتکب شد و اتفاقاً این ضرر محتمل واقع شد، آیا غیر از این ضرری که واقع می شود، چیز دیگری نصیب انسان می شود؟ خیر. بنابراین عقلا نمی آیند یک مدح و ذم دیگری را بر چنین ضرری یا ترک چنین ضرری بار کنند و هر چی هست، خودش است. یعنی در مواردی که شما در عین حال که احتمال ضرر می دهید، آن را مرتکب شوید، اگر فی الواقع ضرر باشد، ضرر را خواهید دید، نه اینکه ذمی از عقلا در اینجا باشد.

این ادعای ایشان است که می‌خواهد بگوید عقلاً یک ملاک دیگری غیر از آن ضرری که فی الواقع هست در اینجا نمی‌بینند تا بیایند بناء بر مدح و ذم بگذارند تا از باب تحسین و تقبیح، احتمال ضرر لزوم دفع داشته باشد. از قبیل بنائات بر مثل حجیت خبر ثقه و ظاهر هم نیست که فرق این دو گونه بناء را قبلاً گفتیم و دوباره تکرار نمی‌کنیم.

ظاهراً استدلال محقق اصفهانی در اینجا یک حالت اثباتی دارد و می‌گوید راهی برای کشف چنین بنائی نداریم. چگونه می‌خواهیم احراز کنیم که عقلاً چنین بنائی دارند؛ چون یک فرار طبعی دارند. عقلاً در بحث ضرر یک فرار طبعی دارند اما فراتر از این فرار طبعی اینکه یک بنائی از عقلاً باشد برای تنجیز احتمال ضرر به طوری که اگر انسان رفت و مصادفه کرد نه فقط آن ضرر واقعی دامن گیرش می‌شود، یک امر عقلایی از سنخ مذمت هم بر او منجز شده، البته این مذمت برای تنجیز واقع است؛ یعنی گویی عقلاً همانطور که ظاهر یا خبر ثقه را منجز واقع قرار می‌دهند، یک بنائی داشته باشند که احتمال ضرر را منجز قرار بدهند. مرحوم اصفهانی می‌گوید بله این ثبوتاً یک احتمال است اما چنین راهی برای کشف آن نداریم. می‌فرماید:

نعم یعقل منهم بناء آخر بنحو البناء على حجة الظاهر، أو حجة خبر الثقة، بحيث تنتجز المفسدة الواقعية المحتملة

باحتمالها على تقدير ثبوتها.

از طریق احتمال ضرر، بر تقدیری که ضرر ثابت باشد، منجز بشود.

می‌فرماید:

إلا أنه لا طريق إليه إلا فرار العقلاء من الضرر المحتمل لئلا يقعوا فيه

ما چه طریقی برای احراز این بناء عقلایی داریم. غیر از فرار طبعی و جبلی عقلاً ما چیز دیگری احراز نمی‌کنیم.

لا أن فرارهم هذا لحكمة نوعية تدعوهم إلى الفرار

باب ظواهر یا حجیت خبر ثقه، یک حکمت و مصلحت نوعی وجود دارد که یدعو العقلاء را بر اینکه این بنائات را بگذارند تا آن حکمت‌ها کسب شود. در باب ضرر چنین چیزی نیست و فقط یک ضرر محتمل واقعی است و انسان‌ها به طبع خودشان فرار می‌کنند.

لا أن فرارهم هذا لحكمة نوعية تدعوهم إلى الفرار كما في البناء على العمل بالظاهر، أو بخبر الثقة، حتى

يكون هذا البناء بضميمة إمضاء الشارع، أو عدم ردعه عنه موجبا لمنجزية الاحتمال شرعا.

اگر چنین بنائی وجود داشت ما می توانستیم به ضمیمه امضا شارع یا عدم ردعش کشف کنیم که احتمال ضرر منجز واقع است و منجز آن ضرر واقعی است. اما چنین بناء عقلائی احراز نشده است. بله مردم خارجاً فرار می کنند اما نه اینکه بنائی بر این فرار داشته باشند، بنائی منبعث از مصالح و مفاسد احراز نشده است. لذا نتیجه این می شود:

و من جميع ما ذكرنا تبين أنه لا صحة لوجوب دفع الضرر المحتمل، لا بملاك التحسين و التقبيح العقليين، و لا

بملاك آخر يجدي في المقام.^۱

جمع بندی کلام محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل دنیوی

بحث دفع ضرر محتمل اخروی را قبلاً بحث کردیم اما بحثی که در اینجا کردیم. مرحوم اصفهانی در اینجا همینطور به دنبال هم بحث می کند و بحث ها را جدا نمی کند. تا یک حدی ما بحث ها را جدا کردیم. آنچه از کلام محقق اصفهانی بیان کردیم یک استدلال اول و یک استشهد بر او و یک استدلال دوم از ناحیه اختیاری بودن فعل که در آن استدلال علی الظاهر می خواهد بگوید در دفع ضرر محتمل، آن اختیار نیست. و این دو احتمال - که بناء عقلائی مستقل از باب تحسین و تقبیح وجود داشته باشد یا بناء عقلائی نظیر حجیت ظواهر و خبر ثقه که از باب تحسین و تقبیح عقلی نیست، وجود داشته باشد - ایشان هر دو احتمال را با این دو بیان دفع کرد. این ما حصل بحث ایشان است که نتیجه اش می شود دفع ضرر محتمل دنیوی عقلا قبحی ندارد و با این استدلال ها معلوم می شود که حتی اگر تسلیم هم بکنیم در ضرر، در ضرر محتمل نمی توانیم این حرف را بزنیم. این تمام الکلام ایشان در این باب است که در جلد چهارم نهایه الدرايه صفحات ۹۶ تا ۹۸ این بحث را مطرح کرده است.

^۱ نهایه الدرايه في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۸

نقد و بررسی کلام محقق اصفهانی

اشکالات وارد بر استدلال محقق اصفهانی

ما اول می‌رویم سراغ استدلال اصلی ایشان. به نظر من خیلی بحث مهمی است. ایشان می‌آید انکار می‌کند قبح ضرر و ایراد ضرر و اقدام بر ضرر بر نفس را و می‌گوید قبح ندارد؛ چون عقلا می‌بینند که انسان‌ها خودشان فرار می‌کنند. بر خلاف اضرار به دیگری، اضرار به نفس، موضوع فرار طبعی و غریزی عقلاست. انسان‌ها بر عکس خودشان به دیگری ممکن است انگیزه اضرار داشته باشند مثلاً می‌خواهند استفاده کنند از منافع دیگران که به آنها اضرار می‌رسانند اما نسبت به خودشان اضرار نمی‌رسانند. و این واضح است چون خودش را دوست دارد و حب نفس نمی‌گذارد انسان به خودش ضرر بزند. بنابراین به نحو غریزی و ارتکازی فرار دارد. و دیگر لغو است که عقلا در اینجا بخواهند بنائی بگذارند. به تعبیر ایشان اعظم از آنچه که از ناحیه دم می‌خواهد بر او وارد شود، خودش از باب ضرر واقع می‌شود و چرا دیگر عقلا بیایند مذمت کنند. مذمت کنند که چه شود؟ مذمت و مدحشان برای این بوده است که مردم انگیزه‌شان را برای انجام برخی امور از دست بدهند مثل اضرار و ظلم به دیگری و مشوق پیدا کنند بر انجام برخی کارها. ایشان می‌گوید خود اینها به نحو طبعی این کار را انجام می‌دهند و لغو است که از ناحیه عقلا بنائی باشد.

۱. اشکال روشی؛ لزوم تطبیق نظریه با ارتکازات و بدیهیات

اشکال ما چند گونه است. اولاً یک حرفی داریم که می‌گوییم قبل از بحث‌های دیگر، شما با این کار و تبیین و با این ساختار نظریه، یک تضییقات بلا وجهی بر حسن و قبح‌ها وارد می‌کنید که بر خلاف ارتکازات است (این را توضیح خواهیم داد). اگر بر خلاف ارتکاز باشد ما حرف شما را نمی‌پذیریم. به لحاظ روشی اگر ما ارتکازاً یا بداهتاً چیزهایی را قبول داریم، شما باید تبیین و تحلیل‌تان طوری باشد که بتواند اینها را توجیه کند و درست کند نه اینکه برعکس شود که چون شما تحلیلی ندارید ما دست از ارتکازات مسلم خودمان برداریم.

اینکه گفتیم یک تضییقات بی‌وجهی وارد می‌کند این است که فرض کنید انسان‌هایی هستند که شریف‌اند و خودشان به عدالت میل دارند و از ظلم فرار می‌کنند؛ یعنی اصلاً افعال عدل را دوست دارند و جذب آن می‌شوند و انجام می‌دهند و از افعال ظلم هم پرهیز می‌کنند، از تجاوز به حدود دیگران، اخذ به اموالشان و تصرف و غصب و از همه این امور فرار می‌کنند. بنابراین

باید بگوییم حسن عدل و قبح ظلم، این دسته از انسان‌ها را شامل نمی‌شود و این افراد از تحت حسن عدل و قبح ظلم بیرون هستند چون خودشان داعی طبعی دارند. به نظر من کاملاً این حرف خلاف ارتکاز است. ما انسان‌ها نمی‌آییم ارزیابی افعالمان را به لحاظ اینکه این آقا خودش علاقمند به فعلی است، عوض کنیم. فعل عدل حسن است و در همه موارد بناء بر مدح عدل داریم. حالا اگر آمدیم یک شخصی خیلی آدم خوبی است و عدل را دوست دارد، آن وقت ما بگوییم از تحت این ضابطه عقلایی که «العدل حسن» بیرون است چون خودش انگیزه دارد و بناء بر مدح در اینجا لغو است و همینطور بناء بر مذمت ظلم. در ظلم هم برخی خودشان از ظلم کردن بدشان می‌آید. حالا ما آنها را از تحت قبح ظلم عقلی یا عقلایی بیرون بدانیم و قائل بشیم که غیر از آن فراری که خودشان از ظلم دارند، بناء دیگری نیست به نکته لغویت. واقعاً اینها خلاف ارتکاز است و روشن است.

در اینجا می‌خواهیم این را اضافه کنیم که به نحو روشی در جاهایی که ما یک ارتکازات روشنی داریم، نظریات باید خودشان را بر این ارتکازات تطبیق کنند نه اینکه عکس شود. اگر ما یک ارتکازاتی داریم و یک آقایی نظریه‌ای را فرموده، این اشتباه است که ما از ارتکازات خودمان دست برداریم؛ چون با آن نظریه تطبیق نمی‌شود. ما می‌گوییم این ارتکازاتمان مسلم است و شما نظریه‌تان را اصلاح کنید که اینطور نشود. این خودش یک تضعیفی برای آن نظریه است نه اینکه تضعیفی برای آن ارتکاز باشد. این یک حالت نقض به ایشان است و اینکه ما نمی‌توانیم این ادعاء ایشان را در باب این نظریه بپذیریم که به صرف وجود انگیزه‌های نفسانی به هر دلیلی بر انجام کارهای خوب و امتناع از کارهای بد، بگوییم ادله حسن عدل و قبح ظلم اینجا را اصلاً نمی‌گیرد و این افراد را شامل نمی‌شود. آدم‌های خوب از تحت این ارزیابی بیرون است. این حرف نادرستی است. این یک اشکال بر ایشان است.

۲. امکان تبیین وجود حسن و قبح عقلایی با وجود میل یا فرار طبعی

اشکال دیگر این است که ما می‌توانیم تبیین کنیم وجود بعث و زجر عقلایی را و مدح و ذم عقلایی را حتی اگر انسان میل طبعی و فرار طبعی داشته باشد و می‌شود تصحیح کرد شبیه آنچه را که مرحوم اصفهانی در بحث شرعی دارد.

حل اشکال لغویت حکم شرعی در موارد خارج از ابتلاء

نظیر این بحث در شرعیات هم وجود دارد و بحث فوق العاده مهمی است. مثلاً در بحث خروج از ابتلاء این را بحث کردند که وقتی شی‌ای خارج از ابتلاء است و مُنتَرک است (این منترک را می‌گویند از صیغه‌هایی است که فارس‌ها درست کردند یا بر

ضوابط و قواعد درست می‌کنند و معلوم نیست چنین کلمه‌ای باشد. حالا ما می‌گوییم طبق آن چیزی که دارج در کتب اصولی (است) یعنی خودش ترک شده است. آیا خطاب «اجتنب عن النجس»، شامل نجس موجود در کشور هند می‌شود و در حق من وجوب اجتناب از آن را نیز ثابت می‌کند؟ می‌گویند خودش منترک است. اجتناب از آن تکویناً حاصل شده است و چرا به من خطاب کنند که اجتنب؟ در خروج از ابتلاء نکته این است که می‌گویند چون خطاب به فعل منترک لغو است، در علم اجمالی اگر یک طرف خارج از محل ابتلا باشد، شک موجود در طرف دیگر که داخل در محل ابتلاست، به شک بدوی تبدیل می‌شود و مجرای برائت قرار می‌گیرد.

در آنجا این بحث موجب شده است که وارد این بحث بشوند که ماهیت حکم چیست؟ آیا ماهیت حکم بعث و زجر بالفعل است تا در مورد خارج از ابتلاء بعث لغو باشد. آن اجتنب عن النجس لغو است چون آن اجتناب حاصل است. یا اینکه چیز دیگری است. آن وقت این موجب شده است که بگویند اگر ما بخواهیم این حرف را بزنیم به خیلی جاهای دیگر سرایت پیدا می‌کند. مثلاً اگر کسی خودش داعی طبعی بر انجام فعلی دارد، باید بگوییم بعثش لغو است. اگر کسی خودش دوست دارد که بلند شود و نماز شب بخواند، باید بگوییم بعث کردن او لغو است. اگر کسی خودش بدش می‌آید از برخی از محرمات باید بگوییم ادله حرمت اصلاً این را نمی‌گیرد. برای آقای الف که بدش می‌آید از برخی از محرمات، ما بگوییم اصلاً ادله حرمت زنا شامل او نمی‌شود چون خودش بدش می‌آید. واقعاً نمی‌شود اینها را قائل شد.

حل اشکال با استفاده از مسئله جعل داعی امکانی

در آنجا خود ایشان مسئله را حل کرده‌اند. خود مرحوم اصفهانی که در بناء عقلا این را می‌گوید در مورد احکام شرعی بنا بر اینکه حکم شرعی جعل داعی باشد و جعل داعی بر کسی که الان دعوت بالفعل دارد، لغو است. در آن بحث و مشابهاش که در اصول زیاد تکرار می‌شود، اینطوری حل کرده است که گفته است مقصود از جعل داعی، جعل داعی امکانی است. امکانی یعنی «لو» دارد. امکان در اینجا به این معناست نه امکان ذاتی و اینها. یعنی مولا جعل می‌کند به حیث لو وصل الی العبد و انقاد العبد لحرکه. این امکان به این جهت است که دو «لو» دارد. شارع کاری ایجاد می‌کند و انشائی می‌کند که این انشاء او اثرش این است که اگر برسد و طرف منقاد باشد، حرکتش می‌دهد. البته اگر منقاد نشد، اتمام حجت بر او می‌شود؛ چون اگر مولا چیزی نمی‌گفت و او انجام نمی‌داد می‌توانست مولا را محاجه کند و احتجاج کند که چیزی به من نگفتی که انجام ندادم. پس مولا تکلیف را می‌آورد که جعل داعی هم هست اما به نحو امکان؛ بحیث لو وصل و انقاد لحرکه. همین بیان، تکلیف را از لغویت بیرون می‌برد

و ما بیش از جعل داعی امکانی لازم نداریم. این حرف را ایشان در آنجا دارند. حالا اینکه همه پذیرفتند یا نه و اینکه اشکال دارد یا نه، سر جای خودش.

این راه حلی است که ایشان در آنجا پذیرفته است و علی الظاهر در مجموع حرف بدی نیست، البته ما در جای خودش مفصل بحث کردیم و فکر می‌کنم ذیل بحث واجب مشروط هم این را آوردیم که در همین فلسفه علم اصول بحث واجب مشروط چاپ شده است و در جاهای دیگر هم به تناسب بحث کردیم. در ماهیت حکم تکلیفی این را مفصل بحث کردیم که جعل داعی امکانی شاید به تنهایی خودش کفایت نکند و باید چیزهای دیگری به آن ضمیمه شود.

عرض ما این است که همان طریقه را شما بیاورید در بحث عقلا. عقلا که مدح و ذم می‌کنند، به غایت تحریک است چون حسب فرض ایشان عقلا این کار را انجام می‌دهند تا مردم را تحریک کنند به انجام برخی از فعل‌ها و اجتناب از بعضی از فعل‌ها. همان فرمایشی که ایشان در بحث شرعی دارد می‌شود در اینجا آورد. اینکه عقلاء مدح می‌کنند طائفه‌ای از افعال را و ذم می‌کنند طائفه‌ای از افعال را، آیا به غرض تحریک فعلی و زجر فعلی است؟ تا اشکال لغویت ایشان وارد باشد چراکه نسبت به مواردی که دواعی طبعی وجود دارد از ناحیه خود مردم، این جعل‌ها و بنائات لغو خواهد بود؛ چون غرض نهایی از بنائات تحریک بالفعل است؛ در حالی که خود مردم در این موارد مثل فرار از ضرر، محرک و تحریک شده می‌شوند. و یا اینکه مقصود از بنائات عقلایی بر مدح و ذم، به نحو اقتضاء و امکانی است؟ یعنی عقلا مثل شارع وقتی بنائی می‌گذارند، بنائشان برای این است که اگر این بناء به مردم برسد و آنها هم آدم‌های عاقل و اهل انقیادی باشند، تحریکشان کند و حرکتشان بدهد. حالا فرض کنید که در باب حسن و قبح، عقلا بناء بر حسن و قبح گذاشتند و یک عده نمی‌خواهند گوش کنند. یک عده‌ای در خارج عملاً گوش نمی‌کنند و چیزهایی که عقلا قبیح شمرده‌اند را اجتناب نمی‌کنند و آن چیزهایی که حسن شمردند را انجام نمی‌دهند. آیا باید بگوییم لغو است؟

این شبهه در بحث شرعی هم آمده است که می‌گویند اگر بناء باشد که غرض از احکام جعل داعی بالفعل باشد، بنابراین در مورد کسی که انجام نمی‌دهد عامدانه، باید بگوییم لغو است چون به داعی حرکت او جعل شده بود؛ در حالی که او حرکت نمی‌کند و لغو است. جوابش این است که به داعی حرکت بالفعل نبوده است، بلکه برای حرکت امکانی است؛ یعنی من یک انشائی می‌آورم به داعی جعل داعی امکانی که فایده‌اش این است که اگر واصل شود و عبد موانع عبودیت نداشته باشد، او را حرکت می‌دهد. حکم بیش از این نیست. حکم عبارت است از آن امری که من را به نحو اقتضائی حرکت می‌دهد؛ یعنی اگر موانع نباشد

حرکت می دهد. به تعبیر محقق عراقی کار حکم سد ابواب عدم حصول فعل در خارج از بعض جهات است. ببینید این فعل به تعبیر محقق عراقی (که به او اشکال کردند که عدم، ابواب مختلف ندارد) فعلی که می خواهد وجود پیدا کند گویی ابواب عدمی دارد که باید ما هر باب را منسد کنیم تا این حاصل شود. فرمایش ایشان شبیه ایجاد مقدمات است. یکی از ابواب عدم فعل در خارج، نبودن حکم یا انشاء امکانی است. یکی از ابواب، وصول است که باید واصل بشود. یکی دیگر عبارت است از انقیاد خود شخص. ممکن است یک آدم عصیان گری وجود داشته باشد است بگوید: عقلایی هست این حرف و به من هم رسیده، اما نمی خواهم گوش کنم. به او می گوئید عدالت خوب است، می گوید: بله خوب است و به من هم رسیده که خوب است ولی نمی خواهم گوش کنم. اینکه نمی خواهد گوش کند، یعنی انقیاد ندارد. پس عدم تحقق فعل در خارج از ناحیه عدم انقیاد است. بنابراین برای اینکه یک فعل در خارج حاصل شود، انشاء کسی که حرفش قابل اعتناء هست باید باشد، وصول این انشاء و انقیاد و توان و قدرت باشد که ما حصل آن می شود صدور فعل از این عبد.

حرف این است که ما در باب عقلا هم همانی را بگوئیم که در باب شارع می گوئیم. عقلا کارشان لغو نیست حتی اگر شخص خودش داعی داشته باشد؛ چون کار عقلا در مدح و ذم یک کار اقتضائی امکانی است یعنی به شرط اینکه اگر آن مانع از انقیاد نداشته باشد حرکتش می دهد. حالا اگر خود شخص داعی طبعی دارد، مانع دارد. پس منافاتی با وجود بناء عقلایی ندارد کما اینکه داشتن داعی طبعی منافات با حکم ندارد. ما نمی توانیم بگوئیم که هر کجا که من داعی طبعی دارم یا هر کس که داعی طبعی دارد، احکام منتفی هستند. این حرف عجیبی است. حَلَسْ به این است که داعی امکانی کافی است یعنی حکم هست به صرف اینکه بتواند در مواردی و ظروفی بالفعل بشود. اثرش همین است. در باب بنائات عقلایی هم همین است.

چرا مرحوم اصفهانی بنائات عقلایی را می آید به لحاظ دواعی به نحو فعلی معنا می کند و می گوید غرض از این بناء باید این باشد که این آقا حرکت نکند یا نه. اگر خودش حرکت می کند، بناء لغو است. ما می گوئیم خیر، مثل احکام شرعی که آن طرف داعی طبعی دارد ولی حکم شرعی لغو نیست به دلیل اینکه غرض از حکم شرعی القاء یک کبرایی است که لو وصل و انقاد العبد لحرکه. حالا اگر مانع از انقیاد داشت، دیگر ربطی به بحث ما ندارد و مانع از وجود حکم شرعی نمی شود. در اینجا هم همینطور است که می گوئیم وجود داعی طبعی، مانع از بنائات عقلا نمی شود و لذا ثبوتش ممکن است. این اشکال دیگر بر محقق اصفهانی است.

اشکال سوم بر ایشان را ان شاء الله در جلسه بعد پیگیری خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۴۵۳ بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

۴۵۳ خلاصه بحث گذشته (نقد در استدلال محقق اصفهانی)

۴۵۵ نقد سوم به استدلال محقق اصفهانی

۴۵۵ تحلیل غایت در بنائات عقلایی

۴۵۷ مفروض بودن انحصار غایت بنائات عقلایی در بعث و زجر در دیدگاه محقق اصفهانی

۴۵۸ بررسی شاهد ادعا شده از سوی محقق اصفهانی

۴۵۸ کلام محقق اصفهانی در استشهاد

۴۶۰ نقد در استشهاد محقق اصفهانی

بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی**خلاصه بحث گذشته (نقد در استدلال محقق اصفهانی)**

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود در اشکالی که بر حکم عقلی بر دفع ضرر محتمل دنیوی مطرح کرده بود. ایشان یک بحث دارند که قوه عاقله بعث و زجر ندارد؛ یعنی باید و نباید ندارد و یجب عقلاً ندارد. منتهی ایشان ادراک حسن و قبح بر اساس مصالح و مفاسد و بناء بر مدح و ذم را قبول دارد و معنای حسن و قبح عقلی را همین بنائات بر مدح و ذم می‌داند. منتهی در بحث فعلی ما نسبت به اضرار به دیگری می‌گویند ما حسن عقلی داریم بر دفع یا قبح اضرار به دیگران داریم اما نسبت به دفع ضرر از نفس، انسان ضرر را از خودش دفع کند یا اقدام بر ضرر برای خودش، ایشان می‌فرماید در اینجا بناء عقلایی به مناط ظلم نداریم. استدلال‌های ایشان را عرض کردیم.

گفتیم که ایشان یک استدلال دارد بر اساس لغویت بناء عقلا و یک شاهد بیان می‌کند بر این حرف و بعداً یک تسلّم و تنزلی دارد و می‌گوید ما قبول کنیم که اضرار به نفس در مواردی که محرز است، قبیح است اما در موارد احتمال ضرر ما اینجا دیگر نمی‌پذیریم؛ یعنی نمی‌پذیریم که همان بنائات عقلایی بر قبح اضرار که با فرض تسلّم شامل نفس هم بشود، بیاید محتمل الضرر را هم بگیرد مگر اینکه عقلا در خصوص محتمل الضرر یک بناء جدیدی داشته باشند که بعداً آن را نیز منکر شد.

ما عرض کردیم که در مقام نقد کلام ایشان، باید یکایک این مطالب را بررسی کنیم. اول رفتیم سراغ این ادعا که در مقام دفع ضرر محتمل دنیوی از نفس، ایشان فرمود چونکه انسان جبلتاً ضرر را از خودش دفع کند، فلذا عقلاً بناء ندارند چون لغو است. بناء عقلاً نهایتاً می‌خواهد مدح و ذم بیاورد، ولكن به تعبیر ایشان اعظم از این مدح و ذم (که فرار خارجی و جبلی باشد) در خارج تحقق دارد. انسان منتهی می‌شود به ضرر و این انتهاء به ضرر ولو احتمالی موجب می‌شود انسان یک فرار جبلی و طبعی داشته باشد و خود انسان انگیزه دارد که از ضرر محتمل فرار کند. در بستری که خود انسان داعی و انگیزه دارد برای فرار از ضرر محتمل، جعل مدح و ذم از ناحیه عقلاً لغو است. بخاطر نکته لغویت، ایشان فرمودند که بنابراین عقلاً بنائی برای دفع ضرر محتمل از نفس ندارند.

ما تا دیروز دو اشکال بر فرمایش ایشان کردیم. یکی گفتیم این فرمایش شما خلاف ارتکازات در باب اخلاقیات و حسن و قبح و امور عقلی است به دلیل اینکه ما گفتیم که فرمایش شما عملاً به این منتهی می‌شود که اگر انسانی از عدالت خوشش بیاید و خودش انگیزه داشته باشد که کار عادلانه یا کارهای خوب دیگر بکند، باید بگوییم بناء عقلاً بر مدح، او را شامل نمی‌شود و فقط آدم‌های بدجنسی را که می‌خواهند به دیگری اضرار برسانند را شامل می‌شود. مدح می‌کنند اضرار رساندن آنها را اما اگر انسانی پاک فطرت باشد که به دیگری ضرر نمی‌رساند و به دنبال کارهای خوب است، بگوییم مدحشان این آقا را شامل نمی‌شود؛ چون لغو است چرا که خودش انگیزه دارد. ما گفتیم که ما کار نداریم که چگونه باید جواب شما را بدهیم و فرض می‌کنیم که ما نتوانیم جواب شبهه شما را بدهیم، اما ارتکازاتمان را چکار کنیم؟ آیا واقعاً انسان‌ها و عقلاً در جامعه می‌آیند کسی را که یک انگیزه‌هایی دارد برای تجاوز به دیگران، اگر تجاوز نکرد را مدح می‌کنند اما یک آدم پاک نهادی که خودش تجاوزگر نیست و طبعاً تجاوزگر نیست، او اگر تجاوز نکند، اصلاً مدحش نمی‌کنند؛ چون لغو است؟ این حرف خیلی عجیبی است. می‌خواهم بگویم واقعاً با ارتکازات و بداهت‌های ما در باب حسن و قبح و کیفیت ارزیابی افعال مردم در اجتماع، سازگار نیست. این اشکال اول ما بود.

یک بحث روشی هم در پرانتز عرض کردیم که در اینگونه موارد واقعاً روش نباید این باشد که بگوییم حالا که ما نمی‌توانیم تحلیل کنیم با آن شبهه، پس باید دست از ارتکازمان برداریم. این ارتکازهای زنده موجود را باید هر چه بیشتر به آن برسیم و بعد پای اینها بایستیم و بگوییم ما شبهه شما را نمی‌توانیم جواب دهیم و بلد نیستیم جواب دهیم. اگر کسی نمی‌تواند شبهه در باب اجتماع نقضین محال است را جواب دهد نباید بگوید که اجتماع نقیضین جایز است. می‌گوید ما به استحکام به امتناع اجتماع

تقیضین محال معتقدیم، حالا شما شبهه‌ای کردید که ما نمی‌توانیم جواب دهیم اما نه اینکه دست از این برداریم. در اینجا هم همینطور است. این یک حرف است.

جواب دومی که به ایشان در جلسه گذشته دادیم این بود که به نظر ما هر آنچه که ایشان در بحث جعل داعی امکانی در مورد احکام شارع مقدس - که به داعی جعل داعی و بعث و زجر صادر شده‌اند - توضیح داده است و شبهه لغویت را در مواردی که داعی طبعی وجود دارد، حل کرده است؛ عیناً همان توضیحات بر مانحن فیه هم قابل تطبیق است. این را بحث کردیم و دیگر تکرار نمی‌کنیم. این جواب دوم ما به ایشان است.

نقد سوم به استدلال محقق اصفهانی

جواب سوم ما به ایشان که یک بحث خیلی مهمی است و من از دوستانی که بحث‌های تقریر را تنظیم می‌کنند می‌خواهم که این بحثی که الان ذکر می‌کنم نکته اش را به بحث بناء عقلای ما اضافه کنند و این یک بحث مهمی است. ما یک مقدار ریشه‌یابی کنیم که بنائات عقلایی چرا در جامعه هستند؟ آیا همین است که مرحوم اصفهانی می‌فرماید و غایتش همین است که تحریک بکنند مثل بناء بر مدح فاعل عدل و ذم فاعل ظلم، یا حسن و قبح‌ها و بنا بر مدح و ذم‌ها نکته‌های دیگری هم می‌تواند داشته باشد؟

تحلیل غایت در بنائات عقلایی

عرض من این است که بنائات عقلایی در جامعه برای تنظیم رفتار آحاد جامعه است و آن هم به اینگونه که بیایند رفتار خودشان را منطبق کنند بر بنائات عقلایی به لحاظ اینکه این بنائات منبعث از مصالح و مفاسد است. دوستان خوب دقت کنند که وقتی این را باز کنم می‌بینید که این نکته چقدر اهمیت دارد که بنائات عقلایی برای تنظیم افعال آحاد جامعه است و این تنظیم به لحاظ انطباق افعال است با این بنائات چراکه این بنائات نشانگر مصالح و مفاسد هستند و برخواسته از مصالح و مفاسد هستند. اگر ما نگاهمان به این بنائات فقط این باشد که برای تحریک است، ابزار بدیل دیگر و رقیب‌های متعددی برای این بنائات وجود دارد؛ مثلاً یک قوه قاهره بیاید به زور مردم را به طرف کار خوب ببرد. این جایگزین این مدح و ذم‌ها می‌شود. تبلیغات فراوان بی منشأ یعنی مثلاً طرف تلویزیونی دارد و پول می‌گیرد و تبلیغاتی می‌کند و کاری ندارد که این خوب است یا بد، و هر چه که به او پول بدهند، او تبلیغ می‌کند. این هم می‌تواند بعث کند و تحریک کند عده‌ای را که بروند یک کارهایی را انجام بدهند.

اگر غایت نهایی بنائات عقلا در جامعه صرفاً این باشد که تحریک کنند آحاد جامعه را به یکسری کارها و زجر کنند از یکسری کارها، رقیب‌های متعدد و بدیل‌های متعددی برای این بنائات وجود دارد و انحصاری در عقلاء ندارد و لذا به نظر می‌آید ما هر کجا آن بدیل‌ها به میدان آمدند، باید بگوییم که بنائات عقلا لغو است. مثلاً فرض کنید که تبلیغات وسیعی در جامعه وجود دارد از طریق کسانی که پول می‌گیرند و تبلیغ می‌کنند. تبلیغ می‌کنند برای کارهای خوب و فیلم می‌سازند برای کارهای خوب. بگوییم حالا که اینطور شد دیگر اصلاً بناء بر مدح و ذم نگذاریم در حالی که این نیست.

به نظر من بنائات عقلایی تنها برای بعث و زجر نیستند. بلکه برای تشویق و ترغیب و بعث و زجر هستند اما بعث و زجر خاص. برای بعث و زجری که مخاطب، این را عقلایی می‌داند. از باب اینکه می‌داند این بنائات عقلایی ناشی از تجارب مترکم عقلاست؛ مثلاً در یک بابی با فکر و بر اساس اینکه مصلحت و مفاسد را رعایت کنند، بنائات را گذاشتند. بنابراین عقلا آحادشان می‌آیند افعالشان را تنظیم می‌کنند بر اساس این بنائات بما هو منبعث عن المصالح و المفاسد. آن وقت ببینید چقدر فرق می‌کند. فرق می‌کند که من به عنوان یک آدم عاقل در این جامعه عملم را بخواهم تنظیم کنم، با این فکر می‌آیم سراغ بنائات که بنائات عقلایی منبعث از مصالح و مفاسد است و اگر کسی این روش را برود یک کار عقلانی انجام داده است. عقلانی یعنی آن مصالح و مفاسد را رعایت کرده است. خیلی فرق می‌کند با اینکه کسی به تبلیغات عمل کند، از او بپرسند که چرا این کار را می‌کنی بگوید تلویزیون می‌گوید یا بگوییم چرا این کار را می‌کنی، بگوید فلان هنرپیشه این حرف را زده. این خیلی فرق می‌کند با اینکه بگوید بناء عقلاست و عقلا نشستند فکر کردند و مصالح و مفاسد را کسر و انکسار کردند و یک چنین بنائی گذاشتند. زمین تا آسمان فرق می‌کند.

به تعبیر دیگر بنائات عقلایی راهی برای تعلیل‌های عقلایی و عقلانی در افعال ما ایجاد می‌کنند به طوری که اگر کسی می‌خواهد یک زندگی عقلانی و عقلایی داشته باشد می‌تواند به اینها اتکا کند. از او بپرسند که چرا این کار را کردی می‌گوید چون طبق بناء عقلاست اما به خلاف اینکه یک فیلمی که مثلاً فرض کنید با هنرمندی بسیار زیادی این فیلم ساخته شده و انسان‌ها را تحریک می‌کند به راه خلاف؛ مثل این فیلم‌های هالیوودی که پشتش گاهی می‌بینید یک حرف‌ها و اندیشه‌های باطلی نهفته است و همان‌ها را تبلیغ می‌کنند. چقدر بر خلاف اسلام آمدند فیلم ساختند با محتوای آخر زمانی که چطور اسلام می‌خواهد بیاید تمام تمدن‌های دیگر را نابود کند برای اینکه بهم بزنند فکر مردم را. یعنی تبلیغات این است. ما می‌خواهیم بگوییم این تبلیغات هم انسان‌ها را ترغیب می‌کند به یک فکری. آیا هر ترغیبی به درد می‌خورد؟ ما نمی‌گوییم ترغیب نباشد، فیلم نباشد، منبر و

موعظه نباشد. می‌گوییم بنائات عقلایی یک ترغیبات خاص هستند به طوری که در جواب اینکه لِمَ و برای چه این کار را کردی؟ می‌گوید این بناء عقلایی بر این بود که آدم این چینی کاری را انجام دهد. مثلاً اکرام بزرگان یک بناء عقلایی است و امثال اینها. یا در دفع ظلم یک بناء عقلایی است.

مفروض بودن انحصار غایت بنائات عقلایی در بعث و زجر در دیدگاه محقق اصفهانی

حالا عرض ما این است که اگر بنائات عقلایی فایده اش منحصر بود در بعث و زجر، مرحوم اصفهانی می‌توانست اشکال کند که در مواردی که انسان فرار طبعی دارد یا انگیزه طبعی برای انجام یک فعلی و اقدامی دارد، دیگر بناء عقلا بر مدح و ذمی که نتیجه اش همین اقدام باشد، دیگر لغو است مگر به آن جعل داعی امکانی که عرض کردیم که آن جواب دوم بود. حالا ما با تسلیم داریم جواب سوم را می‌دهیم.

اما اگر بنائات عقلایی به تعبیر امروزی کارکردشان فقط بعث و زجر نباشد، بلکه بعث و زجری است که کاشف از یک مصلحت و مفسده‌ای است و مبنی بر مصالح و مفاسد است و غایتش این است که تنظیم بکند عمل آحاد جامعه را به طوری که صدور فعل از آحاد جامعه به نحو عقلایی و عقلانی باشد یعنی می‌خواهد بستر را فراهم کند برای تحقق افعال علی وجه العقلانیة. البته باید توجه داشت که ما نمی‌گوییم تحقق عقلانی افعال بدون این بنائات ممکن نبود. خوب دقت کنید چون ممکن است برخی این شبهه را بکنند که مگر عقلانی شدن یک انتخاب از ناحیه آحاد جامعه و یک اقدام مگر همه‌اش به این است که بناء عقلا باشد؟ انسان خودش ممکن است مصلحت و مفسده را تشخیص بدهد اما همیشه اینطور نیست و این خیلی روشن است. ما همیشه نمی‌توانیم مصالح و مفاسد را کشف کنیم و همیشه هم نمی‌توانیم با هم کسر و انکسار کنیم. کار عقلا -/خصوصاً در مسیر تاریخ که انباشت این بنائات می‌شود- همین است که مصالح و مفاسدی را رعایت می‌کنند و لذا مثلاً بناء می‌گذارند بر عمل به خبر ثقه یا حجیت ظواهر و امثال این. نه این است که آحاد هیچ وقت نمی‌توانند تشخیص دهند. کار بنائات عقلایی تنظیم است. ممکن است یک کسی یا دو نفری یا صد نفری تشخیص بدهند که اگر بخواهند راندگی کنند اگر کسی هم قواعدی نمی‌گفت، از طرف دست راست حرکت کنند. اما قوانین راهنمایی و راندگی برای تنظیم است که همه این کار را انجام بدهند. بنائات عقلایی برای تنظیم اداره جامعه است علی وجه العقلایی یعنی علی وجهی که اگر از شخص مُقدم سوال کنند بگوید پشت سر این اقدام مصلحت و مفسده نهفته است.

اگر نکته این باشد دیگر به صرف وجود داعی طبعی ما نمی‌توانیم بگوییم که بنائات را نمی‌خواهیم چون صرف وجود داعی طبعی نمی‌تواند جوابگوی عقلانیت فعل من باشد، خصوصاً در این بحث ما - یعنی بحث دفع ضرر محتمل - مرحوم اصفهانی می‌گوید فرار ما جبلی و طبعی است مثل حیوانات یعنی ما در این فرار با حیوانات مشترک هستیم. آن وقت فرض کنیم که بنائات عقلایی نباشد و بیایند از من بپرسند که چرا فرار می‌کنی از محتمل الضرر، بگوییم که چون خوشم می‌آید. بازگشت فرار جبلی به همین حُب نفس است چون گفتند داعی، طبعی است و انتهایش به حکم نفس است و چون انسان خودش را دوست دارد از هر آنچه که اضرار به او برساند فرار می‌کند کما اینکه حیوان هم همینطور است که یک حب نفسی دارد که طبیعتاً از جهت آن فرار می‌کند یا غریزی است و استدلالی نیست و برای نجات خودش فرار می‌کند.

عرض ما این است که خیلی فرق می‌کند که اگر از من بپرسند که چرا فرار کردی، بگوییم که غریزی است مثل حیوانات یا اینکه بگوییم یک بناء عقلایی وجود دارد مبنی بر مصالح و مفاسد که چنین محتوایی دارد و من برای تنظیم و انتظام جامعه تن می‌دهم به این بناء عقلایی. این عقلانی است؛ نه به این معنا که عقل به مدح و ذم حکم کرده است بلکه به این معنا که منشأش مصالح و مفاسدی است که عقل نظری تشخیص داده و بعد بنائات عقلایی به دنبالش آمده است.

این بحث فوق العاده مهمی است که بنائات عقلایی در مثل مدح و ذم فقط برای این نیست که مدح و ذم ترغیب می‌کند بلکه برای تنظیم افعال آحاد جامعه است به طوری که افعالشان را بر مدح و ذم منبعث از ملاکات مصلحت و مفسده تنظیم بکنند و اگر اینطور باشد دیگر لغو نیست؛ چون بدون این نمی‌توانستند تعلیل عقلایی بکنند. حالا آحاد جامعه هم تنظیم می‌کنند افعالشان را و هم می‌توانند نکته افعالشان را به نحو عقلایی تعلیل کنند. این سومین اشکال به حرف ایشان در این باب است.

بررسی شاهد ادعا شده از سوی محقق اصفهانی

کلام محقق اصفهانی در استشهاد

اما در مورد شاهی که ایشان ذکر کرد بر اینکه اقدام بر دفع ضرر و فرار از ضرر لو خلی و طبعه قبیح نیست و مندرج در ظلم نیست بر خلاف اضرار به دیگران. می‌گوید اضرار به نفس اینطور نیست. ایشان فرمود:

و یشهد لما ذکرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالاضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلی و نفسه لما ارتفع

قبحه بمجرد عود منفعة إليه.^۱

حرف ایشان در این استشهاد این است که می‌خواهد بگوید ما در باب اضرار به نفس به مجرد یک عود منفعتی و ترتب یک منفعتی بر اقدام ما، قبح دیگر ندارد و می‌گوید عقلاً تماماً کارشان این است که اقدام می‌کنند بر ضرر؛ ضرری که یترتب بر فعلش یا یلازمه یک منفعتی. البته خوب دقت کنید مرحوم اصفهانی در اینجا حواسش جمع است و می‌گوید منفعتی که ضرر بزرگتری با آن دفع نشود. می‌خواهند بگویند اینجا از باب تراحم ضررین نباشد؛ چون آن را نمی‌تواند نقض بگیرد. آن را که می‌خواهد الان نقض کند این است که ایشان می‌گوید کثیراً بین عقلاً می‌بینیم که ضرری را مرتکب می‌شوند برای جلب یک منفعتی. تعبیر می‌کند به «بمجرد عود منفعة» و دیگر قبحی ندارد و ایشان اصلاً می‌گویند مدار عمل عقلاً این است که ضررها را اقدام می‌کنند و زیر بار ضرر می‌روند برای عود نفعی. این مقدمه اول استشهاد ایشان است.

مقدمه دوم این است که اگر اضرار به نفس لو خلی و طبعه قبیح بود نباید به مجرد عود المنفعة الیه، قبض مرتفع می‌شد. نظیر کذب. در کذب لو خلی و طبعه قبیح است، اما اگر انجاء مؤمن در آن باشد قبض سلب می‌شود و لکن به مجرد عود المنفعة از قبح خارج نمی‌شود. اینطور نیست که دروغ گفتن بذاتها قبیح باشد و من دروغ بگویم تا صد هزار تومان پول گیر من بیاید. کسی نگفته است که در اینجا قبح آن برطرف می‌شود. یعنی شما مرتکب این قبیح بشوید به صرف جلب منفعت مائی بتوانید این قبح را مرتفع کنید، ممکن نیست. بلکه یک جایی عنوان‌ها عوض می‌شود و یک عنوان طاری مثل انجاء مؤمن می‌آید و درست است. اما نه اینکه به مجرد جلب منفعت باشد. در حالی که در باب ضرر بر نفس ایشان می‌گوید به مجرد جلب منفعت دیگر قبح ندارد و اصلاً مدار عمل عقلاً بر این است و بعد هم می‌فرماید به خلاف اضرار به غیر که اضرار به غیر مسلماً ولو جلب منفعت هم برای همان غیر بشود مثل اینکه من به همسایه ضرر برسانم ولو اینکه با ضرر من جلب منفعت برای او بشود، همه گفتند که این قبیح است. از اینجا ایشان می‌خواهد نتیجه بگیرد که اضرار به نفس لو خلی و طبعه قبح ندارد چون اگر قبح داشت، با صرف جلب منفعت این قبض ساقط نمی‌شد.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۶

نقد در استشهاد محقق اصفهانی

این ادعای ایشان است و ما به همه مراحل این استشهاد اشکال داریم.

اولاً چه کسی گفته این ادعای شما درست است که به مجرد عود المنفعة قبح مرتفع است و مدار کار عقلاً بر این است، این ادعای شماست. ما می‌گوییم لو خلی و طبعه اضرار بر نفس قبیح است و به مجرد عود منفعت مائی، قبحش ساقط نمی‌شود. مثلاً آیا کسی حاضر است پای او قطع شود و صد هزار تومان گیر بیاورد؟ با اینکه با صد هزار تومان عود منفعت شده صدق می‌کند. الان در روزگار ما کسی حاضر است که قطع عضو شود با صد هزار تومان؟ پایش قطع شود یا چشمش کور شود برای پنجاه هزار تومان؟ بنابراین اگر مقصود شما از مجرد عود المنفعة، منفعت مائی است، پس ارتفاع قبح قابل قبول نیست.

اما اگر منفعت خیلی عظیمه‌ای باشد، در اینجا ممکن است کسی بگوید که انسان برای نفع عظیم زیر بار مضرة می‌رود. (حتی فرض کنید که مثلاً یک مضرتی نگوئیم قطع عضو کذائی. البته در روزگار ما کسی کلیه بفروشد که مضرة هست. کسانی که ندارند و واقعاً مشکل دارند. دیدن اینها برای ما خیلی باید اسباب سرافکندگی باشد که کسی در جامعه اسلامی از نداری بیاید مثلاً کلیه بفروشد. واقعاً قابل تحمل نیست ولی هست و این کار را انجام می‌دهند)

عرض ما این است که اگر کسی برای نفع عظیم دنیوی یک مضرتی را متحمل شود در حد اینکه مثلاً سردردی بر او عارض می‌شود و باید دو شبانه روز نخوابد ولی یک نفع عظیمی گیرش می‌آید. وقتی نمی‌خواهد ضرر به اعصابش حاصل می‌شود ولی بعداً متدارک است. آیا به خاطر آن نفع زیر بار این ضرر رفتن، اشکال دارد؟ ما تنها این مقدار را قبول داریم که در اینگونه منافع عظیمه است که عقلاً مدارشان بر این است که اقدام می‌کنند. اما اینکه منفعت مّا باشد اول کلام است.

دوم اینکه فرض کنیم که این صغری هست که با عروض نفعی قبح مرتفع می‌شود، چرا می‌فرمایید که اگر فعل لو خلی و طبعه قبیح باشد اینطور نیست؟ عروض نفع یکی از آن عناوین است. لو خلی و طبعه یعنی اگر هیچ جهت دیگری نباشد، قبیح است. حالا یکی از آن جهاتی که عقلاً آن را دخیل می‌بینند همین عود منفعت عظیمه است و این چه مانعی دارد؟ ما نفهمیدیم که اگر ما تسلیم کردیم که با عود منفعت عظیمه، دیگر اقدام بر ضرر قبیح نیست، می‌گویید پس معلوم می‌شود که اصلاً لو خلی و طبعه هم قبح نداشته است. نه اینطور نیست بلکه چیز دیگری معلوم می‌شود که فعل هرچند لو خلی و طبعه قبیح بوده است ولی همین عود منفعت نیز، از عناوین طاری و رافع قبح می‌تواند باشد. آن عنوان طاری که موجب منع اثر اقتضائی می‌شود، ممکن است که همین عنوان «نفع عظیم» باشد.

ایشان نقض می‌کند به کذب که اگر اینطور بود باید در کذب هم باشد. این چه حرفی است! هر عملی عنوان طاری آن به گونه‌ای است. در ضرر، عنوان طاری آن نفع عظیم است؛ چون آن را تدارک می‌کند، اما در کذب این نیست. ما اینکه چه چیزی مانع از اثر آن اقتضاء می‌شود تابع فهم عقلاست. این نقض درست نیست که بگوییم چون در کذب با عود منفعت به خودش یا دیگری قبضش مرتفع نمی‌شود، پس در اضرار هم با عود قبضش مرتفع نمی‌شود. این حرف خیلی عجیبی است و قیاس بلا وجهی است. هر عملی که قبیح است لو خلی و طبعه با طرق و عناوینی می‌شود عوض شود، اما لازم نیست آن عنوانی که موجب تغییر می‌شود، همه جا یکی باشد، بلکه در هر جایی به گونه‌ای است. یک جا عروض نفع عظیم است و یک جا عروض انجاء مؤمن است و یک جا چیز دیگری است و من واقعاً تعجب می‌کنم از این قیاس.

اما سوم اینکه ایشان فرموده است «و لیس کذلک اضرار بالغیر»؛ در اضرار به نفس ایشان می‌خواست کاشف بگیرد که اصلاً قبح اقتضائی ندارد. اما در اضرار به غیر ایشان می‌گوید اینطور نیست. در اضرار به غیر ولو عود نفع هم بشود، این قبیح است و ما حق نداریم که به شخص دیگر اضرار برسانیم ولو عود منفعت هم به او بشود.

من در این مسئله می‌خواهم دو نکته را عرض کنم. اولاً این ادعای شما روشن نیست مثلاً من همسایه‌ای دارم و یک ضرر کوچکی به او می‌زنم و هزار برابر نفع برای او حاصل می‌شود، چه کسی می‌گوید این اشکال دارد؟ من یک اضرار برسانم و صد برابر منفعت داشته باشد مخصوصاً منفعت دنیوی، مردم خیلی راضی هستند و می‌گویند چه همسایه خوبی بود. مثلاً یک ضرر کوچک می‌زند مثلاً یک ضرر صد هزار تومانی می‌زند و پانصد میلیون تومان نصیب او می‌کند. کدام همسایه‌ای از این کار ناراحت می‌شود؟! ما که فکر نمی‌کنیم اینطوری باشد و اگر همسایه‌ای داشته باشیم که اینطور با ما عمل کند، خیلی خوشحال می‌شویم.

ثانیاً ممکن است بعضی جاها شد و ندر چنین همسایه‌هایی پیدا کنیم که بگوید من هیچ وجه حاضر نیستم که این همسایه به من اضرار برساند. فرق است در بحث ما بین اینکه بگوییم اضرار به نفس یا اضرار بالغیر بما هو اضرار بالغیر قبیح ولو طرء علیه النفع یا بگوییم اضرار بالغیر از باب دخالت در اختیار او و تصرف در ملک او عدوان است نه از باب اضرار. گاهی اوقات یک همسایه‌ای از این کار متنفر است و می‌گوید تو حق نداشتی که در کار من دخالت کنی و چه کسی گفته که در ملک من تصرف کنی. به عنوان مثال فرض کنید یک همسایه‌ای در زمین کشاورزی من که در جوار من است خبر دارد که در آن زیر گنجی است و می‌آید زمین من را خراب می‌کند و گنج را خارج می‌کند. معمولاً صاحبان املاک به این کار خوشحال می‌شوند

ولو زمین کشاورزی هم از بین رفته باشد، می گویند یک گنجی گیرمان آمد. اما یک وقتی ممکن است با این همسایه خصومت دارد و می گوید اصلاً تو حق نداری پا در زمین من بگذاری. آیا اضرار به این همسایه با وجود عود نفع فی حد ذاتها قبیح است یا تصرف در ملک او بلا اذن او قبیح است؟

به نظر من در اینجاها که در مورد دیگری می گویند اضرار به او با عود نفع هم قباحت حل نمی شود به خلاف اضرار به نفس که با عود منفعت حل می شود، یک نکته اش شاید این باشد که در اضرار به نفس، این را نداریم که بخواهیم تصرف در ملک دیگری بکنیم بلکه در ملک خودمان است البته اگر ما قائل باشیم که این تصرفات مطلقاً جایز است و من می توانم در ملک خودم مثلاً در بدنم تصرف کنم. اما در مورد شخص دیگر، می خواهیم بگوییم دو عنوان وجود دارد: یکی اضرار به دیگری که باید حساب کنیم که آیا با عود منفعت قباحت می رود یا نه؟ ایشان می گویند نمی رود اما من می گویم که خیلی جاها قبیح مرتفع است. و یک جاهایی که ممکن است بگوییم باقی است نه از باب اضرار است بلکه از این باب است که این کار من تصرف در حیطة اختیار دیگری است. بنابراین اصلاً نمی شود برای اثبات فرق بین اضرار به نفس و اضرار به شخص دیگر به این نکته استشهاد کرد. روی این مسئله فکر کنید تا فردا ان شاء الله بحث را ادامه خواهیم داد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۴۶۳	بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی
۴۶۴	بیان استدلال دوم محقق اصفهانی
۴۶۴	عروض حسن و قبح بر افعال اختیاری
۴۶۵	لزوم وصف اختیاریت در اضرار به نفس
۴۶۶	نقد استدلال دوم محقق اصفهانی
۴۶۶	۱. پاسخ نقضی
۴۶۷	۲. پاسخ حلی
۴۶۸	۳. امر واقعی بودن حسن و قبح و گره نخوردن آن با مدح و ذم
۴۷۰	لزوم علم و عمد در موضوع مسئولیت
۴۷۰	تکمله کلام محقق اصفهانی
۴۷۱	عدم ثبوت بناء عقلا در دفع ضرر محتمل
۴۷۱	جمع بندی کلام محقق اصفهانی

بررسی لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی

بحث در استدلال‌هایی بود که محقق اصفهانی بر رد قبح اضرار محتمل دنیوی آورده بودند. رسیدیم به نکته سوم که در واقع استدلال دوم ایشان محسوب می‌شود چون ایشان اول یک استدلالی کردند و یک شاهی آوردند و حالا این استدلال دوم ایشان است بر عدم قبح.

قبل از اینکه من این مسئله را بیان کنم یک دفع دخل مقدر کنم. مکث ما روی این مباحث به خاطر این است که این بحث‌ها مخصوص این جاها نیست. بحث‌هایی که روزهای گذشته بحث کردیم و هم بحث امروز، اینها گاهی بحث‌های کلیدی هستند برای تمام علم اصول. این حرف‌ها در فرمایش مثل محقق اصفهانی و حتی برخی مؤلفین دیگر تکرار می‌شود. اینها را باید یک جایی حل کرد و لذا اصرار دارم که دوستان مکث کنند و با تأنی بروند جلو و خسته هم نشوند چون یک جا باید حل شود و بعد مجموعه‌ای از مباحث مرحوم اصفهانی اصولاً و فقهاً دائر مدار همین مباحث است. حالا حسن و قبحی که ایشان بحث

کرده است و ما تقریباً با تأنی بخش‌های مختلف آن را بحث کردیم، در فقه و اصول ایشان مکرر بحث شده است خصوصاً در اصول ایشان. لذا دوستان حوصله کنند و بحثی که امروز داریم هم از این سنخ است.

بیان استدلال دوم محقق اصفهانی

مرحوم اصفهانی در این استدلال، استدلال تنزلی و تسلمی می‌کند. ایشان که قبول ندارد اضرار بر نفس در مقابل اضرار به دیگری، قبح داشته باشد؛ حتی مقطوع آن. این بحثش گذشته است. حالا تسلمی می‌گوید فرض کنیم که اضرار به نفس قبیح باشد یعنی اقدام به ضرر بر نفس قبیح باشد. حرف ایشان این است که این قبح یک اقتضائات و لوازمی در ناحیه موضوعش دارد که قابل انطباق بر ضرر محتمل نیست. گویی می‌خواهند بگویند که فرض کنید که قبح اقدام بر ضرر نفس را پذیرفتیم، این قبح در محرز و معلومش تمام است. اما در اقدام بر ضرر محتمل صدق نمی‌کند و قبح ثابت نیست و اگر بناست که قبحی در کار باشد، باید یک بناء دیگری عقلاً داشته باشند. آن بنائی که بر ذم اقدام بر ضرر نفس گذاشتند، آن بناء کافی نیست برای اثبات قبح اقدام بر ضرر محتمل. پس برای اثبات قبح در باب ضرر محتمل باید یک بناء دیگری داشته باشند که بعد هم ایشان می‌گوید چنین بنائی وجود ندارد.

عروض حسن و قبح بر افعال اختیاری

ایشان می‌فرماید که این که واضح است که حسن و قبح به معنایی که محل بحث است یعنی مدح و ذم عقلاً یا ممدوحیت فعل و مذموم بودن فعل. حسن و قبح به این معنا عارض می‌شود بر افعالی که اختیاری باشند. افعال اختیاری موضوع این حسن و قبح قرار می‌گیرند. می‌دانیم که فعل اگر بخواهد اختیاری باشد عن علم و عمد باید صادر شود. فعل هم جهات مختلفی دارد. یک وقتی ذات فعل محل بحث است و یک وقتی آن عنوانی که موضوع قبح یا حسن قرار می‌گیرد محل بحث است. آنچه که ما در باب حسن و قبح لازم داریم این است که فعل به همان عنوانی که حسن است و به همان عنوانی که قبیح است مثل بحث ما، به همان عنوان اختیاری باشد. اقتضاء حسن و قبح این است. خب فعل ممکن است ده عنوان داشته باشد. ما یک حرکتی می‌کنیم و دهها عرض و حیثیت ممکن است به آن قائم باشد و از هر حیثیتش یک عنوان انتزاع می‌شود. آنی که در بحث ما مهم است این است که آنچه که دقیقاً موضوع قبح یا موضوع حسن واقع می‌شود، باید اختیاری باشد. اختیاری بودن هم تابع این است که علم و عمد داشته باشید.

ایشان مثال می‌زنند که مثلاً ضرب یتیم را در نظر بگیرید، ضرب یتیم از این حیث که ضربی است ممکن است اختیاری باشد اما این موضوع برای حسن و قبح نیست، آنی که موضوع حسن است تأدیب یتیم است، تأدیب انسان‌هاست. اگر عنوان تأدیب حسن است، باید فعل بماهو تأدیب اختیاری باشد نه اینکه ذات فعل اختیاری باشد. شما ممکن است یتیمی را بزنید و هیچ هم توجه ندارید که این موجب تأدیب او می‌شود. اتفاقاً موجب تأدیب او هم می‌شود. شما نه علم دارید و نه قصد تأدیب دارید. در این صورت، این فعل موضوع حسن واقع نمی‌شود و شما کار حسنی نکردید. یک ضربی انجام دادید. آن چیزی که به نحو اختیاری صادر شده، ضرب است نه تأدیب. ضرب با تأدیب خیلی فرق دارد. تأدیب ضربی است که قام به المبدأ که آن مبدأ موجبیت تأدیب است و عن علم و عمد صادر شده باشد و الا اختیاری نیست. ممکن است در عالم واقع ضرب یتیم منجر بشود به ادب شدنش اما ربطی به شما ندارد که کارتان موضوع حسن قرار بگیرد. شما تأدیب نکردید به نحو اختیاری.

بنابراین به نحو کبروی و کلی این را باید بپذیریم که موضوع حسن و قبح که محل بحث است یعنی مدح و ذم، موضوعش افعال اختیاری است و بر فعل غیر اختیاری که مدح و ذم نمی‌کنند. بنابراین برای اینکه دقیقاً آنچه که موضوع حسن و قبح است مورد مدح و ذم قرار گیرد، دقیقاً خودش باید اختیاری باشد نه ذات فعل صادره از فاعل. مثلاً در مثال صدق مهلک مؤمن. صدق حسن است فی حد ذاتها لو خلی و طبعه، اما گاهی موجب اهلاک مؤمن می‌شود. صدقی که مهلک مؤمن است و ما می‌گوییم قبیح است، صدقی است که بماهو مهلک مؤمن اصدار پیدا کند از فاعل، به نحو اختیاری که لازمه اختیاری بودنش این است که شما اطلاع داشته باشید و علم داشته باشید و قصد هم داشته باشید و الا اختیاری نیست. پس اگر صدق صادر شد از شخص در قولش و جهت اهلاک مؤمنش مورد التفات بود و تعمد هم به آن داشت، آن وقت صدق می‌کند که این صدق مهلک للمؤمن صدر بنحو الاختیاری عن الفاعل. آن وقت موضوع قبح قرار می‌گیرد.

لزام وصف اختیاریت در اضرار به نفس

حرف ایشان این است که در باب ضرر هم همین است. اگر ما می‌گوییم اضرار نفس قبیح است، کافی نیست که در عالم واقع فعل من اضرار به نفس باشد. باید فعلی که از من صادر می‌شود و در واقع اضرار به نفس است، بماهو اضراراً بالنفس اختیاری باشد. پس باید صدورش عن علم و قصد باشد و عن علم و عمد باشد. حرف ایشان این است. حالا این چه ربطی به بحث ما دارد. ظاهراً می‌خواهند بگویند در باب احتمال ضرر شما علم ندارید و عمد هم که ندارید چون وقتی علم ندارید نمی‌توانید قصد و عمد داشته باشید. پس گویی آنچه که موضوع قبح است اضرار اختیاری به نفس است و علم و عمد در آن دخیل است؛ در

حالی که این وصف در ضرر محتمل محفوظ نیست چون فرض این است که علم نداریم و فقط احتمال ضرر می دهیم. بنابراین اگر بناست که ضرر محتمل قبیح باشد، یحتاج الی بناء آخر من العقل. یعنی باید اینگونه باشد که عقلاً همانطور که بناء می گذارند بر قبح اضرار به نفس، باید بنا بگذارند بر قبح اضرار محتمل علی النفس. اینکه می گویند یحتاج الی بناء آخر، ظاهراً می خواهند این را بفرمایند آن طور که ما می فهمیم.

البته قبلاً این را گفته بودیم و تقریر هم کرده بودیم، منتهی امروز برای اینکه دوستان بیدار باشند و بدانند که ما کجا را نقد می کنیم، دوباره تکرار کردیم. حالا این حرف درست است؟ به نظر من دو اشکال دارد.

نقد استدلال دوم محقق اصفهانی

۱. پاسخ نقضی

اولاً می خواهیم نقض کنیم. من می خواهم نقض کنم به بحث اطاعت و عصیان و امتثال. ما در باب امتثال می دانیم که امتثال در جایی که ما احراز کردیم امر شارع را و عملی آگاهانه انجام می دهیم که می دانیم که این عمل مطابق است با امر مولا، می شود امتثال قطعی و این موضوع حسن است. این واضح است. اما گاهی امتثال ما احتمالی است مثل موارد احتیاط: ما در موارد احتیاط، اتیان می کنیم مثلاً یک فعل محتمل الوجوب را یا محتمل الاستحباب را به رجاء اینکه امتثال امر مولا باشد. ما نمی دانیم که این فعل ما امتثال مولا هست یا نه. به رجاء اینکه امتثال امر مولا باشد، انجام می دهیم. آیا این حسن است یا نه؟ مسلم است که حسن است و همه می گویند احتیاط حسن است.

حالا سوال این است که ممکن است کسی بگوید حسن است اما این ربطی به حسن امتثال واقعی ندارد و از باب احتیاط حسن است. این جوابش روشن است و من از جهت دیگری می خواهم نقض کنم. نقض ما این است. سوال من این است که در جایی که ما فعل را انجام می دهیم که محتمل الوجوب و محتمل الاستحباب است و رجاء انجام می دهیم و فرض هم کنید مطابق با واقع هم باشد. ما رجاء انجام می دهیم و مطابق با واقع است. فرض کنید که جلسه استراحت وجوب داشته باشد در نماز، این مکشی که ما بعد از سجده ثانیه می کنیم که به آن جلسه استراحت می گویند، فرض کنید وجوب داشته باشد یا غسل احرام احتمال می دهیم که وجوب داشته باشد و ما رجاءاً امتثال می کنیم و فی الواقع هم همینطور باشد. سؤال من این است که یک امتثالی واقع می شود. این امتثال واقع اختیاری هست یا نه؟ می توانیم بگوییم حسن نیست؛ چون اختیاری نیست؟ آنی که حسن است نفس

این اتیان به رجاء است نه از باب امتثال. خود امتثال واجب در فرض شک در وجوب، یک چیزی است که حسن است. این را می‌توانیم بگوییم یا نه. وقتی شما مشکوک الوجوب را به رجاء امتثال واجب واقعی می‌آورید، اگر فی الواقع واجب نباشد، مصداق انقیاد است یعنی نوعی اظهار عبودیت است ولو در واقع نباشد. و اگر فی الواقع وجوب باشد، اصلاً خودش امتثال است.

آیا می‌توانیم بگوییم که امتثالی که واقع شده است چون علم نداشتیم و چون قصد جزمی نکردیم، این اختیاری نیست؟ فکر نمی‌کنم که کسی چنین حرفی بزند و مسلماً اختیاری است. این اختیاری است. پس شما از باب اختیاری بودن موضوع حسن و قبح نمی‌توانید ما را ملزم کنید که اضرار به نفس محتمل، تحت همان قبحی که اضرار به نفس دارد، نمی‌رود. نه همان است اصلاً.

۲. پاسخ حلی

حالش به این است که آنچه که لازم است، اختیاریت است و اختیاریت اینگونه نیست که تنها با علم حاصل شود بلکه با التفات نیز حاصل می‌شود. کسی که توجه دارد و فعل را انجام می‌دهد، این هم یک نوع اختیاریت است. همین اختیاریت برای حسن و قبح کافی است و ما بیش از این نمی‌خواهیم. حالش به این است. کاشف و شاهدش به این است که عقلاً امتثال با التفات را هم مسلماً موضوع حسن می‌دانند و امتثال از روی التفات را اختیاری می‌دانند و اگر کسی بگوید این اختیاری نیست، می‌خندند و می‌گویند یعنی چه اختیاری نیست. من با التفات و توجه و به امید اینکه با این اتیان، امتثال حاصل شود، انجام دادم و اتفاقاً هم مطابق با واقع شده است. این امتثال اختیاری است. نمی‌توانیم بگوییم چون این امتثال اختیاری نیست، اصلاً این امتثال موضوع حسن نیست و چیز دیگری مصداق آن است.

مثال عرفی هم زیاد می‌شود زد. مثلاً فرض کنید یک دستگاه الکترونیک مثل تبلت دوستم پیش من است و در کنار دوستم نشستم. من با این تبلت بازی می‌کنم و می‌اندازم بالا. دوستم می‌گوید این کار را نکن، یک وقت می‌افتد زمین و می‌شکند. من می‌گویم حالا بازی می‌کنم و ان شاء الله نمی‌افتد و اتفاقاً می‌افتد و می‌شکند. سوال من در اینجا این است که این شکستن اختیاری هست یا نه؟ مسلماً اختیاری است. به هر آدم عاقل بگویند، می‌گوید این اختیاری است چون توجه و التفات داشت که ممکن است بیفتد و در عین حال در نفس این حرکات هم اکراه و اضطرابی نبوده است. این یک کار اختیاری است و می‌خواهیم بگوییم اختیار بیش از این لازم ندارد که شما التفات داشته باشید و در اصل حرکت هم اختیار داشته باشید. برای اصدار بیش از این لازم نیست.

اضرار واقعی که با التفات واقع می شود، کافی است برای اختیاریتی که موضوع قبح است. اصلاً ما بحث لفظی نکنیم که حالا این لفظ اختیار این هست یا نه. مهم این است که موضوع حکم عقلا هست یا نه. عقلا این کار را قبیح می دانند یا نه. اگر این آقایی که الان با تبلت بازی می کند به او التفات می دهند که این بازی کردن و انداختن بالا ممکن است رها شود و بیفتد و بشکند. بگویند ان شاء الله نمی شکند. این اگر شکست حتماً او را مسئول می دانند، آیا کسی هست بگویند این مسئول نیست چون به رجاء اینکه ان شاء الله نیفتد این کار را کرده است؛ کسی این را قبول نمی کند. نفس اینکه ما مسئولیت را بر عهده او می گذاریم نشانه این است که موضوع حکم عقل و عقلاً اوسع از آنچه که ایشان فرموده است.

بنابراین هم نقض می شود و هم قابل حل است و این بحث مهمی است و این ربطی به اینجا ندارد و این حرف ها را ایشان در استصحاب یا جاهای دیگر تکرار فرمودند. به نظر من همه اینها جواب دارد و جوابش این است که عرض کردیم. مثلاً عبارتی در استصحاب بود که من در جاهای دیگر آوردم که حالا دیگر وقت را نمی گیرم. تقریباً همین مطالب را ایشان در آن جا دارد.

۳. امر واقعی بودن حسن و قبح و کره نخوردن آن با مدح و ذم

مطلب دیگر روی مبنای خود ماست. ببینید اصل اینکه حسن و قبح، مدح و ذم باشد - که ایشان فرموده است - اول کلام است. اما ما که قبول نکردیم و حسن و قبح را واقعی می دانیم و لذا اینکه تنها بر افعال اختیاری عارض شود، اول کلام است. منتهی حالا آن حصه ای که برای افعال اختیاری عارض می شود. لذا ما حتی می گوییم حسن و قبح به همین معنای واحد ممکن است بر اشیاء هم صدق کند. وقتی من می گویم یک گلی خوب است، ممکن است معنایش با آنجایی که بگوییم این فعل خوب است، یکی باشد اما در هر جا یک مصداقی دارد. حالا اصلاً فرض کنیم که موضوع فعل اختیاری باشد. به نظر بنده اگر حسن و قبح را واقعی معنا کردیم دیگر لازم نیست که حتماً علم و آگاهی در موضوعش منحصراً باشد. علی الظاهر ما می توانیم طبق آن بحثی که در ذیل فرمایش شیخ انصاری کردیم، برای احکام عقلی هم مرتبه واقع و ظاهر تصویر کنیم و این هم بحث فوق العاده مهمی است.

بنده با اینکه سال ها در بحث های فلسفه اخلاق بحث می کردم مثلاً از اوایل سال شصت اما تا این اواخر که این بحث ها را انجام دادیم اینطوری بحث نیامده بود جلو که ما بیایم در خود احکام عقلی یعنی در محمولاتش و در موضوعاتش بیایم مرتبه واقع و ظاهر تصویر کنیم به طوری که مثل احکام شرعی تنجیز بر آن تصویر بشود که این تنجیز هم به وصول موضوع و محمول باشد. مثلاً ممکن است کسی بگوید که ضرر و اضرار به نفس دیگری در عالم واقع قبیح است و اصلاً موضوع قبح، اضرار واقعی

است منتهی این قبح مادامی که لم یصل الی بموضوعه و محموله، مثل باب شرعیات که می‌گوییم تا وجوب بموضوعه به من واصل نشود، منجز نمی‌شود. یعنی موضوع مجازات قرار نمی‌گیرد. نسبت به مدح و ذم من تأمل دارم و بعد باید فکر کرد چون مدح و ذم ممکن است خودش یک گونه مجازات باشد. آن را بگذاریم کنار.

روی مبنای ما که حسن و قبح را واقعی می‌دانیم موضوعش هم می‌شود واقعی باشد، منتهی این امر واقعی اذا لم یحرز و لم یوصل الینا منجز نیست یعنی موضوع مجازات و مسئولیت قرار نمی‌گیرد اما نه اینکه در واقع منتفی است. اینکه من عمل زشت را نشناسم موجب نمی‌شود که عمل زشت، زشتی خود را از دست بدهد؛ در حالی که مرحوم شیخ انصاری به گونه‌ای معنا می‌فرمود که اگر من این را نفهمم - حالا موضوعاً و محمولاً می‌فرمود - اصلاً حسن و قبحی در کار نیست و به گونه‌ای لازمه فرمایش مرحوم اصفهانی هم تقریباً همین است که اگر موضوع احراز نشده باشد و عمد در آن نباشد، اصلاً در عالم واقع قبح نیست. آیا اینطوری است که اضرار به نفس واقعاً قبیح نیست یا اینکه وقتی قبحش واصل نشده ولو از باب اینکه موضوعش واصل نشده است - قبح بر من منجز نیست یعنی مسئولیت آور و مجازات آور نیست نه اینکه قبح واقعی نیست.

بالاخره ببینید ما چند نظام فلسفه اخلاقی را جلو می‌بریم. یک نظام، نظام محقق اصفهانی است که می‌گوید عقل اصلاً جز درک کار دیگری نمی‌کند، پس مدح و ذم‌ها هم باید یک مرتبه دیگر انجام بدهد ولو اینکه مناشئش که مصالح و مفاسد است را عقل تشخیص می‌دهد. این یک نظام است. یک نظام ما می‌گوییم که واقعیات است و یک نظام هم دیگران می‌گویند. ما که می‌گوییم واقعی است لزوم و الزامش را مثل ضرورت بالقیاس و بالغیر نمی‌گیریم بلکه یک واقع از سنخ خودش است که یک حرف خاصی است. یک نظام هم فرمایش بزرگانی است که ضرورت بالقیاس و بالغیر گرفتند.

یک نظام هم فرمایش مرحوم آقای طباطبایی و دیگران است که اعتباریات می‌گیرند چون گرچه یک مشترکاتی بین فرمایش مرحوم اصفهانی و آقای طباطبایی هست ولی فرق زیادی هم بین آنهاست و خیلی‌ها به این توجه نکردند. همین که می‌گویند مرحوم اصفهانی قائل به مشهورات و اینهاست خیال می‌کنند که همان اعتبارات مرحوم علامه است که این غلط است و این نیست. همین هم که شنیده‌اند که مرحوم علامه طباطبایی اصل نظریه اعتباریات را گویا از مرحوم اصفهانی گرفته است، فکر می‌کنند که در حسن و قبح هم همین است؛ با اینکه چنین نیست و اشتباه می‌کنند چون بحث اعتباریات در مصادیق مختلفی باید تطبیق شود. تطبیقاتی که مرحوم اصفهانی می‌کند غیر از تطبیقاتی است که آقای طباطبایی می‌کند و هر کدام یک داستانی دارند که ما سر جای خودش گفتیم. مثلاً مرحوم علامه طباطبایی خود اعتبار دادن به قطع را ایشان اعتباری می‌داند یعنی حجیت

قطع را حتی انطباق با واقع را ایشان اعتباری می‌داند و فرمایش ایشان یک چیز عجیبی است چون می‌گویند ما دائماً صورت می‌بینیم و اینکه واقع را به این صورت می‌بینیم ایشان می‌گویند اعتباری است. اینکه صورت را منطبق بر واقع می‌کنیم، ایشان می‌گویند اعتباری است. حالا این حرف عجیبی است و ما در بحث حجیت قطع این را بحث کرده‌ایم.

نباید فریب بخوریم و این نظامات مختلفی است که بر اساس مبانی فکری مختلفی جلو می‌رود را یک کاسه کنیم. البته مبانی خودمان که بعد از تمام این گشت و گزارها انتخاب کردیم این است که حسن و قبح واقعی است و اگر از معنای آن پرسند، می‌گوییم معنای وحدانی و بسیط دارد و نمی‌توانم بر اساس چیزهای دیگری تعریف کنم چراکه معنای بسیط تعریف پذیر نیست. ممکن است اشاره کنم که در اینجا هست و در آنجا هست اما نمی‌شود تعریف کرد. یکی از فیلسوفان غربی که یک کتاب مهمی در فلسفه غرب نوشته است به نام مبانی اخلاق (Principia Ethica) کسی است به نام جور مور. یکی از حرفهایی که او می‌زند همین است که می‌گوید اگر شما مفهوم خوبی و بدی را تعریف کنید دچار مغالطه‌ای می‌شوید چون این مفهوم بسیط است و هر گونه تعریف کنید مغالطه کرده‌اید. او نمی‌گوید ولی من عرض می‌کنم که مثلاً مفهوم وجود را نمی‌توانید تعریف کنید. خوبی و بدی یا حتی بایستی شاید از همین سنخ باشد. البته او بایستی‌ها را بر اساس خوبی و بدی تعریف می‌کند اما ما می‌گوییم خود بایستی هم همینطور است. حالا اینها بحث‌های مفصلی دارد که بماند سر جای خودش.

لزوم علم و عمد در موضوع مسئولیت

عرض ما این است که روی این نظام، ما هم لازم نیست که زیر بار این حرف برویم که موضوع باید عن علم و عمد باشد. بله ما می‌توانیم بگوییم که تنجیز حسن و قبح متوقف بر وصول و عمد است یعنی حسن و قبح کبرویا و صغرویای باید واصل بشود و عمد هم در آن باشد تا موضوع مسئولیت و مجازات باشد. این تمام الکلام در نقد این بخش از فرمایش ایشان.

تکمله کلام محقق اصفهانی

مرحوم اصفهانی در اینجا دو کلمه دیگری هم دارد که ما دیگر فقط صورتش را می‌گوییم و دیگر بحث نمی‌کنیم چون قبلاً بحث آن گذشته است.

عدم ثبوت بناء عقلا در دفع ضرر محتمل

ایشان می‌فرماید که ما نه بناء عقلایی داریم بر دفع ضرر محتمل مثل حسن و قبح و نه به نحو حجیت ظواهر. قبلاً در دفع ضرر محتمل اخروی بحث کردیم. ایشان اینها را هم در اینجا منع می‌کند و می‌گوید ثبوتاً ممکن است در این دومی ولكن دلیلی نداریم؛ چون فرار مردم از ضرر محتمل، فرار جبلی طبعی است نه از باب اینکه مصالح و مفاسد و حکمت‌هایی که یدعوهم الی المدح و الذم و مردم به خاطر این مدح و ذمّ فرار کنند. نه اینطور نیست. بلکه مردم به حسب غریزه فرار می‌کنند.

ما در بحث قبلی جواب این حرفها را دادیم و گفتیم که فرار غریزی یک حرف است و تنظیم اجتماع بر اساس بنائات عقلایی وجه دیگری است. آدم عاقل می‌خواهد فعلش معلل باشد و کاری که انجام می‌دهد دلیل داشته باشد. وقتی به او بگویند چرا این کار را می‌کنی بگوید خوشم می‌آید که فرار کنم. این را عقلایی نمی‌دانند. اما اگر بگویند یک نظاماتی است که عقلا نشستند بر حسب مصالح و مفاسد جمع بندی کردند و این شده است، آن وقت بگویند ما این کار را انجام می‌دهم چون عقلا در طول تاریخ نشستند فکر کردند و بر اساس مصالح و مفاسد این کار را می‌کنند کما اینکه اگر شارع من را دعوت کند به یک امری، اینطور جواب می‌دهم که من این کار را انجام می‌دهم چون شارع فرموده است. این یک عقلانیتی به کار عقلا می‌بخشد و موجب تنظیم روابط و افعال اجتماعی آنهاست. بنابراین صرف اینکه ما فرار جبلی داریم، نیست. در محیط عقلایی بیش از اینهاست. فرار جبلی ممکن است منشأ شود برای اینکه عقلا بنشینند برای تنظیم حیاتشان بنائات بگذارند. این شاید بعید نباشد ریشه‌اش هم حب نفس است. عیبی ندارد که حب نفس موجب شود برای انتظام جامعه کاری کنیم اما عقلایی این است که برای انتظام جامعه کاری نکنیم نه اینکه صرفاً بگوییم هر کسی از ضرری که به او می‌خورد فرار می‌کند. این که عقلایی نیست و حیوانات هم همین کار را می‌کنند. این حیات بشری نیست. ما حرفمان این است که بشر آرام آرام به یک مرحله‌ای از تکامل رسیده است که برای امورش تنظیماتی می‌چیند تا کارهایش را معلل کند به علل عقلایی. و چنانکه سابقاً هم گفتیم تعلیل به کار و بناء مستمر عقلا از این جهت است که عقلا روی حساب مصالح و مفاسد این کار را انجام می‌دهند لذا این فرمایش ایشان هم درست نیست.

جمع بندی کلام محقق اصفهانی

نتیجه تمام بحث‌ها تا به اینجا این شد که مرحوم اصفهانی منکر قبح دفع ضرر اخروی است چه قطعی آن و چه محتملش. منکر قبح دفع ضرر محتمل دنیوی است به بیانات متعدد و به نظر ما هیچ کدام از این حرفها درست نیست. ما هم قبح اقدام بر

ضرر دنیوی داریم هم محتملش و هم قطعی آن و هم قبح اقدام بر عقاب اخروی داریم محتمل و قطعی آن و علاوه بر قبح، می‌گوییم «بایستی» هم در کار است و این باید و نبایدها و حسن و قبح‌ها منافات با فرار طبعی هم ندارد و اینها را تا بدین جا حلای کردیم.

این تمام الکلام در این بحث و یک تتمه‌ای مانده که فردا خواهیم گفت و دیگر از این بحث بیرون خواهیم رفت. آن تتمه راجع به بحثی است که گرچه بحث ما دفع ضرر محتمل بود ولی ارتباطش با مفسده را باید بحث کنیم چون مرحوم آخوند در همین جا بحث کرده است و راست هم می‌گوید چون تمام این حرفها برای بحث احتیاط و نسبتش با براءت است. ما قائلیم که احکام تابع مصالح و مفاسد است. اینکه بحث ضرر را مطرح کردیم به خاطر این است که مفسده را ربط داده‌اند به ضرر. بنابراین باید ربط مفسده با ضرر روشن شود. مرحوم آخوند این ارتباط را هم منکر است. باید ببینیم که واقعاً ضرر و مفسده چه نسبتی به هم دارند و آیا دفع مفسده هم مثل دفع ضرر یک حکم عقلی دارد یا نه، انشاءالله فردا بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۴۷۳ **بررسی لزوم دفع ضرر محتمل.**

۴۷۳ **تتمه بحث دفع ضرر محتمل**

۴۷۴ لزوم یا عدم لزوم عقلی دفع مفسده

۴۷۵ دیدگاه محقق اصفهانی

۴۷۶ مصالح منجز به حفظ نظام، ملاک در تحسین عقلی

۴۷۶ معیار بودن مصالح و مفاسد خاص در تکالیف شرعی

۴۸۰ نقد و بررسی دیدگاه محقق اصفهانی

۴۸۱ ۱. مقصور نبودن تحسین و تقبیح در مصالح و مفاسد انحفاظ یا اختلال نظام

۴۸۲ ۲. عدم انحصار مصالح حفظ نظام در مصالح نوعیه

بررسی لزوم دفع ضرر محتمل

بحث ما در دفع ضرر محتمل تمام شد و دیروز هم تلخیص کردیم و نظر خودمان را عرض کردیم. محصل بحث این شد که به خلاف مرحوم اصفهانی و در برخی مواضع به خلاف فرمایش مرحوم آخوند ما دفع ضرر محتمل دنیوی را عقلاً واجب می دانیم و لزومش را هم تصویر می کنیم و اقدام بر دفع ضرر را حسن می دانیم و ترکش قبیح است و در دفع ضرر محتمل اخروی هم وجوب عقلی داریم و هم حسن اقدام داریم و هم می شود گفت از طرف دیگر اقدام بر مضرة محتمل اخروی، قبیح است.

تتمه بحث دفع ضرر محتمل

برای تکمیل بحث به تبع بزرگانی مثل مرحوم آخوند باید در انتهای بحث ضرر محتمل نکته ای را مطرح کنیم و از این بحث خلاص شویم. آن نکته عبارت است از اینکه وقتی ما احتمال تکلیف می دهیم در بحث برائت، آنی که اولاً و بالذات با آن مواجه می شویم از احتمالات، احتمال مصلحت و مفسده ای است که احکام برخواسته از آنها هستند. ما وقتی احتمال وجوب یا حرمت می دهیم علی القاعده معنایش این است که ما احتمال مصلحت یا مفسده می دهیم. اینکه مفسده مضرة باشد، مرحوم آخوند در آن تشکیک کرده است و گفتند که می شود خیلی اوقات که احتمال تکلیف و مفسده می دهیم بلا مضرة فیه. یعنی یک بحث

صغروی در ناحیه مصلحت و مفسده دارند که می‌فرمایند: درست است که احکام تابع مصالح و مفاسد هستند و ما احتمال تکلیف که می‌دهیم، احتمال مفسده می‌دهیم اما مصلحت و مفسده ملازم با منفعت و مضرة نیست. این ادعای مرحوم آخوند را ما قبلاً در بحث حظر و اباحه مطرح و بررسی کرده بودیم. جدای از آن بحثها یک نکته دیگری هم هست که بدان خواهیم پرداخت.

در کنار این بحث صغروی، یک بحث کبروی وجود دارد که آیا ما حکم عقلی نسبت به دفع مفسده داریم یا نه؟ مرحوم آخوند تقریباً مانند خیلی افراد دیگر به روشنی و صراحت می‌فرمایند که نسبت به مفسده، ما حکم عقلی به وجوب دفع داریم، منتهی در محتملش ایشان انکار می‌کند.

بنابراین ما سه بحث داریم، یکی اینکه مفسده مضرة هست یا نه تا بحث احتمال تکلیف که ملازم با احتمال مفسده است، پیوند بخورد با احتمال ضرر و کبرای دفع ضرر محتمل که بحث آن گذشت. یک بحث دیگر راجع به این است که اگر خود مفسده وجوب دفع دارد، پس چرا ما سراغ دفع ضرر محتمل برویم؟ بیایم خود این مفسده که متعلق احکام است و من هم احتمال می‌دهم تکلیف را، حالا وجوبی، تحریمی یا هر چیز دیگر. پس احتمال مفسده می‌دهم یا احتمال مصلحت لزومی می‌دهم، خود مفسده که لزوم ترک دارد، بگوییم احتمال مفسده موضوع حکم عقل به دفع است و مرحوم آخوند تصریح دارد به اصل دفع مفسده. نسبت به احتمالش ایشان می‌فرماید در احتمال مفسده، ما لزوم ترک نداریم و بعد آن بحث حظر و اباحه را که مرحوم شیخ طوسی فرموده بود، بدون اسم بردن آورده‌اند و بعد می‌گویند این خلاف وجدان است که بگوییم لزوم ترک عقلاً داریم یا قبح عقلی داریم نسبت به ترک اقدام بر مفسده محتمله کما فی المقطوعه. ایشان می‌گویند چنین چیزی ما نداریم. حالا آن بحث دیگری است که ما قبلاً به آن پرداختیم و عبارات مرحوم آخوند را هم خوانده‌ایم.

لزوم یا عدم لزوم عقلی دفع مفسده

آنی که الان مربوط به ماست این است که دفع مفسده آیا لزوم دارد یا نه و آیا حکم عقلی به دفعش داریم یا نه؟ ایشان در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان تصریح می‌کند و می‌فرماید:

مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح أن المصالح و المفسد التي تكون مناطات الأحكام و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسد ليست برابعة إلى المنافع و المضار و كثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر^۱.

اینجا در همین یک عبارت کوچک دارند که «قد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسد» ایشان در اینجا قبح افعالی که دارای مفسد هستند را می فرمایند که قد استقلّ العقل. پس در اینجا ایشان کبری را قبول کرده است. بله در محتملش بحث کرده و قبول ندارد که عقل مستقل است، اما نسبت به خود افعال ذات المفسد می گویند قد استقل العقل. یک بحثی در اینجا وجود دارد که نمی خواهم ذهن دوستان را الان گرفتار این بحث کنم که اگر شما در محتمل المفسده دفع می کنید، آن وقت نمی توانید بگویید که مطلق ذات المفسد موضوع حکم عقل است. دوباره آن بحثی که ما می کردیم که حکم ظاهری و واقعی عقل را باید قبول کنید. نمی شود حکم عقل روی واقع مفسد باشد و بعد در محتملش شما بگویید که عقل مستقل است که دفع داریم. نمی شود مگر اینکه یک حکم ظاهری و واقعی درست کنیم. این را در پرائتز گفتیم چون بحث ما الان این نیست.

بحثی که الان می خواهیم عرض کنیم به صورت تکملة بحث وجوب دفع ضرر محتمل راجع به این است که آیا مفسد مثل مضار آیا لزوم دفع عقلی دارند یا نه و قبح اقدام دارند یا نه. مرحوم آخوند در کفایه تصریح می کند که قبح ما کان ذات المفسد تمام است و می گوید استقل العقل و ظاهراً اصولیین هم این را قبول داشته باشند.

دیدگاه محقق اصفهانی

مرحوم اصفهانی باز در اینجا یک حرف دیگری می زند و در بحث صفروی انشاء الله خواهد آمد که ایشان اشکال می کند به مرحوم آخوند و می گوید اگر ضرر را به معنای مطلق نقص بگیریم، با مفسده ملازم می شود که ان شاء الله بحث آن را خواهیم کرد. اما الان بحث ما کبروی است. ایشان در بحث کبروی ادعا می کند با اینکه آنچه ابتدا عقلاً می خواهند دفع کنند در بحث تحسین و تقبیح عقلی، مفسد است ولی احتمال تکلیف ملازم نیست با احتمال مفسده ای که موضوع حکم عقل به تحسین و تقبیح است. این آن مسأله مهمی است که امروز می خواهیم طرح کنیم.

^۱ كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص ۳۴۳ - ۳۴۴

نکته کلام محقق اصفهانی این است که می فرماید:

إن حکم العقل بدفع المفسدة إما من حيث عنوان المفسدة، لأن المذموم عندهم ليس إلا باعتبار كونه ذا مفسدة. وإما من حيث عنوان الضرر،

كما هو مفروض المقام، و ظاهر قاعدة دفع الضرر المحتمل ...^۱

مصالح منجر به حفظ نظام، ملاک در تحسین عقلی

ایشان در اینجا پذیرفته است که ذمّ عند العقلا نکته اش مفسده است. این را قبول دارد که من حیث المفسدة عقل حکم می/کند به لزوم دفع، منتهی بحثی راه انداخته تا اثبات کند احتمال تکلیف منجر نمی/شود به احتمال مفسده ای که حکم عقل پشت آن است. ایشان می فرماید تحسین و تقبیح عقلی مربوط است به مصالح و مفاصد نوعی که منجر می شود به حفظ نظام و اختلال نظام. مصلحت های نوعی که منجر به حفظ نظام می شود و مفسده نوعی که موجب اختلال نظام می شود. این معیار تحسین و تقبیح عقلایی است. این مصالح عقلا را دعوت می/کند که بنا بگذارند بر مدح طائفه ای از افعال یا همان عدل که ایشان موضوع اصلی می داند و ذم طائفه ای که آن طائفه عبارت است از ظلم و تضییع حق.

معیار بودن مصالح و مفاصد خاص در تکالیف شرعی

بعد ایشان می فرماید که تکالیف نیز گرچه تابع مصالح و مفاصد هستند اما مصالح و مفاصدی که در متعلق احکام هست و کامن در متعلقات است، مصالح و مفاصد نوعیه ای که یختل به النظام یا ینحفظ به النظام نیست و مصالح تحت ضبط هم نیست. شارع وقتی امر می کند به فعلی مثل صلاة، یک مصالح خاصه ای در صلات است، نه آن مصالح عمومی که ینحفظ به النظام. اگر امری حرام است یک مفاصدی در آن هست اما نه از سنخ مفاصد عمومی که یختل به النظام. این حرف را ایشان مکرر گفته و از همه جا روشن تر در بحث دلیل انسداد فرمودند و قاعده ملازمه که بحث کردند و جاهای دیگر هم گفته اند که عبارات آن را خواهیم خواند.

شاید دوستان مسیر را گم کنند. بحث ما در ذیل برائت بود و برائت عقلی را اول شروع کردیم. قبح عقاب بلا بیان بود. بحث بعدی این بود که آیا احتمال تکلیف موجب دفع ضرر محتمل می شود که حاکم بر قبح عقاب بلا بیان است یا نه؟ که منجر

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۲

شد به این بحث‌های حذر و اباحه و امثال این. حالا یک قسمتش باقی ماند که ما نرویم سراغ مضرة که این بحث‌های صغروی در آن بیاید بلکه خود مفسده را در نظر بگیریم و ببینیم حکم عقلی در مورد احتمال مفسده داریم یا نه؟.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید بله احتمال تکلیف ملازم با احتمال مفسده هست، اما نه آن مفسده‌ای که حکم عقلی پشت آن است. آن مفسده‌هایی که حکم عقلی پشت آن است عبارت است از مفسده‌های نوعیه‌ای که یختل به النظام. اما مفاسدی که در متعلقات احکام است از این سنخ نیست و مصالح خاصه‌ای است که موجب امر مولا شده یا مفاسد خاصه‌ای نهی مولا موجب شده است و از آن سنخ که ینحفظ به النظام یا یختل به النظام باشد، نیست و بعد مثال‌هایی می‌زنند. مثلاً در مثال صلات می‌فرماید: در نماز ما می‌دانیم که از این حیث که در نماز تعظیم نسبت به مولا رخ می‌دهد و احسان نسبت به مولا است، موضوع حسن عقلی است. اما امر مولا به صلاة از این باب نیست، بلکه امر مولا به صلاة از این باب است که این حرکات و سکونات در استکمال نفس عبد دخیل است (البته ایشان نگفتند به وجه قریبی ولی واضح است که باید بر وجه قریبی آورده شود). این چنین مصلحتی، لزومی است و خداوند امر فرموده است بر طبق آن.

اینکه خداوند امر کند بر طبق یک مصلحت لزومی خاص که قائم است به این حرکات و سکونات علی وجه قریبی یک حرف است و اینکه این صلاة یک مصلحت نوعیه مثل احسان الی المولا و تعظیم مولا دارد، یک حرف دیگری است. درست است که بماهو تعظیم عدل است و حسن است، اما این آن نکته‌ای نیست که شارع بر اساس آن امر به صلاة کرده است. و همین طور بقیة امورات از واجبات و منهیات، اگر مصالح و مفاسد نوعیه/ای بر آنها مترتب شود، از این جهت شارع به آنها امر نکرده است، بلکه به لحاظ مصالح و مفاسد خاصه است و لذا ایشان اشکال می‌کند که در مفاسد نوعیه‌ای که یختل به النظام دفع مفسده عقلائی داریم و این دفع لازم است — البته به معنای وجوب که ایشان قبول ندارد بلکه به همین معنای مدح و ذم عقلا که ایشان قبول دارد — اما این ربطی به احتمال تکلیف ندارد که در بحث برائت مطرح است. احتمال تکلیف ملازم است با احتمال ملاکات از نوع مصالح و مفاسد کامن در متعلقات که ملاکات خاصه هستند و از قبیل ملاکات عمومی که ینحفظ به النظام نیستند و لذا ایشان می‌فرماید که ضابطه‌ای در نمی‌آید «و لا تتضبط تحت ضابطة خاصة» چون هر کجایی ممکن است یک مصلحت یا مفسده‌ای باشد و دلیل نداریم که یک مصلحت یا مفسده عمومی است. حالا عبارت ایشان را بخوانیم تا برسیم به بررسی بحث ایشان.

ایشان در جلد چهارم صفحه ۹۲ می‌فرمایند:

أما من حيث عنوان المفسدة، (که می‌خواهیم بینیم که آیا حکم عقلی به دفع داریم یا نه) فقد بینا في مبحث الظن^۱ عند التعرض للتحسين و التقييح العقلين أن المصلحة و المفسدة الملحوظتين في التحسين و التقييح العقلين هي المصالح العامة و المفساد العامة، بمعنى أن العدل حيث إنه بنوعه ينحفظ به النظام كان حسنا، و أن الظلم حيث إنه بنوعه يختل به النظام كان قبيحا. فمصلحة انحفاظ النظام و مفسدة اختلاله من حيث نوعي العدل و الظلم هي الموجبة للبناء على مدح فاعل العدل و ذم فاعل الظلم. و من الواضح أن مصالح الأحكام الشرعية و مفسادها لا يجب (اینکه گفته لازم نیست) أن تكون انحفاظ النظام و اختلاله، بل مصالح خاصة، أو مفساد خاصة ربما تختلف من حيث الأشخاص و الاحوال و الأزمان. فالصلاة مثلا و ان كانت من حيث كونها تعظيما للمولى حسنة، لأنها إحسان إلى المولى، إلا أن وجوبها الشرعي ليس من حيث كون الاحسان إلى المولى و الانقياد له مما ينحفظ به النظام (وجوب شرعی از این باب نیست که احسان به مولاست یا انقياد به مولاست و اینها مما ينحفظ به النظام است بلکه) بل من حيث إنها حركات خاصة توجب استكمال نفس العبد مثلا و هكذا سائر الواجبات. و كذا الأمر في مفساد المحرمات، فانها لا توجب بنوعها اختلال النظام^۲.

پس نتیجه این می‌شود که ما در بحث برائت احتمال تکلیف می‌دهیم و چون تکالیف برخواسته از مصالح و مفساد کامن در متعلقات است، احتمال مفسده می‌دهیم ولی این مفسده آن مفسده‌ای نیست که حکم عقل عملی پشت آن باشد که يجب دفعه؛ چون آن مفسده‌ای که يجب دفعه (يجب به آن معنایی که محقق اصفهانی تلقی می‌کند) آن مفسده‌ای که تقبیح عقلی در اقدامش و تحسین عقلی در دفعش هست، آن مصالح و مفساد نوعیه است نه این مصلحة و مفسدة خاصه. این ملخص حرف ایشان است که ایشان در جاهای دیگر هم این مطلب را دارند. مثلاً در جلد سوم ص ۳۴۹ فرمودند:

^۱ (۳) نهاية الدراية ۳: التعليقة ۱۴۵.

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۲ - ۹۳.

و أما استنباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولوي فمجمل القول فيه أن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام و مناطاتها لا تندرج تحت ضابط، و لا تجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام و إبقاء النوع^۱.

این را دوستان دقت کنند. این مربوط به بحث انسداد است و بحث بسیار مهمی است که «لا تجب ان تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام و ابقاء النوع». لازم نیست که از این گونه مصالح باشد. باز در صفحه ۳۵۲ در همان مبحث انسداد می فرماید:

لأن المصالح و المفساد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية المولوية لا يجب أن يكون من المصالح العمومية التي ينحفظ بها النظام و يبقى بها النوع^۲.

آن وقت مرحوم اصفهانی از این جهت خیلی استفاده کرده است و آثار عجیبی را بر همین مبتنی کرده است که باب تحسین و تقبیح عقلی در باب مفسد غیر از باب مفسدی است که در متعلق احکام هست و لذا موضوع تحسین و تقبیح عقلی واقع نمی شود.

از جمله آثاری که ایشان در جلد سوم در بحث قاعده ملازمه مترتب کرده است. (می دانید که ملازمه دو طرفه است. اینکه آیا کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع یک بحث است و آن طرف هم هست که کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل یا نه. آن جا خیلی ها قائل می شوند که اینطور است که کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل منتهی حکم به العقل بعد از کشف از شارع یک بحث است و قبل از آن یک بحث است و تفصیل داده اند). ایشان می گوید بعد از حکم شارع، حتی اگر به نحو انئی یا لئی کشف کنیم که در متعلق حکم شارع یک مصلحت لزومی است، می گوید این موضوع حکم عقل نیست؛ یعنی حتی بعد الحکم الشارع و کشف از اینکه متعلقش مصلحت دارد، اینجا جایی نیست که عقل بگوید: "يجب دفعها"؛ چراکه ملاک حکم

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۳۴۹

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۳۵۲

عقل به حسن یا قبح عبارت است از مصالح یا مفاسد نوعی که ینحفظ به النظام و یختل به النظام ولی آن مصالح و مفاسدی که شارع بر اساس آنها حکم کرده است از این قبیل نیست.

آن وقت باز بر اساس این، یک آثاری دیگری مترتب کرده و قبلاً در جای خودش به آن اشاره کردیم که ایشان چون این مصالح و مفاسد را این چنین می‌پندارد، می‌گوید اینها همه برای دار دنیا است؛ چون نظام در دنیا است و در آخرت که ما نظام اینگونه نداریم و در آخرت همه یأتیناً فرداً و همه تنها به محضر حق تعالی می‌آیند و همه این لباس‌ها کنده شده و این تخیلات کنده شده. و از طرفی آنجا که محضر حق تعالی می‌رسند، از این نظامات خبری نیست. این حرف را عده‌ای از محققین دیگر هم پذیرفتند مثلاً صاحب منتقى الاصول به تبع محقق اصفهانی می‌فرماید که این حسن و قبح‌ها در نظام آخرت نمی‌آید و در چند جا از این مطلب استفاده کرده است.

نقد و بررسی دیدگاه محقق اصفهانی

به نظر ما این ادعا درست نیست و باید نقادی کرد. حرف ما با ایشان در دو قسمت است:

یکی اینکه آیا باب تحسین و تقبیح عقلی در چهارچوب خودشان که باب وجوب را قبول ندارند و حسن و قبح را به معنای مدح و ذم می‌گیرند، آیا لازمه این چهارچوب این است که مدح و ذم عقلاً مقصور بشود به خصوص مصالح و مفاسد نوعی که یختل به النظام و ینحفظ به النظام یا اعم از این است؟ این یک بحث است.

دوم اینکه آیا مصالح و مفاسدی که کامن در متعلقات احکام است آیا اینها نمی‌توانند منجر به اختلال نظام شوند یا به حفظ النظام باشند؟ آیا احتمالش را نمی‌دهیم؟ ایشان فرمود «لا یجب که از آن نوع باشد»؛ اما آیا احتمال می‌دهیم یا نه؟ اگر احتمال بدهیم، یک بحث مهمی پیش می‌آید. بالاتر از این، آیا نمی‌شود استفاده کرد که اصلاً در عموم واجبات و محرمات، (حالا عموم که می‌گوییم یعنی نمونه‌های زیادی وجود دارد) جهات دنیوی نیز وجود دارد یعنی علاوه بر استکمال نفس در آخرت در انجام واجبات یا حزیض و افول و سقوط انسان به درکات در انجام محرمات، در همین دنیا هم آثار دارد و موجب اختلال می‌شود در وضعیت معیشت بشری در همین دنیا. ما نمونه‌های متعددی داریم از کلمات ائمه اطهار علیهم السلام و حتی از ظاهر برخی از آیات قرآنی که اینطوری است. اگر اینطور باشد، — حتی با آن تزییقی که محقق اصفهانی در حسن و قبح دیده که ما قبول نداریم و توضیح خواهیم داد — باز هم نمی‌توانید بگویید که "اگر احتمال تکلیف می‌دهیم احتمال یک جور

مفسده می‌دهیم که موضوع حکم عقلی نیست؛ بلکه ما احتمال همان جور مفسده‌ای می‌دهیم که شما موضوع حکم عقل می‌دانید. این نکته دوم است که بحث می‌خواهد.

نکته سوم مبنای خود ماست که ما حسن و قبح را اینطوری نمی‌دانیم و کل این حرفها مرتفع می‌شود. یک مسئله در برابر ماست و آن اینکه با احتمال تکلیف آیا احتمال مفسده‌ای می‌دهیم که عقل بگوید يجب دفعه؟ ما می‌گوییم بله چون مطلق این مفاسد موضوع حکم عقل است و حکم عقلی يجب و یحسن و یقبح داریم و همه اینها هست و هیچ اشکالی هم ندارد و دواعی طبعی هم باشد، مانعی ندارد. پس با سه مسئله مواجه هستیم. اول اینکه آیا فرمایش مرحوم اصفهانی در چهارچوب حرف‌هایی که خودش زده، انحصار به مصلحت و مفسده‌ای دارد که ینحفظ به النظام و یختل به النظام.

مسأله دوم اینکه آیا مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام است، ضرورتاً خصوصی و موردی هستند که لا ینضبط و لا یقع تحت الضابط که ایشان فرموده یا اینکه احتمال دارد که از قبیل همان مصالح و مفاسد عمومی باشند که ینحفظ به النظام و یختل به النظام. به نظر می‌آید این نوع مصالح و مفاسد نوعیه نیز در واجبات و محرمات هست و همان احتمالش هم برای بحث ما کافی است که الان به آن می‌رسیم. مسأله سوم هم اینکه نتیجه مبنای مختار خود ما در این بحث چیست.

۱. مقصور نبودن تحسین و تقبیح در مصالح و مفاسد انحفاظ یا اختلال نظام

حالا برویم سراغ بحث اول که آیا کلام محقق اصفهانی در تحسین و تقبیح درست است؟، آیا موضوع تحسین و تقبیح، فقط مصالح و مفاسدی است که تنحفظ یا یختل بها النظام؟ ما می‌خواهیم بگوییم این حرف درست نیست خصوصاً از آن بیانی که در همان جلد سوم در بحث دلیل انسداد داشتند که ما قبلاً آوردیم. محقق اصفهانی در آنجا گفتند یک بیانی است یکن کالبرهان علی ما ذکروه و آن اینکه انسان حب نفس دارد و در نتیجه این حب نفس، کمال و بقا خودش را نیز می‌خواهد بنابراین حفظ جامعه را نیز می‌خواهد و می‌خواهد هر آنچه که موجب اختلال آن شود را دفع کند. فلذا افعالی که منجر به حفظ نظام می‌شوند، بنابر مدح آنها می‌گذارد و افعالی که منجر می‌شوند بر اختلال نظام، بنا بر ذمشان می‌گذارد. حالا که اینطور شد سوال این است که چرا باید افعالی که منتهی به حفظ نظام می‌شوند و حتی بالاتر افعالی که منبعث از حب نفس هستند که نتیجه‌اش حب بقا و استکمال است، چرا فقط به انتظام جامعه زدید؟ در دفع ضرر محتمل بحث کردیم. مگر شما از حب نفس شروع نکردید؟ انسان اگر یک ذات باقی است و در آخرت هم باقی است، هر آنچه که بتواند به بقاء من کمک کند، باید محبوب من باشد. بنا بگذاریم بر مدح افعالی که منجر می‌شود به استکمال و بقا و بهتر بودن من و بنا بگذاریم بر ذم افعالی که موجب

می‌شود به از بین رفتن من و نابود شدن حیات ابدی من. چه اشکالی دارد عقلا بیایند در جامعه بنا بگذارند بر مدح آن افعالی که منجر می‌شود به کمالات من و بقاء نورانی من و بیایند بنا بگذارند بر مذمتی که این چنین است. این چه اشکالی دارد؟ آن برهان ما را به همین جا می‌رساند چون از حب ذات شما شروع کردید. حب ذات و استکمال ذات، اختصاصی به کمالات دنیوی ندارد و کمالات اخروی را نیز شامل است.

۲. عدم انحصار مصالح حفظ نظام در مصالح نوعیه

حالا به نظام رسیدیم. آیا آن چیزی که نظام را حفظ می‌کند فقط عبارت است از مصالح نوعیه؟ چرا؟ مصالح در وجود انسان دخیل هستند و در همین دنیا هم دخیل هستند، بنابراین آنها هم می‌توانند مؤثر باشند.

بله من در دفاع از محقق اصفهانی می‌توانم چیزی را عرض کنم که ایشان در بحث دلیل انسداد به تبع فرمایش حکما اینطوری می‌خواهند حل کنند که آن مصالح و مفاسدی که موجب مدح و ذم عند العقلا می‌شوند، آن مصالح و مفاسد نوعیه‌ای است که موجب حفظ نظام و اختلال نظام می‌شود که بادی الرأی عموم باشد؛ چون تحسین و تقبیح را می‌خواهند عمومی کنند و بگویند عقلا بمأهم عقلاء بنا بر این دارند. من حالا در دفاع از ایشان عرض می‌کنم که شاید می‌خواهند بگویند که اگر یک مصالح و مفاسدی در عالم واقع باشد و کمک هم می‌کند به حفظ نظام، ولی بادی الرأی جمیع نباشد، یعنی همه نفهمند آن را، اگر اینطور باشد، این به درد بحث تحسین و تقبیح عقلایی نمی‌خورد. بلکه شارع که مطلع است حکم می‌کند اما به درد ما که نمی‌خورد. شاید نظر محقق اصفهانی این باشد که بگوید بحث ما یک ضیقی دارد و ما دنبال تحلیل تحسین و تقبیح عقلایی هستیم که دارج بین عقلاست و اگر یک مصلحت و مفسده‌ای چنان روشن نباشد که بادی الرأی جمیع باشد، همه عقلا بنا بر آن نمی‌گذارند. و لذا شاید از این باب است که ایشان فقط سراغ آن مصالح و مفاسدی رفته است که یختل به النظام یا یحفظ به النظام، آن هم طوری که بادی الرأی جمیع باشد.

منتهی این بیان جواب دارد: جوابش این است که یک وقتی شما تمام آنچه را که دخیل در اختلال نظام یا حفظ نظام است، می‌خواهید به مصادیقشان هم حکم کنید که البته باید احراز کنید. اما این لازم نیست که اینک خود محقق اصفهانی در مصادیق عدل و ظلم می‌گوید: "ممكن است به اختلاف انظار مصادیقش فرق کند لكن لا یَعْقِل اختلاف النظر بالنسبة الى عنوان الظلم والعدل". ما همین حرف را در اینجا می‌زنیم و می‌گوییم یک وقتی می‌خواهید تمام مصادیق مصالح و مفاسد را تعیین کنید، خب معلوم است که عقل راهی به تشخیصش ندارد. اما به نحو کلی عقلا بنا بگذارند که هر آنچه که از مصالح که به حد لزوم برسد باید

اینها را انجام داد برای استكمال نفس یا حفظ نظام. و هر آنچه که از مفسد ترکش به حد لزوم برسد، بنا بر ذمش می گذارند برای اینکه زجر کنند از وجودش. اما اینکه صغریات این مصالح و مفسد کجاها هست؟، خارج از بنای کلی عقلاء است. اینکه عقلاء این بناءات را به نحو کلی بگویند چه مانعی دارد، مثل اینکه در باب عدل و ظلم به نحو کلی گفتند؛ با اینکه مصادیقش را خود محقق اصفهانی هم قبول دارد که مورد اختلاف نظر است.

بنابراین ولو ما به دنبال مصالح و مفسد نوعی که موجب اختلال نظام یا حفظ نظام می شود باشیم که بادی الرأی جمیع باشد، باز هم می شود گفت که این کبرای کلی بادی الرأی جمیع است و همه عقلا قبول دارند که مصلحتی که به حد لزوم رسید، باید انجامش داد. اما ممکن است صغریاً در آن اختلاف نظر باشد، اما اینکه مصالح را باید تحصیل کرد و مفسد را باید از آن اجتناب کرد، بادی الرأی جمیع است و حتی می شود گفت خود این کبرای کلی از مواردی است که در حفظ نظام دخیل است و موجب منع اختلال نظام می شود. بنابراین روی چهارچوب فکری خود مرحوم اصفهانی باید همین حرف را بزنیم.

ما دو حرف با ایشان داشتیم. یکی اینکه آن برهان شما اصلاً به بحث اختلال نظام و حفظ نظام منجر نمی شود و ثانیاً حتی این را هم شما بگویید، ما کبرای کلی آن را می توانیم بگوییم که دست عقلا هست و بادی الرأی جمیع عقلاست و می توانند به آن حکم کنند. بلکه مصادیق آن را نمی توانند تشخیص دهند. باقی ماند طرف دیگر بحث و آن اینکه در باب احکام شرعی ما چه جور ملاکاتی داریم که بحث مهمی است که ان شاء الله به آن خواهیم رسید.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

۴۸۴ بحث کبروی: بررسی لزوم یا عدم لزوم عقلی دفع مفسده

۴۸۵ کلام محقق اصفهانی

۴۸۶ نقد مبنای محقق اصفهانی در نوع مصالح و مفسدات متعلق احکام

۴۸۶ ابهام کلام محقق اصفهانی در مسئله

۴۸۷ نقد کلام محقق اصفهانی

۴۸۷ آثار دنیوی مترتب بر احکام شرعی

۴۸۸ آیات و روایات در باب آثار دنیوی احکام شرعی

۴۹۱ بحث صغروی: بررسی ادعای اتحاد مفسدات با مضار و مصالح با منافع

۴۹۲ نظر مختار در بررسی کبرای دفع ضرر محتمل

بحث کبروی: بررسی لزوم یا عدم لزوم عقلی دفع مفسده

بحث در حکم عقل به لزوم دفع مفسده بود؛ اینکه آیا حکم عقلی در این باب می‌توانیم داشته باشیم یا نه؟. دلیل ورود ما به این بحث از این جهت است که اصلاً بحث دفع ضرر محتمل و حظر و اباحه و قبح عقاب بلا بیان ذیل بحث برائت است و ما وقتی احتمال تکلیف می‌دهیم، اولاً و بالذات احتمال مصلحت و مفسده‌ای که کامن در متعلق تکلیف است را می‌دهیم. آنوقت یک واسطه العقدی باید مسئله مفسده و مصلحت را به ضرر و نفع وصل کند که بحث صغروی آتی است. مقصود این است که اگر ما دفع ضرر محتمل را بحث کردیم، مستقیماً به بحث برائت وصل نمی‌شود مگر از این باب که وقتی ما احتمال تکلیف می‌دهیم، احتمال مفسده می‌دهیم؛ چون تکلیف تابع مصالح و مفسدات در متعلق هست و بعد هم احتمال مفسده را مساوق با احتمال ضرر می‌گیریم. گرچه در این مساوقت عده‌ای از اصولیون مثل مرحوم آخوند، مرحوم نائینی در برخی مکتوبات و مرحوم محقق عراقی به گونه‌ای اشکال دارند. پس ما نیاز به دو بحث نیاز داریم: هم از حیث کبرای که آیا دفع مفسده حکم عقلی دارد یا نه؟، و هم از حیث صغروی که آیا مفسده ضرر هست یا نیست؟. بحث حاضر درباره کبری است.

کلام محقق اصفهانی

در مقام نقد فرمایش محقق اصفهانی بودیم. ملخص مدعای ایشان این بود که دفع مفسده خودش حکم عقلی ندارد؛ چون مصالح و مفاسدی که مبنای تحسین و تقبیح عقلی هستند، مصالح و مفاسدی هستند که به اختلال نظام یا به انتظام جامعه منتهی می‌شوند که جامعش در ناحیه مصالح، عدل است و در ناحیه مفاسد نوعی و عامه عبارت است از ظلم. پس این طور می‌شود که آن دسته از مصالح و مفاسدی که منتهی به اختلال نظام یا حفظ نظام می‌شود، منشأ تحسین و تقبیح هستند، نه هر مصلحت و مفسده‌ای.

هرچند که احکام و تکالیف تابع مصالح و مفاسداند، ولی آن مصالح و مفاسدی که در متعلق احکام موجب جعل حکم می‌شوند و داعی مولا جهت جعل حکم می‌شوند، مصالح و مفاسد نوعی و عامه نیستند که به اختلال نظام یا به حفظ نظام منتهی بشوند، بلکه مفاسد و مصالح شخصی هستند که به عبد و اشخاص عباد برمی‌گردد، نه اینکه نوعی باشد و به اختلال نظام و به حفظ نظام برگردد. حتی ایشان به نماز مثال زدند که درست است که نماز نوعی تعظیم به مولاست و روی همان مبنای چهارچوب مذکور در کلام محقق اصفهانی، عقلاً حسن است؛ و لکن از این حیث، مأمور به یا ترکش منهی عنه واقع نشده است یعنی آن جهتی که موجب امر به صلاة شده، همان جهت تعظیمی - که به حکم عقل حسن می‌باشد - نبوده است بلکه آن جهات شخصی که مربوط به استکمال نفس و ترقی روحی انسان است، منشاء امر به صلاة شده است، نه آن جهت عمومی نوعی که موجب حفظ نظام یا اختلال نظام می‌شود. بعد هم فرمودند در مفاسد هم همین طور است.

و کذا الأمر في مفاسد المحرمات، فانها لا توجب بنوعها اختلال النظام.^۱

مفاسدی که در متعلق احکام وجود دارند، به نوعش موجب اختلال نظام نمی‌شوند، بلکه امور موردی و شخصی‌اند که به عبد و ترقیات او یا نزول و سقوط عبد مربوط است. این نوع مفاسد شخصی مترتب بر فعل، از همان مفاسدی است که موجب می‌شود مولا از آن فعل نهی یا زجر کند. بنابراین استدلال ایشان بر نفی حکم عقل به لزوم دفع مفسده، مبتنی بر دو مقدمه است؛ یکی در ناحیه تحسین و تقبیح که موضوع حسن و قبح عقلی، مصالح و مفاسد نوعی منجر به حفظ یا اختلال نظام است و دیگری در ناحیه متعلقات احکام که مصالح و مفاسد آنها شخصی و موردی است نه نوعی.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۳

نقد مبنای محقق اصفهانی در نوع مصالح و مفساد متعلق احکام

آیا تصویر ایشان از ملاکات متعلق احکام درست است؟ آیا مصالح و مفساد شخصی هستند و نمی/توانند دخیل در حفظ نظام یا اختلال نظام باشند؟

ابهام کلام محقق اصفهانی در مسئله

قبل از اینکه بخواهم فرمایش ایشان را نقد کنم، یک ابهامی در کلام ایشان وجود دارد که تذکر آن لازم است.

ایشان در اول بحث می فرماید مصالح و مفسادی که در متعلقات احکام اند و موجب جعل حکم می شوند، لازم نیست که از آن گونه باشند. تعبیرشان این است که «لا یجب ان یکون انحفاظ النظام و اختلاله». این لا یجب یعنی ضرورت ندارد، ولی می تواند باشد. ظاهرش این است که ضرورت ندارد که به اختلال یا حفظ نظام برگردد ولی وقتی می گوییم «لا یجب» علی القاعده یعنی می تواند باشد و لازم نیست که همیشه این طور باشد. لزوم ندارد، نه اینکه اصلاً نیست.

اما پایین تر عبارات ایشان به گونه ای دیگر است. حتی در مثال نماز ایشان می فرماید گرچه جهت مصلحت و مفسده نوعی دارد و آن تعظیم و احسان مولاست که موضوع حکم عقل قرار می گیرد، ولی می گوید از این حیث متعلق امر واقع نشده است. تقریباً به صورت قطعی می فرماید:

إلا أن وجوبها الشرعي (صلاة) ليس من حيث كون الاحسان إلى المولى والانقياد له مما ينحفظ به النظام.

از این جهت که احسان و انقیاد نسبت به مولا موجب حفظ نظام می شود، از این جهت متعلق وجوب نیست.

بل من حيث إنها حركات خاصة توجب استكمال نفس العبد مثلاً و هكذا سائر الواجبات.^۱

در محرمات هم تقریباً ایشان به صورت قطعی می فرماید. بنابراین؛ با ملاحظه صدر و ذیل کلمات محقق اصفهانی، مقصود نهایی ایشان مشخص نیست: آیا می خواهد بگوید که ملاکات نوعیه اصلاً و هیچ گاه منشاء جعل احکام قرار نمی گیرند یا اینکه می خواهد بگوید هر چند این نوع ملاکات عمومی نیز می توانند حیث تعلیلی جعل حکم باشند ولی انحصار ندارد و لازم نیست که همیشه این گونه باشد.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية؛ ج ۴؛ ص ۹۳

نقد کلام محقق اصفهانی

به نظر می‌رسد مدعای ایشان طبق هر دو برداشت — چه مقصود ایشان انکار اصل علیت ملاکات نوعیه نسبت به جعل احکام باشد یا انکار ضرورت و انحصار — اشکال دارد.

آثار دنیوی مترتب بر احکام شرعی

اینکه ایشان به شکل عام در مطلق احکام و به شکل خاص در مثال وجوب صلات، فرمودند که مصالح وجوب نماز مربوط به استکمال نفس عبد است و ربطی به جهات عمومی حافظ نظام ندارد؛ قابل تصدیق نیست چون مگر ملاکات شخصی و عمومی با یکدیگر منافات دارند تا قابل جمع نباشند؟ به عنوان مثال «استکمال نفس» که قطعاً اثر اخروی دارد، چه اشکالی دارد که اثر دنیوی نیز داشته باشد؟ بلکه جازمانه می‌گوئیم که «استکمال نفس» علاوه بر اثر اخروی، یقیناً اثر دنیوی نیز دارد. ما در جامعه آثار رشد معنوی را می‌بینیم. اگر انسان‌ها استکمال نفس داشته باشند، همه این مظالم برچیده می‌شود؛ چون این مظالم از ناحیه انسان‌هاست و اگر انسان‌ها خوب باشند، این مظالم پیش نمی‌آید.

استکمال نفس نه تنها مانع از وقوع این ظلم‌ها، دشمنی‌ها و تعدی به حقوق خواهد شد، بلکه راه را برای وقوع افعال نیکو و حسن هموار می‌کند؛ ایثارها رخ می‌دهد، کمک به هم نوع رخ می‌دهد، عدالت رخ می‌دهد؛ چون این‌ها از استکمال نفس برمی‌خیزد. پس اینکه شما فرمودید نماز حرکات خاصه‌ای است که تنها از حیث اینکه موجب استکمال نفس است، واجب شده است نه از حیث اینکه تعظیم مولاست؛ ما می‌گوییم استکمال نفس شعبه‌هایی دارد و این شعبه‌ها موجب می‌شود هر کدام یک اثری داشته باشد. در آخرت به‌گونه‌ای ظاهر می‌شود و در دنیا به‌گونه‌ای دیگر. فلذا آثار دنیوی نیز دارد. مجموعه‌ای از آیات و روایات همین را می‌گوید که اوامر و نواهی خداوند آثار دنیوی دارد. حالا ما این‌ها را که می‌خوانیم از بعضی از آن‌ها استفاده می‌شود که همه‌شان اثر دارند.

من می‌گویم اگر روایات و آیات هم نبود علی القاعده باید چنین استفاده‌ای می‌کردیم چون استکمال نفس — که با امتثال اوامر و نواهی خداوند حاصل می‌شود — تأثیرگذار است. اگر نفوس عباد که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، با امتثال احکام الهی مثل نماز و روزه، به تربیت الهی تربیت شوند، حتی اگر بپذیریم که امتثال این احکام مصالح شخصی داشته باشند، ولی لامحاله اثر عمومی نیز دارند. بنابراین شما چگونه انکار می‌کنید و ادعا می‌کنید که عمل به احکام شرعی به نظم اجتماع و نظام منتهی نمی‌شود.

بحث از اینجا شروع شد که ما احتمال تکلیف و احتمال مفسده در متعلق می‌دهیم. ایشان می‌گویند احتمال مفسده که ما در رابطه با احکام شرعی می‌دهیم، از آن مفسده‌هایی نیست که حسن و قبح عقلی داشته باشد. ما می‌گوییم احتمال مفسده که می‌دهید، مفسده آثار اجتماعی دارد و چون اثر اجتماعی دارد، حتماً حیث عقلی هم دارد. نمی‌گوییم منحصر است به آن چیزی که شما می‌گویید. گرچه ما در بحث کبروی چه در دفع ضرر محتمل و چه در دفع مفسده با شما بحث کردیم و گفتیم که اصلاً این را قبول نداریم که باب حسن و قبح برای همین دنیاست. این را که مفصل بحث کردیم و کاری به آن نداریم. نقد ما در چهارچوب همان نظام فکری محقق اصفهانی است. عرض ما این است که وقتی ما احتمال تکلیف و احتمال مصلحت و مفسده می‌دهیم، این مصلحت و مفسده یک حیث عمومی هم دارد. حرف ما این است و حتی اگر استکمال نفس را ملاک حکم بدانیم، باز حیث عمومی نیز دارد چراکه در اجتماع تاثیرگذار است.

این را هم دوستان دقت کنند که بحث در عمل شخصی و انفرادی نیست بلکه بحث در عمل نوعی است. ایشان هم با تکرار و تاکید می‌گویند که «نوعی العدل و الظلم» چون باید نوع عدل را حساب کرد و الا عمل شخصی و انفرادی عدل یا ظلم که موجب حفظ یا اختلال نظام نمی‌شود، بلکه عمل نوعی آن اگر بخواهد رخ دهد، موجب حفظ یا اختلال می‌شود. در باب مصالح و مفاسدی که ما احتمال می‌دهیم که در تکالیف باشند، ما احتمال همین‌گونه مصلحت و مفسده هم می‌دهیم، پس باب حسن و قبح عقلی هم هست و وجهی برای انکار آن نیست.

آیات و روایات در باب آثار دنیوی احکام شرعی

از آیات و روایات هم می‌شود استفاده کرد که احکام شرعی آثار دنیوی هم دارند. مثلاً در آیه شریفه می‌فرماید:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ»^۱

این تاثیر ایمان و تقوا در فتح ابواب برکات سماء و ارض است. ظاهر برکات سماء و ارض به دنیا اختصاص دارد یا حداقل اعم از دنیا و آخرت است. خیلی‌ها هم همین‌طور فهمیدند که موجب رزق می‌شود و برکات در زندگی انسان می‌شود و هیچ انحصاری به برکات اخروی ندارد و ظاهراً این است که برای همین دنیاست و اگر این را نگوییم عمومیت دارد برای تمام عوالم. «لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ». اگر انسان‌ها ایمان داشته باشند و تقوا پیشه کنند این‌گونه باب برکات بر آن‌ها باز

^۱ الأعراف، الآية: ۹۶

می‌شود. عرض من این است که ایمان و تقوا هم به همین رعایت اوامر و نواهی مولا است. پس امتثال اوامر و نواهی مولا ما مستلزم جلب برکات از سماء و ارض است و در همین دنیا هم اثرگذار است.

اتفاقاً در همان موردی که محقق اصفهانی در نماز فرمودند، مگر ما این مطلب را نداریم که «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ»^۱ اینکه که نص آیه شریفه است که صلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر. فحشا و منکر در جامعه دنیوی رخ می‌دهد یا حداقل اینکه اطلاقش شامل جامعه دنیوی نیز می‌شود و بسیاری از فحشاها و منکرها در همین جوامع دنیوی رخ می‌دهد. بله فحشا و منکر شخصی هم هست ولی آثارش در اجتماع ظاهر می‌شود. بنابراین صلاتی که تنهی عن الفحشاء و المنکر چطور می‌گوید اثرگذار نیست. همان استكمال نفسی است که مرحوم اصفهانی درباره صلات اذعان داشت اما اثرش در همین اجتماع دنیوی ظاهر می‌شود.

آن وقت در علل احکام اگر مراجعه کنید می‌بینید که در آن‌ها روایاتی است که این‌ها ثابت می‌کنند تأثیر احکام را در زندگی بشر. من الان یکی از این روایات را می‌خوانم. این روایت در عیون اخبار الرضا علیه السلام هست. این نسخه‌ای که می‌خوانم احتمالاً یک اختلافی با بعضی نسخ دیگری هم دارد، ولی خیلی تأثیرگذار در بحث ما نیست. در عیون اخبار الرضا علیه السلام در فرمایشات حضرت این مطلب آمده است که:

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ لِمَ أُمِرَ الْخَلْقُ بِالْإِقْرَارِ بِاللَّهِ وَ بِرُسُلِهِ وَ بِحُجَجِهِ وَ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ

اگر کسی بپرسد که اصلاً چرا ما امر شدیم به اقرار به خداوند و رسل و حجج و آنچه از ناحیه خداوند آمده است.

قِيلَ لِعَلِّ كَثِيرَةٍ مِنْهَا أَنْ مَنْ لَمْ يَقَرَّ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَمْ يَجْتَنِبْ مَعَاصِيَهُ وَ لَمْ يَنْتَهِ عَنِ الزَّكَاةِ الْكَبَائِرِ وَ لَمْ يُرَاقِبْ أَحَدًا فِيمَا يَشْتَهِي وَ يَسْتَلِدُّ عَنِ الْفَسَادِ وَ الظُّلْمِ وَ إِذَا فَعَلَ النَّاسُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ وَ ارْتَكَبَ كُلُّ إِنْسَانٍ مَا يَشْتَهِي وَ يَهْوَاهُ مِنْ غَيْرِ مُرَاقَبَةٍ لِأَحَدٍ كَانَ فِي ذَلِكَ فَسَادُ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ وَ وَثُبُ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ فَغَضَبُوا الْفُرُوجَ وَ الْأَمْوَالَ وَ أَبَاؤُا الدِّمَاءَ وَ النِّسَاءَ وَ قَتَلَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا مِنْ غَيْرِ حَقٍّ وَ لَا جُزْمٍ فَيَكُونُ فِي ذَلِكَ خَرَابُ الدُّنْيَا وَ هَلَاكُ الْخَلْقِ وَ فَسَادُ الْحَرْثِ وَ النَّسْلِ.^۲

^۱ العنکبوت، آیه ۴۵.

^۲ عیون اخبار الرضا علیه السلام؛ ج ۲؛ ص ۹۹/۱۰۰.

دیگر از این بهتر نمی شود بیان کرد که چگونه ایمان به خداوند و انجام اوامر الهی و انتهای از معاصی و اجتناب از آن موجب می شود که انسان ها رعایت اموری کنند در روابط اجتماعی شان، در حقوقشان، در اموالشان و اگر این ها رعایت نشود، خراب الدنیا و هلاک الخلق و فساد الحرث و النسل هست.

از این قبیل روایات، بسیار هست. آن وقت من تعجب می کنم که چطور محقق اصفهانی ادعا می فرمایند که احکام شرعی در وجوبات و محرّماتش موجب استکمال عبد می شود و لا توجب بنوعها اختلال النظام. به نظر خیلی عجیب است. حالا فرض کنید که همه بخواهند در روابط اجتماعی کاری به این نداشته باشند، همه بخواهند اموال یکدیگر را غصب کنند، آیا زندگی برای کسی باقی می ماند؟ چون به نوعش هم هست و بحث عمل شخصی و انفرادی نیست. اگر عمل انفرادی حساب کنید، در عدل و ظلم هم همین طور است؛ یک ظلم شخصی که موجب اختلال نظام نمی شود، بلکه نوع ظلم موجب اختلال نظام می شود و در عدل هم همین طور است. مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام هست، هم همین طور است.

نتیجه این می شود که ما در بحث برائت در شبهة بعد الفحص احتمال تکلیف می دهیم. ما بخاطر اینکه معتقدیم احکام منبعث از مصالح و مفاسد در متعلق است، احتمال مفسده نیز می دهیم. آن وقت این کبرا درست است که عقل به لزوم دفع مفسده حکم می کند و صغرویا بر احتمال مفسده کامن در متعلق احکام نیز منطبق است و این اشکال محقق اصفهانی که احکام عقلی فقط در مصالح و مفاسد نوعی است که به اختلال نظام یا حفظ نظام منجر می شود و متعلقات احکام این طور نیستند، درست نیست.

به نظر من اصل این مطلبی که مرحوم اصفهانی با شدت و حدت در جاهای مختلف در علم اصول بیان می کند، درست نیست و مبنا ندارد و به نظر ما احتمال مفسده کامن در متعلق حکم، موضوع حکم عقل است. و تنها یک بحث صغروی دارد که الآن بحث می کنیم و البته نکاتی هم هست که در تنبیهات خواهد آمد از جمله اینکه ممکن است کسی این تأمل را داشته باشد که آیا مفسده بخصوصه موضوع حکم عقل است و ضرر هم بخصوصه موضوع حکم عقل است یا یک جامع هایی وجود دارد که این ها تحت آن می روند؟ این در بحث ما اثری ندارد چون هر کدام باشد، بالاخره ما حکم عقل را باید در اینجا داشته باشیم، حالا بنفسه یا به یک عنوان اعمی؛ این ها بحثی است که سر جای خودش باید مطرح شود. این تمام الکلام در کبرای وجوب دفع مفسده و به نظر ما این تمام است و حکم عقلی هم هست و منافات ندارد که دفع جبلی هم در باب مفسده داشته باشیم و این ها مانعة الجمع نیست.

بحث صغروی: بررسی ادعای اتحاد مفاصد با مضار و مصالح با منافع

در اینجا بحث دیگری وجود دارد که مرحوم آخوند، مرحوم نائینی و مرحوم آقا ضیا به گونه‌ای دارند که آیا واقعاً مفاصد مضار هستند که در کبرای دفع ضرر محتمل قرار بگیرند و آیا مصالح همیشه منافع هستند؟ مصلحتی که متعلق احکام هست، منفعتی است که ضد ضرر است یا نه؟

مثل مرحوم آخوند به لحاظ صغروی انکار می‌کند و می‌گوید قد یکون یجتمع ولی این طور نیست که همیشه مصالح یا مفاصد موجود در متعلقات احکام، مساوق باشند با ضرر و نفع. حال اگر این طور نباشد، شما دلیلی ندارید که بحث احتمال تکلیف را که مساوق با احتمال مفسده است، پیوند بزنید به بحث دفع ضرر محتمل؛ چون مفسده ملازم با ضرر نیست. بلکه مرحوم آخوند می‌فرماید گاهی تحصیل یک مصلحتی موجب این است که انسان متضرر شود و برعکس گاهی نه تنها با ارتکاب فعل دارای مفسده متضرر نمی‌شویم بلکه اگر بخواهیم مفسده را دفع کنیم، متضرر می‌شویم مثلاً فرض کنید ما را نهی می‌کنند از بیع ربوی. اگر شما بخواهید اجتناب از بیع ربوی کنید، سودی که می‌توانستید داشته باشید را از دست می‌دهید. پس شما نفع را از دست می‌دهید. نفعتان در همین ارتکاب مفسده است و اگر بخواهید از مفسده اجتناب کنید ضرر می‌کنید چون ربا نمی‌گیرید و ضرر می‌کنید. در مصلحت هم همین را می‌گویند. مثلاً زکات مسلماً دارای مصلحت هست ولی دارای ضرر هست چون باید یک قدری پول یا جنس بدهیم که از دست می‌دهیم و ضرر می‌کنیم. این فرمایش ایشان است و شبیه این را دیگران هم دارند و شاید بتوان گفت سخن مرحوم نائینی هم تقریباً همین است.

لکن این سخن غیردقیق و بلکه باید گفت اشتباه است. ما اول ضرر را معنا کنیم. ضرر ظاهراً هر نقصی است که رجوع کند به نفس انسان یا عرض انسان یا به اموال او. هم شامل نقص در نفس و عرض و مال خود انسان می‌شود و هم نقص به یکی از این امور در انسان دیگر. آن هم ضرر است، اما ضرر من نیست. لذا در دفع ضرر محتمل باید بررسی کرد که آیا مقصود فقط ضرر شخصی است؟ مرحوم نائینی می‌گوید ضرر شخصی است. ما ان شاء الله در تنبیهات می‌خواهیم بحث کنیم. ابتدا می‌خواستم در همین جا بحث را تمام کنیم ولی دیدم که چند نکته مرحوم نائینی دارد و خوب است با تفصیل بیشتری آن کلمات را هم متعرض شویم که در تنبیهات می‌آوریم.

عرض ما این است که اگر ضرر را باید توسعه دهیم به نقص در نفس یا بدن یا اموال یا اعراض و نفس را هم بیاوریم؛ یعنی نقص در نفس هم ضرر است و بلکه مهم‌ترین ضرر است. اگر انسان به خاطر اینکه مالی را از دست می‌دهد می‌گوید ضرر

کردم، حال اگر از روح خودش چیزی را از دست بدهد و نقص روحی پیدا کند، قطعاً ضرر کرده است. چه دلیلی دارد که ما ضرر را به نقص در امور مادی اختصاص دهیم؟ حالا اگر این حساب را بکنید، مثال‌هایی که مرحوم آخوند خودشان یا برخی برای تکمیل فرمایش ایشان زدند، درست نیست. مثلاً می‌فرمایند که انسان زکات بدهد. زکات موجب ارتقاء روح آدمی است. اینکه می‌گویید ما یک پولی می‌دهیم، یک بخش مسئله است و یک مؤلفه است. شما باید کسر و انکسار بکنید با چیزی که به دست می‌آوریم. ما استکمال روحی پیدا می‌کنیم و کجای این ضرر است؟

در بیع ربوی هم همین‌طور است. بیع ربوی طبق آیه شریفه کسانی که ربا می‌خورند مثل آدم‌های دیوانه‌ای می‌شوند که یخبطه الشیطان. یعنی از راه منحرف می‌شوند و روحشان، روح آلوده‌ای می‌شود. چرا این را حساب نکنیم. این‌ها هم ضرر دنیوی هستند و در همین دنیا هم متضرر می‌شویم؛ همین دنیا که عرض می‌کنم؛ یعنی در ظرف زمانی که روح با بدن متصل است، متضرر می‌شود و در اثر همین حرکات بدنی متضرر می‌شود. وقتی ربا می‌دهد یا ربا می‌خورد متضرر می‌شود. من می‌خواهم بگویم این ضرر هم حساب می‌شود. این نقد محقق اصفهانی نیز بر مرحوم آخوند وارد کرده است که اگر ما ضرر را تعمیم بدهیم به هر نقصی که در نفس یا بدن یا اعراض یا اموال ایجاد می‌شود، آن وقت به نظر می‌آید می‌شود این مسئله را تصویر کرد که هر مفسده‌ای مستلزم ضرر باشد و هر مصلحتی مستلزم نفع باشد و این مثال‌هایی که مرحوم آخوند مطرح کرده است را می‌توانیم با کسر و انکسار حلش کنیم.

نظر مختار در بررسی کبرای دفع ضرر محتمل

این تمام الکلام در بحث دفع ضرر محتمل. نتیجه بحث ما تا اینجا قبل از اینکه به تنبیهات پردازیم و نتیجه نهایی را عرض کنیم، نتیجه بحث در کبرای دفع ضرر محتمل این شد که به نظر ما این کبری عقلی است چه در دفع ضرر محتمل به معنای عقوبت اخروی، چه در دفع ضرر محتمل به معنای مراتب نفس، کمال و سقوط نفس و چه در دفع ضرر محتمل به معنای دنیوی محض، در هر سه حکم عقلی به وجوب دفع داریم، البته در امور دنیوی باید مَهامّ امور باشد. و این حکم عقلی منافاتی با وجود داعی طبیعی برای فرار ندارد. داعی طبیعی برای فرار جمع می‌شود با اینکه حکم عقلی به وجوب دفع ضرر داشته باشیم. این بحث مهمی بود که ما در اینجا تنقیح کردیم که وجود دواعی طبیعی منافاتی با احکام عقلی ندارد.

عدم تلازم بین وجوب عقلی دفع ضرر محتمل با وجوب احتیاط در شبهه بعد الفحص

یک بحث باقی ماند. ما دفع ضرر محتمل را - با تمامی اقسام و انواع ضرر - عقلی می‌دانیم و البته در ضررهای دنیوی، مضرت‌های مهم مراد است. منتها اگر کسی بگوید لازمه پذیرش وجوب عقلی دفع ضرر محتمل با این توسعه/ای که شما قائل شدید، این است باید احتیاطی باشید، پاسخ این است که نسبت به ضرر اخروی ما با توجه به وجدانی بودن حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان، اثباتاً احتمال عقوبت نمی‌دهیم تا بخواهیم دفع ضرر محتمل را تطبیق کنیم. و نسبت به ضرر دنیوی، باید توجه کنیم که تنها دفع ضرر محتمل محض و خالص موضوع حکم عقل است. و لذا اگر احتمال بدهیم در کنار ضرر دنیوی، یک ضرر دیگری با آن مزاحم است دیگر حکم عقلی وجود ندارد. همچنین اگر با اجتناب از ضرر محتمل، یک نفع مهمی را از دست می‌دهیم، دیگر معلوم نیست که در این فرض، دفع ضرر محتمل، وجوب عقلی داشته باشد. آنچه ما پذیرفتیم این است که دفع ضرر محتمل دنیوی در صورتی که قابل اعتناء و خالص باشد، موضوع حکم عقل است اما اگر در ناحیه ترکش مشوب شد به یک ضرر اقوایی یا با یک نفعی که واقعاً قابل توجه است، دیگر در اینجا معلوم نیست که دفع ضرر محتمل موضوع حکم عقل به لزوم باشد.

ان شاء الله در ادامه بحث در تنبیهات عرض می‌کنیم که در احتمال تکلیف ما نسبت به ضرر دنیوی، احتمال ضرر خالص و محض نمی‌دهیم، بلکه همواره احتمال تراحمش با یک ضرر دیگری که مترتب بر نفس احتیاط است را می‌دهیم.

بحث ما در اصل مسئله لزوم دفع ضرر محتمل تمام شد، چند تنبیهی باقی مانده که در جلسات آتی مطرح خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

تنبيهات دفع ضرر محتمل ۴۹۴

تنبيه اول: حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل محض ۴۹۴

نتیجه تنبيه اول ۴۹۶

تنبيه دوم: کلام شیخ انصاری در کاشفیت امارات و اصول شرعی از محض نبودن ضرر ۴۹۷

کلام مرحوم شیخ در مطارح الانظار ۴۹۸

کلام مرحوم شیخ در فرائد الاصول ۵۰۰

اختلاف جواب مرحوم شیخ با جواب مختار در اشکال لزوم احتیاط ۵۰۲

نکته تکمیلی در کلام مرحوم شیخ ۵۰۳

تنبيهات دفع ضرر محتمل

بحث ما در قاعده دفع ضرر محتمل تمام شد. ماحصل بحث این شد که ما دفع ضرر محتمل اخروی و دنیوی معتدبه را موضوع حکم عقل به وجوب دفع می‌دانیم. این حکم عقلی ثابت است و منافاتی با این ندارد که انسان طبعاً و ارتکازاً فرار جبلی از ضرر نیز داشته باشد.

دو سه نکته باقی است که اگر اینها بحث نشود، به نظر می‌آید بحث ما ناقص باشد که این نکات را به عنوان تنبيهات این بحث عرض می‌کنیم.

تنبيه اول: حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل محض

ما که قائل شدیم به وجوب دفع ضرر محتمل اخروی و دنیوی معتدبه. ممکن است کسی نتیجه بگیرد که بنابراین شما باید احتیاطی بشوید؛ چون وقتی ما احتمال تکلیف می‌دهیم، احتمال ضرر هم می‌دهیم، لااقل ضرر دنیوی از باب اینکه مفاسد، ضرر هستند و ترک مصالح، ضرر است پس باید قائل به احتیاط باشیم.

در طی مباحث گذشته تقریباً این بحث را انجام دادیم، اما برای تأکید و اضافه کردن یک نکته این را عرض می‌کنم که احتمال ضرر در فعل غالباً (اگر نگوییم همیشه) مزاحم یا معارض است با یک ضرر در ترک. همانطور که ما احتمال می‌دهیم که در شرب تن ضرری باشد، احتمال می‌دهیم که در ترکش هم ضرری باشد یا منفعتی را از دست بدهیم. علاوه بر این، طبق بحث‌های که در حق الطاعة گذشت، عرض کردیم که نفس آزادی و ترخیص و ارخاء عنان و تسهیل هم می‌تواند دارای مصلحت باشد (نمی‌گوییم قطعاً هست)، پس احتمال ضرر مزاحم با احتمال دیگری است و معارض با احتمال دیگری است و آن وجود ملاک در ترخیص، تسهیل، آزادی عبد و ارخاء عنان در فعل و ترک است. بنابراین این مصلحت نیز همچون آن ضرر دیگر که لزوم ترک دارد، رعایت و لزوم فعل می‌خواهد.

به تعبیر صحیح‌تر که قبلاً هم به آن اشاره شده، ضرر مزاحم اصلاً موضوع حکم عقل نیست. عقل ضرری را لازم‌الدفع می‌داند که محض و خالص باشد. اما اگر ضرری توأم شد پس در اینجا حکم عقلی به لزوم دفع نداریم. ضرر توأم یعنی علاوه بر ترتب ضرر محتمل بر فعل، بر ترکش نیز ضرری مترتب باشد یعنی احتمال می‌دهیم که ترکش هم ضرر داشته باشد و موجب از دست رفتن یک نفع و مصلحت مهمی بشود. اگر فعلی که احتمال می‌دهیم متضمن ضرر باشد مزاحم باشد با یک احتمال دیگری که عبارت است از اینکه از مصلحت ترخیص و تسهیل و ارخاء عنان محروم بمانیم، دیگر از موضوع لزوم عقلی دفع ضرر محتمل خارج است. هر نوع تفویت مصلحتی، ضرر است و تسهیل و ارخاء عنان هم مصلحتی است که باید ملاحظه شود.

به تعبیر برخی بزرگان مثل مرحوم آشتیانی در حاشیه رسائل، ضرری که موضوع حکم عقل است، مقید به این است که متدارک نباشد و محض و خالص باشد. ما در جلسات گذشته از این تعبیر کردیم به ضرر محض و خالص که موضوع حکم عقلی است. بنابراین ضرری که در موضوع حکم عقل اخذ شده است، قید دارد که ضرر غیر متدارک باشد. فلذا اگر متدارک شد، دیگر این نوع ضرر، موضوع حکم عقلی نیست.

وقتی ما احتمال ثبوت تکلیف مثل حرمت شرب تن را می‌دهیم، احتمال نمی‌دهیم ضرر غیر متدارک را؛ چون ممکن است تدارک شده باشد و ممکن است در آزادی انسان و در ارخاء عنان و در اباحه این امر، ملاکی باشد که این ضرر را تدارک می‌کند. احتمالش را می‌دهیم و همین کافی است که دیگر موضوع حکم عقل محرز نشود و محقق نباشد. این نکته مهمی است.

ضرر گاهی مزاحم با ضرر دیگری است در خود این موضوع؛ مثلاً در شرب تن علاوه بر اینکه احتمال می‌دهیم در فعل آن ضرر باشد، احتمال بدهیم در ترکش نیز ضرر باشد مثلاً چه بسا سیگار کشیدن برای یک بیماری خوب باشد و همینطور دیگر

امور ممنوعه. در اینجا ضررها در مرتبه خودشان با هم معارض هستند؛ یعنی ضرر قائم به شرب تن مستلزم منع است و ضرری که بر ترکش قائم است، مستلزم این است که شما فعل را انجام دهید و دو ضرر در این جهت تراحم می‌کنند که یکی مقتضای فعل است و دیگری مقتضای ترک است. اما مصلحت یا ضرری که بر ترک در باب اباحه یا ترخیص نهفته است، مثل این نیست؛ یعنی اینطور نیست که فعل یا ترک دو ضرر مزاحم داشته باشند. در واقع مصلحت ترخیص یا ارخاء عنان در مرتبه حکم تراحم می‌کند با مقتضای ضرر. مقتضای ضرر این است که ما آن را دفع کنیم. این لزوم دفع با آزادی انسان سازگار نیست. مرتبه حکم ضرر که لزوم دفع است با مصلحت ترخیص و ارخاء عنان تراحم می‌کند. اگر لازم باشد که شما ضرر را دفع کنید، این لزوم با آزادی و ارخاء عنان منافات دارد. پس ضرر در مرتبه حکم، با مقتضای تسهیل و مقتضای ارخاء عنان تعارض و تراحم می‌کند؛ چون ضرر مقتضای وجوب دفع است ولی آن دیگری مقتضای آزادی مکلف در انجام یا ترک فعل است. ضرر مقتضای این است که شما فعل را انجام ندهید ولی آزادی اقتضا می‌کند که شما در فعل و ترک آزاد باشید. این آزادی در فعل و ترک با این لزوم دفع با هم سازگار نیست.

در این جهت که ما می‌گوییم ضرر باید خالص باشد تا موضوع حکم عقل قرار بگیرد؛ چه فرقی می‌کند که این ضرر در همان مرتبه فعل یا ترک، یک مزاحم پیدا کند یا در مرحله حکمش - که عبارت است از ایجاب و لزوم - با یک چیزی معارض و مزاحم بشود که عبارت است از آزادی چراکه آزادی در فعل و ترک، با حکم به لزوم سازگار نیست. از جهت عقل چه فرقی می‌کند که این ضرر با ضرر دیگری در مرتبه خودش تراحم یا تعارض بکند - که تعارض ضررین می‌گویند - یا اینکه این ضرر به لحاظ حکم به لزوم و ایجاب - که مقتضای ضرر است - با یک چیزی که مصلحت دارد - یعنی ترخیص و ارخاء عنان و تسهیل و آزادی - منافات پیدا کند. در هر حال دیگر ضرر محض نیست که ما بگوییم موضوع حکم عقل است.

بنابراین از این جهت که ما همیشه احتمال می‌دهیم که این ارخاء عنان و آزادی ملاک داشته باشد، پس ما خارجاً همیشه ضررهایی را که در افعال احتمال می‌دهیم، از قبیل ضررهای خالص نخواهد بود و در نتیجه هیچ‌گاه موضوع حکم عقل محرز نخواهد شد.

نتیجه تنبیه اول

این تنبیه بسیار مهمی است چون می‌خواهیم با این بیان نفی کنیم نتیجه گرفتن احتیاط را از مباحث قبلی. کسی برنگردد به ما بگوید که شما با اثبات اینکه مطلق ضرر محتمل اخروی و دنیوی واجب الدفع است، راه را باز کردید و کاملاً راه را هموار

کردید برای اینکه بتوانید احتیاط را ثابت کنید؛ جواب این است که آن ضرری که ما وجوب دفعش را اثبات کردیم، ضرر خالص و محض بود و اگر مزاحم بشود با چیز دیگری، دیگر موضوع حکم عقل نیست، خصوصاً اینکه احتمال می‌دهیم که همیشه ترخیص دارای مصلحت باشد. در کلام شیخ انصاری اعلی الله مقامه یک عبارت تقریباً چند کلمه‌ای وجود دارد که دال بر این عرض ما است، که بیان خواهیم کرد.

تنبیه دوم: کلام شیخ انصاری در کاشفیت امارات و اصول شرعی از محض نبودن ضرر

تنبیه دوم درباره فرمایش شیخ است. مرحوم شیخ انصاری به نحوی این عرض ما را هم بیان فرمودند، منتهی به کمک یک مقدمه دیگری. ما به صورت عقلی مسئله را تمام کردیم. گفتیم موضوع حکم عقل زمانی است که احتمال ضرر خالص باشد اما اگر شما احتمال ضرری می‌دهید که مزاحم دارد، موضوع حکم عقل نیست. مرحوم شیخ هم همین را می‌فرماید. گویی فرمودند ضرری که موضوع حکم عقل است، ضرر غیر متدارک است اما ایشان تدارکش را به کمک ادله شرعی اباحه درست می‌کند. لذا نتیجه بحث، دیگر عقلی محض نمی‌شود، ولی ایشان برای اینکه یک وقتی کسی از بحث دفع ضرر محتمل نخواهد نتیجه احتیاط بگیرد، می‌گوید ادله اباحه نشان می‌دهد که تدارک شده است.

ایشان می‌فرماید در ضرر اخروی که مسلماً وجوب دفع قائلیم، اما در باب احتمال تکلیف بدوی، ما احتمال عقوبت نمی‌دهیم؛ چون تا یک حدی این بحث بعداً خواهد آمد، بخشی در بحث رابطه بین دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلابیان و بخشی از آن هم در بحث ادله احتیاط می‌آید.

راجع به ضرر دنیوی، ایشان می‌گوید حق این است که ضرر دنیوی (شاید هم بعضی جاها مُعْتَنَا به فرموده باشند)، موضوع حکم عقل است اگر خالص باشد. تعبیر ایشان این است که محض و فی حد نفسه باشد. ضرر دنیوی فی حد نفسه موضوع حکم عقل است و لکن اگر تدارک شود، دیگر موضوع حکم عقل نیست. از کجا می‌گویید تدارک؟ (این را دقت کنید چون بعد می‌خواهیم نقدهای محقق نائینی را مطرح کنیم و ببینیم که این نقدها وارد است یا نه) ایشان می‌گوید اطلاق ادله اباحه و ادله براءت، شامل مقام می‌شود. این خودش نشان می‌دهد که شارع این ضرر را در اینجا متدارک می‌بیند و الا اگر متدارک نبود، وجهی نداشت که مولا اباحه کند در مقام و وجهی نداشت که این امر را مباح کند و قائل به اباحه شود. نفس شمول ادله براءت للمقام کشف می‌کند که تدارک شده است.

کلام مرحوم شیخ در مطارح الانظار

ایشان این مطالب را هم در مطارح و هم در رسائل دارد. در مطارح که تقریرات ایشان است، می‌فرماید:

و العقل و إن كان مستقلاً في لزوم دفع الضرر و لو كان دنيوياً إلا أنه بعد ملاحظة انضمامه بحیثیة تجریدیة لا

مطلقاً

این عبارت «بحیثیة تجریدیة»، یک عبارت تقریباً مشکل است برای اینکه ضرر محض باشد، نه اینکه هر ضرری ولو اینکه متدارک باشد.

ففیما لو عارضه ما هو أقوى منه لا قبح في عدم الاجتناب.

اگر یک ضرر اقوایی معارض با این ضرر شود، دیگر اجتناب لازم نیست.

و الموارد التي لا يجب الاجتناب فيها بأجمعها إنما هو بواسطة تعارض الضرر بما هو أقوى منه

تمام آن مواردی که اجتناب لازم نیست، به خاطر اینکه در مقابل احتمال ضرر، یک ضرر اقوایی احتمال می‌دهیم.

و لو كان الكاشف عن التعارض وجود ما يعارضه حكم الشرع، كيف! و الشارع يحكم بوجوب شيء و لو كان

مشملاً علی ضرر قطعی

ایشان می‌فرماید ولو کاشف از تعارض، وجود یک حکم شرعی معارض باشد. ایشان می‌فرماید گاهی اوقات شارع در ضرر مقطوع هم حکم به انجام می‌کند.

كما صرح به جماعة منهم الشهيد في القواعد في مقام نفي التقيّة عن الدماء و إظهار كلمة الكفر،

می‌گوید همانطور که شهید اول در قواعد فرموده است، در آنجا در نفی تقیه در دماء که در دماء نمی‌شود تقیه کرد و با تقیه خون کسی را بریزیم یا با تقیه اظهار کلمه کفر نکنیم، مخصوصاً (این را من عرض می‌کنم) در جایی که اظهار کلمه کفر موجب شود که عده زیادی از دین برگردند. و الا اگر شخص باشد، بعید نیست که تعبیر «و قلبهم مطمئن بالايمان» شامل آن شود.

فإنه ربما يكون مباحا،

یعنی کلمه کفر گاهی مباح است.

و قد يكون حراما فيحرم على المكلف إظهار كلمة الكفر و لو انجز إلى قتله يقينا، لكن فيما لو كان المأمور

بإظهار الكفر ممن يعتد بشأنه بحيث لو أظهر كلمة الكفر احتمال وقوع ثلثة في الدين مثلا.

حالا یک آقای بزرگی یا رئیس قومی است که اگر خدای نکرده اظهار کلمه کفر کند، عده زیادی از زیر مجموعه اش ممکن است از دین برگردند، در اینجا حق ندارد که اظهار کلمه کفر کند ولو اینکه به قتلش منجر شود. در اینجایی که احتمال وقوع ثلثة فی الدین. اما اگر یک شخص تنهایی است، آن یک بحث دیگری است.

بحث در اینجا نیست، بلکه بحث این است که مرحوم شهید اول فرموده شارع امر کرده است که باید این کار را انجام دهی ولو ضرر قطعی داشته باشد. در اینجا می فهمیم که این ضرر متدارک است و الا امکان ندارد که شارع به یک کاری که ضرر دارد امر کرده باشد، آنهم مثل حرمت نفس که ازهاق روحی رخ بدهد ولی شارع هیچ تدارکی نکرده باشد. چنین امری ممکن نیست. ایشان می فرماید:

و بالجملة، فبعد ما لاحظنا طريقة الشرع من عدم الاعتبار بالضرر المقطوع و لو في بعض المقامات مع قطع العقل

بلزوم الاحتراز فيه - و لا يذهب وهم إلى تناقض بين حکمي الشرع و العقل، لظهور أن حکم العقل إنما هو في صورة

الانفراد و عدم التعارض -

می گوید با توجه به اینکه از یک سو عقل فی حد ذاتها قائل به لزوم اجتناب از ضرر است و از سوی دیگر نباید توهم کرد که بین حکم عقل و حکم شرع تعارض وجود دارد. به بیان دیگر هیچ گاه در احتمال ضرر تنافی بین حکم عقل و شرع نیست.

لا إشكال و لا تنافي أيضا في المقام، بل بطريق أولي، فيجوز أن يحكم الشارع بعدم ترتيب آثار الضرر المشكوك

بأصالة عدم الضرر و نحوها من الأمارات الشرعية في موارد.

اگر اصل جاری کردیم یا اماره‌ای جاری بشود بر عدم ضرر، خود همین، کاشف است از اینکه در عالم واقع ضرر تدارک می‌شود و الا معنا نداشت که ادله شرعی شامل بشود.

و حکم العقل بلزوم الاجتناب أيضا في محله.^۱

حکم عقل به لزوم اجتناب سر جای خودش هست.

در اینجا دوستان دقت کنند گاهی در عبارت‌های مطارح و رسائل اجمال و تعقید وجود دارد. مقصود ایشان این است که عقل نسبت به ضرر محض لزوم اجتناب دارد؛ همان حیثیت تجریدیه که ایشان گفت، سر جای خودش هست. عقل حکم می‌کند که ضرر محض وجوب دفع دارد ولی ضرری که متدارک باشد لزوم دفع ندارد. و در اینجا فرض این است که با جریان اصالة الاباحه یا أمارات، ما این تدارک را کشف می‌کنیم و به تعبیر ایشان «و لو كان الكاشف عن التعارض، وجود ما يعارضه حکم الشرع»؛ ما با این حکم شارع، کشف می‌کنیم که یک ضرر دیگری وجود دارد که مزاحم با اوست که شارع حکمش در اینجا شامل شده است. ما نتیجه را بدون استفاده از حکم شارع و به صورت عقلی اثبات کردیم اما مرحوم شیخ می‌خواهد تدارک ضرر دنیوی را در موارد شبهه بدوی در تکلیف ثابت کند و این تدارک را هم می‌خواهد با ادله اثباتی شرعی درست کند و همین موضوع بحث شده است. مرحوم نائینی در بحث خودش به همین اشکال کرده است که به آن خواهیم پرداخت. این تمام الکلام در فرمایش مرحوم شیخ در مطارح الانظار.

کلام مرحوم شیخ در فرائد الاصول

در رسائل هم ایشان شبیه به همین مطلب را فرموده است. ایشان می‌فرماید:

و أمّا الضرر الغير الاخروي، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع، و آية «التهلكة» مختصة بمظنة الهلاك،

ایشان می‌فرماید آیه شریفه «ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة» ربطی به جایی که احتمال ضرر می‌دهیم ندارد بلکه در جایی است که ظن به ضرر باشد؛ که این خودش بحثی است که اگر رسیدیم بحث خواهیم کرد. ولی در موارد شک، ایشان می‌گوید چنین چیزی نیست. اگر چه بعد می‌فرماید بعضی از متأخری المتأخرین درباره مسافرتی که محتمل الضرر است - هرچند ضرر

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)؛ ج ۲؛ ص ۴۱۸/۴۱۹

موهوم باشد - قائل شده‌اند که در چنین سفری، نماز قصر نمی‌شود، یا درباره وجوب صوم گفته‌اند که اگر خوف ضرر داشتید، دیگر صوم واجب نیست، منتها ایشان می‌گویند این فتاوا از باب این نیست که به احتمال و شک در ضرر اعتنا کرده‌اند، بلکه بخاطر استظهار از ادله اثباتی صوم و صلات در سفر است که موضوع را خوف ضرر دانسته‌اند. و روشن است که خوف با احتمال نیز سازگار است. پس این فتاوا از باب این نیست که مطلق احتمال ضرر دنیوی فی حد ذاتها یک موضوع مستقلاً برای حکم شرعی به وجوب دفع محسوب می‌شود چراکه صرف احتمال ضرر باقطع نظر از اینکه عنوان خوف ضرر در موضوع دلیل برخی از احکام شرعی اخذ شده باشد، نمی‌تواند مانع از وضو بشود یا مانع از صوم بشود یا مانع از سفر بشود.^۱

بعد ایشان می‌فرماید:

لكن الإنصاف:

می‌گفتند که در نجف به مرحوم شیخ انصاری، می‌گفتند «شیخ لکن» چون هر چه ایشان می‌فرماید، باز لکن دارد و گاهی لکن هم یک لکن دارد.

لكن الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه.

ایشان بعد می‌فرماید که واقعش این است که ضرر مشکوک هم مثل ضرر متیقن عقلاً واجب‌الدفع است، منتهی بعداً این را درست می‌کند شبیه آنچه که در مطارح آمده است، که این ضرر دنیوی در جایی است که ضرر محض باشد اما اگر یک عنوان دیگری بر آن مترتب شد که در آن نفع است و یک ضرر اقوایی بر فعل بود، دیگر عقل در آنجا مستقل نیست.

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروي كذلك، إلا أنه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع اخروي، فلا يستقل

^۱ و قد صرح الفقهاء في باب المسافرين: بأن سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. وكذا في باب التيمم والإفطار لم يرخصوا إلا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك. نعم، ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الإفطار والتيمم مع الشك أيضاً، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلق الحكم في الأدلة بخوف الضرر الصادق، مع الشك، بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً.

العقل بوجوب دفعه؛ و لذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص، و تعريضها في الجهاد و الإكراه على القتل أو على الارتداد.

می گوید ما می دانیم که به لحاظ شرعی ماوریم که خودمان را تحویل بدهیم برای قصاص. قصاص که ضرر است. چطور شارع امر کرده است که ما خودمان را تحویل بدهیم برای قصاص؟ بخاطر این است که می دانیم جبران و تدارک می شود. یا بحث حدود یا تعريضها فی الجهاد - که در اینجا نفس در معرض ضرر دیدن است - یا اکراه علی القتل أو علی الارتداد؛ در این مثال های مذکور، ضرر موجود در همه اینها با یک مصلحت دیگری توأم شده است. فرمودند:

و حينئذ: فالضرر الديني المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة،

ضرر مقطوع را می شود شارع مباح کند به خاطر مصلحتی.

فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح، أولى بالجواز.

آن عبارتی که گفتیم شیخ دارد، این است. همان نکته ای که ما عرض کردیم، ایشان می خواهد با کمک ادله شرعی اثباتی اثبات کند.

فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح، أولى بالجواز.^۱

می گوید مولا می تواند در ضرر مقطوع تجویز کند لمصلحة ما. پس در ضرر مشکوک شارع مقدس می تواند لأجل مصلحة قام بها الترخيص على العباد یا بخاطر مصالح دیگر، ترخیص دهد. و این جواز جعل ترخیص در موارد محتمل الضرر اولویت دارد از جواز جعل ترخیص در موارد مقطوع الضرر.

اختلاف جواب مرحوم شیخ با جواب مختار در اشکال لزوم احتیاط

پس جواب مرحوم شیخ در واقع این است که ضرر محض موضوع حکم عقل است، همانطور که ما عرض کردیم. همین قدر می خواهم عرض کنم که اگر ما همین را گفتیم، نیازی به دلیل اثباتی نداریم. همین که احتمال می دهیم که در ترک این فعل

^۱ فرائد الأصول؛ ج ۲؛ ص ۱۲۵/۱۲۴

هم ضرری نهفته باشد یا یک نفعی را از دست بدهیم - ولو مصلحتی مثل مصلحت ترخیص - کافی است که حکم عقل به وجوب دفع دیگر احراز نشود، همین کافی است. ما در اینجا نیازی به دلیل اثباتی نداریم. اما مرحوم شیخ از ادله اثباتی مثل دلیل اصالة الاباحه کمک گرفته است با اینکه لازم نیست که ما ملاک را احراز کنیم. همین که موضوع حکم عقل را احراز نکنیم، کافی است. موضوع حکم عقل عبارت است از احتمال ضرر - ضرری که محض باشد - اگر شما در کنار این ضرر، احتمال یک ضرر اقوائی در ترک بدهید یا احتمال بدهید یک نفعی را شخص از دست می دهد - چنانچه ثبوتاً ما چنین احتمالاتی را می دهیم - همین که اینها با هم معارض شوند، دیگر مشمول حکم عقل به وجوب دفع واقع نمی شود و نیازی به ادله شرعی نیست. ولی ایشان در اثبات عدم شمول حکم عقل، به ادله شرعی تمسک کرده است. پس فرق راهی که ما رفتیم با فرمایش ایشان این است که ایشان از ادله شرعی و دلیل اثباتی استفاده می کند که بگوید آن ضرر متدارک است و مصلحتی در آنجا هست.

نکته تکمیلی در کلام مرحوم شیخ

بعد ایشان یک ان قلتی دارد در مورد امارات. چون این بحثی که الان می خوانیم از رسائل در بحث برائت است. شبیه این بحث را ایشان در دلیل انسداد هم آورده است؛ منتها در آنجا موضوع اصلی بحث، ضرر مظنون است که راجع به آن بحث کردند که موضوع حکم عقل هست یا نه؟ و ضرر مشکوک و موهوم را استطراداً بحث کردند. در اینجا بحث برائت است. مرحوم شیخ در این بحث یک ان قلتی ذکر می کند:

فإن قلت: إذا فرضنا قيام أمارة غير معتبرة على الحرمة، فيظن الضرر، فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع على عدم

الفرق بين الشكّ و الظنّ الغير المعتمد.

اگر یک اماره غیر معتبر قائم بشود. ما احتمال تکلیف که می دهیم، احتمال ظن به تکلیف از اماره پیدا می کنیم، ظن به ضرر هم پیدا می کنیم. در ظن به ضرر همه گفتند که حجت است در ضرر خارجی و موضوع حکم عقل هم واقع می شود و با قاعده ملازمه موضوع حرمت هم واقع می شود که ان شاء الله بالتفصیل در فرمایش مرحوم نائینی بحث می کنیم. همین ظن به ضرر موضوع حکم عقل به وجوب دفع قرار می گیرد و طبق قاعده ملازمه، حکم عقلی به دفع ضرر دنیوی، موضوع یک حکم مولوی شرعی واقع می شود. ایشان می گوید کسی از فقها یا اصولیین بین ظن به ضرر و شک در ضرر فرقی نگذاشته است. پس

شما باید قائل شوید که در موارد شک و احتمال ضرر، حکم مولوی داریم و با وجود حکم مولوی، معنا ندارد که ما اصالة الاباحه داشته باشیم.

ایشان در جواب می‌فرماید: از ظن به حرمت، به ظن به ضرر نمی‌رسیم. به گونه‌ای شبیه فرمایش مرحوم آخوند و نائینی که بعداً می‌آید. می‌گوید ما از ظن به حکم، به ظن به ضرر نمی‌رسیم. بلکه نهایتاً احتمال می‌دهیم ثبوت اثر و مفسده‌ای را که این مفسده هرچند لازمه ترک تکلیف است و لکن نه عقاب اخروی است و نه ضرر دنیوی بلکه مربوط به امور اخروی غیر از عقاب باشد.

قلنا: الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر، أمّا الاخروي؛ فلأنّ المفروض عدم اليان، فيجب.

اما ضرر اخروی نیست چون ضرر اخروی که عقاب است، معنا ندارد در اینجا و الا شارع باید بیان داشته باشد.

و أمّا الدنيوي؛ فلأنّ الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي، بل القطع بها أيضا لا يلزمه؛

اما ضرر دنیوی نیست بخاطر اینکه ما حتی یقین به حکم داشته باشیم باز نمی‌توانیم بگوییم ضرر دنیوی مظنون است.

لا احتمال انحصار المفسدة فيما يتعلّق بالامور الاخریّة.

ممکن است مفسده‌ای که در محرمات هست، یک ارتباطی با امور اخروی داشته باشد؛ منتها آن مفسده و امر اخروی عقاب نیست بلکه مثلاً فرض کنید که انسان آمادگی خود را برای اطاعت از دست می‌دهد. استعدادهای خودش را از دست می‌دهد. یک جهتی باشد که در عین حال که مربوط به امور اخروی است، عقاب نیز نیست. بعد ایشان می‌گوید:

و لو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوي فلا محيص عن التزام حرمة، كسائر ما ظن فيه الضرر الدنيوي من

الحركات و السكنات.^۱

اینجا دیگر بحث دشوار می‌شود. ایشان گویی در این پاسخ قبول کرده است که در ظن به ضرر دنیوی ما حکم عقلی داریم و پشت آن حرمت مولوی می‌آید و گویی ظن در موضوعات خارجی (چون ضرر موضوع خارجی است) یک دلیل معتبر شرعی

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۲۶/۱۲۵

است؛ چون لازمه اش را ایشان گرفته است حکم عقلی به حرمت و لازمه اش هم حکم مولوی. گویی می خواهد حرمت را ثابت کند.

نتیجه این می شود که گویی مرحوم شیخ بین ظن و بین احتمال و شک در تکلیف فرق می گذارد. در شک در تکالیف، آن را مستلزم ضرر می داند اما ضررش را می گوید متدارک است به ادله اباحه. در ظن به ضرر دیگر این را نگفته است. یک قدری در اینجا مطلب پیچیده می شود چون تفکیک ظن از شک و وهم واقعاً دشوار است و مرحوم نائینی هم در فوائدالاصول به مرحوم شیخ اشکال می کند. مرحوم آشتیانی در شرح بر رسائل در اینجا طوری تفسیر می کند که ظن و شک و وهم یکی است و فرقی در حکم ندارند.

در پاورقی مصححین، نکته ای آمده است که جالب است دوستان عنایت کنند. درباره این بخش از عبارت - یعنی از «إن قلت» تا آخر جواب که مربوط به ضرر مظنون است - گفته اند که

«لم ترد عبارة «إن قلت - إلى - السكّنات» في (ت)، و كتب عليها في (ص) و (ه): «زائد».

در یک نسخه که اصلاً نیست و در دو نسخه گفته اند که این زائد است. شاید هم همینطور باشد؛ چون این *إن قلت و قلنا* خیلی با کلمات سابق سازگار نیست؛ چون علی القاعده کسی که به اطلاق یا عموم ادله اباحه تمسک می کند که بگوید ضرر متدارک است، در امارات غیر معتبره هم باید همین را بگوید. فلذا چگونه مسیر دیگری طی کرده است. در امارات غیر معتبره هم باید بگوید ظنی که حاصل می شود به ضرر، ظن غیر متدارک و ظن محض نیست تا موضوع حکم عقل باشد؛ چون جریان ادله اباحه و برائت که منوط به این نیست که اماره غیر معتبر نباشد. ادله برائت، استصحاب و اباحه با وجود اماره غیر معتبره نیز جاری می شوند. وقتی ادله اباحه جاری بشود، همان تدارکی که مرحوم شیخ با تمسک به جریان اباحه، در موارد احتمال و وهم ضرر قابل اثبات می دانست، همان ادله و تمسک، بر موارد ظن به ضرر هم قابل تطبیق است. به نظر می آید که ایشان در اینجا جواب داده است لذا احتمال دارد که دیگران اضافه کرده باشند. این هم نکته ای است که مصححین فرمودند.

این تمام الکلام در تنبیه ثانی و روش مرحوم شیخ در پاسخ دادن به اینکه احتمال ضرر دنیوی و اخروی اگر موضوع حکم عقل است، باید احتیاطی بشویم. ایشان می گوید احتیاطی نمی شویم، به این دلیل که بیان شد. باقی ماند تنبیه سوم که فرمایش مرحوم نائینی است که ان شاء الله فردا بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۵۰۷..... تنبیهات دفع ضرر محتمل

۵۰۷..... تنبیه سوم: کلام محقق نائینی در لزوم دفع ضرر مظنون.....

۵۰۸..... نقل کلام مرحوم نائینی در ضرر اخروی.....

۵۰۹..... نقل کلام مرحوم نائینی در ضرر دنیوی.....

۵۰۹..... بحث اول: نزاع در ارشادی یا نفسی بودن حکم عقل.....

۵۱۰..... بحث دوم: وقوع حکم عقل در سلسله علل احکام.....

۵۱۱..... حاکم یا وارد بودن حکم مولوی ناشی از وجوب عقلی دفع ضرر مظنون.....

۵۱۲..... بحث سوم: تلازم بین ظن به حکم و ظن به ضرر.....

۵۱۲..... تقریر محقق نائینی از کلام شیخ انصاری.....

تنبیهات دفع ضرر محتمل**تنبیه سوم: کلام محقق نائینی در لزوم دفع ضرر مظنون**

بحث امروز ما که می‌خواهیم به عنوان تنبیه سوم مطرح کنیم، درباره فرمایشات مرحوم آقای نائینی است. ایشان هم در بحث برائت در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان و هم در دلیل انسداد این مسئله آتی را طرح کرده است چنانچه مرحوم شیخ انصاری نیز هم در دو بحث انسداد و برائت، بحث دفع ضرر محتمل را مطرح کرده است.

در بحث انسداد، وقتی حکم عقل به وجوب دفع را بررسی می‌کنند، موضوع آن را ظن به ضرر فرض کرده‌اند نه احتمال ضرر و محور بحث را بر ظن به ضرر متمرکز ساخته‌اند. این نکته مهمی است چون ممکن است ظن به ضرر یک خصائصی داشته باشد که بر احتمال ضرر منطبق نباشد، منتهی خیلی از بحث‌های آن مشابه است و لذا مرحوم نائینی می‌فرماید: ما مفصل این بحث را در دلیل انسداد مطرح کردیم و مختصر آن را در بحث برائت مطرح می‌کنیم. آن مختصری هم که در برائت طرح کرده است متضمن نکاتی است که شاید نسبت به بحث انسداد جدید باشد که مورد بررسی قرار خواهیم داد. مرحوم شیخ هم مثل مرحوم نائینی است؛ مخصوصاً در یک نسخه‌ای فرموده/اند که در بحث انسداد مطالبی گفته‌اند که برای بحث برائت نیز مفید

است. در بحث انسداد مسائلی که مرحوم نائینی مطرح می‌کند، بحث‌های مهمی است. من از دوستان می‌خواهم عنایت کنند، اگر ما اینها را عرض نکنیم، شاید بحث وجوب دفع ضرر محتملی که طرح کردیم از جهتی ناقص باشد.

آنچه ما تا به حال اثبات کردیم این بود که وجوب دفع ضرر محتمل عقلی است؛ چه اخروی و چه دنیوی آن، و مثل مرحوم شیخ عرض کردیم که در ضرر دنیوی آنچه موضوع حکم عقلی هست، ضرر غیر متدارک است؛ با این تفاوت که ما عرض کردیم که همین که احتمال بدهیم که ضرر محتمل تدارک شده است، کافی است تا دیگر در موضوع حکم عقل به وجوب دفع داخل نباشد. لازم نیست که احراز کنیم که متدارک هست یا نیست، آنچه لازم است این است که بدانیم موضوع حکم عقل عبارت است از احتمال ضرری که محض و خالص باشد نه ضرری که جبران شده باشد به نفعی یا ضرری که معارض باشد با ضرر اقوایی. اینها موضوع نیست و احتمالش را هم بدهیم کافی است تا مشمول موضوع حکم عقل نباشد.

ولی مرحوم شیخ انصاری - حسب تنبیه دومی که دیروز بحث کردیم - از ادله اباحه و استصحاب نافی تکلیف و امثال آنها، تدارک را استنباط می‌کند در حالی که برای نفی موضوع دفع ضرر محتمل نیازی به دلالت این ادله بر تدارک نیست و احتمالش را هم بدهد کافی است تا موضوع حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل احراز نشود.

مرحوم نائینی از این جهت مخالف است: هم نسبت به اصل مسئله حرف دارد که می‌خواهیم بحث ایشان را مطرح کنیم، و هم نسبت به کلام شیخ، چند اشکال دارد که بیان خواهیم کرد. این بحث‌های که مرحوم نائینی مطرح کرده است، تماماً در دلیل انسداد است. البته در بحث انسداد، محور بحث، ظن ضرر است و ضرر مظنون با ضرر محتمل هرچند فرق می‌کند و لکن همانطور که خود ایشان فرموده کثیری از مباحثش مشترک است

نقل کلام مرحوم نائینی در ضرر اخروی

مرحوم نائینی در امر ثالث از مقدماتی که در بحث عقلی در لزوم دفع ضرر مظنون از جهت صغری می‌آورد، می‌گوید: اگر ظن به عقاب مقصود است، پر واضح است که این نوع ضرر مظنون مشمول حکم عقل به وجوب دفع است.

البته ایشان این مطلب را هم اضافه می‌کند که نمی‌توان از قاعده ملازمه کمک گرفت و این حکم عقلی به وجوب دفع را موضوع حکم شرعی قرار داد؛ یعنی از این حکم عقلی به حکم شرعی نمی‌رسیم. این ادعای ایشان بر اساس کبرایی است که

ایشان در مبحث قاعده ملازمه، بحث کرده است، مبنی بر اینکه احکام عقلی که در سلسله معالیل احکام قرار دارند، به خاطر تسلسل نمی توانند ملازمه با یک حکم شرعی جدید داشته باشند. توضیح اینکه:

ما یک حکم شرعی وجوب یا حرمت داریم و فرض کنید که به ما واصل شد و عقل من حکم می کند به لزوم اطاعت و قبح معصیت. بخاطر قاعده ملازمه، نمی توان لزوم عقلی اطاعت را منشأ دانست برای اثبات وجوب شرعی اطاعت یا حرمت شرعی عصیان؛ چون اگر اینطور بشود باز همین وجوب شرعی جدید باید موضوع حکم عقل قرار بگیرد. دوباره این وجوب جدید یک وجوب اطاعتی پیدا می کند که آن وجوب اطاعت دوباره - به قاعده ملازمه - اقتضا دارد یک حکم شرعی از آن متولد بشود و همینطور این سلسله ادامه پیدا خواهد کرد؛ واضح است که این درست نیست چون این نوع تسلسل را ایشان نادرست می داند؛ البته این بحث وجود دارد که آیا تسلسل یاد شده، از قبیل تسلسل های باطل است یا نه؟ در هر صورت، ایشان این تسلسل را نیز باطل می شمارد. بنابراین در احکام عقلی واقع در سلسله معالیل احکام شرعی (سلسله معالیل یعنی اینکه موضوع شرعی، موضوع حکم عقل قرار بگیرد به وجوب اطاعت و حرمت عصیان) نمی توان از قاعده ملازمه استفاده کرد و وجوب و حرمت شرعی استنباط نمود.

پس این حکم عقلی به وجوب دفع ضرر اخروی مظنون یا محتمل که بحث فعلی ماست نمی تواند سبب اثبات حکم شرعی جدید باشد چون عقاب، ناشی از وجود یک حکم شرعی است حکم عقلی به وجوب دفع عقاب محتمل ناشی از حکم شرعی، طبیعتاً در سلسله معالیل احکام شرعی قرار می گیرد، پس از وجوب دفعش نمی توانیم برسیم به وجوب یا حرمت شرعی مولوی.

کلام مرحوم نائینی در ضرر دنیوی

اما اگر مقصود از ضرر مظنون، ضرر دنیوی باشد، ایشان می فرماید که در اینجا چند بحث محل بحث و نزاع است.

بحث اول: نزاع در ارشادی یا نفسی بودن حکم عقل

اولاً ماهیت حکم عقل به وجوب دفع ضرر دنیوی چیست؟ آیا یک حکم عقلی است به مناسبت ارشاد یا اینکه اساساً نفس این ظن به ضرر یا احتمال ضرر موضوعیت دارد؟ یعنی تمام الموضوع برای حکم عقل همین است، شبیه احکام نفسی مولوی شرعی. عقلی که می گوید الضرر المظنون یجب دفعه، آیا تمام الموضوع برای یجب دفعه، همین ظن به ضرر است یا اینکه ارشاد به آن ضرر واقعی است؟.

اگر خاطر دوستان باشد مرحوم شیخ در چند بحث این مطلب را آورد که این حکم عقلی به وجوب دفع ضرر، ارشادی است و لا یترتب علیه الا وقوع در همان واقع ضرر. اگر عقاب است، دفع ضرر محتمل به حکم عقل، خودش یک حکم مولوی جدید از ناحیه عقل نیست که اگر مخالفت کردیم، بر خود این هم یک عقاب یا مجازاتی مترتب باشد، بلکه اگر ما اقدام کنیم و فی الواقع تکلیف باشد، - چونکه منجز بوده و احتمال عقاب می دادیم - در همان عقاب واقع می افتیم و لا غیر، و اگر فی الواقع تکلیفی نبود، دیگر عقابی هم نیست. مگر اینکه بگوییم بخاطر تجری از حکم عقل عقاب دارد؛ در حالی که تجری از حکم عقل نیز عقاب ندارد.

مرحوم نائینی می فرماید این حرف درست نیست و تکیه می کند به کلمات فقها که تلقی فقها از بحث ظن به ضرر این نیست که مرحوم شیخ فرموده است. چون فقها در بحث مسافر، درباره سفر مظنون الخطر، فتوا داده اند که باید نماز را تمام بخواند هر چند بعداً کشف شود که ضرر واقعی نبوده است چون این سفر را معصیت می دانند. فرمایش محقق نائینی این است که از این کلام فقها فهمیده می شود که ظن به ضرر که موضوع حکم عقل است، تمام الموضوع است به نحو موضوعیت، نه به نحو طریقت برای احتراز از آن ضرر واقعی.

مرحوم شیخ البته این را آورده است و قبلاً از مطارح خواندیم این مطلب را و دیگر تکرار نمی کنیم؛ چون بعداً مرحوم نائینی در فوائد الاصول جلد سوم می فرماید که این نزاع که حکم عقلی طریقی باشد یا نفس ظن به ضرر موضوعیت داشته باشد، اثری در اصل بحثی که ما می خواهیم داشته باشیم ندارد. تنها ثمره این نزاع در قاعده ملازمه ظاهر می شود چون طبق قاعده ملازمه، نحوه حکم شرعی تابع نحوه حکم عقلی است: اگر حکم عقلی را ارشادی بدانیم و ظن در موضوعش طریقی به واقع باشد، حکم شرعی مولوی که برخواسته از این است نیز طریقی است و الا موضوعی خواهد بود.

بحث دوم: وقوع حکم عقل در سلسله علل احکام

مرحوم نائینی می فرماید ضرر دنیوی در سلسله علل احکام قرار دارد یعنی وقتی یک چیزی ضرر داشته باشد، سبب جعل حکم می شود. فلذا علم به این ضرر و حکم عقل به این ضرر در سلسله علل واقع می شود؛ یعنی بر اساس حکم عقل به وجوب دفع، یک حکم مولوی شرعی متولد می شود. بنابراین ایشان می گوید حکم عقلی به وجوب دفع ضرر مظنون دنیوی؛ چه بگوییم ظن به ضرر موضوعیت دارد و چه بگوییم ظن به ضرر طریقت دارد، هر چه بگوییم در سلسله علل احکام است و بالملازمه

یک حکم شرعی روی آن بار می‌شود. حالا حکم شرعی نفسی به لحاظ موضوعیت و اگر گفتیم طریقی به لحاظ طریقت ظن. نتیجه این بحث، نتیجه مهمی است. سبب ذکر این تنبیه در فرمایش مرحوم نائینی هم برای همین بود.

حاکم یا وارد بودن حکم مولوی ناشی از وجوب عقلی دفع ضرر مظنون بر ادله اصول مرخصه

ایشان می‌گویند ما اگر بر اساس حکم عقلی وجوب دفع ضرر دنیوی مظنون، یک حکم مولوی داشته باشیم، در اینصورت جایی برای برائت و استصحاب و اصاله الاباحه باقی نمی‌ماند. این اثر بسیار مهمی است و با همین می‌خواهد فرمایش شیخ را رد کند که به آن می‌رسیم. ایشان می‌گویند اگر ضرر دنیوی شد، طبق قاعده ملازمه یک حکم شرعی مولوی إما طریقیاً و إما نفسیاً پدید می‌آید نسبت به وجوب دفع ضرر یا حرمت القاء فی الضرر و حرمت اضرار. و چون این حکم شرعی از ناحیه ظن درست شده است و ما هم طبق قاعده ملازمه، به آن علم پیدا می‌کنیم، این وارد یا حاکم می‌شود بر ادله استصحاب نافی تکلیف یا ادله برائت و اباحه که موضوعش شک است و ما با وجود این حکم عقلی، دیگر شک هم نخواهیم داشت و موضوع ادله استصحاب و برائت از بین می‌رود؛ حالا یا از باب ورود - که بگوییم حقیقتاً شک نیست - یا از باب حکومت.

ایشان می‌فرماید:

و هذا الحكم العقلي الطريقي أو الموضوعي المستتب للحكم الشرعي على طبقه يكون حاكماً على أدلة الأصول الشرعية: من البراءة والاستصحاب كما يكون وارداً على البراءة العقلية، فإنه يخرج المورد عن كونه «ما لا يعلمون» و عن «نقض اليقين بالشك» و عن كون «العقاب عليه بلا بيان» بل يكون «ما يعلمون» و من «نقض اليقين باليقين» و من «كون العقاب عليه عقاباً مع البيان الواصل» و يأتي لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى).

یعنی با وجود این حکم شرعی مستشکف، دیگر از مصادیق «مما لا يعلمون» نیست، بلکه «ما يعلمون» است. دیگر از مصادیق نقض یقین به شک نیست بلکه نقض یقین به یقین است که ممنوع است و نباید نقض بشود یعنی اگر بخواهیم به استصحاب عمل کنیم نقض یقین به یقین می‌شود و لذا این حکم شرعی مستشکف بر اساس قاعده ملازمه حاکم بر آن اصول مرخصه است. اثرش این است که راه را بر مرحوم شیخ می‌بندد که ایشان خواسته بود از عموم دلیل اباحه یا استصحاب استفاده کند و بگوید با توجه به شمول دلیل اباحه و استصحاب نافی للتکلیف للمقام، ما می‌فهمیم که ضرر متدارک شده است و یک مصلحتی در کار است که مولا دلیل اباحه را بر اینجا تطبیق کرده است و لذا آن احتمال ضرر دنیوی، دیگر ضرر محض و خالص نیست.

مرحوم نائینی این راه را می‌بندد و می‌گوید با این بیانی که گفتیم اصلاً ادله براءت و اباحه و استصحاب در اینجا جاری نیست. این یک مطلبی است تا برسیم به نقد آن.

بحث سوم: تلازم بین ظن به حکم و ظن به ضرر

بعد ایشان یک بحثی خودشان دارند. چون اگر اینطور باشد راه بر ایشان هم بسته می‌شود و باید احتیاطی باشند. ایشان می‌گوید ظن به حکم، مستتبع ظن به مصلحت و مفسده هست ولی مستتبع ظن به ضرر نیست؛ چون مصالح و مفسد عین ضرر و منفعت نیستند تا از ظن به حکم، ظن به ضرر پدید آید. علاوه بر استدلالهای دیگر که در این جهت دارند که ان شاء الله آن را نیز طرح خواهیم کرد.

تقریر محقق نائینی از کلام شیخ انصاری

منتهی قبل از اینکه این را عرض کنیم بیایم سراغ فرمایشی که ایشان از شیخ نقل کردند. ایشان می‌گویند:

و الشيخ (قدس سره) بعد أن سلم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر واعترف أنَّ المفسدة من أفراد الضرر

الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه سلك مسلکا آخر في منع الصغرى.^۱

آن مسلک آخر همانی است که دیروز گفتیم با یک اختلافی که ایشان آورده است و بعد سه اشکال بر مرحوم شیخ کرده است. تقریبی که ایشان می‌کند اولش همانی است که ما دیروز عرض کردیم یعنی مرحوم شیخ می‌فرماید از ادله اباحه و براءت و استصحاب ما می‌فهمیم که این ضرر مظنون یا محتمل در مانحن‌فیه غیر متدارک نیست. شارع وقتی که اباحه می‌آورد می‌گوید یک مصلحتی مثل مصلحت تسهیل یا ترخیص و امثال این وجود دارد که شارع اباحه را آورده است. بنابراین آن ضرر محتملی که ما به ملازمة عقلیه یا تکوینه از احتمال تکلیف می‌دهیم، دیگر ضرر محض و خالص نیست. من از احتمال تکلیف در شبهه بدویه احتمال ضرر می‌دهم ولی این ضرر خالص نیست؛ چون احتمال می‌دهم که یک مصلحت ترخیصی کنارش باشد فلذا دیگر حکم عقل در کار نیست. ما می‌گفتیم حتی بدون مراجعه به ادله، این را می‌فهمیم. مرحوم شیخ عدم خلوص ضرر را از شمول

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۲

أدلة إباحة و برائت می فهمد. از عمومش للمقام یعنی شبهة بدویه می فهمد که یک مصلحتی وجود دارد که مولا بخاطر آن مصلحت، تکلیف مشکوک را مباح کرده است، پس احتمال ضرر یا ظن به ضرر خالص و خالی از تدارک نیست.

مرحوم نائینی همین را اول آورده است و بعد در ادامه که می خواهد فرمایش شیخ را تقریر کند (چون در بحث انسداد است و ممکن است دلیل بر برائت یا استصحاب تمام نباشد) کلام مرحوم شیخ را اینگونه تقریر می کند که دلیل برائت و استصحاب یا قطعی است یا ظنی؛ اگر قطعی باشد پس ما دلیل قطعی بر تدارک داریم و اگر ظنی باشد ما ظن به تدارک داریم. بعد در پاسخ به اینکه چرا ظن به تدارک داریم، می گوید به خاطر اینکه اگر مولا تدارک نکند، مکلفین را در مفسده القاء کرده است چون فرض این است که شارع اباحه کرده است پس شارع با این جعل اباحه ظاهری ما را در مفسده القاء کرده است. بنابراین اباحه باید دارای یک مصلحتی باشد که مفسده واقعی - لو کان - با آن تدارک گردد و یا باید احتیاط بیاورد. مولا یا باید احتیاط کند نسبت به واقع و یا اگر برائت و اباحه می آورد باید ضرر واقع را با ملاک اباحه و برائت - که همان ترخیص و تسهیل است یا مصلحت دیگری است - تدارک کند. بعد ایشان می فرماید:

فلا یظن بالمفسدة الغير المتداركة، بل یعلم أو یظن بالتدارك، و العقل لا یستقل بقبح الإقدام علی المفسدة

المتداركة.^۱

قبل از این، ایشان به شیخ اینگونه نسبت می دهد و می فرماید:

فأنه إما یقطع بالبراءة الشرعية عن التكليف المظنون إن كانت أدلتها قطعية و إما أن یظن بها إن كانت أدلتها ظنية،

و یلزمه القطع أو الظن بتدارك المفسدة المظنونة حتی لا یلزم إيقاع المكلف في الضرر و المفسدة الواقعية، فإنه مع عدم

إحراز التكليف لا بد للشارع: إما من إيجاب الاحتياط لیتحرز المكلف عن الوقوع في المفسدة و إما من تداركها، و

حيث لا یجب الاحتياط عند الظن بالتكليف - إما علما و إما ظنا - فلا یظن بالمفسدة الغير المتداركة، بل یعلم أو یظن

بالتدارك، و العقل لا یستقل بقبح الإقدام علی المفسدة المتداركة.^۲

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۲

^۲ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۲

بنابراین صدر مطلب همانی است که قبلاً عرض کردیم. مرحوم شیخ می‌فرماید از شمول ادله اباحه و برائت ما تدارک را می‌فهمیم و در ذیل ایشان می‌گوید مرحوم شیخ این را می‌گوید چون اگر از یک سو تدارک نشود و از سوی دیگر احتیاط هم واجب نشده است پس القاء فی المفسده می‌شود. از آنجا که ما می‌فهمیم و می‌دانیم که شارع القاء فی المفسده نمی‌کند، پس حتماً با یک مصلحتی تدارک کرده است. پس اگر دلیل برائت قطعی باشد، تقطع بالتدارک و اگر ظنی باشد نظن بالتدارک. پس بالاخره ما با احتمال تکلیف یا ظن به تکلیف، ظن به ضرر یا احتمال ضرری می‌دهیم که ظن به تدارک یا قطع به تدارکش داریم یا حداقل احتمال تدارک می‌دهیم.

این تقریر فرمایش شیخ در فوائد الاصول است. بعد ایشان سه اشکال کرده است که در جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

- ۵۱۵.....تنبيهات دفع ضرر محتمل (ادامه تنبيه سوم؛ كلام محقق نائینی).
- ۵۱۶.....تقرير محقق نائینی از كلام شيخ انصاری.
- ۵۱۶.....اشکالات محقق نائینی بر كلام مرحوم شيخ.
- ۵۱۶.....اشکال اول: عدم القاء فی المفسدة از سوی شارع در موارد احتمال یا ظن به تکلیف.
- ۵۱۷.....جواب به نقد اول محقق نائینی.
- ۵۱۷.....جواب اول؛ جواب مختار به اشکال محقق نائینی.
- ۵۱۸.....ایراد اول: مفروض شمردن جریان قبح عقاب بلا بیان، خروج از محل بحث است.
- ۵۱۸.....ایراد دوم: انتساب تقرير مذکور به مرحوم شيخ درست نیست.
- ۵۲۰.....جواب دوم؛ جواب محقق عراقی به اشکال محقق نائینی.
- ۵۲۱.....نقد جواب محقق عراقی.
- ۵۲۱.....اشکال دوم: شمول اطلاق و عموم در صورت عدم نیاز به مؤونه زائد.
- ۵۲۲.....جواب به نقد دوم محقق نائینی.
- ۵۲۴.....اشکال سوم؛ رفع موضوع برائت و اباحه با حکم مولوی شرعی حاصل شده از حکم عقلی به وجوب دفع.
- ۵۲۴.....جواب به نقد سوم محقق نائینی.

تنبيهات دفع ضرر محتمل (ادامه تنبيه سوم؛ كلام محقق نائینی)

بحث ما در فرمایش محقق نائینی در بحث دفع ضرر محتمل بود که ایشان خودشان در بحث برائت ارجاع دادند به بحث دفع ضرر مظنون در انسداد. گرچه برخی از بحث‌ها همانطور که عرض کردیم در ظن به ضرر با احتمال ضرر فرق می‌کند، ولی بسیاری از آن‌ها مشترک است. لذا خود ایشان ارجاع دادند به بحث انسداد.

در جلسات گذشته فرمایش شيخ انصاری را تقرير کردیم و ملخص آن این بود که ضرری که موضوع حکم عقل است به وجوب دفع ضرر دنیوی، ضرر غیر متدارک است، اما اگر ضرر، متدارک شد، دیگر موضوع حکم عقل به دفع نیست.

مرحوم نائینی فرمایش شیخ را نمی‌پسندد و بعد از اینکه فرمایش ایشان را در بحث انسداد تقریر می‌کند، سه اشکال به ایشان وارد کردند علاوه بر یک اشکال دیگری که راجع به تهافت کلام شیخ است که به آن هم خواهیم رسید. این اشکال را جزء سه اشکالی که مطرح کرده‌اند، نیاوردند که اگر آن را هم حساب کنیم، چهار اشکال می‌شود.

تقریر محقق نائینی از کلام شیخ انصاری

کلام مرحوم شیخ را اینگونه تقریر کردند که به مقتضای وجود دلیل اباحه یا برائت وقتی شارع مقدس در موارد احتمال یا ظن، اباحه می‌دهد و برائت جاری می‌کند، اگر در عین حال، ضرر محتمل واقعی یا ضرر مظنون واقعی را تدارک نکنند، این اللقاء فی المفسدة می‌شود و معقول نیست. بنابراین کشف می‌کنیم که حتماً تدارک شده است و الا باید شارع مقدس احتیاط می‌کرد. مرحوم نائینی نسبت می‌دهد به شیخ انصاری اعلی الله مقامه که ایشان بعد از آنکه لازم می‌داند تدارک مفسده‌ای را که در موارد احتمال ضرر یا ظن به ضرر یا در موارد در احتمال به تکلیف یا ظن به تکلیف هست، از اطلاق دلیل اباحه یا برائت کشف می‌کند که این نوع ضررها تدارک شده است - حالا ظناً تدارک شده یا علماً، بستگی دارد که دلیل حجیت برائت، علمی باشد یا ظنی - بنابراین صغرای لزوم دفع ضرر محتمل یا دفع ضرر مظنون که اختصاص دارد به ضرر غیر متدارک در موارد شک در تکلیف، وجود ندارد.

اشکالات محقق نائینی بر کلام مرحوم شیخ

مرحوم نائینی سه اشکال به فرمایش شیخ انصاری کردند که قابل توجه است و دوستان باید عنایت کنند و هر کدام از این سه اشکال بر یک مبنایی است و باید حساب جدایی برای آن باز کنیم.

اشکال اول: عدم انتساب اللقاء فی المفسدة به شارع در موارد احتمال یا ظن به تکلیف

اولین اشکال به مرحوم شیخ انصاری این است که در موارد احتمال یا ظن به تکلیف اللقاء فی المفسدة یا فی الضرر از ناحیه شارع نیست تا شارع موظف باشد به تدارک آن، بلکه از ناحیه دیگری است؛ یا از ناحیه خود عبد است یا یک مانع تکوینی وجود دارد. توضیح اینکه ایشان می‌فرماید که این بحث تدارک، در ظرف افتتاح علم حرف درستی است. اگر شارع یک اماره یا یک اصل نافذی تکلیف بیاورد و فی الواقع اللقاء فی المفسدة بشود باید تدارک بکند؛ مثل مصلحت سلوکیه. اما در ظرفی که انسداد باب علم و علمی است، چنین نیست. اینکه می‌گوییم انسداد باب علم و علمی، به معنای انسداد کلی نیست بلکه بدین

معناست که عبد فحص کرده است و دستش از علم به تکلیف و دلیل علمی کوتاه است؛ در اینجا بعد الفحص و الیأس عن الدلیل مراجعه به اصول عملیه می‌کند و اصالة البرائة یا اصالة الاباحه را جاری می‌کند، در اینجا به یک معنا، انسداد باب علم و علمی وجود دارد یعنی با فحص متعارف علم یا طریق علمی به تکلیف پیدا نمی‌کند. در ظرفی که انسداد هست، در واقع افتادن مکلف در ضرر یا مفسده واقعی، از ناحیه شارع نیست، بلکه به علت امور خارجی یا تقصیر خود مکلف است و ربطی به شارع ندارد. شارع بیان خودش را داشته است و عبد نیز فحصش را کرده است، ولی عواملی مانع شده‌اند که این بیان مولا به عبد برسد. بنابراین وقتی عبد تقصیری نکرده و برخی عوامل خارجی مانع شده‌اند، پس شارع مقدس چیزی را بر عبد تفویض نکرده است تا تدارکش لازم باشد؛ مگر اینکه به حکم عقل احتیاط لازم باشد، که اگر به حکم عقل احتیاط لازم باشد، یعنی لولا اباحه مجعوله شارع، عبد باید احتیاط می‌کرد، پس تفویض یا القای در مفسده به شارع مقدس مستند خواهد شد. و الا اگر اهتمام آنقدر زیاد نباشد که عقلاً احتیاط لازم باشد به گونه‌ای که عقل خود مکلف را هم علی‌القاعده به برائت ارجاع می‌داد؛ یعنی لولا شارع هم خود عبد خودش را آزاد می‌دید، پس شارع اگر اباحه بیاورد در اینجا القاء فی المفسده مستند به شارع نمی‌شود.

این بیانی که ایشان در اینجا به عنوان اشکال بر مرحوم شیخ طرح کردند در واقع شبیه جواب یکی از شبهاتی است که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح می‌باشد، یعنی شبهه تفویض مصلحت و القاء در مفسده که یکی از تقریرهای شبهه ابن قبه است و از شبهات دشواری است. در آن بحث اینگونه جواب داده می‌شود که شارع تفویض نکرده است. اگر شارع اباحه و اماره نافیه برای تکلیف واقعی نیاورد، ما خودمان به حکم عقل خودمان برائت و قبح عقاب بلا بیان داریم و آزادیم. حالا شارع در ظرفی که خود عبد هم خودش را آزاد می‌بیند اگر اباحه بیاورد چه تفویضی را سبب شده است؟ بنابراین مانعی در جعل اباحه وجود ندارد، بلکه مصالحی در آوردن این احکام وجود دارد. این بحث نیز مشابه همین مطلب است.

جواب به نقد اول محقق نائینی

منتهی به نظر می‌آید این اشکال به مرحوم شیخ وارد نیست به دو بیان. یک بیانی محقق عراقی در حاشیه دارد که بیان می‌کنیم و یک عرضی هم خود ما داریم.

جواب اول؛ جواب مختار به اشکال محقق نائینی

عرض ما این است که در کلام مرحوم نائینی دو نکته و دو ایراد وجود دارد:

ایراد اول: مفروض شمردن جریان قبح عقاب بلایان، خروج از محل بحث است

یک نکته این است که اینکه شما القاء فی المفسدة یا فی الضرر را از شارع سلب کردید و گفتید که شارع القاء نکرده است، بنابراین برای شارع تدارک این ضرر واقعی لو اصاب به، لازم نیست. این را ایشان باید بر این اساس بگویند که عقل ما در اینجا قائل به برائت باشد، نه قائل به احتیاط که خود ایشان هم توجه داشته است که *إِلَّا وَجِبَ عَلَيْهِ الْإِحْتِيَاظُ عَقْلًا أَوْ شَرْعًا*. بحث ما الان همین است که اصلاً اینجا مصب احتیاط عقلی یعنی همان دفع ضرر محتمل است یا مصب قبح عقاب بلا بیان است؟ در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی تنقیح شده است که عقل در موارد شبهه قائل می شود به قبح عقاب بلا بیان بعد الفحص و الیأس. اگر شارع اماره نافییه یا اباحه بیاورد، تفویضی صورت نداده است چون خود عقل این کار را انجام می داد. اما در بحث ما این نیست. یا بحث انسداد است و از طریق دفع ضرر محتمل می خواهیم امارات را حجت کنیم یا بحث برائت است که از باب احتمال ضرر می خواهیم احتیاط ثابت کنیم و در مقابل برائتی ها که می خواهند قبح عقاب بلا بیان جاری کنند. ما الان وسط مسئله هستیم؛ یعنی شما اگر مسئله را منقح بگیرید که بحثی نداشتیم.

بحث سر این بود که وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی آیا درست است یا نه؟؛ فلذا یا باید بگوییم که این وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی صغری ندارد یعنی آن ضرری که باید دفع کرد، اینجا نیست و یا باید بگوییم کبرای آن نادرست است. کبری را که ما قبول داریم و خود محقق نائینی هم علی الاجمال قبول دارد و مرحوم شیخ نیز قبول دارد. بحث در صغری آن است. بنابراین ما الان وسط میدان هستیم یعنی هنوز تنقیح نکردیم که در مانحن فیه قبح عقاب بلا بیان جاری است بلامزاحم و دفع ضرر محتمل جاری نیست، تا شما بفرمایید که در اینجا القاء فی المفسدة مستند به شارع نیست بلکه مستند به خود عقل انسان است که همان حکم عقلی قبح عقاب بلا بیان باشد. اگر همه این بحث ها صاف بود که این بحث ها را نداشتیم. مفروض بحث این است که کبرای دفع ضرر محتمل دنیوی و اخروی داریم؛ حالا نهایتاً می توان گفت که در مانحن فیه موضوعش منتفی است - که البته باید ببینیم این ادعا درست است یا نه - بحث هم سر همین بود. بنابراین خیلی روشن نیست و خود ایشان هم یک فتأمل در آخر بحث دارند که نمی دانیم که از چه چیزی رجوع کرده اند.

ایراد دوم: انتساب تقریر مذکور به مرحوم شیخ درست نیست

نکته مهم تر این است که اصلاً مرحوم شیخ آن طور که من رسائل را چندین بار نگاه کردم، عباراتی که مرحوم نائینی نقل می کند را ندیدم. یعنی مرحوم شیخ نمی خواهد به لحاظ عقلی، تدارک را برعهده شارع بگذارد تا شما بگویید که القاء فی المفسدة

مستند به شارع نبود تا بر شارع لازم باشد تدارک کند. آنی که مرحوم شیخ در مطارح الانظار از ایشان نقل شده است و حتی در فرائد (الا یک عبارت که خواهیم خواند) در هر دو کتاب، بحثشان، بحث عقلی نیست بلکه بحث اثباتی است. ایشان می گوید ادله اباحه و ادله برائت بالاطلاق یا بالعموم شامل مقام یعنی شبهة تحریمیة موضوعیه و حکمیه می شود، بنابراین شارع وقتی برائت یا اباحه اش شامل مقام شد، از این شمول می فهمیم که یک ملاکی در ترخیص و تسهیل مولا وجود داشته است.

یک وقت مرحوم شیخ انصاری از باب وجود حکم عقل به وجوب تدارک می خواهد بگوید که شارع باید تدارک کند، که ممکن است شما اشکال کنید که چرا باید تدارک کند؟ شارع که القاء فی المفسدة نکرده است تا تدارک بر او لازم باشد. این در صورتی است که مرحوم شیخ انصاری بخواهد یک استدلال عقلی بیاورد بر لزوم التدارک علی الشارع. بعد شما ممکن است که اشکال کنید چنین لزومی نیست. اما ایشان علی الظاهر اینگونه استدلال نکرده است. حالا دوستان با دقت بیشتر جاهای مختلف رسائل را ببینند هم بحث برائت را و هم بحث انسداد را در همان دلیل اول بر انسداد شما نگاه کنید.

آنچه که ما در عبارات ایشان پیدا کردیم یک مطلب است و مطلب هم سر راست است. ایشان اصلاً کاری به این جهت ثبوتی عقلی - که شما می فرمایید يجب علی المولا التدارک - ندارد که به مرحوم شیخ نسبت می دهید و بعد اشکال می کنید که چرا تدارک بر شارع لازم باشد! شیخ این را نفرموده است بلکه فرموده ادله برائت و اباحه اثباتاً بالاطلاق أو العموم شامل مقام می شود. وقتی شامل شد حتماً باید متعلقش ملاکی داشته باشد تا ترخیص جعل شود. بنابراین اگر در واقع، تکلیف حرمت ثابت باشد و ضرر و مفسده ای در واقع وجود داشته باشد، پس در کنارش یک مصلحت تسهیل یا ترخیص یا هر مصلحت دیگر وجود داشته است که مولا اباحه آورده است. این از باب این است که باید در متعلقات تکالیف ملاک باشد. اگر ظاهری است، نسبت به واقع یک ملاکی داشته باشد و در نتیجه با این ملاک، تدارک می شود آن ملاک واقعی فائده در فرض شک، نه از این باب که يجب علی المولا التدارک بلکه از باب اینکه خود دلیل اثباتی کاشف از این است. ظاهر فرمایش ایشان این است و این حرف عیبی هم ندارد.

ایشان می گوید ادله برائت یا اباحه موارد احتمال و ظن به ضرر را شامل می شود پس باید یک ملاکی در ترخیص باشد چراکه بی ملاک که مولا نمی توانست اباحه بیاورد و ترخیص بکند. پس باید یک ملاکی باشد و این ملاک در کنار آن ضرر واقعی دیگر موجب می شود که ما علم نداشته باشیم که این ضرر محتمل، از آن ضررهای خالص و محض است که در جلسات گذشته عرض کردیم که موضوع حکم عقل به وجوب دفع است. به تعبیر مرحوم شیخ ضرر اذا کان بحیثیه تجریدیه - آن طور که در

مطرح آمده است - یا ضرر بماهو هو - آن طور که در رسائل آمده است - موضوع حکم عقل است. اما اگر در کنارش یک عنوان دیگری از منفعت یا امور دیگر باشد، دیگر ما حکم عقلی به وجوب دفع این نوع ضررهای غیرخالص نداریم. این توضیح فرمایش ایشان بود. خلاصه اینکه چونکه از یک سو دلیل اباحه یا برائت اطلاق دارد و شامل موارد احتمال و ظن به ضرر و مفسده می شوند، و از سوی دیگر احراز کرده ایم که حتماً در متعلق اباحه، یک ملاک ترخیصی وجود داشته است که شارع مقدس اباحه جعل کرده است، پس دیگر شما نمی توانید در مانحن فیه موضوع حکم عقل را - که ضرر محض یا به تعبیر مطرح حیثیت تجریدیه است یا بماهو هو است - احراز کنید. فرمایش مرحوم شیخ این است و حرف خیلی خوبی است و با اشکال شما منسلّم نمی شود. بنابراین این اشکال بر مرحوم شیخ وارد نیست.

جواب دوم؛ جواب محقق عراقی به اشکال محقق نائینی

مرحوم محقق عراقی یک اشکال از جهت دیگر می کند. ایشان می گوید مرحوم نائینی در اول بحث اقرار کرده است که به حسب نظر مرحوم شیخ انصاری کلّ مفسده ضرر و بعد هم می گوید شما اقرار کردید که کلّ ضرر دنیوی یجب دفعه. بعد ایشان می فرماید چه اهمّی بالتر از اینکه مولا ضرری را که عبد در آن می افتد را تدارک بکند. شارع مقدس این اهتمام را باید داشته باشد و الا القاء فی الضرر رخ می دهد. یعنی شارع مقدس وقتی می داند این مفسده ضرر است و می داند که این ضرر حاصل می شود، پس باید اهتمام به جلوگیری از القای در ضرر را داشته باشد به این شکل که در ضمن خطاب دیگری، احتیاط جعل نماید. این فرمایش ایشان است:

أقول: إذا فرضنا أنّ كل مفسدة ضرر و يجب على الشارع عدم إلقاء المكلف في الضرر، فأی اهتمام أعظم من

ذلك، بل لا بد له من متمم الجعل بمقتضى كلامه.^۱

یعنی طبق مبنای خودتان که می گوید در جایی که مولا اهتمام دارد باید با خطاب دیگری مثل ادله احتیاط متمم جعل بیاورد.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۳

نعم: ذلك صحيح في فرض عدم الملازمة بين المصلحة و الضرر، فأنه حينئذ في متمم الجعل يدور مدار الاهتمام و عدمه.^۱

می‌گوید بله اگر قبول می‌کردیم که ضرر و مصلحت با هم تلازم ندارند یا ضرر با مفسده تلازم ندارد، در اینصورت متمم جعل دایره مدار بود و نبود اهتمام است. اما اگر گفتیم کل مفسده ضرر، وقتی احتمال تکلیف می‌دهیم، احتمال ضرر نیز می‌دهیم. فلذا اگر در واقع ضرری باشد، باید اهتمام شارع باشد تا عبد در ضرر واقعی القاء نشود.

نقد جواب محقق عراقی

ممکن است کسی بگوید که ضرر نیز دو مراتب است؛ خصوصاً به لحاظ حکم به لزوم تدارک؛ چنانچه خود نائینی نیز فرموده است. اگر مقصود محقق عراقی این است که کل ضرر فی الواقع ولو اینکه شارع مسبب القاء در آن نباشد، يجب علی الشارع که اهتمام کند و این ضرر را از عبد دفع کند، پس این ادعا معلوم الصدق نیست. شما از کجا می‌فرمایید کل ضرر امر مؤتمن به و لذا باید شارع مقدس متمم جعل بیاورد. این را نفهمیدیم که از کجا می‌گویند. ضرر دو مراتب است و بعضی ضررها شاید اینقدر مهم نباشد که خداوند به خاطر این ضرر، از انسان سلب آزادی کند. بنابراین این را محقق عراقی از کجا فهمیده است که می‌فرماید همه ضررها به نحوی است که اهتمام مولا به آن هست و ائمه اهتمام اعظم از اینکه مولا نگذارد که عبد در ضرر بیفتد. ضرر دو مراتب است خصوصاً با توجه به این نکته که اگر مولا بخواهد احتیاط کند باید مصلحت ترخیص و آزادی عبد را فدا کند. چه کسی گفته است که این ضرری که مصلحت ترخیص در آن فدا می‌شود، اهتمام شارع مقدس به آن لازم است. این اول کلام است. بنابراین اشکال ایشان به مرحوم نائینی در این مسئله ظاهراً وارد نیست.

این یک اشکال مرحوم نائینی است بر مرحوم شیخ. ما دیدیم که هرچند اشکال محقق عراقی به ایشان وارد نیست ولی فرمایش محقق نائینی اشکال دیگری داشت که عرض کردیم.

اشکال دوم: شمول اطلاق و عموم در صورت عدم نیاز به مؤونه زائد

مرحوم نائینی یک اشکال دیگر به شیخ دارد که این هم بحث مهمی است و خیلی جاها این بحث طرح می‌شود.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۳

مرحوم نائینی یک کبرایی را ادعا می‌کند که اطلاقات یا عمومات وقتی می‌خواهند در جایی جاری شوند و موردی را شامل شوند، ایشان می‌فرماید افرادی را شامل می‌شوند که شمول الاطلاق أو العموم للفرد، نیاز به مؤونه ما زاد نداشته باشد. ایشان در اینجا عموم را گفته است و اطلاق را ظاهراً نگفته است؛ چون ممکن است عموم با اطلاق از این جهت فرق داشته باشد. ایشان می‌گوید شمول عموم نسبت به فرد زمانی است که شمولش مؤونه زائد نداشته باشد؛ مثل مانحن‌فیه. فرض کنید که شمول ادله اباحه للمقام که ما احتمال ضرر دنیوی می‌دهیم، این منوط باشد به اینکه مولا تدارک کرده باشد. یعنی اگر مولا تدارک نکند ضرر واقعی را، عموم ادله اباحه نمی‌تواند بیاورد.

مرحوم نائینی می‌فرماید اینگونه جاها آن فردهایی که نیاز به مؤونه زائد دارند، عموم نمی‌تواند شامل شود؛ چون برای اینکه بتواند جعل شارع شامل این مورد بشود، يتوقف على مؤونه زائدة. و ما دلیل نداریم که چنین مؤونه زائدی را مولا به کار ببندد. البته اگر عموم، هیچ موردی نداشته باشد مگر اینکه مؤونه زائد به کار برده بشود، در اینصورت ما البته برای خروج از لغویت باید بگوییم آن مؤونه حاصل شده است. مثل موارد دلیل اقتضاء (این را من عرض می‌کنم و ایشان تعبیر دلیل اقتضاء را ندارد). اگر آن طور باشد بلکه صحیح است اما در اینجا که این حرف وجهی ندارد؛ چون بر فرض ضررهای مظنونه را که محل بحث شیخ انصاری و محقق نائینی در مبحث انسداد هست - شامل نشود، موهومات و مشکوکات هست. این اشکال ایشان است.

جواب به نقد دوم محقق نائینی

به نظر ما این اشکال وارد نیست و مرحوم محقق عراقی هم بر مرحوم نائینی این اشکال را دارند که چه کسی این صحبت را کرده است. عمومات ظهورند و ظهور هم متبع است مگر اینکه دلیل قاطعی جلوی آن را بگیرد مثل قطع یا یک ظهور اقوایی باشد که این ظهور را بهم بزند یا یک قرینه متصلی اجمال ایجاد کند و ظهور بهم بخورد یا یک دلیل منفصلی که اقوا است، ظهور یا حجیت آن را - علی اختلاف فی المبدأ - از بین ببرد؛ و الا ما چه دلیلی داریم که ظهور عام در عمومیت حجت نباشد. اینکه شما می‌گویید اگر ظهور عمومی بخواهد شامل اینجا بشود مولا باید کاری بکند، ما می‌گوییم آن کارها ربطی به ما ندارد. ما در کلماتی که با آن مواجه می‌شویم حتی در عرفیات اگر یک عمومی وجود دارد ما عموم را أخذ می‌کنیم. اینکه در پشت پرده این عموم مولا چه کارهایی باید کرده باشد، ربطی به ما ندارد. مثلاً فرض کنید یکی از نکات و مؤونه‌های زائد این باشد که در احکام تکلیفی، متعلق باید پر از ملاک باشد. حالا شما بگویید: شمول دلیل للمورد متوقف بر این است که متعلق پر از ملاک باشد و چونکه ما نمی‌دانیم پر از ملاک هست یا نه؟، پس شمول شکل نمی‌گیرد!؛ به ما چه ربطی دارد. ما در مقام مواجهه با عموم مولا،

عموم را حجت می‌دانیم. پشت پرده این عموم خیلی کارها باید صورت بگیرد. باید متعلق پر از ملاک باشد تا مولا امر بکند و غیره. می‌گوییم آنها کارهای مولاست و کاری به ما ندارد. اینکه مثلاً ضرر باید در اینجا تدارک شود تا مولا بتواند اباحه بیاورد به ما ربطی ندارد.

ما با یک عموم مواجهیم و این عموم هم حجت بین عبد و مولاست کما اینکه بین تمام آحاد جامعه این عموم به عنوان یک ظهور متبع و حجت است. اینکه پشت پرده باید چه چیزهایی رخ بدهد خود مولا می‌داند، و علی القاعده (این نکته اضافه محقق عراقی است) آن چیزهایی که شما می‌گویید باید در پشت پرده حاصل بشود. البته تعبیر پشت پرده از بنده است، آن چیزهایی که شما می‌گویید باید از ناحیه شارع حاصل شود تا این ظهور قابل شمولیت للفرد داشته باشد، اگر تلازم بین شمول و آن قضیه پشت پرده یک تلازم عقلی یا لزومی باشد، آقای آقا ضیاء عراقی ادعا می‌کند که اصلاً آن هم ثابت می‌شود یعنی بواسطه شمول عموم نکشف که آن قضیه هم محقق است که شارع با اتکاء به آن امر عامی فرموده است که عمومش شامل مورد می‌شود. عبارت محقق عراقی از این قرار است:

أقول: أصالة العموم متبع في كل مورد يشمله العام، و لو كان شموله ملازماً لخصوصية زائدة، فأصالة العموم يحرز الخصوصية المزبورة أيضاً (حتی آن خصوصیت را هم می‌توانیم اثبات کنیم) و لو كان من اللوازم العادية (چون لوازم عادی امارات نیز حجت است) و دعوى عدم الشمول عهدته على مدّعيه، فتأمل.^۱

اینکه خصوصیت پشت پرده ثابت بشود یا نه، یک بحث آخری است. آنچه که محل بحث ماست این است که شمول عموم للأفراد اصلاً توقفی به این ندارد که ما احراز کنیم که آن مؤنه زائده حاصل است. به ما ربطی ندارد. مؤنه‌هایی است که کار خود شارع است برای اینکه عمومش یا در جایی اطلاقش محقق باشد.

بنابراین این اشکال محقق نائینی هم به مرحوم شیخ وارد نیست. عموم دلیل اباحه یا دلیل برائت شامل مقام است. از عموم کشف می‌کنیم یک ملاک ترخیصی یا ملاک تسهیلی یا أى مصلحة آخر وجود داشته که این اباحه در اینجا آمده است و همین

^۱ باورقی فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۳

وجود ملاک در کنار ضرر محتمل واقعی، موجب می‌شود که آن ضرر از خلوص و از حیثیت تجریدیه بیفتد و دیگر موضوع حکم عقل قرار نگیرد. بنابراین فرمایش مرحوم شیخ درست است.

اشکال سوم: رفع موضوع برائت و اباحه با حکم مولوی شرعی حاصل شده از حکم عقلی به وجوب دفع

اشکال سومی مرحوم نائینی کرده است که می‌گوید اگر ما ظن به ضرر داشته باشیم - ظن به ضرر موضوع بحث انسداد است و در بحث ما که برائت است، باید تعبیر کرد که اگر احتمال به ضرر داشته باشیم - به تعبیر دیگر اگر ما ظن به ضرر یا احتمال به ضرر دنیوی داشته باشیم و وجوب دفع ضرر دنیوی هم عقلاً ثابت باشد، در اینصورت چون این احکام عقلی در سلسله علل احکام شرعی است یک حکم مولوی شرعی متولد می‌شود و این حکم مولوی شرعی حاکم است بر ادله اصول یعنی با وجود حکم به عقل به وجوب دفع ضرر و با ملازمه با حرمت شرعی، موضوع برائت و اباحه مرتفع می‌شود. موضوع برائت و اباحه شک در تکلیف است. اگر شما ولو به قاعده ملازمه حرمت و منع شرعی را احراز کردید، دیگر جایی برای برائت و حتی استصحاب نافی تکلیف و اباحه وجود ندارد. ایشان می‌فرماید:

أما ثالثاً: فلاّنه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلزم الظن بالضرر على تقدير ترك العمل بالظن لا يبقى موقع للبراءة والاستصحاب، لاستقلال العقل بقیح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر المستتبع للحكم الشرعي بحرمة، سواء كان الحكم العقلي موضوعياً أو طریقیاً، فأنّه على كل تقدير هذا الحكم العقلي يكون وارداً أو حاکماً على البراءة العقلية و الشرعية و على الاستصحاب كما تقدم بيانه في الأمور المتقدمة.^۱

یکی از بحث‌هایی که ما سابقاً مورد بررسی قرار ندادیم و وعده بحث آن را دادیم، همین اشکال سومی است که ایشان مطرح کرده است.

جواب به نقد سوم محقق نائینی

اما این فرمایش ایشان از دو جهت نادرست است. هم از جهت اینکه ما حکم مولوی شرعی را مبنائاً در این موارد قبول نداریم و ثانیاً ظاهراً خلط بحث شده است.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۳

مرحوم شیخ انصاری در اینجا کبری را قبول دارد و می گوید صغری وجود ندارد و صغری عبارت است از ضرر خالص و در اینجا ضرر خالص نداریم، بلکه متدارک است. ضرری است که بعد از شمول دلیل براءت و اباحه، مقطوع التدارک یا مظنون التدارک است، یا آن طور که ما می گفتیم که اصلاً بدون شمول، همین که احتمال می دهیم منفعت ترخیص و مصلحت تسهیل وجود داشته باشد، همین مانع می شود از وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی که توأم باشد با این احتمالات. بنابراین کجا چنین صغرای برای وجوب دفع پیدا شد تا شما بر اساس قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع، بفرمایید که لازمه اش یک حکم مولوی شرعی است - حالا یا شرعی طریقی یا موضوعی که مهم نیست - این را از کجا ثابت کردید که حالا می فرمایید حاکم یا وارد است. این اشکال فرمایش ایشان است و ان شاء الله تتمه آن را در جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

- ۵۲۹ ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل
- ۵۲۹ اشکالات محقق نائینی بر کلام شیخ انصاری
- ۵۳۰ بررسی عبارت رسائل در بحث انسداد
- ۵۳۳ اشکال چهارم محقق نائینی؛ تهافت در کلمات مرحوم شیخ
- ۵۳۴ برداشت محقق عراقی از کلام مرحوم شیخ
- ۵۳۵ بررسی اشکال چهارم مرحوم نائینی
- ۵۳۸ زائد بودن «ان قلت و قلت» در بحث

تبریک و تهنیت ایام الله فجر

قبل از شروع بحث تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم حلول ایام الله فجر را و از خداوند متعال می‌خواهیم که توفیقی که نصیب این ملت گردانید، مستدام باشد. تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم سالگرد ورود امام راحل قدس الله نفسه الزکیه را به میهن و پیشاپیش تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی را.

سخن در باب انقلاب اسلامی بسیار است و امروز و این موقعیت گنجایش تحلیل و بررسی و شکافتن اعماق این پدیده عجیب را ندارد. منتهی چند کلمه‌ای را عرض بکنم و بحث را به یک زمان مناسبی ایکال کنیم.

واقعیت این است که پیروزی انقلاب اسلامی که در اثر استقامت مردم عزیز ما که با جانها و مال‌هایشان این انقلاب را به ثمر رساندند، یک عنایت عظیم الهی بود. ابعاد این انقلاب شاید چنان که بایسته است، تحلیل و روشن نشده است؛ علاوه بر اینکه فشاری که از سوی دشمنان قدار این مردم و گاهی هم برخی سوء مدیریت‌ها در مقام اجرا، موجب مشکلاتی برای مردم عزیز ما شد و این خودش مانع مضاعفی شد برای درک عظمت این حرکت عظیم. ما می‌دانیم که فشارهای زیادی را مردم در طول چهل و دو سالی که از انقلاب می‌گذرد تحمل کردند ولی این مسئله هیچ وقت مردم ما را از حرکت منع نکرد و موجب ایستادن آنها از حرکت نشد. مردم ما در یک مسیر بسیار متعالی گام برداشتند و اهداف بلندی را دنبال کردند که همان ارزشهای دینی و اخلاقی بود. گرچه در مقام اجرا همیشه مشکلات فراوانی بر سر استقامت مردم ما وجود خواهد داشت، منتهی اهداف عظیمی را که آنها دنبال می‌کردند، چیزی نیست که بتوانند فراموش کنند هرچند که مشکلات و موانع برای رسیدن به این هدف زیاد باشد.

انقلاب اسلامی در دنیای امروز ما در مرحله سیاست و عرضه یک فکر نوی سیاسی، بسیار برجسته بود. ترکیب کردن مردم سالاری دینی با ارزشهای الهی و اخلاقی مهم‌ترین شاخصه بعد سیاسی و معنوی این انقلاب است. از یک طرف پشتوانه این انقلاب در مقام اجرا و تحقق مردم هستند به همین جهت هم امام راحل بزرگترین تکیه این انقلاب را مردم می‌دانستند اما بعد دیگر مسئله معنویت و ارزشهای الهی و ارزشهای اخلاقی این نظام اسلامی و نظام مقدس هست. در مقام اجرا منافاتی ندارد که یک نظام سیاسی در مرحله فهم و درک سیاسی، ابعاد معنوی را در نظر داشته باشد اما برای دنیای مردم هم کار بکند.

واقعیت این است که ما مشکلات بسیاری را بر سر راه تحقق اهداف توسعه‌ای انقلاب اسلامی از ناحیه دشمنان داشتیم. همان اوائل انقلاب مسئله تحریم را مطرح کردند که تا به امروز ادامه دارد؛ یعنی در فشار گذاشتن مردم، ولی مردم ما ایستادگی کردند. متأسفانه گاهی در داخل هم سیاه‌نمایی‌های بزرگی شده و می‌شود و این اگر واقعاً با علم و ادراک صحیح باشد، حتماً یک

خیانتی است به ملت و به آرمان‌های انقلاب اسلامی. سیاه نمایی کردن و مشکلات را بسیار بزرگتر از آنچه هست نشان دادن برای اینکه مردم ما را از حرکت بازدارند، این کار ضد انقلاب بیرونی بود. البته مشکلات هست و کسی در مقام انکار اینها نیست و ما البته امیدواریم که به فضل الهی و با درایت بتوانیم بر همه این مشکلات فائق بشویم و مردم ما بتوانند طعم شیرین توسعه منبث و برخاسته از انقلاب اسلامی را هم بچشند کما اینکه امروز پیشرفت‌های کشور در زمینه‌های علمی، اقتدار فرهنگی، اقتدار نظامی قابل مقایسه با چهل سال پیش نیست. حتی آبادانی روستاها و شهرها قابل مقایسه نیست اما در عین حال استقامت مردم ما و تلاش و کوشش مردم ما و جهاد مردم ما بیش از این اقتضا می‌کرد و ما امیدواریم که با دست به دست هم دادن همه آحاد مردم و مسئولین و با پیروی از منویات امام راحل قدس الله نفسه الزکیه و خلف صالح ایشان مقام معظم رهبری ان شاء الله بر همه این دشواری‌ها فائق بشویم. دشمنان بیرونی تا توانستند برای کشور مشکل ایجاد کردند و ما از فضل و عنایت خداوند مطمئنیم که کسانی که جهاد در راه خدا را انتخاب کردند و ارزشهای الهی را انتخاب کردند، مورد تأیید خداوند قرار خواهند گرفت.

ابعاد انقلاب اسلامی را باید در فرصت مناسب شکافت. عمق این پدیده‌ای که در قرن ما صورت گرفت و در قرن گذشته صورت گرفت، یک پدیده فوق‌العاده عظیمی بود که باید ابعادش شناخته شود و صرفاً با بحث‌های سطحی نمی‌شود این مسئله را روشن کرد. قیاس نظام انقلاب اسلامی با نظام‌های سیاسی دنیا این خودش نیازمند بحث‌های فوق‌العاده است و بحث‌های دقیق و عمیق است و همینطور با عدد و رقم و ارقام و آمار میزان پیشرفت نظام جمهوری اسلامی را در ابعاد مختلف نشان دادن هم نیازمند کارهای علمی فراوان است و در کنارش هم باید اذعان کرد به مشکلات و برخی کاستی‌ها و فشارهایی که مردم تحمل می‌کنند و عمده اینها ناشی از فشار دشمن بیرونی است در عین حال سوء مدیریت‌ها هم دخیل بوده که اینها هم باید ان شاء الله اصلاح شود.

امیدواریم که مردم ما با اتباع از آیات قرآنی و منویات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام و فقهای بزرگ و مراجع عظام و خصوصاً منویات امام راحل قدس الله نفسه الزکیه و خلف صالح ایشان صراط مستقیم را طی کنند و این راه همواره ادامه داشته باشد.

ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل

اما بحث ما در ادامه بحث دفع ضرر محتمل بود که قبل از نسبت سنجی بین قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل ما فرمایش مرحوم نائینی را طرح کردیم. ایشان یک بحثی خودشان دارند که اجمالش را عرض خواهیم کرد و یک بحثی با مرحوم شیخ انصاری دارند. ایشان فرمایش شیخ انصاری را نقل فرمودند و سه اشکال بر فرمایش ایشان وارد کردند که جلسه گذشته این اشکالات را عرض کردیم و پاسخ آنها را نیز گفتیم. دو اشکال از اشکالات ایشان را من دوباره اجمالش را عرض می‌کنم چون باید به این مطلبی که عرض کرده بودیم تنمهای را از رسائل مرحوم شیخ اضافه کنیم.

اشکالات محقق نائینی بر کلام شیخ انصاری

ایشان می‌فرماید اگر ما در موارد ضرر محتمل یا مظنون بپذیریم که وقتی احکام الله مورد ظن یا شک قرار می‌گیرند و ملازم با ظن به ضرر یا شک در ضرر باشند، ایشان می‌گویند ما دیگر راهی نداریم جز اینکه جای جریان برائت و استصحاب نافی و غیره نیست و اصول عملیه نمی‌توانند جاری شوند. آن وقت ایشان به مرحوم شیخ ایراد می‌گیرند که شیخ انصاری پذیرفته است که در احکام که تابع مصالح و مفاسد است، مفاسد مصداق ضرر هستند و از آن طرف هم پذیرفتند که دفع ضرر دنیوی و اخروی، هر دو به حکم عقل لازم‌الدفع است. آن وقت ایشان اشکال می‌کند به شیخ که اگر اینطور هست، شما نمی‌توانید جریان برائت یا استصحاب نافی تکلیف را قائل باشید. و در پایان می‌گویند چطور مرحوم شیخ در بحث برائت و در بحث انسداد قائل شده است به اینکه در ظرف شک یا ظن، اصول نافی جاری هستند و مانع از جریان دفع ضرر محتمل یا مظنون می‌شوند.

اولین اشکال ایشان این بود که به مرحوم شیخ نسبت دادند که ایشان در موارد ظن به ضرر یا شک در ضرر می‌فرمایند که شارع یا باید احتیاط کند یا باید یک جابری برای اجرای اصل داشته باشد و الا اللقاء فی المفسده از ناحیه شارع لازم می‌آید. ما جواب این مسئله را دادیم و عرض کردیم که اینکه تکلیف مولا چیست و آیا مولا در موارد ظن به ضرر یا احتمال ضرر که ناشی از احتمال تکلیف است باید احتیاط بیاورد یا ضرر محتمل را تدارک کند، این اصلاً مدعای مرحوم شیخ نیست (مگر در یک عبارت که بعد عرض می‌کنم) بلکه مدعای اصلی ایشان - که کاملاً حرف متینی است - این است که می‌گویند بعد از اینکه عمومات و اطلاقات اصول عملیه، موارد ظن به ضرر و موارد احتمال ضرر را شامل شد، قطع پیدا می‌کنیم که آن ظن تدارک شده است. این حرف کاملاً درست است. یک وقت کسی می‌خواهد واجب کند تدارک را بر مولا، پس مرحوم نائینی

می تواند اشکال کند که شارع القاء فی المفسده نکرده است تا بر او لازم باشد که تدارک نماید. این اشکال درست هم باشد، ربطی به مدعای مرحوم شیخ ندارد. بحث مرحوم شیخ این است که ادله مبیحه و اصول عملی نافه تکلیف اطلاق دارند و شامل موارد شک و ظن به تکلیف شده اند. حالا که شامل شده اند، پس حتماً آن ضرر واقعی را - لو کان - تدارک کرده اند. این یک حرف کاملاً درستی است و به نظر من اشکال مرحوم نائینی هم وارد نیست؛ این بحث که شارع مقدس ثبوتاً - و با قطع نظر از مقام اثبات - آیا در موارد شک در تکلیف، باید احتیاط جعل کند یا با فرض جعل برائت، باید ضررهای واقعی را نیز تدارک کند، یک بحث دیگری است. به هر حال، در مقام اثبات و به مقتضای اطلاق ادله برائت، می بینیم که شارع مقدس - به هر دلیلی - اباحه جعل کرده است؛ حالا که اباحه آورده است، پس طبق تعبیر مرحوم شیخ در مطارح الانظار کشف می کنیم که شارع مقدس می بیند که ضرر متدارک شده است و لذا القاء فی المفسده یا القاء فی الضرر برای او مشکلی ایجاد نمی کند. آنچه که موضوع حکم عقل است، ضرر غیر متدارک است. ما از وجود اصل نافه کشف می کنیم که ضرر متدارک است.

تصحیف در عبارت رسائل

مرحوم شیخ در بحث انسداد در جواب اشکالات می فرماید:

فالأولى أن يقال إن الضرر وإن كان مظنوناً إلا أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة

و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون.

خوب دقت کنید که مرحوم شیخ فرض گرفته است که برائت و استصحاب تطبیق شده و وقتی تطبیق بشود حتماً ضرر

باید متدارک باشد و الا غیر از این معنایی ندارد. بعد مرحوم شیخ در اینجا فرموده:

و إلا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء المفسدة.^۱

این عبارت حدس می زنم که غلط باشد. احتمال می دهم اینکه الغاء را با غین نوشتند الغاء للمفسدة، غلط باشد. و الا در

عبارت یعنی اگر شارع تدارک نکند ضرر واقعی را، و الا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن الغاء للمفسدة. الغا یعنی

لغو کردن. لغو کردن مفسده است. این غلط است و ظاهراً در اینجا القاء با قاف باشد که القاء فی المفسده باشد. می گوید مولا در

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۱۷۹

ضرر واقعی ترخیص داده است و استصحاب و براءت جاری کرده است. چون بحث دلیل انسداد بوده است تعبیر به ظن کرده است ولی چنانچه قبلاً گفتیم ظن و شک در این بحث ما فرقی نمی‌کند.

و ترخیصه لترك مراعاة الظن أو القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون و إلا (اگر تدارك نشود) كان

ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء المفسدة.

اگر تدارك نشود، إلغاء فی المفسدة است. حدس من این است که در اینجا غلط است. حالا نسخه بدل هم نوشتند که کذا فی (ت) و (ه)، و فی غیرهما: «للمفسدة» به جای المفسدة. من تعجب می‌کنم چون مصححین و محققین این طبع جدید که در مجمع الفکر الاسلامی به عنوان مجموعه آثار شیخ انصاری چاپ شده، بسیار طبع خوبی است و عالی است و هم متن را با چند نسخه تطبیق کردند و هم گاهی محققین تعلیقات خیلی خوبی زدند و اطلاعات خوبی را درباره متن و منابع ارائه می‌دهند. منتهی در اینجا من حدس می‌زنم که اشتباه باشد. حالا دوستان هم یک دقتی بکنند. حالا بنابر اینکه حدس ما درست باشد، چطور از دستشان در رفته است.

آنی که مرحوم شیخ دارد - که مرحوم نائینی هم ظاهراً به همین جا اشاره می‌کند که ایشان آن را القاء فی المفسدة می‌داند اگر تدارك نشود - در جایی است که شارع دلیل اباحه یا استصحابش تطبیق شده است و با اطلاق یا عموم، شمول پیدا کرده است و ترخیص ثابت شده است. مرحوم شیخ می‌گوید: لازمه ثبوت این ترخیص این است که آن ضرر قطعاً یا ظناً متدارك باشد و الا مولا نمی‌توانست ترخیص دهد چراکه ترخیص مولا القاء فی المفسدة می‌شد. دوستان دقت کنند که اشکال محقق نائینی این بود که در موارد عمل به اصول عملیه، نرسیدن مکلف به حکم واقعی مثل یک انسداد صغیر است و ربطی به مولا ندارد بلکه ناشی از موانع و عوامل دیگری است. این درست است به شرطی که خود مولا ترخیص ندهد. اگر مولا ترخیص داد القاء فی المفسدة است. بله مگر اینکه شما بگویید اگر این ترخیصهای شرعی ظاهری هم نباشد، قبح عقاب بلا بیان از ناحیه عقل جاری می‌شود و موجب القاء در مفسده می‌شود و مکلفین خودشان شبهات را مرتکب می‌شوند و در مفسده می‌افتند که قبلاً اشاره کردیم که این بحث در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آمده است.

مرحوم شیخ مکرر این مطلب را فرموده است. باز در صفحه بعد چون ایشان مفصل در ظرف دو صفحه این مطلب را توضیح می‌دهد که می‌فرماید:

إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر

المظنون.^۱

بعد هم صفحات بعد هم همینطور است یعنی ایشان بعد از تطبیق این را می گوید.

یک حرفی را مرحوم نائینی فرمودند در اشکال سوم. در اشکال سوم فرمودند که مرحوم شیخ که تسلیم کرده که مفسده ضرر است و ضرر هم به حکم عقل باید دفع کرد، چون این حکم عقلی استقلالاً منشأ اثبات حرمت شرعی می شود به قاعده ملازمه، بنابراین جایی برای برائت نیست. یعنی اگر خود ضرر مظنون یا محتمل موضوع حکم عقل به وجوب دفع ضرر باشد، از همین حکم عقلی، شما کشف می کنید حرمت شرعی اقدام بر این ضرر را. وقتی در ظرف شک در ضرر، حرمت شرعی اثبات شد، دیگر جای برائت نیست.

ما در جواب عرض کردیم که این مطلب نادرست است و نباید ثبوت حکم عقل به وجوب دفع را مفروع عنه گرفت. قبلاً هم گفتیم آنچه که موضوع حکم عقل است، ضرر محض و غیر متدارک است. آن وقت در بحث ما - هرچند به اصل هم رجوع نکنیم و به تطبیق ادله اصول هم کار نداشته باشیم - همین که احتمال بدهیم آن ضرر واقعی تدارک شده باشد، کافی است تا دیگر موضوع حکم عقل را - که ضرر خالص است - احراز نکنیم.

مرحوم شیخ در رسائل بحثی کردند که نمی خواهیم وارد شوم چون بحث دقیقی است و نیاز به تنقیح دارد که آیا (البته ما می گوئیم آیا و الا مرحوم شیخ جزماً می فرماید که) اگر ما ضرر را قبول کنیم و اقتضائش برای منع را نیز مسلم بدانیم و فقط احتمال مانع بدهیم، ایشان می گوید شبیه مواردی است که ما احراز کرده ایم موضوعی را و فقط احتمال مانع می دهیم؛ که در این نوع موارد، باید حکم عقل به وجوب دفع ضرر را پذیرفت. من عرض می کنم که اصلاً موضوع حکم عقل ضرر غیر متدارک است و خود ایشان هم در تقریرات و جاهای دیگر تصریح کرده که ضرر خالص یا به تعبیر مطارح الانظار، ضرر با حیثیت تجریدی، موضوع حکم عقل است. و اما اگر در کنار ضرر، نفعی بود دیگر معنا ندارد که بگوییم موضوع حکم عقل است. این نکته ای است که ما خواستیم اضافه کنیم به اضافه مطلبی که مرحوم نائینی فرموده است.

^۱ فرائد الاصول (طبع انتشارات اسلامی) ج ۱، ص: ۱۷۹

اشکال چهارم محقق نائینی؛ تهافت در کلمات مرحوم شیخ

مرحوم نائینی - بعد از اشکال سوم و بعد از اینکه معتقد می شود که به مقتضای قاعده ملازمه، وجوب عقلی دفع ضرر محتمل، حرمت شرعی را نیز ثابت می کند و معتقد است که حاکم یا وارد بر برائت یا استصحاب است - از مرحوم شیخ تعجب می کند و می گوید عجیب است از مرحوم شیخ که در بحث برائت فرموده ظن به ضرر طریق شرعی است برای احراز ضرر واقعی و مستلزم حرمت است. ولی در بحث انسداد ظن به ضرر را مانع از جریان برائت ندانسته است (بحث در ظن غیر معتبر است یعنی همینطوری ما ظن به ضرر پیدا کنیم و الا ظن معتبر باشد که بحثی ندارد و احتمال معتبر هم باشد همینطور است). مرحوم شیخ در بحث انسداد می گوید اگر با ظن به حکم واقعی ظن به ضرر پیدا کردیم (البته تلازم بین ظن به حکم و ظن به ضرر را مرحوم نائینی به مرحوم شیخ نسبت داده است؛ که به نظر ما این نسبت درست نیست چنانچه توضیح خواهیم داد). در هر صورت، در بحث انسداد گفته است حتی با وجود ظن به ضرر، باز ادله برائت و استصحاب نافی تکلیف جاری است؛ و این در حالی است که در برائت ایشان گفته است ظن به ضرر طریق شرعی است برای احراز ضرر و مستلزم حرمت است. مرحوم نائینی می گوید بین این دو حرف نمی شود جمع کرد.

و العجب من الشيخ (قدس سره) حيث أفاد (في مبحث البراءة) أنَّ الظن بالضرر غير العقاب قد جعل طريقاً شرعياً

إلى الضرر الواقعي ولا تجري فيه البراءة كسائر موارد الطرق الشرعية.^۱

یعنی در بحث برائت قائل شده که با ظن به ضرر دنیوی ولو از یک اماره غیر معتبره، جلوی برائت گرفته می شود ولی در دلیل انسداد می گوید نه. با آن بیانی که در جلسه گذشته در ضمن فرمایش محقق نائینی گذشت که ظن به وجود برائت یا قطع به دلیل برائت هر دو موجب می شوند که ما یا ظن به تدارک پیدا کنیم یا قطع به آن. و در هر صورت موضوع حکم عقل - که عبارت باشد از ضرر غیر متدارک - دیگر باقی نیست. حرف شیخ این بود. حالا ایشان می گوید ما تعجب می کنیم که در بحث برائت ایشان ظن به ضرر را یک طریق شرعی و مستلزم حرمت می داند و طبیعتاً دیگر برائت جاری نیست اما در بحث انسداد ملتزم به جریان برائت شده است. اشکال مرحوم نائینی از این قرار است:

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۴

و لا تجري فيه البراءة كسائر موارد الطرق الشرعية، و في المقام التزم بجريان البراءة مع اعترافه بأن الظن بالحكم
يلازم الظن بالضرر. و لا يمكن الجمع بين كلاميه.

بعد خود ایشان می فرماید

و الحق هو ما أفاده (في مبحث البراءة) من أنه لا تجري البراءة العقلية و الشرعية في موارد الظن بالضرر الدنيوي
و تجري في موارد الظن بالضرر الأخروي.^۱

این تعجب مرحوم نائینی یک بحث دارد که به آن خواهیم رسید. اما کلام دوم ایشان - که می فرماید «و الحق ما أفاده...»؛
بسیار عجیب تر از کلام شیخ انصاری بوده و قابل قبول نیست که باید سر جای خودش بحث کنیم.

برداشت محقق عراقی از کلام مرحوم شیخ

مرحوم محقق عراقی یک حاشیه دو سطری در اینجا دارند که خلاصه اش این است که استظهار ما از مجموع کلمات شیخ
انصاری این است که ایشان ادله براءت و اباحه یا استصحاب را حتی در جایی که مقابلش ظن غیر معتبر باشد، جاری می داند.
بعد می فرمایند دلیل ایشان نیز این است که از اطلاق این ادله می توان کشف کرد که ضررهای واقعی تدارک شده است و لذا
موضوع حکم عقلی برداشته می شود. ایشان می گوید ما غیر از این معنا، معنای دیگری از کلمات ایشان ندیدیم که بخواهیم در
اطراف آن تأمل کنیم.

أقول: جملة من كلمات «شيخنا الأعظم» في البراءة صريحة في عدم مانعية الظن بالضرر لجريان أصالة الحلية

دوستان خوب دقت کنند چون بحث های دشواری است. محقق عراقی ادعا می کند که جُمْلَةً مِنْ کَلِمَاتِ شیخ اعظم صریح
است در اینکه ظن به ضرر مانع از جريان اصالة الحلية نیست.

لكشفه عن تداركه بالمصلحة، فراجع الشبهة الموضوعية من الشبهة التحريمية وغيرها، و ما رأيت في كلماته ما

أفيد حتى أتأمل في أطرافه.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۴

البته این ذیل خیلی درست نیست و بحث مفصلی دارد که قدری از آن را عرض می‌کنم و بقیه آن بر عهده خود دوستان که زحمت بکشند و پیدا کنند. ما هنوز فرمایش محقق نائینی را طرح نکردیم که خود ایشان چطور از این مشکل پاسخ می‌دهد. اگر بناست که بحث دفع ضرر محتمل یا مظنون اینگونه بخواند ملازم با حرمت واقعی باشد که حاکم می‌شود بر برائت و اصول نافیه، آن وقت خود مرحوم نائینی چکار می‌کند؟ این بحثش خواهد آمد.

بررسی اشکال چهارم مرحوم نائینی

حق این است که مرحوم شیخ انصاری در بحث برائت - که محقق نائینی آدرس می‌دهد - یک عبارت تهافت‌زا دارند، اما باید بین این حرف‌ها جمع کرد. من مجبور شدم که چندین نسخه رسائل را برای این حرف دنبال کردم و ببینیم که از آن چه چیزی در می‌آید.

مرحوم شیخ در بحث برائت - ظاهراً در بحث شبهه تحریمیه موضوعیه است که محقق عراقی فرمودند - در آنجا ایشان همان مسیری که ما در جواب مرحوم نائینی عرض کردیم دنبال کرده است، همان حرفی است که ایشان در مطارح طرح کرده است که قبلاً حداقل ما دو بار این را طرح کرده‌ایم. ایشان در آنجا می‌فرماید ضرر متیقن یا ضرر مشکوک اگر متدارک نباشد، چه مقطوعش و چه محتملش و چه مشکوکش مورد حکم عقل است به لزوم دفع اما اگر متدارک باشد، حتی ضرر متیقن آن اشکال ندارد. و بعد باز در همان جایی که مرحوم نائینی آدرس می‌دهد مرحوم شیخ فرموده است که با شمول ادله اباحه ما کشف می‌کنیم تدارک را. ایشان بعد از آنکه می‌گوید انصاف این است که ما احتمال ضرر می‌دهیم، می‌فرماید:

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الديني من حيث هو كما يحكم

بوجوب دفع الضرر الأخروي كذلك إلا أنه قد يتحد مع الضرر الديني عنوان يترتب عليه نفع أخروي فلا يستقل العقل

بوجوب دفعه و لذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص و تعريضها له في الجهاد و الإكراه على

القتل أو على الارتداد.^۱

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۷۰

می‌گوید در مثل اکراه علی القتل یا اکراه علی الارتداد عقل نمی‌گوید که ضرر را بر خودت منع کن و بخاطر اکراه بر ارتداد، باید مرتکب گفتار ارتداد آور بشوی یا به خاطر اینکه اکراه بر قتل دیگری شده‌ای لازم است که بر قتل آن شخص اقدام کنی. تو حق نداری دیگری را ولو اکراه کرده باشند، به قتل برسانی و اگر بخاطر سرپیچی از اکراه، قتل هم به تو عارض شود، اشکالی ندارد. عقل می‌گوید ارتکاب ضرر قطعی به خاطر تحصیل نفع اخروی مانعی ندارد.

و حينئذ فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص

على العباد أو لغيرها من المصالح أولى بالجواز.^۱

اینجا به نظر بنده صریح است در این معنا که ضرر با مصلحت عارضی بر آن می‌تواند متدارک شود و دیگر موضوع حکم عقل نباشد. تا اینجا عبارت‌های بحث برائت و انسداد یکی است و به نظر بنده هیچ تفاوتی در محتوا ندارند. البته ظن به ضرر در بحث انسداد یک ویژگی‌های خاصی دارد ولی عمده‌اش با بحث احتمال ضرر متحد است و مرحوم شیخ روی یک منوال صحبت کرده است که ضرر متدارک موضوع حکم عقل نیست بلکه ضرر محض موضوع حکم عقل است. این مطلب را در چند جا فرموده است و در مطارح هم که تقریرات ایشان است، همین است.

اما در اینجا که این فرمایش به ظاهر متضاد با سایر فرمایشات را فرموده یک «ان قلت» دارد. این درست همان جایی است که مرحوم نائینی اشاره کرده است و مرحوم آقا ضیاء فرموده که ما جایی ندیدیم که انصافش این است که در اینجا، عبارت تهافت‌زا وجود دارد.

فإن قلت إذا فرضنا قيام أمانة غير معتبرة على الحرمة فيظن الضرر فيجب دفعه مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق

بين الشك و الظن الغير المعبر.^۲

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۷۰

^۲ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۷۰

مستشکل می گوید اگر ما فرض کنیم که اماره غیر معتبر قائم شده است و ظن به ضرر پیدا می کنیم و به حکم عقل باید این ضرر را دفع کرد و اجماع هم منعقد شده است که اگر در ظن به ضرر می گوئید در شک به ضرر هم همین است و لذا برائت جاری نیست. ایشان جواب می دهد که

قلنا الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر

خوب دقت کنید چون این حرفها چیز دیگری است و آن چیزی نیست که ایشان قبلاً می فرمود.

أما الأخرى فلأن المفروض عدم البيان فيقبح و أما الديني فلأن الحرمة لا تلازم الضرر الديني بل القطع بها

أيضاً لا يلزمه

قطع به حکم هم داشته باشیم ملازم با ضرر دنیوی نیست.

لا احتمال انحصار المفسدة فيما يتعلق بالأمر الأخرى و لو فرض حصول الظن بالضرر الديني فلا محيص عن

التزام حرمة كسائر ما ظن فيه الضرر الديني من الحركات و السكّنات

این بیان مرحوم شیخ یک بیان دیگری شد شبیه جوابی که مرحوم آخوند در جایی داده است که قاعدتاً مرحوم آخوند از ایشان گرفته اند. و آقای نائینی آن طریق را طی می کند که بعد بحث می کنیم. ایشان در پاسخ از «فان قلت» نمی آید مسیر قبلی را طی کند که بگوید ضرر محتمل دنیوی چونکه محتمل است که متدارک شده باشد - چنانچه از تطبیق ادله برائت یا استصحاب نافی تکلیف می توان این تدارک را استظهار کرد - پس دیگر وجهی ندارد که مشمول موضوع حکم عقل به لزوم دفع باشد؛ چون موضوع حکم عقل ضرر غیر متدارک است و موضوعش محرز نیست، پس لزوم دفع اینجا شامل نمی شود. مرحوم شیخ آن بیان را در اینجا دنبال نکرده است بلکه می گوید اگر ظن به حکم داشته باشیم، نتیجه اش ظن به ضرر دنیوی نیست و حتی قطع به حکم هم موجب ظن به ضرر دنیوی نیست چون ممکن است مفسده ای - که عدلیه می گویند احکام تابع آن است - یک امر اخروی باشد نه ضرر دنیوی. بعد ایشان می فرماید:

و لو فرض حصول الظن بالضرر الديني فلا محيص عن التزام حرمة كسائر ما ظن فيه الضرر الديني من

الحركات و السكّنات

این عبارت همانی است که مرحوم نائینی دنبالش بود و فرمود مرحوم شیخ در براءت می گوید ظن طریق شرعی است و حرمت شرعی با آن ثابت می شود. بنابراین اگر ظن به ضرر پیدا کردی، دیگر اصول مؤمنه معنا ندارد که جاری باشد. اگر حرمت آمد موضوع براءت برداشته می شود چون موضوع آن شک در تکلیف است و با آمدن حرمت دیگر شک در تکلیف نداریم. مرحوم شیخ می گوید:

و لو فرض حصول الظن بالضرر الدنیوی فلا محیص عن التزام حرمة (باید حرمتش را قبول کنیم) کسائر ما ظن فیه الضرر الدنیوی.

می گوید موارد دیگر که ما ظن به ضرردنیوی پیدا می کنیم، قائل به حرمتیم و در اینجا هم همینطور است. پس مرحوم نائینی ظاهراً حق دارد که اشکال کند که این حرف شیخ در اینجا با آن جا ناسازگار است و مرحوم آقا ضیاء که می فرماید در شبهة تحریمیه موضوعیه، که ایشان تصریح کرده که ادله براءت حتی موارد ظن به ضرر را شامل می شود و از این اطلاق و عموم، تدارک را کشف می کنیم. همین حرف عیناً در مطارح هم هست.

زائد بودن «ان قلت و قلت» در بحث

آدم قدری شک برمی دارد که این عبارت ان قلت و قلت چیست. چون هم در دلیل انسداد این حرف را فرموده است و هم در اینجا. تا دو خط مطلب دیگری را فرمودند و یکدفعه مسیر عوض شد. من فکر می کنم که این ان قلت و قلت برای شیخ نیست. حدسم این است. بعد دیدیم که مصححین در ذیل این ان قلت فرمودند که لم ترد عبارة «فإن قلت - إلى - السکنات» في (ت)، و کتب علیها في (ص) و (ه): «زائد». در یک نسخه نیامده است و در دو نسخه گفته اند که زائد است. من فکر می کنم همین درست است چون این ان قلت و قلت نمی خورد به بقیة حرف های مرحوم شیخ.

من چند نسخه رسائل در منزل داشتم که نگاه کردم. نسخه ای که این عبارت نباشد نداشتم اما در یک نسخه بسیار رایج دو جلدی از رسائل که حواشی مرحوم آشتیانی و مرحوم همدانی در حاشیة آن است و دارج در دست علما بود، روی این عبارت نوشته بود که زائد است. من فکر می کنم همینطور باشد که این ان قلت و جوابش با حرف های دیگر مرحوم شیخ از دو جهت تهافت دارد: جهت اول اینکه در اینجا ایشان گفته است که چه کسی گفته که ظن به حکم مستلزم ظن به ضرر است و ظن به تکلیف ملازم با ظن به ضرر نیست. اگر این است پس تا به حال چرا بحث تدارک می کردید و از اول همین را می فرمودید.

و جهت دیگر اینکه در ذیل فرموده است که در ظن به ضرر دنیوی چاره‌ای نداریم از التزام به حرمت شرعی آن. ایشان اگر می‌گفت ظن به ضرر دنیوی محض کاشف از حرمت شرعی است، این حرف کاملاً با حرف‌های دیگر ایشان سازگار بود ولی ایشان «کسائر ما ظن فيه الضرر الدنیوی» را اضافه می‌کند و می‌گوید ظن به ضرر دنیوی محض اگر باشد لا محیص از حرمت آن مثل بقیه ما ظن فيه الضرر الدنیوی من الحركات؛ با اینکه چنانچه در کلمات دیگر ایشان منعکس شده بود، ضرر دنیوی بقیه ظنون شاید متدارک شده باشد. این سایر ظنون ممکن است متدارک باشند. این تهافت چطور حل شدنی است؟! این یک تتمه دارد که فردا عرض خواهیم کرد.

به نظر ما این عبارت با بقیه عبارت‌های مرحوم شیخ ناسازگار است، منتهی مرحوم آشتیانی یک حرفی در اینجا دارند که به نحوی عمق حرف ایشان را نشان می‌دهد. مرحوم آشتیانی حرف‌های بسیار دقیقی زده است و گویا این حرف‌های مرحوم نائینی را پیش‌بینی کرده است و اشکال و جوابش را آورده، و هم یک مطلبی در این مسئله دارد که عرض خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

- ۵۴۰ ادامه تنبیهات دفع ضرر محتمل
- ۵۴۰ خلاصه بحث گذشته (اشکال محقق نائینی به نظر مرحوم شیخ)
- ۵۴۱ دیدگاه مرحوم آشتیانی بر تفصیل در مسئله
- ۵۴۱ حکم عقلی به وجوب دفع در ظن به ضرر ابتدائی
- ۵۴۴ محتمل بودن انتساب «ان قلت و قلت» به مرحوم شیخ با توجه به کلام مرحوم آشتیانی
- ۵۴۵ اشکال بر تفصیل مرحوم آشتیانی
- ۵۴۶ دیدگاه مرحوم نائینی؛ عدم ملازمه احتمال تکلیف با احتمال مضرة
- ۵۴۷ تبیین استدلال محقق نائینی بر عدم ملازمه

ادامه تنبیهات دفع ضرر محتمل

خلاصه بحث گذشته (اشکال محقق نائینی به نظر مرحوم شیخ)

بحث ما در وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی بود، در فرمایش مرحوم شیخ انصاری و ایرادی که مرحوم نائینی به ایشان وارد کردند. عمده بحث قبلاً گذشته است و این تتمه برای این است که آیا احتمال تکلیف موجب احتمال ضرر می شود؟ و این احتمال ضرر این چنینی موضوع حکم عقل به دفع ضرر محتمل دنیوی هست یا نه؟.

مرحوم نائینی در ذیل اشکال سومشان بر مرحوم شیخ فرمودند که کلمات شیخ با هم جمع نمی شود. فرمودند که در بحث برائت مرحوم شیخ نهایتاً قبول کرده است که ظن به ضرر موجب می شود یک حکم مولوی را مثل همه جا که ظن به ضرر طریقه شرعی برای احراز ضرر و احراز حرمت است و با وجود احراز حرمت، دیگر مجالی برای جریان اصالة الاباحه و اصول مؤمنه باقی نمی ماند؛ در حالی که در بحث انسداد مرحوم شیخ می فرماید ظن غیر معتبر به ضرر، مانع از جریان اباحه و برائت و امثالها نیست و لذا با جریان برائت و اصالة الاباحه یا استصحاب نافی تکلیف ما احراز می کنیم تدارک ضرر را و لذا موضوع حکم عقل به دفع ضرر محتمل یا مظنون نیست.

دیروز عرض کردیم که به نظر ما کلمات مرحوم شیخ قابل جمع است. یک حرف است و آن حرف هم کاملاً صحیح است و آن این است که موضوع حکم عقل در دفع ضرر دنیوی، ضرر غیر متدارک است و در همه جا ایشان این حرف را زده است و لذا چیز جدیدی در اینجا نیست. بله عرض کردیم که مرحوم شیخ در انتهای بحث برائت در شبهه تحریمیه موضوعیه ان قلتی را مطرح کرده است و در جواب آن یک حرفی آورده است شبیه آن چیزی که مرحوم نائینی به ایشان نسبت داده است، منتهی عرض کردیم که بر حسب تحقیق مصححین رسائل در بعضی از نسخ این ان قلت نیست. در بعضی از نسخ هم هست ولی در آن متذکر شدند که زائد است. به نظر من این با بقیه حرف‌های مرحوم شیخ سازگار نیست و لذا در جلسه گذشته عرض کردیم که به نظر می‌آید که این یک مطلبی است که اشتهاً به متن اصلی اضافه شده است یا کلامی کسی است که گاهی وارد می‌شده است یا خود مرحوم شیخ مطلبی داشتند و عدول کردند. علی‌ای حال این مطلبی که در اینجا گفته شده است با بقیه حرف‌ها سازگار نیست.

امروز یک تنمه‌ای می‌خواهم عرض کنم که بحث خیلی پیچیده می‌شود ولی دوستان باید دقت کنند چون این بحث‌ها مهم است.

دیدگاه مرحوم آشتیانی بر تفصیل در مسئله

مرحوم آشتیانی در همین بحث برائت در همین جا که می‌گویند دفع ضرر مشکوک لازم است، ایشان هم مثل مرحوم شیخ می‌گویند دفع ضرر مشکوک یا محتمل دنیوی لازم است منتهی مثل مرحوم شیخ و بلکه صریح‌تر و روشن‌تر از استادش می‌فرماید که ضرری که موضوع حکم عقل است ضرر دنیوی غیر متدارک است و کلام مرحوم شیخ را هم بر همین حمل می‌کند. بنابراین هر کجا که اصل جاری بشود و ما تدارک آن را احراز کنیم موضوع حکم عقل نیست. و بلکه چنانچه ما اختیار کردیم حتی اگر احتمال تدارک ضرر را بدهیم نمی‌توانیم حکم به وجوب دفع کنیم.

حکم عقلی به وجوب دفع در ظن به ضرر ابتدائی

منتهی مرحوم آشتیانی یک ادعایی می‌کند و به مرحوم شیخ هم نسبت می‌دهد که اضرائی که از ناحیه ظن به تکلیف احتمال داده می‌شود از باب اینکه حسب نظر عدلیه تکالیف برخواسته از مصالح و مفاسد هستند، ضرری که از این قبل احتمال داده می‌شود یا ظن به آن داریم، موضوع حکم عقل قرار نمی‌گیرد بخاطر ادله الغاء ظنون یا بخاطر اطلاق ادله اصالة الاباحه یا

اصالة البرائة (که می گویند برائت حتی در مواردی که در مقابلش ظن بر خلاف باشد، جاری است)، می گوید با وجود جریان اصالة الاباحه یا برائت یا ادله ای که الغاء می کند ظن غیر معتبر را، ما با اینها می فهمیم که ضرر مظنون یا محتمل لو کان (یعنی لو کان فی الواقع تکلیف) متدارک است، پس موضوع حکم عقل نیست. این در راستای همان حرف های قبلی است الا اینکه ایشان می گوید بله اگر ظن تعلق بگیرد به ضرر ابتدائاً (این یک حرف اضافی است در اینجا و ایشان در چند جا این حرف را تکرار می کند) نه از ناحیه ملازمه احتمال حکم با احتمال ضرر یا ظن به حکم با ظن به ضرر، بلکه ابتدائاً است مثلاً فرض کنید که یک غذایی در اینجا هست و ما احتمال می دهیم که در آن سم مهلک باشد. ما در این مثال احتمال ضرر دنیوی می دهیم ابتدائاً یعنی نه از این باب که یک حکمی در اینجا احتمالاً یا ظناً وجود دارد بلکه من ابتدائاً احتمال ضرر بدهم، در اینجا حکم عقل به دفع ضرر هست و این قطعی است.

ایشان در بحث برائت اشاره می کند که در بحث جزء اول که در بحث ظنون بود آن جا بحث کردیم هم در مورد آیه تهلکه و هم در مورد دفع ضرر دنیوی. می فرمایند:

و ذکرنا هناك ما حاصله أنه وإن لم يكن فرق في حكم العقل في الضرر الدنيوي الغير المتدارك فيما يحكم العقل بلزوم دفعه بين مراتبه (بین مراتب حکم عقل به لزوم دفع ضرر فرقی نیست) فما يحكم في مقطوعه بلزوم الدفع يحكم به في مظنونه و مشکوکه

دفع ضرر محتمل و مظنون و مقطوع یک ملاک دارد و بعداً هم ایشان در آخر بحث می فرمایند بحث هایی که ما در بحث انسداد مطرح کردیم، برای ضرر مظنون بود و برای ضرر مشکوک و محتمل محرر نشده بود ولی ما آن بحث ها را در بحث ضرر محتمل نیز می آوریم چون ملاکش واحد است، می فرماید: وهذا الكلام وإن لم يكن محرراً في الضرر المشكوك إلا أن الطريق الرد واحد (در رد تمسک به دفع ضرر محتمل) ایشان می فرماید ملاک دفع ضرر محتمل و مشکوک و مظنون و مقطوع یکی است.

لكنه فيما تعلق الظن والشك ابتداء بالضرر لا من جهة الظن بالحرمة أو الوجوب أو الشك فيهما (لزوم دفع است

نه از جهت ظن به حرمت یا وجوب یا شک در آنها) بناء على تبعية الأحكام عند العدلية للمصالح و المفاسد (می گوید

نه ضرری که از این جهت باشد) إذ ربما يكون هناك عنوان منطبق على الفعل يمنع من ترتب الضرر عليه

می‌گوید چون ممکن است در کنار این ضرر یک عنوان دیگری منطبق بر فعل باشد که منع می‌کند از ترتب ضرر.

و ما دلّ على إلغاء الظنّ في الشرعيّات سيّما في الموضوعات الخارجيّة و على الرجوع إلى الأصول العمليّة مطلقاً

في الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة

مطلقاً یعنی اعم از اینکه در مقابل ظنی باشد یا نه. می‌گوید ادله الغاء ظن غیر معتبر در شرعیات، خصوصاً در موضوعات خارجیه و همینطور ادله برائت و اصول عملیه می‌گویند:

يثبت تدارك المفسدة على تقدير ثبوتها، نعم فيما تعلّق الظنّ ابتداء بالضرر الدنيوي كان ظاهرهم الاتفاق على

اعتباره و يقتضيه شبه دليل الانسداد أيضا عند شيخنا قدّس سره كما عرفته في الجزء الأوّل من الكتاب، لكنّه لا تعلّق له

بالظنّ بالمفسدة المتولّد عن الظنّ بالحكم الإلزامي في الواقعة الكلّيّة و الجزئيّة.^۱

بحث ما الان در برائت در احکام کلی یا جزئی شارع است. اگر فرمایش ایشان درست باشد، یک بحث مهمی است گرچه همانطور که ایشان می‌فرماید آن ظنی که اینها قبول دارند لزوم دفعش را و تدارکی هم در آن دیده نشده، ربطی به شبهه‌ای که در برائت مطرح شده است، ندارد. مثل مثالی که عرض کردم که انسان یک مسئله‌ای برایش طرح می‌شود که غذایی که مظنون باشد به مسموم بودن یا محتمل است مسموم بودن به سم مهلک، آیا ما دلیلی بر حرمت داریم یا منع عقلی از آن داریم یا نه؟، اینجا می‌گویند منع عقلی هست و موجب حرمت شرعی هم هست. اما می‌گویند این ربطی به بحث ما ندارد. ما بحثمان در احتمال تکلیف در بحث برائت است و در بحث انسداد تکلیف مظنون. در آنجا ضرر از باب تلازم احکام با مصالح و مفاسد است؛ چون حسب نظر عدلیه احکام برخواسته از مصالح و مفاسداند، آن جا اگر احتمال ضرر می‌دهیم یا شک در ضرر داریم برخواسته از احتمال تکلیف است. می‌گویند آنجا چون ما احتمال می‌دهیم که در کنارش یک عنوان دیگری باشد که آن مانع از ترتب ضرر است، پس ضرر خالص نیست و لزوم دفع ضرر نداریم.

^۱ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)؛ ج ۴؛ ص ۴۴۸/۴۴۷

محتمل بودن انتساب «ان قلت و قلت» به مرحوم شیخ با توجه به کلام مرحوم آشتیانی

خوب دقت کنید که این بحث بسیار مهمی است. تقریباً اولین باری است که چنین تفصیلی را می بینیم. چرا این فرمایش مرحوم آشتیانی را در اینجا خواندم؟ می خواهم بگویم لعل آن ان قلت و قلت که مرحوم شیخ دارد واقعاً برای خود شیخ است و نظر خود ایشان است و کسانی که این نسخه را ساقط یا زائد دانسته اند، خودشان می دانند. ممکن است واقعاً نظر خود شیخ باشد با این بیان که الآن می خواهیم عرض می کنیم؛ چون عبارت شیخ این بود که کما اینکه در سایر موارد، به ظن به ضرر را طریق برای اثبات ضرر و اثبات حرمت آن مظنون می دانیم. عبارت این است:

و لو فرض حصول الظن بالضرر الدنیوی فلا محیص عن التزام حرمة، کسائر ما ظنّ فيه الضرر الدنیوی من

الحركات و السکنات.^۱

مرحوم آشتیانی ظاهراً این تفصیل را قبول دارد که در ضرر مظنون و مشکوک، بین ضرر مستشکف از احتمال یا ظن به تکلیف و ضرر ابتدائی فرق وجود دارد و به مرحوم شیخ هم نسبت می دهد که همانطور که ظاهر علما این است که اتفاق دارند بر اعتبار ظن به ضرر در موارد ظن ابتدائی، در نزد مرحوم شیخ هم یک شبه دلیل انسدادی پیدا شده است برای اعتبار همین ضرر ابتدائی (نه ضررهایی که از احکام کلی و جزئی مستشکف هستند) منتهی در این بحث برائت که عرض کردم که ان قلت و قلت است ظاهرش این است که مستشکل می خواهد از ظن به حرمت به ظن به ضرر برسد. مرحوم شیخ در ابتدای پاسخ می فرماید که ظن به حرمت ملازم با ظن به ضرر نیست؛ که این یک حرفی است چون احکام برخاسته از مصالح و مفاسد هستند نه اضرار؛ و مفسده همیشه ضرر دنیوی نیست. این شبیه فرمایش مرحوم آخوند بود که قبلاً بحث کردیم.

بعد در ادامه ی پاسخ می فرمایند که وَلَوْ فُرِضَ حَصُولُ الظنّ؛ یعنی اگر فرضاً از ظن به تکلیف ظن به ضرر پیدا کنیم. ما با این بیان مرحوم آشتیانی هم نمی توانیم ان قلت و قلت را درست کنیم. گرچه یک قدری ممکن است آن اشکال اصلی تلطیف بشود که اشکال می شد این حرف با هیچ حرف دیگر مرحوم شیخ سازگار نیست. اگر نسبت مرحوم آشتیانی درست باشد معلوم می شود که مرحوم شیخ آن اطلاقی که ما گمان می کردیم (که در بحث انسداد مطلق ضرر مظنون را از موضوع حکم عقل به وجوب دفع خارج می داند) بِإِطْلَاقِهِ قائل نیست، ولی بالاخره ان قلت هم درست نمی شود؛ چون شبهه ان قلت درباره ضرر مستشکف از

^۱ فرائد الأصول؛ ج ۲؛ ۱۲۶.

حرمت بود. مرحوم شیخ در صدر پاسخ می گوید ضرر استشفاف نمی شود، ولی در ذیل پاسخ می گوید اگر استشفاف کردی مثل بقیه ضررهای دنیوی از حرکات و سکنات حرمت دارد و نباید عمل کرد. این سازگار نیست با این حرف مرحوم آشتیانی که فرمود اجماع است بر عدم جواز عمل به ظن به ضرر منتهی در جایی که ظن ابتدایی باشد نه اینکه مستشکف از تکلیف باشد. این یک مطلبی است که قابل توجه است.

اشکال بر تفصیل مرحوم آشتیانی

در اصل مسئله ای که مرحوم آشتیانی طرح کرده است این بحث است که فارق بین ظن ابتدایی و استکشافی چیست؟! چه اینکه آن نکته ای که ایشان برای منع از ترتب ضرر و منع از وجوب دفع گرفته اند که وجود یک عنوان دیگری در کنار فعل است (که مرحوم شیخ هم در جایی دیگر فرموده بود)، این نکته در ضرر ابتدائی دنیوی نیز قابل تصور است. مثلاً من در کنار اینکه احتمال می دهم یا ظن دارم که در این غذا سمّ باشد، همچنین احتمال می دهم که کنارش یک چیزی باشد که این سم را دفع کند. احتمالش را که می دهم یا فرض کنید این سم چیزی نیست که کشنده باشد، بلکه یک ضرری می زند مثلاً موجب خواب آلودگی می شود برای دو روز اما احتمالش را می دهم که یک منفعتی باشد که جابر این باشد و تدارک کند. آن نکته ای که در باب ظنون مستشکف از احکام می گویند در اینجا هم می شود فکر کرد. تنها نکته ای که موجب تفصیل می شود ظاهراً همین جمله اخیر ایشان است که یک اجماعی در قضیه باشد یا انسداد خاصی شیخ در این مسئله قائل باشد. می فرمایند:

نعم فیما تعلّق الظنّ ابتداء بالضرر الدنیوی کان ظاهرهم الاتفاق علی اعتباره.^۱

یعنی اگر دقت کنیم نکته بالا در اینجا هم می آید. نکته ضررهای مستشکفه از احکام ظنی یا احتمالی یا قطعی در اینجا هم می آید. فرقی در تحقق اجماع است که اجماع است که در ضررهای ابتدائی، اقدام بر فعل مظنون الضرر حرمت دارد و باید رعایت کرد. یا شبهه دلیل انسدادی که ایشان به مرحوم شیخ نسبت داده است. پس تنها مایز وجود اجماع است و الا نکته در هر دو مشترک است.

^۱ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)؛ ج ۴؛ ص ۴۴۸

این تمام الکلام در این بحث که آیا احتمال تکلیف موجب می شود احتمال ضرری را که موضوع دفع ضرر محتمل عقلی است در مورد اضرار دنیوی یا نه. این راجع به فرمایش شیخ و اشکال نائینی که ما اشکال ایشان را دفع کردیم. اما اینکه مرحوم نائینی چه می کند یک بحثی است که عرض خواهیم کرد.

دیدگاه مرحوم نائینی؛ عدم ملازمه احتمال تکلیف با احتمال مضرة

مرحوم نائینی ابتدائاً وقتی این مسئله را طرح می کنند که احتمال تکلیف آیا موجب احتمال ضرری می شود و لزوم دفع ضرر عقلی داریم یا نه، ایشان قبول دارد و می گوید ضرر دنیوی لزوم دفع دارد و چون این حکم عقلی در سلسله علل احکام هم هست، حکم مولوی شرعی هم پشت آن است به قاعده ملازمه. این را می گوید تمام است. ما اگر در جایی احتمال ضرر دنیوی دادیم، این احتمال ضرر دنیوی به حکم عقل لازم الدفع است و حکم عقلی هم در سلسله علل احکام است به خلاف آنهایی که در سلسله معالیل احکام هستند؛ مثل اطاعت و امتثال و عصیان و چون این چنین است به اقتضاء قاعده ملازمه، حرمت مولوی هم دارد. این حرف کبروی ایشان است. اما سوال این است که آیا بر اساس نظر مرحوم نائینی ما باید احتیاطی بشویم. می گوید نه؛ بنابر نظر عدلیه چیزی که ثابت است این است که احتمال تکلیف ملازم با احتمال مصلحت یا مفسده است و این درست است اما مفسد یا ترک مصالح اضرار دنیوی نیستند، ضرر بودن مفسده را قبول نداریم. ایشان در راه حل خودشان می گویند:

و إن أريد من «الضرر» غير العقاب من المصالح و المفسد الكامنة في متعلقات التكليف - بناء على ما ذهب إليه

المشهور من العدلية من تبعية الأحكام للمصالح و المفسد الرجعة إلى العباد لاستغنائه (تعالی) عن ذلك -

مصالح و مفسد ربطی به علم به تکلیف ندارد و امر واقعی تکوینی است و هر کجا حکم در واقع باشد، مصلحت یا مفسده اش هست.

فالظن بالتكليف يلزم الظن بالمصلحة و المفسدة، لأن المصالح و المفسد من الأمور الواقعية التكوينية و لا

تأثير للعلم و الجهل بها، و لا يمكن أن يدور وجودها الواقعي مدار العلم بالتكليف، فالظن به يلزم لا محالة الظن بها،

ظن به تکلیف ملازم با ظن به مصلحت یا مفسده است. الا اینکه مصلحت و مفسده غیر از ضرر و نفع است و وادی دیگری است.

إلا أنّ الشأن في كون فوت المصالح أو الوقوع في المفاسد من المضار الدنيوية ليندرج الظن بها في صغرى

حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون.

بحث این است که با هم تلازمی ندارد.

و الإنصاف: أنّه ليس كذلك.^۱

انصاف این است که در مفسده ضرر نیست.

این سخن مرحوم نائینی برای دفع این ادعا است که احتمال تکلیف احتمال ضرر دنیوی باشد و چون ضرر دنیوی لازم‌الدفع است، پس به حکم عقل باید بگوییم لازم‌الدفع است و چونکه در سلسله علل احکام قرار دارد، کاشف از حرمت شرعی نیز خواهد بود. ایشان می‌گویند نه اینطور نیست. نمی‌آید بحث ملازمه را نفی کند یا حکم عقلی کلی را به نحو کبروی دفع کند، بلکه می‌گویند مفسده، ضرر نیست یعنی موضوع و صغرای لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی موجود نیست.

تبیین استدلال محقق نائینی بر عدم ملازمه

ایشان برای این مطلب دو بیان دارد؛ یک بیانش که به نظر می‌آید در همه جا جاری است، همین بیانی است که الان گفتیم که اضرار غیر از مصالح و مفاسد است و چون مصلحت و مفسده ضرر نیست، بنابراین با احتمال تکلیف یا ظن به تکلیف، ظن به ضرر یا احتمال ضرر نمی‌دهیم، بلکه احتمال مفسده می‌دهیم و ظن به مفسده داریم. بنابراین ربطی به لزوم دفع ضرر محتمل ندارد.

بعد می‌گویند اگر کسی بگوید نفس عنوان مفسده نیز به شکل مستقل مثل عنوان اضرار موضوع حکم عقل به لزوم دفع عقلی است، ایشان دو جواب دارد؛ اولاً دیگر ربطی به لزوم دفع ضرر مظنون یا محتمل ندارد یعنی هم از بحث انسداد - که موضوع آن ضرر مظنون است - خارج است و هم از بحث برائت - که موضوعش ضرر مشکوک و محتمل است - می‌گویند پس بحث از وجوب دفع مفسده مظنون یا مشکوک غیر از بحث وجوب دفع ضرر است و یک کبرای دیگری است. بعد هم می‌گویند ثانیاً اصل کبرای وجوب عقلی دفع مفسده نیز قابل قبول نیست. در بحث برائت چیزی گفتند شبیه آنچه که مرحوم آخوند دارند

^۱ فوائد الاصول؛ ج ۳؛ ص ۲۲۰

و بلکه مرحوم شیخ به گونه‌ای دارند که ترک مصلحت یا وقوع فی المفسده زمانی موضوع حکم عقل به دفع است که انسان احاطه داشته باشد به تمامی جوانب این ملاک و یک ملاک اقوائی مزاحم این نباشد و الا اگر یک ملاک اقوائی، مزاحم مفسده باشد، دیگر عقل هیچ وقت قاطعانه نمی‌گوید که باید از وقوع در این مفسده احتراز کنی؛ چون مفسده‌اش با یک مفسده اقوی یا مصلحت اقوائی مزاحم است. در آنجا ایشان فرموده:

و إن أريد منه المصالح و المفاسد التي تكون مناطات الأحكام، فالشك في التكليف و إن كان يلزم الشك في المصلحة و المفسدة، إلا أن التحرز عن احتمال المفسدة و فوات المصلحة ليس مما يستقل العقل بلزومه، بل إن أدرك العقل المصلحة و المفسدة التامة و أحاط بجميع الجهات و لم ير مزاحما لها حكم بقبح تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة. و أمّا مجرد احتمال وجود المصلحة و المفسدة مع احتمال وجود المزاحم فلا سبيل إلى دعوى استقلال العقل بقبح الاقتحام على ما فيه احتمال المفسدة و ترك ما فيه احتمال المصلحة.^۱

بعد گفتند که مگر اینکه مصلحت و مفسده به قدری مهم باشد که احتمالش هم عند العقل لزوم تحرز بیاورد، که در این نوع موارد شارع باید احتیاط بیاورد که بحث دیگری است.

این یک جواب کلی است که در همه جا می‌آید؛ منتها در دو قسم از متعلقات تکلیف یک پاسخ دیگری هم دارد. جایی که تکلیف از تعبدیات و عبادات باشد و جایی که از توصلیات باشد ولی توصلیاتی که ملاک آن راجع به حفظ و تحکیم نظام بشری باشد؛ مثل لزوم صنوف مختلف یا وجوب طبابت و قضاوت و ... در جامعه که اینهمه واجب است اما یک واجبی است که ملاکش به نوع انسان‌ها و حفظ نظام زندگی آنها مربوط می‌شود و ترک و تفویت ملاکش معلوم نیست که ضرر شخصی داشته باشد. بر همه ما واجب است اما نه از باب این است که ترکش ضرر شخصی ایجاد می‌کند (طبق این مبنا که مفسده با ضرر ملازم باشد)، بلکه از این باب است که یک ضرر نوعی در جامعه و در نظام بشری درست می‌کند و ایشان به این دو قسم جواب خاص می‌دهد.

^۱ فوائد الاصول؛ ج ۳؛ ص ۳۶۸

بنابراین ایشان در هر دو می گوید علی فرض تسلیم اینکه فوت المصلحة ضرر باشد یا مفسده ضرر باشد، حرف شما در عبادیات و در توصیلاتی که ملاک آن مربوط به حفظ و تحکیم نظام است، نمی آید. بلکه فقط می گویند در مصالح و مفاسد شخصی می آید که بعد در آنجا هم همین جوابی است که ما عرض کردیم که مفسده غیر از ضرر است و اگر کسی هم بگوید مفسده خودش حکم مستقل دارد می گوید اولاً دیگر ربطی به دفع ضرر محتمل نخواهد داشت و ثانیاً اصل این حرف هم درست نیست که مفسده محتمل لزوم دفع داشته باشد. در جلسه بعد ان شاء الله این را مفصل تر بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

- ۵۵۱ ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل
- ۵۵۱ خلاصه بحث گذشته (نظریه محقق نائینی)
- ۵۵۱ اشکال محقق نائینی؛ عدم امکان امتثال تعبدیات با صرف ظن یا احتمال حکم
- ۵۵۲ اشکال محقق نائینی؛ عدم ورود دفع ضرر محتمل در ظن و احتمال به مفاسد نوعی
- ۵۵۳ نقد کلام محقق نائینی
- ۵۵۳ نقد اول: احتمال ملازمه مفاسد با ضرر
- ۵۵۴ نقد دوم: امکان امتثال تعبدیات در موارد احتیاط
- ۵۵۵ نقد سوم: عدم اختصاص حکم عقلی به لزوم دفع اضرار شخصی
- ۵۵۵ جمع بندی کلام در دفع ضرر محتمل دنیوی
- ۵۵۶ تبیین رابطه قاعده دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلا بیان
- ۵۵۷ چرایی عدم رفع موضوع قبح عقاب بلا بیان توسط لزوم دفع ضرر محتمل
- ۵۵۸ بیان دور در جریان دفع ضرر محتمل
- ۵۵۹ اشکال؛ وجود دور در جانب قبح عقاب بلا بیان

ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل

خلاصه بحث گذشته (نظریه محقق نائینی)

بحث در نظریه مرحوم نائینی بود در لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی. عرض کردیم که ایشان قبول دارند که ظن به تکلیف یا احتمال تکلیف ملازم است با ظن یا احتمال ملاک و مصالح و مفاسد، اما می گویند اینها غیر از ضرر است و بنابراین لزوم دفع ضرر محتمل گرچه ثابت است اما اینها را شامل نمی شود.

همان طور که در جلسه گذشته نقل شد، ایشان در پاسخ از اینکه چرا در موارد احتمال تکلیف، مفسده محتمله محکوم به وجوب دفع نیست، یک پاسخ عمومی داشتند و یک پاسخ خاص؛ پاسخ عمومی ایشان سه بخشی بود. اولاً مفسده غیر از ضرر است، ثانیاً مفسده لزوم دفع ندارد و ثالثاً اگر هم داشته باشد در جایی است که ما احاطه داشته باشیم به جهات مصالح، در حالی که خیلی اوقات ممکن است مصلحت یا مفسده، مزاحم با یک مصلحت یا مفسده اقوایی باشد که در آن جا مسلماً حکم عقلی وجود ندارد.

اشکال محقق نائینی؛ عدم امکان امتثال تعبدیات با صرف ظن یا احتمال حکم

و اما پاسخ خاص ایشان در مورد متعلقات تکلیف در برخی از متعلقات خاص است. ایشان می فرماید اگر تکلیف از عبادات باشد، مصلحت در آن جا دائرمدار امتثال است و امتثال در عبادات دائرمدار علم به تکلیف است یا چیزی که ملحق به علم و يقوم مقام علم باشد مثل ظنون معتبر، تا مکلف متمکن از قصد امتثال باشد. بنابراین ظن به حکم اگر دلیل معتبر نداشته باشد و ظن غیر معتبر باشد اصلاً مکلف، متمکن از امتثال نیست مگر به نحو تشریع که آن هم حرام است. تعبیر ایشان این است که لو سلم کون فوت المصلحة من الضرر، منتهی دیگر در این جا اصلاً نمی تواند با صرف ظن به حکم یا احتمال حکم این عبادت را امتثال کند تا نوبت به این برسد که این آیا ترکش ضرر دنیوی دارد یا نه چون به هر حال در اینجا امکان تحصیل ملاک و جلوگیری از ضرر وجود ندارد. بنابراین این استدلال درست نیست که ظن به حکم، ظن به ضرر می آورد و ظن به ضرر موضوع حکم عقل است؛ چون آن ضرری که فوت مصلحت است در جایی وجوب دفع عقلی دارد که مکلف تمکن از دفع آن داشته باشد.

فرمایش ایشان این است:

فان كان من العبادات: فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الامتثال، و هو يدور مدار العلم بالتكليف أو ما يقوم مقامه

ليتمكن المكلف من قصد الامتثال، فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحّح قصد الامتثال، بل لا يتمكن

المكلف من ذلك إلا على نحو التشريع المحرّم.^۱

بنابراین علی القاعده ایشان در اینجا باید نفی کند دفع ضرر محتمل را چون ضرر محتمل که ضرر محتمل است و با عدم تمکن عوض نمی شود. علی القاعده از باب فقد قدرت باید بگوید لازم نیست چون حتی اگر فوت المصلحه را ضرر بدانیم نمی توان دفعش کرد؛ چون بدون علم و به صرف احتمال یا ظن متمکن نیستیم و نمی توانیم قصد امتثال کنیم.

اشکال محقق نائینی؛ عدم ورود دفع ضرر محتمل در ظن و احتمال به مفسد نوعی

بعد می گویند اگر حکم مظنون -/ چون بحث انسداد بوده است خصوص حکم مظنون را مطرح کرده /اند- از احکامی باشد که ملاکش به حفظ نظام مربوط باشد ولو توصلی، ظن به آن ملازم با ظن به مصلحت و مفسده شخصی نیست، بلکه ملازم با ظن به مصلحت و مفسده نوعی است؛ در حالی که موضوع حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل، ظن و احتمال ضرر شخصی است، نه احتمال یا ظن به ضرر نوعی. چون اگر عقل من بخواهد حکم به لزوم دفع ضرر بکند، باید آن ضرر به من مربوط باشد و ضرر نوعی به شخص من مربوط نیست. می فرمایند:

و الضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه هو الضرر الشخصي لا الضرر النوعي.^۲

پس بیان ایشان این می شود که اولاً متعلقات تکالیف مختلف است؛ در جایی که عبادت باشد ما اصلاً نمی توانیم بگوییم که در جایی که احتمال تکلیف می دهیم باید احتیاط کرد؛ چون امکان ندارد چرا که قصد امتثال ممکن نیست. در آن جایی که متعلق تکلیف یک امری باشد که ملاکش مصلحت و مفسده نوعی باشد نیز احتمال تکلیف مساوق با احتمال ضرر شخصی نیست بلکه مساوق است با احتمال ضرر نوعی که به ما ربطی ندارد. آنچه که عقل مستقلاً حکم به لزوم دفعش می /کند، ضرر شخصی

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۰

^۲ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۱

و ضرر مربوط به خود من است، نه ضرر نوعی که ضرر وارد بر دیگری است. در حالی که در این نوع موارد، احتمال تکلیف مساوق با احتمال ضرر شخصی نیست بلکه با احتمال مفسده نوعی مساوق است. این ما حصل بیان ایشان است.

نقد کلام محقق نائینی

تمام این مطالب ایشان عجیب است.

نقد اول: احتمال ملازمه مفسده با ضرر

آن بیان عمومی ایشان که می فرماید مفسده همیشه ضرر نیست، بیانی است که دیگران هم مثل مرحوم آخوند و مرحوم شیخ هم زدند که فرمودند همیشه مفسده ضرر دنیوی نیست. ولی یک سوالی باقی می ماند که اگر شما کبرای لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی را پذیرفته باشید، درست است که مفسده همیشه ملازم با ضرر نیست ولی احتمال ملازمه را که می دهید. یعنی احتمال می دهید که مفسده در اینجا از سنخ مضار دنیوی باشد. دلیلی قاطع بر نفی که ندارید. عبارت ایشان این است:

و لكن للمنع عن كون فوات المصلحة و الوقوع في المفسدة من الضرر مجال واسع، فان أقصى ما يقتضيه فوات المصلحة هو عدم النفع، و العقل لا يستقل بقبح الإقدام على ما يقطع منه فوات النفع فضلا عن الظن ما لم يلزم منه محذور آخر من معصية المولى و مخالفة أمره.

ایشان می گوید تفویت نفع در جایی که قطعی باشد هم اشکالی ندارد چه برسد به آنجایی که ظنی است.

و أما الوقوع في المفسدة: فكذلك أيضا، لأنه ليس كل مفسدة ضررا حتى يجب عقلا التحرز عن الوقوع فيها،

إلا أن يدعى أن دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلا و إن لم تكن المفسدة من أفراد الضرر^۱.

فكذلك أيضاً یعنی دفع مفسده مثل نفی مصلحت می شود و انتفا مصلحت می شود لآنکه لیس كل مفسدة ضرراً.

حالا فرض کنید که لیس كل مفسدة ضرراً، از این چه چیزی استفاده می شود. لیس كل مفسدة ضرراً به لحاظ منطقی سازگار است که بعض المفسدة ضرر. یعنی شما وقتی سلب کلی دارید با ایجاب جزئی سازگار است؛ یعنی اینکه قضیه «کل

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۲۲۱

مفسده ضرر باشد» را نفی کردید اما این سازگار است با اینکه بعض المفسده ضرر. پس وقتی ما یک تکلیفی داریم و احتمالش مساوق است با احتمال مفسده و چون احتمال می دهیم که مفسده در اینجا ضرر باشد، پس احتمال ضرر وجود دارد.

ایشان ظاهراً -/ اگر عبارت ایشان را درست فهمیده باشم - گمان می کند که احتمال ضرر همیشه دائرمداً این است که یک ملازمه ای بین مفسده و ضرر باشد تا احتمال مفسده، احتمال ضرر باشد. چنین چیزی لازم نیست. همین که ما احتمال بدهیم که مفسده ای موجود در مانحن فیه ضرر باشد، کافی است چون احتمال مفسده می دهیم و احتمال می دهیم که مفسده ضرر باشد، پس احتمال ضرر می دهیم، منتهی احتمالش ضعیف تر می شود ولی در هر صورت احتمال ضرر می دهیم. پس حالا که احتمال ضرر می دهیم، وجوب دفع ضرر محتمل شاملش می شود. نفهمیدیم که وجه نفی چیست.

بله اگر شما بگویید کلاً مفاسدی که متعلقات احکام در آن است کلاً از سنخ ضرر نیست؛ یعنی هیچ وقت از سنخ ضرر نیست، درست است اما کی چنین حرفی می توانید بزنید. مرحوم شیخ هم که در بحث قبلی ما عبارات ایشان را خواندیم فرمودند که این گونه نیست که همه مفاسد از سنخ ضرر دنیوی باشند، بلکه ممکن ان یکون من الامور الاخرویه؛ «یمكن ان یکون» فرمودند و الا ما نمی توانیم به شکل کلی نفی کنیم چراکه خیلی از مفاسد موجود در متعلقات احکام - که منشاء جعل حکم شده اند - ممکن است همین رعایت ضررهای دنیوی باشد. از کجا ما غیر از این را بگوییم.

بنابراین این زحمتی که ایشان کشیده است هیچ ما حصلی برای استدلال ایشان ندارد. نتیجه اش این می شود که شما وقتی احتمال تکلیف می دهید، احتمال مفسده می دهید که این مفسده ممکن ان یکون ضرراً (نمی گوییم ملازم قطعی است)؛ وقتی احتمال تحریم می دهیم، چونکه احتمال ضرر نیز می دهیم، پس داخل در موضوع حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل خواهد شد، و محقق نائینی هم که قائل است که این حکم عقلی در سلسله علل قرار دارد و کاشف از حرمت شرعی نیز هست.

نقد دوم: امکان امتثال تعبدیات در موارد احتیاط

اینکه فرمودند اگر از عبادات باشد بدون علم به حکم و به صرف احتمال و ظن به حکم، امتثال ممکن نیست، حرف عجیبی است چون لازمه این حرف این است که شما اصلاً نمی توانید احتیاط کنید چون در موارد احتیاط همینطور است. ما در احتیاط، احتمال می دهیم و کسانی که فعل را اتیان می کنند به رجای امتثال واقع که یقین ندارند. مثلاً در شبهه بدویه احتیاط حسن است. چطور احتیاط می کند با اینکه نه علم است و نه دلیل علمی بلکه برائت دارد، اما در عین حال اگر در شبهه تحریمیه بدویه

رعایت کند، شما می‌گویید احتیاطش حسن است، چطور در شبهات وجوبیه بدویه در جایی که عبادت باشد، قصد امتثال می‌کند. مگر اینکه ایشان بگویند که در عبادت نمی‌توان احتیاط کرد که حرف عجیبی است و به تعبیر مرحوم آقا ضیاء عراقی که در یک حاشیه‌ای فرمودند: طریقه عباد و زهاد از علما این بوده است که احتیاط می‌کردند حتی در جایی که برائت داریم. چطور شما می‌گویید احتیاط در عبادات نمی‌شود! چون اتیان به رجا کافی است و ما بیش از این در باب تقرب و عبادیت لازم نداریم و عجیب است و بعید می‌دانم که خود ایشان ملتزم به چنین حرفی در باب احتیاط باشد.

نقد سوم: عدم اختصاص حکم عقلی به لزوم دفع اضرار شخصی

در مورد احکامی که ملاک آنها مربوط به حفظ نظام است، هم فرمایش ایشان صحیح نیست. چه کسی گفته است که موضوع حکم عقلی فقط ضرر شخصی مربوط به خود انسان است. ضررهای نوعیه شاید مهم تر از ضرر شخصی باشد. آیا می‌توان پذیرفت که اگر برای یک انسان مسلمان متعبد، ضرری وارد شود، به هیچ کس غیر از خودش ربطی ندارد و لزوم دفع ندارد و مهم نیست و موضوع حکم عقل به لزوم دفع، فقط ضرری است که به خود شخص وارد می‌شود. این حرف عجیب و غریبی است و آن حکم عقلی که می‌گویند باید ضرر را از خودم دفع کنم، اگر ضرر معتنا به باشد و از دست تو برمی‌آید و خود شخص هم مُقَدِّم نباشد به دفع ضرر، شما باید دفع کنید و چه کسی گفته که فقط در ضرر شخصی است.

بنابراین این راه‌حلهایی که ایشان طی کرده است برای اینکه هم تحفظ کند بر لزوم دفع ضرر دنیوی محتمل به لحاظ عقلی و هم بگوید که ما در بحث شبهه بدویه تحریمیه احتیاطی نیستیم، این راه درست نیست.

جمع بندی کلام در دفع ضرر محتمل دنیوی

نتیجه بحث تا بدین جا این شد که به نظر ما کبرای لزوم دفع ضرر دنیوی مسلم است البته در خصوص ضرر معتنا به. تعبیر معتنا به را در کلام شیخ به یاد ندارم اما برخی دیگر شاید داشته باشند. معتنا به باید باشد مثلاً یک وقتی خراشی می‌خواهد به پوست دستش برسد این موضوع حکم عقل به لزوم دفع نیست. اما پاسخ این اشکال که لازمه قول به وجوب دفع ضرر دنیوی لزوم احتیاط در شبهات بدوی است؛ چنان/که گذشت این بود که آن ضرر دنیوی که لزوم دفع دارد، ضرر دنیوی خالص و غیرمتدارک است و هر کجا که احتمال تدارک بدهیم، لزوم دفع آن ثابت نمی‌شود و در شبهات بدوی اگر دلیل بر تدارک نداشته باشیم -/چنان/که مرحوم شیخ قائل شد/- دست/کم احتمال تدارک ثابت است فلذا وجوب دفع عقلی ثابت نیست.

ما معتقدیم که موضوع حکم عقل ضرر دنیوی غیر متدارک است و همین که این را احراز نکنیم، حکم عقلی ساقط می شود. مرحوم شیخ انصاری در آن بحث دائماً می گوید دلیل اباحه و برائت تطبیق می شود، پس تدارک حاصل است. ما در آنجا پرسیدیم که شما چرا دنبال تطبیق دلیل اباحه می گردید، همین که ثبوتاً احتمال بدهید تدارک را، دیگر موضوع حکم عقل ثابت نیست. اما ظاهراً مرحوم شیخ صرف احتمال تدارک را برای نفی لزوم تدارک کافی نمی داند. مرحوم شیخ در بحث انسداد این حرف را دارد و مرحوم آشتیانی در بحث انسداد بیشتر توضیح داده است و همینطور در اینجا می فرمایند صرف احتمال کافی نیست. البته در آنجا مرحوم شیخ در باب ظن به ضرر بحث می کند ولی ظاهراً مرحوم آشتیانی می خواهد این را تعمیم بدهد به حتی احتمال که صرف احتمال تدارک کافی نیست.

این را دوستان خوب دقت کنند که بحث فوق العاده دقیقی است؛ یعنی فرق حرف ما با مرحوم شیخ این است که ایشان دنبال دلیل اباحه و برائت می گردد تا تدارک را درست کند و ما گفتیم لازم نیست. مرحوم شیخ می فرماید اگر ظن به ضرر باشد، احتمال تدارک نافی وجوب دفع ضرر نیست. مرحوم آشتیانی می خواهد همه اینها را تعمیم دهد. در ظن ممکن است کسی بگوید که اگر ظن به ضرر داشته باشیم، صرف احتمال تدارک کافی نیست اما در ضرر محتمل این حرف درست نیست. به نظر ما این نوع ضرر محتمل موضوع حکم عقل ما نیست، بلکه ضرر محتمل محض، موضوع حکم عقل است. اگر شما احتمال ضرر می دهید و احتمال تدارکش را هم می دهید و احتمال مزاحمتش با ضرر اقوی را هم می دهید، اصلاً موضوع حکم عقل نیست.

این فرق عرض ما با ایشان است. این را هم دوستان در پرائنتر تحفظ کنند و خودتان مراجعه کنید ذیل بحث دلیل انسداد، ذیل دلیل اعتبار مطلق ظن در آنجایی که دفع ضرر مظنون را عقلاً لازم دانستند، آنجا مرحوم شیخ انصاری بحث کرده است و ایشان هم تطبیق کرده است. این تمام الکلام در دفع ضرر مظنون یا محتمل دنیوی که به نظر ما کبرای آن صحیح است به شرطی که معتنا به باشد اما تطبیقش به شبهات بدوی درست نیست.

تبیین رابطه قاعده دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلا بیان

بحث باقی مانده در بحث دفع ضرر محتمل، رابطه دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلا بیان است که بحث دشواری است. یکسری مطالب در متن است و یکسری مطالب هم در حاشیه این بحث است که مثلاً مرحوم شیخ انصاری دقیقاً حرفشان چیست که به قول امروزی ها بحث تفسیری و هرمنوتیکی است و یکسری بحث ها هم واقعی است که اگر ما بخواهیم این رابطه را حل

کنیم باید یک راهی پیدا کنیم که دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان در شبهات بدوی کدامشان هست و چه نسبتی با هم دارند که ان شاء الله این بحث را دنبال خواهیم کرد.

چرایی عدم رفع موضوع قبح عقاب بلا بیان توسط لزوم دفع ضرر محتمل

اولین نکته که بحث خواهیم کرد فرمایش مرحوم شیخ است که ما را به دردرس خواهد انداخت. مسئله این است که ما در شبهات بدوی یک احتمال تکلیف می دهیم و در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان گفتیم که احتمال تکلیف می دهیم و فرض کنیم که هیچ دلیل معتبری بر تکلیف نداریم و مقصود از این دلیل، فقط اماره نیست؛ بلکه حتی اصل عملی منقح تکلیف نیز نداریم که بیان بر واقع باشد. فرض مسئله در شبهات بدوی این است که محل برائت است که در اینجا گفتیم قبح عقاب بلا بیان. سوال این است که اگر احتمال تکلیف با احتمال ضرر مساوق باشد، خود وجوب دفع ضرر محتمل چرا بیان بر تکلیف نباشد و موضوع قبح عقاب بلا بیان را بر ندارد؟

تقریباً مرحوم شیخ، مرحوم آخوند و اکثر محققین می گویند قبح عقاب بلا بیان، عقاب را نفی می کند و یقین به عدم عقاب می آورد، پس ضرر اخروی محتمل را نفی می کند و موضوع دفع ضرر محتمل مرتفع می شود. بله ضرر دنیوی یک حساب دیگری دارد که مرحوم شیخ به آن خواهد پرداخت. مرحوم شیخ انصاری و دیگران می گویند که قبح عقاب بلا بیان که عقاب کردن خداوند بدون بیان را قبیح می داند، برای ما یقین می آورد که عقاب اخروی نیست و وقتی یقین آورد، پس ضرر محتمل اخروی در کار نیست؛ چون ضرر محتمل اخروی عقاب است. پس موضوع دفع ضرر محتمل مرتفع می شود و لذا مرحوم شیخ و کثیری از محققین می گویند قبح عقاب بلا بیان وارد است بر دفع ضرر محتمل چون موضوع احتمال ضرر را حقیقتاً برمی دارد. اگر تعبداً برمی داشت، حکومت می شد، ولی می گوید وارد است؛ یعنی حقیقتاً موضوع را برمی دارد و دیگر اصلاً فی الواقع موضوع ندارد؛ چون ضرر محتمل اخروی که عقاب باشد، قطعاً با قبح عقاب بلا بیان منتفی است.

منتهی یک شبهه قوی در اینجا وجود دارد که چرا بالعکس دفع ضرر محتمل بیان نباشد تا قبح عقاب بلا بیان مرتفع شود؟ موضوع قبح عقاب بلا بیان که لا بیانیت است، قاعده دفع ضرر محتمل بیان باشد و تکویناً لا بیان را بردارد. دفع ضرر محتمل بر قبح عقاب بلا بیان وارد باشد.

برخی از بزرگان به نظر می‌آید فقط به همین اکتفا کردند که قبح عقاب بلا بیان در احتمال تکلیف محض که بیانی بر واقع نیست، قبح عقاب بلا بیان عقاب را منتفی می‌کند و موضوع ضرر محتمل را برمی‌دارد پس احتمال ضرر نمی‌دهیم که دفع ضرر محتمل بیاید. اما این ناقص است چون ممکن است کسی بگوید چرا عکس این را نمی‌گویید که دفع ضرر محتمل وارد باشد. درست است که قبح عقاب بلا بیان اگر جاری شد، رافع موضوع دفع ضرر محتمل است، اما آن طرف دیگر هم هست که دفع ضرر محتمل اگر جاری شد، بیان بر واقع است و موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد. مگر اینکه یکی از این دو راه را طی کنیم:

یک راه این است که بگوییم لزوم عقلی دفع ضرر محتمل ولو اینکه موضوع داشته باشد و جاری هم بشود، بیان بر واقع نیست. ماهیت این حکم عقلی ولو موضوع داشته باشد طوری است که بیان بر واقع نیست. بنابراین لزوم دفع ضرر محتمل جاری بشود یا نشود در هر دو حالت، موضوع لا بیان را بر نمی‌دارد. بنابراین موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان، ثابت و محرز است و این قاعده جاری می‌شود و یقین به عدم عقاب می‌آورد و با وجود یقین به عدم عقاب، موضوع حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل، وجدانا مرتفع می‌شود و جاری نمی‌شود. این یک راه است که برخی این را طی کردند که باید ببینیم که درست است یا نه.

راه دیگر این است که بگوییم دفع ضرر محتمل شمولش نسبت به شبهات بدوی دوری است و چون دوری است، جاری نمی‌شود، به خلاف قبح عقاب بلا بیان که شمولش دوری نیست و جاری می‌شود. این یک پاسخ دیگری است. خلاصه اینکه یک پاسخ این است که دفع ضرر محتمل حتی اگر موضوع هم داشته باشد خاصیت و ماهیت آن بیانیت بر واقع نیست. وقتی بیان نباشد، پس لا بیان را بر نمی‌دارد. پاسخ دیگر این است که دفع ضرر محتمل در ظرف قبح عقاب بلا بیان نمی‌شود محقق باشد الا دوراً و دور هم که درست نیست، پس نمی‌شود محقق باشد.

بیان دور در جریان دفع ضرر محتمل

جریان دفع ضرر محتمل متوقف بر این است که موضوعش یعنی احتمال ضرر باشد و احتمال ضرر متوقف بر این است که قبح عقاب بلا بیان جاری نشود؛ چون اگر آن جاری شود احتمال ضرر نمی‌دهیم. پس احتمال ضرر متوقف بر این است که قبح عقاب بلا بیان جاری نشود. حالا اگر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان متوقف باشد بر جریان دفع ضرر محتمل، دور خواهد بود.

به تعبیر دیگر جریان دفع ضرر محتمل متوقف بر تحقق موضوعش است که احتمال ضرر است و احتمال ضرر متوقف بر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان است چون اگر جاری باشد، عقاب مقطوع‌العدم خواهد شد و دیگر عقابی محتمل نیست، و عدم جریان قبح عقاب بلا بیان متوقف است بر جریان دفع ضرر محتمل؛ چون اگر قاعده دفع ضرر محتمل جاری نباشد، قبح عقاب بلا بیان جاری است و موضوعش را برمی‌دارد. پس عدم جریان قبح عقاب بلا بیان متوقف شد بر جریان دفع ضرر محتمل. پس جریان دفع ضرر محتمل با واسطه متوقف می‌شود بر جریان دفع ضرر محتمل. حالا این توقفات درست است یا نه و نتیجه این توقفات چیست، بحث‌های آتی است که بحث‌های دشواری است. حالا اینکه چه کسانی این حرف را دارند، در سیر بحث عرض خواهیم کرد.

مرحوم شیخ در متن رسائل تا آن جایی که من دقت کردم، دور را مطرح نمی‌کند، اما مرحوم آشتیانی در توضیح فرمایش ایشان دور را مطرح می‌کند. مرحوم آخوند در کفایه «علی وجه دائر» نمی‌گوید اما در حاشیه رسائل دور را تبیین می‌کند، علاوه بر اینکه یک جور دیگری هم گفته است که عرض خواهیم کرد. لذا یک بحث واقعاً دشواری است. مرحوم خوئی باز به گونه‌ای دیگر دارند و همینطور محقق اصفهانی.

اشکال؛ وجود دور در جانب قبح عقاب بلا بیان

ممکن است کسی این دور را در قبح عقاب بلا بیان نیز مطرح کند. مرحوم شیخ که ندارد و مرحوم آخوند هم ندیدم که این شبهه را مطرح کنند که شما که می‌گویید دفع ضرر محتمل دوری است، عین این دور در ناحیه قبح عقاب بلا بیان هم هست که قبح عقاب بلا بیان متوقف است بر موضوع خودش که «لایبائیت» است و لایبائیت متوقف بر این است که دفع ضرر محتمل جاری نشود چون اگر جاری شود، بیان محسوب می‌شود. پس لا بیان متوقف بر عدم جریان دفع ضرر محتمل است. عدم جریان دفع ضرر محتمل هم متوقف است بر جریان قبح عقاب بلا بیان. پس قبح عقاب بلا بیان بر خودش متوقف است و هیچ فرقی از این جهت نمی‌کند. مگر اینکه شما بیانیت دفع ضرر محتمل را نفی کنید که یکی از فرمایشات مرحوم شیخ این است. فرمایش شیخ خیلی دقیق است و این نحوه رسائل خواندن‌های ما به درد این بحث‌ها نمی‌خورد. از نو دوستان باید رسائل را زیر و رو کنند که خیلی حرف در آن است. باید ببینیم که مرحوم شیخ در این جا حرف‌های عجیب و غریب دارد که ضمیمه کرده است. آیا این ضمیمه‌ها لازم بوده است؟ در هر صورت، حالا که ضمیمه شده است باید چگونه معنا کنیم؟ مرحوم آشتیانی برای توجیه می‌گوید این حرف‌ها تسلمی است.

مرحوم اصفهانی تفتن کرده است که دور در هر دو طرف قابل جریان است. حالا چطور می شود این را حل کرد، واقعاً دشوار است. یک زمانی آن وقتی که ما تازه درس خارج رفته بودیم، اول درس خارج ما مصادف شد با بحث برائت. اتفاقاً ما قسمت برائت هم درس مرحوم ابوی رفتیم و هم درس آیت الله وحید حفظه الله. مرحوم ابوی سریع می خواندند و من همین جا حواشی را می دیدم که این بیانی است که آخوند دارد و آقا ضیاء هم وجه دور را پذیرفته است. ما خیلی با ابوی بحث کردیم. هر چه ایشان می خواست که این دور را درست کنند، می گفتیم این دوری که شما می گوئید به نظر من عیناً در قبح عقاب بلا بیان هم هست، مگر اینکه بیانیت را نفی کنید که اینگونه مطرح نکردند.

مرحوم آخوند در کفایه یا حاشیه رسائل ظاهراً بیانیت را نفی نکردند و مرحوم شیخ یک بیان دارند که ظاهراً بیانیت را نفی می کنند. آنهایی که صرفاً به دور تمسک می کنند، ظاهراً این استدلال به دور معارض است با دوری که در ناحیه قبح عقاب بلا بیان است. مرحوم اصفهانی یک بحث واقعاً دشواری دارند که ما آن موقع خیلی این بحث را دنبال کردیم و یک رساله ای هم در آن زمان جوانی نوشتیم و یادم است که آن را دادم خدمت آیت الله وحید حفظه الله. من خیلی در آن بحث، حاشیه رفته بودم که ایشان حوصله نمی کرد برای خواندنش و می گفتند چه می خواهی بگویی آخرش. ولی واقعاً حرف برای گفتن داشتم، حالا ایشان حوصله نکردند برای خواندن، اما بعدها یک وقتی من فرمایش مرحوم اصفهانی را به یک گونه ای تفسیر کردم؛ چون عبارت ایشان هم کاملاً مغلق است. ان شاء الله فرمایش ایشان را بحث خواهیم کرد. اینها را عرض می کنم که یک هشدار باشد برای این بحث دشوار نسبت سنجی که دوستان باید آماده باشند و مطالعه کنند تا در جلسات آینده بحث کنیم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه تنبیهاات دفع ضرر محتمل ۵۶۱

نسبت سنجی مسئله قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل ۵۶۱

دیدگاه مرحوم شیخ در نسبت بین دو قاعده ۵۶۲

نقد و بررسی دیدگاه مرحوم شیخ ۵۶۲

۱. تهافت در کلام شیخ ۵۶۳

۲. مترتب دانستن عقاب بر نفس فعل، علی رغم ظاهری بودن ۵۶۶

وارد بودن قاعده قبح عقاب بلا بیان بر وجوب دفع ضرر محتمل ۵۶۷

بیانیت نداشتن وجوب دفع ضرر محتمل ۵۶۸

بررسی کلام مرحوم آخوند در سیر بحث قول به ورود قبح عقاب ۵۶۸

وجه عدم صلاحیت للبیانیت در دفع ضرر محتمل ۵۷۰

جمع بندی کلام در نسبت سنجی بین دو قاعده ۵۷۲

ادامه تنبیهاات دفع ضرر محتمل**نسبت سنجی مسئله قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل**

بحث ما در نسبت بین قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل بود. بعضی از بحث‌های مقدماتی عرض شد. حالا از فرمایش مرحوم شیخ شروع می‌کنیم؛ چون فرمایش ایشان یک بحث خاصی هم دارد.

مسئله این است که در موارد شک در تکلیف به نحو شبهه بدوی بعدالفحص، قبح عقاب بلا بیان جاری است یا دفع ضرر محتمل و آیا دفع ضرر محتمل می‌تواند موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد یا اینکه عکس است که قبح عقاب بلا بیان با جریانش احتمال عقاب را به نحو قطعی دفع می‌کند و وارد بر دفع ضرر محتمل می‌شود؟

دیدگاه مرحوم شیخ در نسبت بین دو قاعده

مرحوم شیخ در رسائل می‌فرماید اگر کسی ادعا کند که حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل بیان عقلی فلا یقبح بعده المؤاخذه، این ادعا قابل دفاع است با این توجیه که این حکم یعنی وجوب دفع ضرر محتمل بر تقدیر اینکه ثابت باشد و جاری بشود، بیانی بر تکلیف مجهول واقعی نیست، بلکه خودش یک حکم ظاهری است یا به تعبیر مرحوم شیخ بیان لقاعدة کلیة ظاهریه که اگر حتی تکلیف واقعی نیز در موردش نباشد، عقاب می‌شود بر خود ترک این حکم ظاهری که یک حکم کلی ظاهری است. بر همین عقاب می‌شود نه بر آن تکلیف واقعی مجهول. بعد هم می‌فرماید که قبح عقاب بلا بیان وقتی بیاید، احتمال عقاب را دفع می‌کند، پس اصلاً موضوع وجوب دفع ضرر محتمل را نیز دفع می‌کند؛ چون وجوب دفع ضرر محتمل موضوعش احتمال ضرر است (که بحث ضرر هم مقصود در اینجا ضرر اخروی است که عقاب است) و فرض این است که احتمال عقاب به نحو قطعی از ناحیه قبح عقاب بلا بیان دفع یا رفع می‌شود. پس حقیقتاً و به صورت ورود، موضوع وجوب دفع ضرر محتمل برداشته می‌شود. نتیجه این می‌شود که در این تناسب و نسبت سنجی بین دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان، قبح عقاب بلا بیان موضوع وجوب دفع ضرر محتمل را حقیقتاً برمی‌دارد و دفع ضرر محتمل نمی‌تواند موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد؛ چون لو ثبت دفع ضرر محتمل، این طور نیست که بیان بر واقع باشد تا «لا بیانیت» - که موضوع قبح عقاب بلا بیان است - را بردارد و وارد بر آن شود؛ چون بیان بر واقع نیست پس لو عوقب، عوقب علی نفسه. بر خود این وجوب دفع ضرر محتمل عقاب می‌شود؛ چون بیان للحکم الظاهری و یک قاعده ظاهریه است.

نقد و بررسی دیدگاه مرحوم شیخ

فرمایش ایشان از جهاتی قابل بحث است. برخی راجع به این است که ایشان چرا این حرف را می‌زند با اینکه مبنای ایشان در جاهای دیگر چیز دیگری است. یک بحث هم راجع به اصل صحت فرمایش ایشان است و یک بحث هم راجع به این است که چرا احتمالات دیگر را شما ذکر نکردید؛ مثل طریقی بودن حکم عقل که به آن خواهیم پرداخت.

این ادعای مرحوم شیخ که هم فرموده‌اند که وجوب دفع ضرر محتمل یک حکم کلی ظاهری است و هم فرمودند که لو عوقب، عوقب علی نفسه؛ از چند جهت قابل اشکال است:

۱. تهافت در کلام شیخ

اولین اشکال که هم مرحوم اخوند در حاشیه رسائل دارد و هم مرحوم نائینی در فوائد الاصول دارد این است که شما در جاهای دیگر فرمودید که وجوب دفع ضرر محتمل یک حکم ارشادی از طرف عقل است؛ ولی در اینجا فرمودید: «وإنما هو بیان للقاعدة کلیة ظاهریة و إن لم یکن فی موردہ تکلیف فی الواقع، فلو تمت عوقب علی مخالفتها»^۱، منافات دارد با اینکه در جاهای دیگر فرمودید ارشادی است. مرحوم اخوند می فرماید:

لا یخفی ما فیہ (همین تعبیری که مدفوعة بأن الحكم المذكور) لو اغمض عما اشرنا الیه فی دفعها.^۲ (مقصود مرحوم اخوند از «ما اشرنا الیه فی دفعها» - که از بیان آن چشم پوشی می کند - این است که قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی دارد که خواهیم گفت آیا این جواب کفایت می کند یا نه؟) و سیشیر إلیه بقوله «بل قاعدة قبح العقاب بلا بیان - إلخ -»^۳.

که مرحوم شیخ هم به این اشاره فرموده است که قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی دارد. می فرمایند اگر ما از این چشم پوشی کنیم حرف مرحوم شیخ اشکال دارد:

فإن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قدّه) فی تنبيهات الشبهة المحصورة، ليس إلّا حکماً إرشادياً لأجل الفرار عن نفس الضرر، لا عن ملاك آخر يوجب التحرز عن احتماله بنفسه، كما يظهر من مراجعة الوجدان و ملاحظة أنّ حکمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس إلّا بملاك التحفظ عن نفس الضرر، و بداهة أنّ حکمه هاهنا معه من واد واحد.^۴

^۱ فوائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۶

^۲ درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجدیدة، ص: ۲۰۴

^۳ درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجدیدة، ص: ۲۰۴

^۴ درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجدیدة، ص: ۲۰۴

اشکال مرحوم آخوند این است که شما در بحث تنبیهات شبهه محصوره تصریح فرمودید که این حکم عقلی به وجوب دفع ضرر محتمل، حکم ارشادی است و لا یترتب علیه الا آن ضرر محتمل لو کان. اگر رفت و مصادفت کرد و ضرر در واقع بود، همان ضرر نصیبش می شود، نه اینکه به مجرد احتمال ضرر، عقل بگوید: يجب الاجتناب عنه، به گونه ای که اگر از این ضرر محتمل اجتناب نکردی - هرچند در واقع هم ضرری نباشد - به خاطر نفس مخالفت با حکم عقل، مستحق عقاب هستی! این حرف ها نیست چراکه وجوب دفع ضرر محتمل ارشادی است و این را خودتان در آنجا فرمودید.

البته من فرصت نکردم که تنبیهات شبهه محصوره را ببینم اما قبلاً ذیل بحث حظر و اباحه و همچنین در بحث وجوب دفع ضرر محتمل - که مکرر فرمایش مرحوم شیخ را در اینجا طرح کردیم - در آنجا مرحوم شیخ مفصلاً تصریح فرموده بود که حکم عقلی، حکم ارشادی است. در مطارح که بحث مفصلي دارد که ما هم در ذیل حظر و اباحه و هم در ذیل دفع ضرر محتمل نقل کردیم. ایشان می فرماید:

فلا كلام في أنّ العقل يستقلّ بوجوب دفع الضرر سيّما إذا كان أخروياً، إلا أنّ الحكم العقلي في المقام و أمثاله

إنّما هو مجرّد إرشاد و إراءة للمصلحة إذ لا تشريع منه و طلب وجوبيّ أو ندبيّ على اختلاف مراتب المصالح.^۱

در این عبارت مرحوم شیخ یک حرف عام تری مطرح می کند که اصلاً هیچ کجا حکم عقلی غیر ارشادی نیست. ظاهر کلام ایشان این است. ما قبلاً این را بحث کردیم که البته ما این را قبول نداریم ولی ظاهر فرمایش مرحوم شیخ این است که هیچ کجا نیست.

إذ لا تشريع منه و طلب وجوبيّ أو ندبيّ على اختلاف مراتب المصالح (نه طلب وجوبی دارد و نه ندبی و هیچ تشریعی

ندارد) و الحكم الشرعي المطابق لحكم العقل أيضا هو إرشادي.

بعد ایشان این را توضیح می فرمایند و ظاهراً این حرفشان اصلاح می شود که حکم شرعی هم ایشان می گوید ارشادی است که تابع حکم عقل است اما بعداً می گوید در واقع ما دو گونه حکم داریم؛ برخی ارشادی هستند و برخی شرعی. باز در صفحه بعد می فرماید:

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۲۲

فظهر من جميع ما مر: أنَّ حكم العقل بوجوب شيءٍ إنّما هو مجرد إرشاد منه، و حكم الشرع المطابق له قد يكون تشريعاً كما في كثير من الشرعيّات، و قد يكون إرشادياً كما في وجوب دفع الضرر الاخرى المنتهى إلى العقاب و ما يماثله.^۱

در خصوص اینجا اگر حکم شرعی هم باشد، ارشادی است. بنابراین مرحوم شیخ وجوب دفع ضرر محتمل را ارشادی می‌داند.

با این بررسی‌ها اشکال تهافت در کلام ایشان آشکار می‌شود: که شما در جاهای مختلف ارشادی می‌دانید و مرحوم آخوند هم اشاره می‌کنند که در تنبیهات شبهه محصوره نیز به ارشادیت تصریح کرده است؛ حالا در اینجا بخش اول کلام ایشان که حکم عقل به دفع ضرر محتمل را بیان بر واقع نمی‌دانند - با ارشادی دانستن آن قابل جمع است چراکه ارشادیت نیز بیان بر واقع نیست ولی بخش دوم کلام ایشان که می‌فرماید: حکم ظاهری که اگر عقاب شود، بر خودش عقاب می‌شود؛ این حکم ظاهری شمردن با ارشادی دانستن قابل جمع نیست.

این اشکال تهافت را مرحوم نائینی نیز مطرح کرده است که شما این را ارشادی می‌دانستید، حالا چطور شد که اینگونه فرمودید. در فوائد الاصول بعد از نقل کلام مرحوم شیخ می‌فرماید:

و الإنصاف: أنّه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) ذلك فإنّ حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر

العقابي إنّما يكون إرشادا محضاً لا يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً شرعياً، فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته

و إن لم يكن في مورد تكليف واقعي؟^۲

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۲۴

^۲ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۹

۲. مترتب دانستن عقاب بر نفس فعل، علی رغم ظاهری بودن

مرحوم شیخ می فرماید این وجوب دفع ضرر محتمل یک حکم ظاهری است و ان لم یکن فی مورد تکلیف. احکام ظاهری، ظاهراً طریقی هستند، البته ممکن است کسی بگوید که احکام ظاهری نفسی هم هستند ولی حکم ظاهری شدن به همین می شود و باید بحث شود.

حکم ظاهری به صرف این نیست که در موضوعش شک اخذ شده است. در موضوع کثیرالشک هم شک اخذ شده است ولی حکم ظاهری نیست. حکم ظاهری حکمی است که شک در موضوعش اخذ شده است و خودش ملاکی ندارد بلکه منبعث از ملاک واقع است و این حکم را حکم ظاهری می کند نه مطلق ما اخذ فی موضوعه شک. خود مرحوم شیخ هم در جاهای دیگر به همین اشاره کرده است و به نظرم در همان بحث حظر و اباحه یک جایی خود ایشان فرموده بود که به صرف اینکه در موضوع یک حکمی شک اخذ شده باشد، آن را حکم ظاهری نمی کند.

سوال این است که وجوب دفع ضرر محتمل چطور حکم ظاهری شد و چگونه عقاب بر خودش مترتب است؟ به نظر می آید اشکال مرحوم نائینی در اینجا وارد است که می فرماید:

و کیف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهرية؟ مع أنَّ مخالفة الأحكام الظاهرية لا تستتبع استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق إليه، و في جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع أو على مخالفة القاعدة عند أدائها إلى مخالفة الواقع لا مطلقاً، على اختلاف فيها: من كونها محرزة للواقع.^۱

احکام ظاهری اگر مصادف با واقع نشوند، عقاب ندارند. لذا این هم یک اشکال دیگری است که اسم این را می گذارد حکم ظاهری و در عین حال می گوید عقاب بر خودش است؛ با اینکه بر نفس مخالفت با حکم ظاهری، عقابی نیست. این اشکال به ظاهر فرمایش ایشان هست.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۷۰

اما نکته‌ای که می‌شود از کلام مرحوم شیخ استفاده کرد این است که خود ما ادامه این طریق را پیگیری کنیم. حالا بیان ایشان وافی نیست. ما می‌گوییم حکم عقل به دفع ضرر ارشادی است. برخی آمدند اصلاح کردند فرمایش مرحوم شیخ را که این تسلمی بوده است. این می‌شود یک بحث تفسیری و هرمنوتیکی که نباید وقت زیادی بر آن بگذاریم که مقصود واقعی مرحوم شیخ چه بوده است. آنی که اینجا هست نگفته است ارشادی است و می‌گوید حکم ظاهری است که این عوقب، عوقب علی نفسه در حالی که در احکام ارشادی لا یعاقب علی نفسه. به هر حال واقع مطلب روشن است و عبارت ایشان کاشف از چنین معنایی نیست، حالا یک کسی می‌خواهد به هر جوری عبارت مرحوم شیخ را توجیه بفرماید می‌گوید این تسلمی است.

وارد بودن قاعده قبح عقاب بلا بیان بر وجوب دفع ضرر محتمل

اما مهم دو نکته است. یکی اینکه مرحوم شیخ در ذیل این عبارت می‌فرماید که قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد بر وجوب دفع ضرر محتمل است؛ چون وجوب دفع ضرر محتمل حکم عقلی متفرع علی احتمال الضرر. و قبح عقاب بلا بیان - که می‌گوید عقاب قبیح است - برای ما قطع می‌آورد که در ظرفی که ما بیانی بر واقع نداشته باشیم، عقاب منتفی است. پس در ظرف لا بیان احتمال ضرر اصلاً نمی‌دهیم و موضوع وجوب دفع ضرر محتمل رفع می‌شود.

... بل قاعدة القبح واردة علیها؛ لأنها فرع احتمال الضرر أعني العقاب، و لا احتمال بعد حکم العقل بقبح العقاب

من غیر بیان^۱.

مرحوم آخوند هم در کفایه و هم در حاشیه رسائل ظاهراً به همین مقدار اکتفا کرده است گرچه بحث دور را هم مطرح کرده است که به آن خواهیم رسید (البته این بحث دور را در کفایه نگفته است بلکه در حاشیه رسائل دارد که جدا باید بحث شود). در آنجایی که ایشان می‌خواهد جواب بدهد، ایشان همین را می‌آورد که قبح عقاب بلا بیان چونکه احتمال ضرر را به صورت قطعی رفع می‌کند، وارد بر اوست.

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۷

بیانیت نداشتن وجوب دفع ضرر محتمل

منتهی اشکالی که وجود دارد این است که به نظر می آید شیخ توجه درستی کرده است و به شکل صحیح مساله را مطرح کرده است. اگر مرحوم شیخ نیاید این مسئله را تثبیت کند که وجوب دفع ضرر محتمل خودش فی حد ذاتها بیانیت ندارد؛ یعنی ولو اینکه در عالم ثبوت موضوع داشته باشد، بیان بر واقع نیست. اگر این را درست نکند ممکن است کسی بگوید چرا دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نباشد و موضوع قبح عقاب بلا بیان را بر ندارد. پس مرحوم شیخ مجبور بود که اول آن مطلب را بگوید (چنانچه گفته است) که وجوب دفع ضرر محتمل خودش بیان بر واقع نیست (حالا اینکه ایشان به راهی را طی کرده که قابل خدشه است بحث دیگری است) چون به صرف اینکه بگویند قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی دارد، ممکن است کسی بگوید بالعکس وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر واقع است و موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی دارد. پس مرحوم شیخ به شکل درست راه را طی کرده است که اول باید بیانیت دفع ضرر محتمل را از بین ببرد و بگوید قاعده دفع ضرر فی حد نفسه و در هر صورت بیان بر واقع نیست. بنابراین نمی تواند موضوع قبح عقاب بلا بیان را رفع کند ولی قبح عقاب بلا بیان می تواند موضوع آن را رفع کند. مسیر شیخ علی الظاهر درست است. البته آن بخش از فرمایش ایشان که فرمودند این حکم ظاهری است، چنانچه گذشت قابل مناقشه بود و البته می توان اصلاح کرد به اینکه مقصودشان ارشادی بوده است.

عرض من این است که یک بحث هایی مربوط به فهم کلام شیخ است از آن حیث که مرحوم شیخ است و جاهای دیگر حرف دیگری زده است که در اینصورت بحث تفسیری است. یک بحث در مورد اصل مسئله است. ما می گوئیم مرحوم شیخ راه را درست طی کردند که باید اولاً بفهمانند که قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی دارد و دفع ضرر محتمل بیانیت فی حد ذاتها ندارد تا بخواهد موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد.

بررسی کلام مرحوم آخوند در سیر بحث قول به ورود قبح عقاب

بنابراین عبارت مرحوم آخوند در حاشیه رسائل درست نیست. اینکه قبلش فرمود قبح عقاب بلا بیان وارد است، درست است اما نباید به آن اکتفا می کرد والا مستشکل فوراً جواب می دهد که دفع ضرر محتمل بیان بر واقع است و موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی دارد. بنابراین اینکه ایشان می فرماید «لا یخفی ما فیہ لو اغمض عما اشرنا الیه فی دفعها»، باید عرض کنیم که بله آنچه فرمودید درست است اما کامل نیست چنانچه مرحوم شیخ به شکل درست به این مسئله پرداخته است.

در کفایه مرحوم آخوند می‌فرماید که قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی‌دارد پس دفع ضرر محتملی نیست حتی یتوهم کونه بیانا. این حتی یتوهم کونه بیانا دو گونه می‌تواند تفسیر شود. مرحوم اصفهانی می‌فرماید از این عبارت آخوند اینطور فهمیده می‌شود که ایشان اصل بیانیت یعنی صلاحیت قاعده یعنی دفع ضرر محتمل للبیانیت را پذیرفته است اما می‌گوید نیست. گویی اینطور است که اگر بود می‌توانست بیان شود اما نیست چون موضوعش را قبح عقاب بلا بیان برداشته است. خوب دقت کنید خیلی بحث مهمی است. یک وقتی ما می‌گوییم دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها صلاحیت برای بیانیت ندارد یعنی اگر موضوعش را قبح عقاب بلا بیان بر نمی‌داشت، صلاحیت برای بیانیت بر واقع نداشت. یک وقتی این را می‌گوییم و یک وقتی می‌گوییم نیست تا بیان باشد و وجود ندارد تا بیان باشد یعنی لو کان کان بیانا. چرا نیست؟ چون قبح عقاب بلا بیان، موضوعش را برمی‌دارد.

در اینجا دو بحث است: یکی اینکه کلام مرحوم آخوند واقعاً همین است و ثانیاً آیا این استدلال درست می‌شود؟ ما اشاره کردیم و تکرار نمی‌کنیم. به نظر می‌آید که اگر نکته ورود قبح عقاب بلا بیان بر دفع ضرر محتمل فقط این باشد که قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی‌دارد، پس می‌توان اشکال کرد که به شکل معکوس، آن هم موضوع این را بردارد. فلذا اگر مرحوم آخوند فقط به این اکتفا کند این اشکال علی‌الظاهر بر فرمایش ایشان هم در اینجا و هم در حاشیه رسائل وارد است که چرا عکس آن را نمی‌گوید.

اما اینکه آیا عبارت کفایه که می‌گوید حتی یتوهم کونه بیانا یعنی صلاحیت بیانیت ندارد؟ معلوم نیست که عبارت واقعاً نتیجه‌اش این باشد. شاید مرحوم آخوند در مقام این حرف است که می‌گوید نیازی نداریم که بحث کنیم که آیا دفع ضرر محتمل صلاحیت للبیانیت دارد یا نه، چون قبح عقاب بلا بیان آمده است موضوع دفع ضرر محتمل را برداشته است و چرا بحث کنیم؟ ما دفع ضرر محتملی نداریم تا بحث کنیم که هل یکون بیانا علی الواقع ام لا. ممکن است مقصودش این باشد نه اینکه جازمانه بگوید صلاحیت بیانیت ندارد. این هم یک بحث تفسیری و هرمنوتیکی است و من نمی‌خواهم روی آن اصرار کنم. هر کدام که شما مراجعه کنید که بیشتر به ذهن می‌رسد و استظهار بهتری می‌شود کرد می‌توان آن را اخذ کرد اما ثبوتاً این دو محتمل در کلام ایشان وجود دارد.

آنچه که ما الان می‌خواهیم به لحاظ واقعی آن را درست کنیم و فهم کنیم این است که برای حل ورود قاعده قبح عقاب بر قاعده دفع ضرر، باید علی‌الظاهر بگوییم دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها بیانیت ندارد؛ چون اگر فی حد ذاتها بیانیت داشته باشد

چرا شما اول قبح عقاب بلا بیان جاری می‌کنید تا موضوع دفع ضرر محتمل مرتفع شود؛ اول دفع ضرر محتمل جاری کنید تا موضوع قبح عقاب بلا بیان مرتفع شود. پس شما باید ابتدا در ناحیه قاعده دفع ضرر محتمل، قابلیت و صلاحیت للبیانیت را رفع کنید.

وجه عدم صلاحیت للبیانیت در دفع ضرر محتمل

حالا چطور این صلاحیت رفع می‌شود؟ برای بررسی اینکه قاعده دفع نمی‌تواند بیان بر واقع باشد، باید نوع وجوب دفع را مشخص کرد. در عبارات علماء گاهی اینها دمج می‌شود اما مثل مرحوم اصفهانی تقریباً همه وجوهش را بیان کرده است و مرحوم آقای خوئی هم احتمالات متعدد را از اینکه این حکم غیری باشد یا نفسی باشد یا ارشادی باشد یا طریقی را بحث کرده است. حالا غیری که واضح است که معنا ندارد.

اگر این حکم ارشادی باشد، معنای ارشادیت این است که لا یترتب علیه الا آن واقعی که به آن ارشاد می‌کند؛ یعنی اگر در واقع ضرری بود برایش اتفاق می‌افتد. این دفع ضرر محتمل به عنوان یک حکم عقلی که موضوعش احتمال است، ضرری نمی‌آورد. بنابراین وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند طریق الی الواقع و منجز واقع باشد و نمی‌تواند ضرر درست کن باشد بلکه در موضوعش احتمال ضرر اخذ شده است و این حکم ارشاد به آن واقع است. در واقع اگر عقاب بود در همان می‌افتد و اگر نبود هم که هیچ. نه اینکه این عقاب آور باشد. پس علی الارشادیت معنا ندارد که ما بگوییم وجوب دفع ضرر محتمل، بیان بر واقع است بلکه ارشاد به واقع است. بیان بر واقع یعنی مصحح عقاب بر واقع باشد. پس مقصود از «بیان بر واقع» این است؛ بلکه برخی بیان را یک مقداری اخص می‌گرفتند و می‌گفتند که باید طریق الی الواقع نیز باشد مثل قطع یا ظنونی که طریق واقع می‌باشند؛ بلکه اساساً مثل شهید صدر که می‌گفت مقصود از بیان، منحصرأ خود قطع است. البته اگر دوستان خاطرشان باشد در بحث‌های سال گذشته ما همان جا به شهید صدر جواب دادیم که اصلاً مقصود از بیان در قبح عقاب بلا بیان اصلاً این نیست که شما می‌گویید بلکه کل ما جعلت طریقاً الی الواقع به معنای اینکه منجزاً للواقع که این طریق و مصحح عقاب می‌شود. در اینجا مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی و دیگران تصریح کردند که مقصود از بیان همین منجز للواقع است و مصحح عقاب بر واقع است.

بنابراین اگر حکم عقل ارشادی باشد این حکم عقلی مصحح عقاب بر واقع نیست، بلکه ارشاد به آن چیزی است که در واقع است. اگر در واقع عقاب باشد - مقصود عقابی نیست که ناشی از این حکم عقل باشد بلکه فی حد ذاتها از قبل امور دیگر،

اگر عقابی بر واقع ثابت باشد - آن عقاب اتفاق می افتد و اگر عقابی نبود که هیچ چیزی اتفاق نمی افتد. بنابراین بنابر ارشادیت این قاعده و حکم عقلی، مصحح عقاب نمی شود.

اگر کسی بگوید چرا نگوییم حکم عقل حکم طریقی است مثل ادله احتیاط که ادله احتیاط ارشاد به واقع نیستند بلکه حکم طریقی اند برای تنجیز واقع، جوابش این است که احکام طریقی واقع را تنجیز می کنند یعنی استحقاق عقاب بر واقع می آورند لو کان یعنی حداکثر احتمال عقاب بر واقع می آورند از طریق خودشان. در رابطه با قاعده دفع ضرر محتمل، در موضوع آن احتمال ضرر اخذ شده است؛ یعنی همان چیزی که شما با حکم طریقی و تنجیز می خواهید بیاورید - که احتمال عقاب باشد - در موضوعش موجود است و ما آن را مفروغ عنه گرفتیم. پس معنا ندارد که وجوب دفع ضرر محتمل بخواهد تازه احتمال عقاب بیاورد بلکه در موضوعش احتمال عقاب اخذ شده است. حالا احتمال عقاب از کجا می آید؟ عوامل دیگری دارد مثلاً یک منجز دیگری مثل علم اجمالی قائم شده است که احتمال عقاب آورده است؛ آن وقت دفع ضرر محتمل می آید روی آن. نه اینکه در موارد تنجیز واقع مثل موارد علم اجمالی یا شبهه قبل فحص، خود قاعده دفع ضرر محتمل تنجیز می کند. بعضی بد فهمیدند. در آنجا هم کسی نمی گوید وجوب دفع ضرر محتمل تنجیز می آورد. وجوب دفع ضرر محتمل موضوع پیدا می کند نه اینکه تنجیز بیاورد. تنجیز را چیز دیگری می آورد مثل علم یا نفس احتمال، منجز واقع می شود. بله وقتی واقع منجز شد حداکثر احتمال عقاب ثابت می شود و وجوب دفع ضرر محتمل یا فرار جلی موضوع پیدا می کند و می گوید از این احتمال عقاب فرار کن یا حکم عقلی است که می گوید باید اجتناب کنی. پس آنهایی هم که می گویند مجرای دفع ضرر محتمل در شبهات بدوی بعد فحص نیست، بلکه در شبهه بدوی قبل از فحص یا در اطراف علم اجمالی است نمی خواهند بگویند در این موارد، دفع ضرر محتمل تنجیز می آورد، بلکه تنجیز را چیز دیگری می آورد و چونکه احتمال عقاب حاصل می شود، قاعده دفع ضرر بر این موارد تطبیق می شود.

نتیجه این شد که معنا ندارد که وجوب دفع ضرر محتمل، وجوبش طریقی باشد مثل اوامر احتیاط «فاحتط لدینک». اوامر احتیاط طریقی هستند یعنی امر به احتیاط واقع را تنجیز می کند. وقتی امر به احتیاط می آید اگر عبد احتیاط نکند و در واقع بیفتد مولا می تواند او را مؤاخذه کند و بگوید من که گفتم احتیاط کن. یعنی واقع بوسیله امر به احتیاط تنجیز می شود. خاصیت اوامر طریقی این است که واقع را تنجیز می کنند. می گویم دفع ضرر محتمل اینگونه نمی تواند باشد چون در موضوعش احتمال عقاب اخذ شده است و به تعبیر محقق اصفهانی المنجز لا ینجز؛ چیزی که منجز است دیگر تنجیز نمی شود و خودش استحقاق عقاب

بر مخالفت دارد چون فرض احتمال عقاب است و دیگر معنا ندارد که بگوییم با وجود احتمال عقاب واقعی دوباره وجوب دفع ضرر محتمل می آید و احتمال عقاب می آورد.

پس وجوب دفع ضرر محتمل ارشادی است و معنای ارشادیت این است که نمی تواند خودش عقاب بیاورد مگر اینکه عقاب در واقع ثابت باشد و طریقی هم نیست چون معنا ندارد و نفسی هم نیست چون در جواب مرحوم شیخ عرض کردیم که حکمی که در اینجا ثابت می شود معنا ندارد که عقاب برخوردش باشد. دفع ضرر محتمل صرفاً یک حکم عقلی است برای تحرز از چیزی که در واقع است نه بیشتر تا بخواهیم به نفس این حکم، عقاب بیاوریم. این حکم ملاک واقعی مستقل و نفسی ندارد و مرحوم آخوند هم فرمود که در جایی که ما حتی یقین به ضرر داریم و ضرر متیقن است در آنجا هم حکم عقل به وجوب دفع ضرر مقطوع، این گونه نیست که لیس الا للملاک در نفس حکم؛ بلکه به خاطر واقع همان ضرری است که یقینی است. ایشان می گوید در ضرر یقینی و غیر یقینی فرقی از این جهت نیست که در هر دو، ملاکی در خود این قضیه وجود ندارد. اینکه ما دفع کنیم ضرر را یک ملاک مستقل ندارد بلکه آن ضرر واقعی است که اگر مصادفت کرد، در آن می افتیم و الا نه. نه اینکه وجوب دفع ضرر محتمل یک قاعده ثابت‌ه‌ای است که اگر تخلف شد از باب تخلف بر همین عقاب بشوی. این مطلب روشن است.

جمع بندی کلام در نسبت سنجی بین دو قاعده

این تمام الکلام راجع به این مسئله که ما در نسبت سنجی بین وجوب دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان چه کار کنیم. می گوییم قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی دارد چون احتمال عقاب را بر می دارد و عکس آن نیست چون فی حد ذاتها صلاحیت ندارد نه اینکه لیس بیان فی الواقع و نه اینکه بگوییم دفع ضرر موجود نشده است. این کافی نیست چون کسی می گوید همانطور که وجوب دفع ضرر محتمل را نگه داشتید و گفتید که قبح عقاب بلا بیان موضوعش را برمی دارد. شما قبح عقاب بلا بیان را نگه داشته باشید و دفع ضرر محتمل موضوعش را برمی دارد و بیان بر واقع است. پس ما باید بیانیت و صلاحیت وجوب دفع ضرر محتمل برای بیانیت را دفع کنیم که دفع شد. می گوییم در واقع (طبق بیانات گذشته) وجوبش ارشادی است و معنای ارشادی این است که به خود همین حکم عقلی، عقابی درست نمی شود و هر چه در واقع است، همان است. و وجوبش نمی تواند طریقی باشد چون وجوب طریقی تازه می خواهد عقاب بیاورد و وجوب نفسی هم نمی تواند باشد چون وجوب دفع ضرر محتمل ملاکی ندارد الا ما یرشد الیه.

این تمام الکلام و به نظرم همین قدر مسئله صاف می شد تا اینجا. منتهی چند بحث مهم در پیش رو داریم. ببینید اینکه ما می گوییم وجوب دفع ضرر محتمل طریقی نیست؛ چون وجوب طریقی همان است که احتمال عقاب می آورد. اینها حرف های درستی است اما یک مشکلی به وجود می آید که آیا وجوب های طریقی به شکل کلی در جایی است که ما قطعاً عقاب نداریم؟ آیا در این نوع موارد وجوب جاری می شود؟ مرحوم آقای خوئی صراحتاً این را می فرمایند و ظاهراً خودشان هم به جمع بندی نهایی نرسیده است چون می گوید به عبارت اخری اینطور است و به عبارت ثالثه اینطور است. خلاصه آخرش این است که می گوید قبح عقاب بلا بیان در جایی است که ما احتمال عقاب نمی دهیم. یک چیز عجیب و غریبی از کار در می آید. اگر ما احتمال عقاب نمی دهیم قبح عقاب بلا بیان را برای چه بخواهیم جاری کنیم. اینها که گفتیم درست اما یک پیچیدگی در بحث وجود دارد. اگر احتمال ضرر می دهید، که دفع ضرر محتمل می آید و اگر احتمال ضرر نمی دهید پس قبح عقاب بلا بیان اصلاً برای چه می خواهید. مرحوم آقای خوئی تصریح می کند و می گوید بنابراین هر قاعده سر جای خودش است. اگر احتمال ضرر می دهید دفع ضرر محتمل است و دفع ضرر محتمل نمی تواند طریقی باشد و خودش احتمال عقاب بیاورد چون با حکم طریقی تازه احتمال عقاب می آوریم. شما در موضوعش احتمال عقاب را أخذ کردید و در مواردی احتمال عقاب نمی دهید که قبح عقاب بلا بیان است. پس اگر احتمال عقاب نمی دهید، قبح عقاب بلا بیان را برای چه می خواهید؟. این یک مشکلی است که ان شاء الله جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه تنبیهاات دفع ضرر محتمل ۵۷۴

خلاصه بحث گذشته (نظر مختار در نسبت سنجی قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل)..... ۵۷۴

نکات تکمیلی مسئله ۵۷۵

نکته اول: تصویر دور در مسئله ۵۷۵

کلام مرحوم آخوند در تصویر دور ۵۷۵

بررسی دیدگاه مرحوم آخوند در بیانیت دفع ضرر محتمل ۵۷۷

استظهار محقق اصفهانی از کلام مرحوم آخوند؛ قول مرحوم آخوند به بیانیت دفع ضرر محتمل ۵۷۸

لزوم دور بر فرض بیانیت دفع ضرر محتمل ۵۷۸

تصویر محقق اصفهانی از دور در مسئله ۵۷۹

بررسی ادعای دور در مسئله ۵۸۱

لزوم دور در قبح عقاب بلا بیان ۵۸۳

بررسی کلام محقق اصفهانی در بیان دور از سوی قبح عقاب بلا بیان ۵۸۳

ادامه تنبیهاات دفع ضرر محتمل**خلاصه بحث گذشته (نظر مختار در نسبت سنجی قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل)**

بحث ما در نسبت بین قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل بود؛ چون اگر این نسبت حل نشود بحث برائت عقلی در شبهات بدوی بعدالفحص دشوار می شود. موضوع بحث عبارت است از فرضی که فحص کردیم و دلیلی بر تکلیف نیافتیم؛ ما هستیم و احتمال بدوی تکلیف. اینکه اصولیان گفته اند در اینجا قبح عقاب بلا بیان جاری می شود؛ این پرسش مطرح می شود که پس دفع ضرر محتمل چه می شود؟ این نسبت سنجی باید معلوم باشد.

ما در دو جلسه گذشته عرض کردیم که دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها صلاحیت برای بیانیت ندارد، ولو اینکه جاری باشد. پس مشکل اصلی در صلاحیت دفع ضرر محتمل برای بیانیت است و با همین نکته از اشکال دور جواب دادیم. بنابراین

از نظر ما تکلیف این مسئله الان حل شده و تمام شده است بخاطر اینکه معتقدیم وجوب دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها بیانیت ندارد و لذا نمی تواند موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد ولی از سوی دیگر قبح عقاب بلا بیان به صورت قطعی احتمال ضرر را دفع می کند، پس موضوع دفع ضرر محتمل برداشته می شود و قبح عقاب بلا بیان وارد خواهد بود و دفع ضرر محتمل نمی تواند موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد.

نکات تکمیلی مسئله

اما در اطراف این مسئله چندین بحث دیگر وجود دارد که برخی از آنها فی حد ذاتها مهم است و برخی از آنها هم اهمیت چندانی ندارند؛ تقریراتی هستند که به نظر دشوار می آیند. لذا آنها را از صلب بحث جدا کردم و صلب بحث همین بود که عرض کردیم و بحث های دیگر را تحت عنوان نکته می آوریم.

نکته اول: تصویر دور در مسئله

نکته اول جریان دور در مانحن فیه است که هم باید تصویر دور را ببینیم و هم اینکه از این دور چه نتیجه ای می خواهند بگیرند تا در بحث هایی که متوقف بر دور است یا بحث هایی که تقریرشان بر اساس دور است، به یک نکته مهمی برسیم و به آنها رسیدگی کنیم.

کلام مرحوم آخوند در تصویر دور

مرحوم شیخ در بحث برائت کتاب رسائل فرمود: وجوب دفع ضرر محتمل فرع احتمال ضرر است و از آنجا که قبح عقاب بلا بیان می آید احتمال ضرر را برمی دارد پس موضوع دفع ضرر محتمل برداشته می شود.

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل یک عبارت دیگری دارد که باید هم این عبارت و هم بیان مرحوم اصفهانی مورد بررسی قرار گیرد؛ مرحوم آخوند در ذیل عبارت مرحوم شیخ که در رسائل فرموده است که «لأنها فرع احتمال الضرر»، می فرماید:

و هو فرع عدم جریان قاعدة «قبح العقاب بلا بیان».

یعنی این احتمال ضرر خودش فرع عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان است؛ چون اگر جاری شود جایی برای احتمال ضرر باقی نمی گذارد.

و من هنا انقدح انه لو كان (عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان) فرع قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل»

لدار.^۱

خدا رحمت کند مرحوم آخوند را. اگر دو کلمه بیشتر می گذاشتند عبارت ها صریح تر می شد ولی به گونه ای می آورند که دشوار باشد. گفتند وجوب دفع ضرر محتمل متوقف بر احتمال ضرر است و احتمال ضرر متوقف بر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان است. حالا اگر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان فرع وجوب دفع ضرر محتمل باشد، دور می شود چون وجوب دفع ضرر محتمل متوقف بر احتمال ضرر است و احتمال ضرر متوقف بر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان است و عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان نیز متوقف است بر وجوب دفع ضرر محتمل؛ چون عدم جریان قاعدة قبح عقاب متوقف بر رفع لا بیان است و رفع لا بیان هم متوقف بر جریان قاعدة وجوب دفع ضرر محتمل و اثبات بیانیت. آن وقت ایشان می گوید دور می شود؛ چون وجوب دفع ضرر محتمل با چند واسطه برگشت به وجوب دفع ضرر محتمل یعنی جریان و تحققش متوقف بر خودش شد.

این دور اگر محقق شد چه می شود؟ ظاهراً مرحوم آخوند می خواهد بگوید وجوب دفع ضرر محتمل چون متوقف بر موضوع خودش یعنی احتمال ضرر است و احتمال ضرر هم مسلماً متوقف بر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان است. می خواهد بگوید اگر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان متوقف بر وجوب دفع ضرر محتمل باشد، دوری می شود و لذا نباید متوقف باشد. یعنی وقتی می گوییم عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان نباید متوقف بر وجوب دفع ضرر محتمل باشد یعنی وجوب دفع ضرر محتمل نمی تواند مانع از آن بشود و نمی تواند مانع از جریان قبح عقاب بلا بیان بشود چون اگر بخواند مانع شود این دور پدید می آید. این ظاهر عبارت اینجاست. این بماند تا بعد دوباره به این بحث برگردیم.

مرحوم آخوند خود در کتاب فوائد الاصول که حاشیه رسائل است، قبل از این حاشیه، مسئله را با دور حل نکرده است و تنها در اینجا دور را مطرح کرده است (که البته مسئله با دور حل نشده است). قبل از این حاشیه، در ذیل عبارت مرحوم شیخ که می فرماید: "و دعوی: أن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بیان عقلی"؛ مرحوم آخوند فرموده است که قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی دارد و بحث دیگری نکرده است. بعد البته یک نکته ای دارد که ان شاء الله در این تنبیهات و نکات ذیل بحث می آوریم که اگر احتمال ضرر وجود داشت تا موضوع دفع ضرر محتمل بشود، ما دیگر به قاعدة وجوب دفع

^۱ درر الفوائد في الحاشية على الفرائد؛ الحاشية الجديدة؛ ص ۲۰۵

ضرر محتمل اصلاً نیاز نداشتیم و همین احتمال ضرر کافی بود. یک بحث جالبی است و الان ذهن‌ها را پراکنده نکنیم و بعداً به آن می‌رسیم. عرض من این است که در خود رسائل هم ایشان در جایی که می‌خواهد نسبت بین دو قاعده را حل کند می‌گوید قبح عقاب بلا بیان می‌آید احتمال عقاب را برمی‌دارد پس احتمال ضرر منتفی می‌شود و لذا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل جاری نیست.

بنابراین این مطلب دوری که ایشان آورده است یک مطلب جدید و زائدی است. در کفایه هم ایشان این کار را نکرده است که بخواهد دوری درست کند. ایشان در بحث عقل می‌گوید عقل مستقل است به قبح عقاب بلا بیان و در ادامه می‌فرماید:

و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته

وقتی که عقل مستقل به قبح عقاب بلا بیان است ما دیگر احتمال ضرر نمی‌دهیم در مخالفت تکلیف واقعی.

فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنها تكون بيانا

می‌گوید وجوب دفع ضرر محتمل جاری نمی‌شود چون موضوع ندارد تا توهم شود که این می‌تواند بیان باشد.

كما أنه مع احتماله (الضرر و العقوبة) لا حاجة إلى القاعدة.^۱

اینکه اگر احتمال ضرر ثابت باشد، ما نیازی به وجوب دفع ضرر محتمل نداریم و خود این احتمال کافی است. این یک بحث دیگری است که در مباحث آینده آن را دنبال خواهیم کرد.

بررسی دیدگاه مرحوم آخوند در بیانیت دفع ضرر محتمل

پس حرف مرحوم آخوند این است که با قبح عقاب بلا بیان احتمال عقاب که موضوع دفع ضرر محتمل است برداشته می‌شود. یک تعبیر «کی یتوهم أنها تكون بيانا» دارند. از این چه می‌شود فهمید؟ مقصود مرحوم آخوند این است که خود این دفع ضرر محتمل بیان هست منتهی موضوع ندارد «کی یتوهم انها تكون بيانا» یا اینکه یک تنزل و تسلیمی است که دفع ضرر محتمل جاری نیست تا کسی توهم کند که بیان است نه اینکه خودشان قبول داشته باشند که این بیان است.

^۱ كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص ۳۴۳

استظهار محقق اصفهانی از کلام مرحوم آخوند؛ قول مرحوم آخوند به بیانیت دفع ضرر محتمل

مرحوم اصفهانی از این عبارت اینطور می فهمد که مرحوم آخوند این را به عنوان بیان قبول دارد. عبارت مرحوم اصفهانی این است که در ذیل «کي يتوهم أنها تكون بيانا» می فرماید:

ظاهر العبارة صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل في نفسها لأن تكون بيانا، غاية الأمر أن قاعدة قبح العقاب بلایان

حيث إنها رافعة لموضوعها فتسقط عن البيانية،

در اینجا بحث صلاحیت بیانیت و وجود بیان خلط می شود. استظهار مرحوم اصفهانی این است که مرحوم آخوند بیانیت فی حد نفسه را پذیرفته است؛ یعنی اگر به هر دلیلی وجوب دفع ضرر محتمل موضوع داشت، بیان عقلی و رافع موضوع قبح عقاب بلایان محسوب می شد؛ در حالی که معلوم نیست که عبارت مرحوم آخوند این باشد. درست است که مرحوم آخوند فرموده است که موضوع ندارد، اما مقصودشان این است که موضوع ندارد تا بحث کنیم که آیا بیان هست یا نه. نه اینکه گفته باشد که به نظر من حتماً صلاحیت بیانیت دارد چون بیانیت دفع ضرر محتمل خودش یک بحث دیگری است که ما قبلاً از کلام مرحوم شیخ استظهار کردیم که فرمود: وَ لَوْ تَمَّ لَا يَكُونُ بَيَانًا. بیان مرحوم شیخ خیلی بیان دقیقی است که می فرماید حتی اگر جاری هم باشد، بیان بر واقع نیست. حرف دقیقی بود. مرحوم آخوند معلوم نیست که بخواهد با این کلام مرحوم شیخ مخالفت کند. این یک بحث در رابطه با عبارت مرحوم آخوند.

لزوم دور بر فرض بیانیت دفع ضرر محتمل

اما بحث دیگر این است که مرحوم اصفهانی در تفسیر فرمایش آخوند می فرماید:

غاية الأمر أن قاعدة قبح العقاب بلایان حيث إنها رافعة لموضوعها فتسقط عن البيانية، نظراً الى ما في تعليقه

الأنيقة و عن غيره (قده) أيضا أن بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل تستلزم الدور،

نظراً به آنچه که ایشان در تعلیقه فرموده است و غیر ایشان از علمای دیگر فرموده اند که بیانیت قاعدة دفع ضرر محتمل تستلزم الدور. حالا به این دور می رسیم. اما قبل از آن «نظراً الى ما في تعليقه الأنيقة» یعنی چه؟ آیا مرحوم آخوند - که در کفایه می گوید قبح عقاب بلا بیان موضوعی برای دفع ضرر محتمل باقی نمی گذارد - نظر به این دور دارد؟! اینکه معلوم نیست. حالا دوستان دوباره کفایه را نگاه کنند اما من هر چه می خوانم به ذهنم نمی آید که ایشان کاری به دور داشته باشد. می گوید قبح عقاب

بلا بیان به صورت قطعی می‌گوید وقتی احتمال تکلیف می‌دهی، یقیناً احتمال عقاب نداری و چون یقیناً احتمال عقاب نداری، پس یقیناً احتمال ضرر اخروی نداری، پس دفع ضرر محتمل موضوع ندارد. این علی‌الظاهر کاری به دور ندارد چون دور خودش یک داستانی است که عرض خواهیم کرد. باید بررسی کرد که اصلاً مرحوم آخوند در کفایه و مرحوم شیخ در رسائل کاری به دور داشته‌اند یا نه؟ تا آن دردرس‌هایی که در دور وجود دارد دامن‌گیرشان باشد. اصلاً کاری به آن ندارند و می‌گویند قبح عقاب بلا بیان یک حکم عقلی است و محمول و نتیجه‌اش قطع به عدم عقاب است، پس قطع به عدم ضرر است، پس دفع ضرر محتمل موضوع ندارد و این کاری به دور ندارد.

اینکه ایشان می‌فرماید «نظراً الی ما فی تعلیقته الأنیقة و عن غیره أیضاً أن بیانیه قاعدة دفع الضرر المحتمل تستلزم الدور» معلوم نیست؛ چون ایشان کفایه را معنا می‌کند و در کفایه چنین نیست. بله عرض کردم که در حاشیه رسائل - که به تعبیر محقق اصفهانی همان تعلیقۃ الأنیقة است - آنجا ایشان آن جمله را داشت که باید بررسی کنیم که این دور چیست؟

تصویر محقق اصفهانی از دور در مسئله

حالا تصویر دور چگونه است؟ بیان مرحوم اصفهانی را ببینیم و بعد از آن به نقد آن پردازیم. مرحوم اصفهانی در بیان دور می‌فرماید:

لأن بیانیته (وجوب دفع ضرر محتمل) فرع تحقق موضوعها (احتمال الضرر)، و تحقق موضوعها (احتمال الضرر

أو العقاب) فرع عدم جریان قاعدة قبح العقاب بلا بیان الرافعة لموضوعها،

این درست است. چون احتمال عقاب فرع این است که قبح عقاب بلا بیان جاری نشود. اگر قبح عقاب بلا بیان جاری شود که احتمال عقاب باقی نمی‌گذارد. پس تحقق موضوع وجوب دفع ضرر محتمل - که احتمال عقاب است - فرع عدم جریان قبح عقاب بلا بیان است. عبارت «الرافعة لموضوعها» یعنی اگر جاری شود رافع موضوع دفع ضرر محتمل می‌شود. پس احتمال ضرر فرع عدم جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان است.

و عدم جریانها (قاعدة قبح عقاب بلا بیان) فرع بیانیه قاعدة دفع الضرر المحتمل

چون اگر دفع ضرر محتمل، بیان محسوب نشود، قاعده قبح جاری است. پس عدم جریان قبح عقاب بلا بیان فرع این است که دفع ضرر محتمل جاری باشد و بیان باشد.

فبیانیتها دوریه،

چون بیانیت دفع ضرر محتمل متوقف شد بر بیانیت خودش. بیانیتش متوقف بر موضوعش شد و موضوعش که احتمال عقاب است متوقف بر عدم جریان قاعده قبح است و عدم جریان قاعده قبح متوقف بر بیانیت دفع ضرر محتمل است؛ چون اگر بیان نباشد، قاعده قبح موضوع پیدا می کند و جاری می شود. پس بیانیت دفع ضرر محتمل متوقف شد بر بیانیت دفع ضرر محتمل.

فبیانیتها دوریه، فیستحیل کونها یانا.

حالا یک مشکل داریم که در ناحیه قبح عقاب بلا بیان هم می شود چنین دوری درست کرد. این چه می شود؟ که مرحوم اصفهانی از این جا شروع می کند و یک نتیجه دیگری می گیرد که به آن می رسیم. اما قبل از این حرف ها و قبل از رسیدگی به این دورها، عبارت را توجه کنید که وقتی می خواهد دور درست کند، می گوید «لأن بیانیتها فرع تحقق موضوعها». این را باید دقت کنید که آیا «بیانیت دفع ضرر محتمل» متوقف بر تحقق موضوعش است یا اینکه «تحقق البیان» - یعنی تحقق دفع ضرر محتمل - متوقف بر تحقق موضوعش است؟ این ها به نظر من دوتاست و شما هم فکر کنید. در این شرایط گرانی اجناس، ما این دورها را درست می کنیم و دنبال بررسی این می /رویم که ببینیم این دورها درست است یا نه.

ما یک وقت می گوئیم بیانیت متوقف بر چیزی است و یک وقت می گوئیم تحقق البیان متوقف است و این دو با هم متفاوت است. یک بار شما می خواهید بگوئید که اماریت شهادت عدلین بر وجود شیءای متوقف بر چیزی است و یک وقتی می گوئید تحقق این اماره متوقف بر چیزی است مثلاً برای اینکه دو شاهد قائم بشود، قیام شاهدین متوقف بر چیزی است. این ها خیلی با هم فرق می کند. یک بار می گوئید اماریت این شهادت ها متوقف بر چیزی است و یک بار می گوئید قیام اماره و تحقق دو شاهد متوقف بر چیزی است. در اینجا چه چیزی را می خواهید بگوئید متوقف است؟ آیا بیانیت متوقف است؛ یعنی بیانیت متوقف بر وجود موضوع است. بیانیت چرا متوقف باشد. این کون العدلین است اماره علی تحقق ما قام علیه؛ کون العدلین اماره متوقف بر چیست؟ متوقف بر تحقق موضوع است؟ اینطور نیست. مولا اگر به نحو قضیه حقیقیه جعل کند که کل شهادة الشاهدین اماره علی تحقق المشهود علیه. اماریت این شاهدین، یک قضیه کلیه است. یک وقتی می گوئید تحقق شاهدین که آن بحث دیگری است. در اینجا چه چیزی متوقف است؟ آن چیزی که متوقف است این است که وجوب دفع ضرر محتمل یعنی تحقق این وجوب و جریان قاعده وجوب دفع ضرر محتمل متوقف بر موضوعش است. این درست است. اگر شما وجوب بالحمل الشایع بخواهید در

خارج داشته باشید، وجوب دفع ضرر محتمل متوقف بر وجود احتمال ضرر است. این درست است مثل هر جای دیگر. در مثال «زید قائم»، اگر شما بخواهید قیام زید را داشته باشید، باید زید وجود داشته باشد. یا در مثال «عقاب بلا بیان قبیح»، اگر بخواهید قبیح عقاب را در اینجا بالفعل داشته باشید، باید لا بیان داشته باشید. این درست است اما این غیر از بیانیت دفع ضرر محتمل است.

بنابراین اینگونه تقریر کنیم که بگوییم تحقق وجوب دفع ضرر محتمل منوط به تحقق موضوع است که احتمال ضرر است و احتمال ضرر هم متوقف بر عدم جریان قاعده قبیح عقاب بلا بیان است و عدم جریان قاعده قبیح عقاب بلا بیان متوقف است بر جریان دفع ضرر محتمل؛ چون اگر دفع ضرر محتمل جاری نباشد، حتماً قبیح عقاب بلا بیان جاری است. پس عدم جریان قاعده قبیح متوقف بر این است که دفع ضرر محتمل جاری باشد. پس جریان دفع ضرر محتمل بر جریان خودش متوقف شد. جریان دفع ضرر محتمل متوقف بر احتمال ضرر است و احتمال ضرر متوقف بر عدم جریان قاعده قبیح عقاب بلا بیان و عدم جریان قاعده قبیح عقاب بلا بیان متوقف بر جریان دفع ضرر محتمل است. پس جریانش بر جریان خودش متوقف شد.

بررسی ادعای دور در مسئله

این دورها در اصول و جاهای دیگر حتی فلسفه و کلام مطرح می شود و خیلی اوقات آدم فریب می خورد. این دور اگر محقق شد نتیجه اش این است که پس وجوب دفع ضرر محتمل جاری نیست. در اینجا دو حرف وجود دارد؛ یکی اینکه عین این حرف در ناحیه قبیح عقاب بلا بیان جاری می شود پس قبیح عقاب بلا بیان هم نباید جاری باشد. دوم اینکه یک اشکال کلی به نظر می رسد که دورهایی که معمولاً در اصول ذکر می شود و حتی در کلام و گاهی در فلسفه می آید در آن این خلط هست که می گویند الف بر ب متوقف است و ب بر ج متوقف است و ج هم بر الف متوقف است، پس دور شد. چه می شود؟ می گویند پس الف نیست. خیلی باید دقت داشته باشید تا بتوانم این مطلب را منتقل کنم. خیلی اوقات اینگونه دور درست می شود و اشکالش این است که پس الف نیست. اگر الف بخواهد وجود پیدا کند، دوری می شود و این غلط است. بعضی از دوستان ما در جلسات دیگر که کار می کردند روی عرائض ما گفتند که می شود این را هم درست کرد به نحوی که اینگونه نباشد. این را بعداً عرض خواهیم کرد.

اشکالی که می‌خواهم بکنم این است که دورهایی که اینطور ذکر می‌شود که الف متوقف بر ب و ب بر ج و ج بر الف، نتیجه دور این نیست که آقایان می‌گویند پس الف نیست؛ چون اگر بخواهد باشد دوری نیست. احد التوقفین یا توقفات را باید حل کنید. توقف‌ها اشکال دارد. نه وجود دائر اشکال دارد. این نکته مهمی است.

من سال‌ها پیش اوائل درس خارج، در این دورها واقعاً گیج شده بودم و بعد از مدتی فهمیدم که این‌ها یک مشکلی دارند و بعدها تنها کسی را که دیدم که به این توجه کرده است آقای صدر بود. خدا رحمت کند ایشان را که آدم دقیق و اهل نبوغی بود که دیدم ایشان در چند جا این حرف را ظاهراً طرح کرده است که در مثل رادعیت آیات که بخواهد رادع باشد از سیره یا اینکه سیره بخواهد از آیات منع کند، ایشان در آنجا فرموده است که شما در این دورها که درست می‌کنید باید یکی از این توقف را باطل کنید نه اینکه صرفاً بگویید شیئی که وجودش دوری شد و وجودش متوقف بر وجود خودش شد، مستحیل است موجود باشد و در خارج نیست. خب احد المتوقفین موجود نباشد. توقف‌های ثبوتی چه؟ آیا می‌پذیرید که توقفهای ثبوتی واقعیت دارند و خلاف واقع نیستند؟ یعنی الف لو کان متوقف بر ب است و ب هم لو کان متوقف بر الف. کاری به وجود الف و ب نداریم و با لو داریم درست می‌کنیم. دو توقف اگر باشد یعنی دور در عالم محقق است و نمی‌شود دور در عالم محقق باشد، پس یکی از دوتا توقف‌ها باید باطل بشود. این مسئله به این روشنی در حرف‌ها نیست.

برخی از دوستان ما تلاش داشتند که بگویند که حرف مرحوم آخوند یا مرحوم اصفهانی در اینجا از این سنخ نیست. حالا به آن می‌رسیم. شما توجه کنید که اگر برای شما دوری درست کردند که الف بر ب متوقف است و ب متوقف بر الف است و استحال الدور نتیجه‌اش چه می‌شود؟ می‌گویند نتیجه این است که الفی که وجودش دوری است، نیست! این درست نیست، شما باید احدی التوقفین را باید باطل کنید یعنی توقف الف بر ب یا توقف ب بر الف را باطل کنید و بگویید متوقف نیست. عبارت مرحوم آخوند در رسائل بعید نیست که با این سازگار باشد اما نقض طرف دیگر هم دارد که به آن می‌رسیم. ولی حالا شما به نحو کلی ببینید. دوری که مرحوم اصفهانی در اینجا ذکر کرده است، همین اشکال را دارد.

ایشان می‌گوید (با اصلاحی که ما کردیم) جریان دفع ضرر محتمل متوقف بر موضوعش که احتمال ضرر است می‌باشد و احتمال ضرر متوقف بر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان است چون اگر جاری شود احتمال ضرر باقی نیست. عدم جریان قبح عقاب بلا بیان هم متوقف است بر جریان دفع ضرر محتمل؛ چون اگر دفع ضرر محتمل جاری نباشد، قبح عقاب بلا بیان جاری است چون دلیل دیگر و اماره دیگر و مصحح دیگر برای عقاب نداریم. پس نتیجه این شد که جریان دفع ضرر محتمل با واسطه

متوقف بر خودش شد و می‌گویند فبیانیتها دوریه فیستحیل کونها بیاناً. الان که دور شد نتیجه‌اش چه می‌شود؟ می‌گویند جریان دفع ضرر محتمل دوری است و لذا جاری نیست؛ در حالی که شما باید توقف را باطل کنید. شما یکی از توقف‌ها را باید باطل کنید نه اینکه بگویید که آن متوقف که وجودش علی وجه الدائر است، نیست؛ یعنی جریان دفع ضرر محتمل جاری نیست.

اگر توقف‌ها درست باشد، کافی نیست که شما بگویید که دفع ضرر محتمل جاری نیست بلکه باید بگویید که آیا نفس توقف جریان دفع ضرر محتمل بر احتمال ضرر درست است یا نه. خب احتمال ضرر که موضوع این قاعده است و جریان قاعده حتماً متوقف بر تحقق موضوعش هست. در مرحله بعد باید ببینیم آیا تحقق احتمال ضرر متوقف بر عدم جریان قبح عقاب بالاییان هست یا نه؟ شما باید یکی از این توقف‌ها را باید باطل کنید نه اینکه بخاطر دور صرفاً جریان وجوب دفع ضرر محتمل را نفی کنید. این نکته دقیقی است که باید در ذهن داشته باشید.

لزام دور در قبح عقاب بالاییان

حالا در آن سوی این مطلب، اگر این دورها صحیح باشد، ما یک دور در آن طرف هم داریم. قبح عقاب بلا بیان جریانش متوقف بر لا بیان است که موضوعش است و لا بیان متوقف بر این است که دفع ضرر محتمل جاری نشود چون اگر جاری شود بر فرض بیانیت، بیان بر این است -/ آن بحث که قبلاً گفتیم که فی حد ذاتها بیان نیست، کنار بگذاریم و فرض را بر بیانیت بگذاریم -/ قبح عقاب بلا بیان متوقف بر لا بیان است و لا بیان متوقف بر این است که دفع ضرر محتمل جاری نشود و عدم جریان دفع ضرر محتمل متوقف بر این است که قبح عقاب بلا بیان جاری شود تا موضوعش را بردارد، پس قبح عقاب بالاییان جریانش متوقف بر خودش شد. این عین همان حرفی است که در دفع ضرر محتمل گفته شد.

بررسی کلام محقق اصفهانی در بیان دور از سوی قبح عقاب بلا بیان

مرحوم اصفهانی این را ذکر می‌کند اما نتیجه دیگری می‌گیرد. می‌فرماید:

إلا أنه يمكن إجراء الدور في طرف قاعدة قبح العقاب بالاییان أيضاً، بعد فرض صلاحية قاعدة دفع الضرر

المحتمل للبیانیه فی نفسها كما هو مفروض العبارة

ایشان از عبارت مرحوم آخوند این را فهمیده است که ما در آن تشکیک کردیم. می‌گویند بعد از اینکه قبول کردید که دفع

ضرر محتمل می‌تواند بیان باشد، ما دور را در ناحیه قبح عقاب بلا بیان جاری می‌کنیم.

بتقریب آن جریان قاعدة قبح العقاب فرع موضوعها، و هو عدم البیان، و هو موقوف علی عدم بیانیه قاعدة دفع

الضرر،

چون اگر بیان باشد این لایان برداشته می شود و «رفع بیانیته موقوف علی رفع موضوعها» که احتمال ضرر است و رفع موضوعش که احتمال ضرر است، موقوف است بر جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان تا بتواند آن احتمال ضرر را کلاً رفع کند.

و عدم بیانیته موقوف علی عدم موضوعها، و عدم موضوعها موقوف علی جریان قاعدة قبح العقاب الموقوفة

علی عدم بیانیه قاعدة دفع الضرر، فعدم بیانیتهایا ایضا موقوفة علی عدم بیانیتهایا فکما أن بیانیتهایا دوریه، كذلك عدمها.^۱

اینجا دوباره نتیجه دیگری گرفتند. جریان دفع ضرر محتمل دوری شد به بیان بالا و مرحوم اصفهانی می گوید نظیرش را در خود قبح عقاب بلا بیان هم داریم و این را هم دوری می کنیم. اما در وسط کار ظاهراً ایشان پشیمان شده است و آمده است سراغ عدم بیانیت و می گوید عدم بیانیت هم متوقف بر عدم بیانیت است. درست می گوید چون در وسط بحث ملتفت شد اما ظاهراً یادش رفت که از اول باید قبح عقاب بلا بیان را دوری کند. آمد عدم بیانیت دفع ضرر محتمل را دوری کرد و یک چیز عجیب و غریبی پدید آمد. بیانیت دفع ضرر محتمل دوری است و عدم بیانیتش هم دوری است. می فرماید:

فعدم بیانیتهایا ایضا موقوفة علی عدم بیانیتهایا فکما أن بیانیتهایا دوریه، كذلك عدمها.

پس در واقع چند مطلب عجیب و غریب شد. بیانیت که دوری شد و عدم بیانیت هم که دوری شد و جریان قاعدة قبح عقاب بلا بیان هم دوری شد. بعد ایشان در تحقیق می گوید بیانیت دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها ممنوع است و بیانیت ندارد، نه اینکه عدم بیانیتش متوقف بر قاعدة قبح عقاب بلا بیان باشد. فی حد ذاتها بیان نیست نه اینکه به خاطر اینکه قبح عقاب بلا بیان موضوعش را برمی دارد، بیان نیست. خودش صلاحیت بیانیت ندارد نظیر آنچه مرحوم شیخ فرمود که حتی اگر موضوع هم داشت بیان نبود. بیان بر واقع نبود، اگر جاری می شد یک مسئله دیگر میشد که موضوعش احتمال عقاب است و باید تحرز کرد ولی ربطی به بیان بر واقع نداشت. پس بیانیتی ندارد. این مقدمه را ایشان ابطال کرده است که باید ببینیم که این درست است یا نه.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج ۴ ؛ ص ۸۸/۸۷

این را در جلسه بعد بحث خواهیم کرد که ایشان با توقف‌ها چه کرد و حتی در بیان مرحوم آخوند که عرض کردم بعید نیست که بگوییم ایشان نفس توقف را منع می‌کند، عین بیان ایشان در ناحیه قبح عقاب بلا بیان هم می‌آید که باید ببینیم که چطور قابل حل است.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل ۵۸۷

۵۸۷ خلاصه بحث گذشته (تنبيه اول؛ تصوير دور در مسئله)

۵۸۷ لزوم بطلان یکی از دوتوقف با توجه به محال بودن دور

۵۸۸ متوقف نبودن عدم جریان قبح عقاب بر جریان دفع ضرر محتمل

۵۸۹ تنبيه دوم: وارد نبودن وجوب دفع ضرر محتمل بر قبح عقاب بلا بیان؛ بنابر نظریه فرار جلی

۵۹۰ تنبيه سوم

۵۹۰ نقد محقق خوئی بر ادعای بیان بودن وجوب دفع ضرر محتمل

۵۹۰ بررسی فروض محتمل در سنخ وجوب موجود در وجوب دفع ضرر محتمل

۵۹۰ ۱. وجوب غیری

۵۹۱ ۲. وجوب نفسی

۵۹۱ ۳. وجوب طریقی

۵۹۲ کلام مرحوم خوئی در طریقی نبودن وجوب دفع ضرر محتمل

۵۹۲ بیان اول

۵۹۵ بیان دوم

۵۹۷ بیان سوم

ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل

خلاصه بحث گذشته (تنبيه اول؛ تصوير دور در مسئله)

بحث در تنبيه اولی بود که بعد از بیان مرحوم شیخ در مورد نسبت قضیه وجوب دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان بحث می‌کردیم. بعد از اینکه روشن شد که جواب اصلی همان است که بگوئیم دفع ضرر محتمل ارشادی است و موضوع قبح عقاب بلا بیان را نمی‌تواند رفع کند، گفتیم که در اطراف این مساله بحث‌هایی مهمی وجود دارد که در چند تنبيه قابل ذکر است: تنبيه اول عبارت بود از بحثی که در مورد منع تضییق دفع ضرر محتمل در مقام از باب دور است که شمول و جریان دفع ضرر محتمل متوقف است بر احتمال ضرر که همان احتمال عقاب است و احتمال عقاب متوقف بر این است که قبح عقاب بلا بیان جاری نشود؛ چون اگر جاری شود جایی برای احتمال عقاب نیست و عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان متوقف بر جریان دفع ضرر محتمل است؛ چون اگر آن جاری نشود، ما هستیم و یک احتمال تکلیف بدون اینکه «لایان» رفع بشود، و لذا با تحقق «لایان»، قبح عقاب بلا بیان می‌آید و احتمال عقاب را دفع می‌کند. پس عدم جریان قبح عقاب بلا بیان هم منوط است به جریان دفع ضرر محتمل. پس نتیجه این شد که جریان دفع ضرر محتمل منوط شد به جریان دفع ضرر محتمل و این دور است یعنی الف متوقف می‌شود بر الف.

دیروز عرض کردیم که یک دوری در ناحیه قبح عقاب بلا بیان قابل تصویر است که آن هم مثل همین است که البته جوابش را عرض خواهیم کرد.

لزوم بطلان یکی از دو توقف با توجه به محال بودن دور

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت و دیروز عرض کردیم این است که از این سنخ دورها در اصول زیاد درست می‌کنند و البته در کلام و فلسفه هم از این دورها طرح کردند و تقریر کردند. چیزی که باید توجه داشت و معمولاً از آن غفلت می‌شود این است که نتیجه‌ای که از این دور می‌گیرند، می‌گویند پس آن متوقف علیه که دائر است و وجودش دوری است، موجود نیست؛ یعنی این وجوب دفع ضرر محتمل چونکه وجودش دوری می‌شود، پس نیست. در حالی که این نتیجه غلط است و از دور این نتیجه حاصل نمی‌شود.

وقتی دور تقریر می شود و گفته می شود دور محال است، باید ببینیم که کدامیک از توقف الف بر ب و ب بر الف، باطل است. شما وقتی دور را تقریر می کنید و در صورت ظاهر دوری وجود دارد، در مقام حل باید یکی از این توقفها را باطل کنید، نه اینکه بگویید دائر -/ یعنی چیزی که وجودش متوقف بر خودش است - نیست. نباید بگویید که دفع ضرر محتمل جاری نمی شود. باید بگویید یا توقف دفع ضرر محتمل بر احتمال عقاب درست نیست که نمی توان چنین چیزی گفت چون احتمال عقاب موضوع دفع ضرر محتمل است یا اینکه بگویید که توقف احتمال عقاب بر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان نادرست است یا اینکه توقف عدم جریان قبح عقاب بلا بیان بر جریان دفع ضرر محتمل، باطل است. یکی از این توقفها باید باطل باشد. همین حرف در مورد قبح عقاب بلا بیان که در آنجا نیز دور را درست کردیم، می آید.

متوقف نبودن عدم جریان قبح عقاب بر جریان دفع ضرر محتمل

حالا که مشخص شد که یکی از این توقفها باید باطل شود، کدامیک از این توقفها باطل است؟ ما بعد از اینکه فرمایش مرحوم شیخ را تقریب کردیم و گفتیم که وجوب دفع ضرر محتمل ارشادی است و نمی تواند طریقی باشد بخاطر اینکه در موضوع حکم عقل به وجوب دفع، احتمال عقاب أخذ شده است پس معلوم می شود که یک تنجیزی در مرحله سابق وجود دارد، و این با طریقی بودن - که تازه می خواهد تنجیز بیاورد - قابل جمع نیست. بنابراین حتماً این حکم ارشادی است نه طریقی. وقتی که ارشادی شد، پس منوط به این است که احتمال عقاب فی حدّ نفسه و با قطع نظر از این حکم، وجود داشته باشد. بنابراین توقف عدم جریان قبح عقاب بلا بیان بر جریان دفع ضرر محتمل غلط است و این توقفی ندارد؛ چون دفع ضرر محتمل حتی اگر جاری شود، بیان بر واقع نیست. این عبارت مرحوم شیخ بود و کاملاً دقیق است. درست است که اگر دفع ضرر محتمل جاری شود، معنایش این است که احتمال عقاب می دهیم؛ منتها باید توجه داشت که این احتمال عقاب، ناشی از جریان دفع ضرر محتمل نیست چون وجوبش طریقی نیست بلکه ارشادی است و خودش متوقف بر احتمال عقاب در مرتبه سابق است. پس وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نمی تواند باشد و حرف مرحوم شیخ هم همین بود و فرمایش کاملاً متینی است.

بنابراین در این سه توقف؛ توقف دفع ضرر محتمل بر احتمال عقاب را که نمی توان تخطئه کرد؛ چون موضوعش است. لذا یا اینکه توقف احتمال عقاب بر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان نادرست است یا اینکه توقف عدم جریان قبح عقاب بلا بیان بر جریان دفع ضرر محتمل توقف باطل و نادرستی است.

ما می‌گوییم این توقف آخر نادرست است و عدم جریان قبح عقاب بلا بیان منوط نیست به جریان دفع ضرر محتمل چون دفع ضرر محتمل جاری هم باشد، مانع از قبح عقاب بلا بیان نمی‌شود؛ چون بیان بر واقع نیست که بحث دو جلسه قبل ما بود که فرمایش شیخ انصاری را در آن جا تقریب کردیم. پس وجه بطلان این دور این است. در آن طرف هم شبیه به همین است یعنی توقف قبح عقاب بلا بیان بر عدم جریان دفع ضرر محتمل غلط است چون دفع ضرر محتمل جاری هم بشود، مانع از قبح عقاب بلا بیان نیست. پس جریان قبح عقاب بلا بیان متوقف بر عدم جریان دفع ضرر محتمل نیست. وجه بطلان این دورها این است.

البته یک تقریب دیگری برای دور است که بعداً خواهد آمد که فرمایش محقق عراقی است و نظیر آن را هم مرحوم آقای خوئی دارد. ما نیز در یک تنبیهی که خواهد آمد باید بحث کنیم که این دفع ضرر محتمل که می‌گوییم ارشاد است با مسلک خود ما که قائل به حکم عقلی به لزوم هستیم، چگونه جمع می‌شود؟ شما در باب ارشادیت یک حرف دیگری می‌گویید. ان شاء الله آن بحث هم خواهد آمد. فعلاً جواب این دور داده شد.

تنبیه دوم: وارد نبودن وجوب دفع ضرر محتمل بر قبح عقاب بلا بیان؛ بنابر نظریه فرار جبلی

تنبیه دوم مربوط به یک نکته کوتاهی است، مربوط به فرمایش محقق اصفهانی است که ایشان فرمودند که دفع ضرر محتمل یا ارشاد است کما هو ظاهر العلماء أو قاعدة کلیة ظاهریة که مرحوم شیخ در رسائل فرموده است و بعد ایشان هم بحث کرده و ما هم بحث کردیم و بحث آن گذشت. اما مسلک خود مرحوم اصفهانی هیچ کدام از اینها نیست. مسلک ایشان فرار جبلی و طبعی است و برخی هم از ایشان اخذ کردند. اگر ما وجوب دفع ضرر محتمل را قبول نداشته باشیم و بگوییم یک فرار جبلی طبعی است که واضح است که ورودش بر قبح عقاب بلا بیان وجهی ندارد چون حکمی نیست که بخواهد وارد باشد و مفادی ندارد که بخواهد موضوع لا بیانیت را بردارد و بیان بر واقع شود بلکه یک فرار خارجی است؛ مثل اینکه یک صدای مهبی بیاید و مردم از خانه‌شان بریزند بیرون. این ریختن بیرون مفاد حکمی عقلی نیست که بگوییم این وارد بر حکم دیگر یا حاکم بر حکم دیگر است، بلکه یک فرار جبلی است.

می‌خواهیم بگوییم بنابر نظریه فرار جبلی در دفع ضرر محتمل واضح است که در اینصورت هیچ مشکلی در نسبت دفع ضرر محتمل با قاعده قبح عقاب بلا بیان پیش نمی‌آید؛ نه وجوبی در اینجا هست و نه الزام شرعی است و نه الزام عقلی است و

نه الزام عقلایی و هیچ چیز نیست، بلکه فرار خارجی انسان‌هاست و واضح است که این نسبتی با قبح عقاب بلا بیان ندارد که بخواهد ورود داشته باشد. این مطلب روشنی است.

تنبیه سوم

اما یک بحث خیلی مهم‌تری وجود دارد که من این را با نقد فرمایش مرحوم آقای خوئی می‌خواهم طرح کنم که این تنبیه سوم ماست.

اشکال محقق خوئی بر بیان بودن وجوب دفع ضرر محتمل

مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول^۱ وقتی می‌خواهد جواب بدهد به ورود وجوب دفع ضرر محتمل بر قبح عقاب بلا بیان و ادعای بیان بودن وجوب دفع ضرر محتمل؛ می‌گوید این وجوب چهار محتمل بیشتر در آن نیست؛ یا وجوب غیری است یا نفسی است یا طریقی است یا ارشادی و از این چهارتا بیشتر نمی‌تواند باشد. بعد یکی یکی این احتمالات را رد می‌کنند الا ارشادی بودن را.

بررسی فروض محتمل در تحلیل وجوب موجود در وجوب دفع ضرر محتمل

۱. وجوب غیری

اینکه وجوب غیری باشد که روشن است که معنا ندارد به دلیل اینکه وجوب غیری معنایش این است که یک واجبی متوقف است بر دفع ضرر محتمل فلذا از آن واجب نفسی، یک وجوب غیری به دفع ضرر محتمل ترشح می‌کند و می‌شود واجب غیری؛ در حالی که در مانحن‌فیه، واجبی نداریم الا آن تکلیف واقعی. و واضح است که تکلیف واقعی توقفی بر دفع ضرر محتمل ندارد، چون بحث وجوب غیری برای خود عالم واقع است نه تنجیز. تکلیف واقعی تکلیفی است که متعلق به افعال مکلفین است، که مکلف یا باید خود افعال را بیاورد یا اتیان کند فعلی را که مقدمه‌ای آن افعال باشد. مثلاً وجوب صلاة جمعه ربطی به دفع ضرر محتمل ندارد که بگوییم اتیان صلاة جمعه متوقف بر دفع ضرر محتمل است. چنین چیزی نیست و آن عمل واقعی مقدمات خودش را دارد. پس واضح است که متعلق تکلیف واقعی توقفی بر دفع ضرر محتمل ندارد تا بگوییم که آن تکلیف واقعی و

^۱ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۲۸۴.

وجوب واقعی، وجوب دفع ضرر محتمل را درست کرده است علاوه بر اینکه وجوب واقعی که مجهول و مشکوک است و وقتی وجوب ذی المقدمه هنوز ثابت نیست آن وقت شما مقدماً می‌خواهید وجوب مقدمی برایش ثابت کنید که این معنا ندارد.

۲. وجوب نفسی

اما اینکه بگوییم دفع ضرر محتمل خودش یک وجوب نفسی دارد، ببینید ما وجوب نفسی را بحث کردیم. وجوب نفسی حتی اگر باشد ربطی به بیان بر واقع ندارد. ما در این نسبت سنجی یک قبح عقاب بلا بیان داریم که مفادش این است که اگر تکلیفی داشتید که هیچ بیانی بر آن نداشتید، عقابی بر مخالفت او ندارید. یک دلیلی باید بیاید طریق الی الواقع شود و واقع را منجز کند و بیان و حجت بر واقع شود و جلوی این را بگیرد. اما اگر آمدید گفتید که وجوب دفع ضرر محتمل خودش یک وجوب نفسی است، اگر عقابی هم هست مربوط به خودش است و ربطی به ضرر محتمل واقعی ندارد. بنابراین وجوب نفسی در مقام معنا ندارد به این معنا که ربطی به بحث ما ندارد. علاوه بر اینکه وجوب نفسی، برخاسته از یک ملاکی در خود متعلق وجوب است. واضح است که دفع ضرر محتمل هیچ ملاکی ندارد الا آن ضرری که فی الواقع است و الا دفع کردن خود ضرر محتمل - بماهو دفع ضرر محتمل - که ملاکی ندارد لذا گفتند که حکم ارشادی است از این باب که اگر رفتی و در مهله افتادی همان ضرر فی الواقع است و الا چیز دیگری در کار نیست. بنابراین وجوب نفسی بودن دفع ضرر محتمل، غلط است.

۳. وجوب طریقی

آنی که در بحث مشکل ساز است این است که کسی بگوید وجوبش طریقی است. خوب دقت کنید چون مرحوم شیخ در رسائل این را ذکر نکرده است و مرحوم آخوند و عده‌ای گفتند که وجوب طریقی هم می‌شود و اتفاقاً آنی که مسئله ساز است وجوب طریقی است که وجوبی باشد که واقع را تنجیز می‌کند. وجوب دفع ضرر محتمل چه اشکالی دارد که طریقی باشد و واقع را تنجیز کند.

دوستان در اینجا باید خوب حواسشان را جمع کنند چون مرحوم آقای خویی فرمایشاتی فرمودند که عجیب و غریب است و البته برای ما هم مشکل درست می‌کند و باید ببینیم که چطور می‌خواهیم حل کنیم یعنی ایشان آمده است مسئله را حل کند که به نظر هیچ نتوانسته است و بعد می‌گوید به عبارة اخرى که بدتر می‌شود و باز می‌گویند به عبارة واضح. هر وقت می‌بینید که یک مؤلفی دست و پا می‌زند بفهمید که حتماً یک خبری است. در اینجا بیانی فرموده‌اند و بعد «عبارة اخرى» گفته‌اند و بعد

«عبارة اخرى واضحة» آورده‌اند؛ در حالی که هیچ وضوحی هم ندارد و اتفاقاً کل بحث خلط می‌شود. ایشان سه عبارت آوردند که به آن می‌رسیم که ببینیم که درست است یا نه.

فرمایش ایشان - با توجهی که ما کردیم - در عین حال که درست نیست، یک مسئله‌هایی درست می‌کند و راه را باز می‌کند برای اینکه ما یک قدری عمیق‌تر بشویم در بحث احتمال عقاب. در اینجا بزنگاه بحث است که اول عرض کردم که وقتی این بحث می‌رود جلو، بحث‌ها دشوار می‌شود که واقعاً بحث دشوار می‌شود یعنی فهم اینکه قبل از مراجعه به قاعدتین، وضع چگونه است. ما احتمال تکلیف که می‌دهیم، آیا احتمال عقاب می‌دهیم یا نه. این را الان می‌خواهیم بحث کنیم، حالا دوستان باید خوب عنایت کنند. یک عباراتی محقق اصفهانی دارد که من خیال می‌کنم که آن عبارات معنایش این چیزی است که ما در این بحث‌ها عرض می‌کنیم که به آن خواهیم رسید و الا یک عبارت خیلی دشواری است که اگر ما مقصودمان احتمال عقاب علی تقدیر است، اینطور است و اگر مقصود لا علی تقدیر است، فلان است^۱. علی تقدیر و لا علی تقدیر در وسط بحث چیست. به نظر من یکی از دشوارترین جاهای نه‌ایة الدرایه همین جاست و بعد از آن شاء الله می‌رسیم. شاید مقصود ایشان همین باشد که ما عرض می‌کنیم. اینها همه بحث‌های هشدار باشی است که دوستان دقت داشته باشند.

کلام مرحوم خوئی در طریقی نبودن وجوب دفع ضرر محتمل

بیان اول

چرا وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند طریقی باشد؟ مرحوم آقای خوئی می‌فرماید که وجوب طریقی مثل وجوب اتباع از امارات، وجوب اتباع اصول مثبتة تکلیف و ادلة احتیاط. نمی‌خواهیم بگوییم مقصود از حکم طریقی طریق الی الواقع است تا فقط به امارات اختصاص داشته باشد، بلکه وجوبش طریقی است یعنی این وجوب برای ایصال واقع است و لو به عنوان آخر مثل فاحتط لدینک. مثلاً فرض کنید که صلاة جمعه واجب است و در اثر اخفاء ظالمین ما نمی‌دانیم که صلاة جمعه واجب است یا نه. ادلة احتیاط می‌گویند وقتی تو شک می‌کنی در حکم تکلیفی باید احتیاط کنی و به عنوان احتیاط ایصال می‌کند واقع را. این یک نحو است.

^۱ نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۴، ص: ۸۶ - ۸۷

بیان محقق عراقی در باب احکام ظاهری خیلی جالب است که می گوید مولا یک اراده واقعی دارد مثلاً فرض کنید که اراده دارد به اتیان صلاة جمعه و این اراده اش را متجلی می کند در یک وجوب واقعی و می گوید صلّ صلاة الجمعة. بعد در ظرف شک به وجوب صلات جمعه، همان اراده کارگر است. اگر اینقدر مهم باشد که در ظرف شک، احتیاط بر زحمت و مرارتی که بر عباد می آورد بچربد، می گوید فاحتط لدینک؛ یعنی همان واقع را به لسان فاحتط لدینک ایصال می کند. پس اوامر طرق برای ایصال به واقع و برای حجت کردن واقع اند و برای این است که واقع بعنوانه به ما واصل شود که در اینصورت منجز می شود. منجز این است که استحقاق بر مخالفت می آید.

وقتی یک طریق و منجزی بر واقع قائم می شود نتیجه نهایی و غایت آن این نیست که قطع به آن عقاب عند المخالفة بیاورد چون ممکن است طرف توبه کند یا شفاعت شافعین باشد یا فضل الهی باشد. پس غایت قیام المنجز علی الواقع لیس الا اینکه ابداع احتمال عقاب می کند و نمی تواند قطع به عقاب بیاورد. فرمایش مرحوم آقای خوئی - که آدم وارد و اهل فکری بود - این است که وجوب طریقی آنی است که اگر قائم بشود، تازه احتمال عقاب می آورد؛ در حالی که در موضوع دفع ضرر محتمل، احتمال عقاب أخذ شده است؛ پس وجوب دفع، وجوب طریقی نیست و الا نباید در موضوعش احتمال عقاب اخذ می کردیم و عقاب محتمل را مفروغ عنه می گرفتیم. می گویند با قیام منجز و امر طریقی تازه احتمال عقاب متولد می شود و در موضوع امر طریقی احتمال عقاب نمی دهیم. عبارت ایشان این است که می فرماید:

و أمّا الوجوب الطریقي فهو أيضاً غير معقول في المقام، إذ الوجوب الطریقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب و يكون منشأ له، لأنّ احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم احتمال العقاب إلا مع تنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه

می گوید چون احتمال تکلیف واقعی مستلزم احتمال عقاب نیست مگر با وصول واقع. حالا وصول واقع به اماره باشد یا با اصل باشد یا به عنوان احتیاط و امثال این.

فمع عدم تنجز التكليف و عدم وصوله بنفسه و لا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً.^۱

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۰

می‌گوید اگر طریق قائم نشد و وجوب طریقی نبود، اصلاً ما احتمال عقاب نمی‌دهیم. پس می‌گوید وجوب طریقی برای جایی است که با قطع نظر از قیام طریق، احتمال عقاب ندهیم و با لحاظ قیام طریق تازه احتمال عقاب بدهیم. شما در وجوب دفع ضرر محتمل، در موضوعتان احتمال عقاب می‌دهید پس این وجوب، طریقی نیست. وجوب طریقی آنی است که در موضوعش اصلاً احتمال عقاب ندهیم. و در ادامه - بعد از آنکه توضیح می‌دهد که بخاطر احتمال عفو و شفاعت، هیچ‌گاه نمی‌توان قطع به عقاب پیدا کرد - می‌فرماید:

فَاتَّضَح أَنَّ الْوَجُوبَ الطَّرِيقِي هُوَ الْمُنْشَأُ لِاحْتِمَالِ الْعِقَابِ وَ لَوْلَاهُ لَمَا كَانَ الْعِقَابُ مُحْتَمَلًا،

وجوب طریقی آنی است که منشأ عقاب است و اگر این وجوب طریقی نباشد، اصلاً احتمال عقاب نمی‌دهیم.

فكيف يمكن الالتزام بأنَّ وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي، إذ قد عرفت أنَّ الوجوب الطريقي هو المنشأ

لاحتمال العقاب، فلا مناص من أن يكون الوجوب في رتبة سابقة على احتمال العقاب،

می‌گوید وجوب طریقی باید در رتبه قبل از احتمال عقاب باشد تا بوسیله این وجوب، احتمال عقاب متولد بشود.

مع أنَّ احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا بدَّ من تقدّمه عليه تقدّم الموضوع

على الحكم، وهذا هو الدور الواضح.

پس حالا که در موضوع، ضرر محتمل است پس وجوب دفع ضرر محتمل متأخر است از موضوعش تأخّر کلّ حکم عن موضوعه. از آن طرف احتمال عقاب موضوعش است و احتمال عقاب که از وجوب طریقی متأخر است؛ چون از آن متولد می‌شود. بنابراین هذا دور واضح. یعنی اگر کسی بخواهد از وجوب دفع ضرر محتمل، وجوب طریقی استفاده کند، این یک دور واضح است؛ چون وجوب طریقی آنی است که در موضوعش احتمال عقاب نیست و با قیام وجوب طریقی تازه احتمال عقاب را ایجاد می‌کنیم. پس نمی‌شود که وجوب دفع ضرر محتمل طریقی باشد و در عین حال در موضوعش احتمال عقابی أخذ شود که از ناحیه خودش می‌آید. این معنا ندارد. شبیه این دور را مرحوم آقا ضیاء در نهاية الافکار و ظاهراً در مقالات هم ذکر کرده است.

بیان دوم

مرحوم آقای خویی دوباره این حرف را با تعبیر «عبارة اخرى» درست می‌کند. عبارة اخراى ایشان این است که می‌گوید مکلف از دو حال خارج نیست: یا احتمال عقاب می‌دهد یا نه؛ اگر احتمال عقاب می‌دهید، دیگر قیام وجوب دفع ضرر محتمل طریقی باطل است؛ چون وجوب طریقی می‌خواهد احتمال عقاب بیاورد؛ در حالی که احتمال عقاب برای شما حاصل بوده است. پس قیام وجوب دفع ضرر محتمل طریقی غلط است. اگر احتمال عقاب نمی‌دهید، پس دفع ضرر محتمل جاری نمی‌شود؛ چون موضوعش منتفی است یعنی احتمال عقابی نیست و لذا محل جریان قبح عقاب بلا بیان است.

ایشان نتیجه می‌گیرد که بنابراین ما دو قاعدهٔ عقلی داریم که ساحت‌های آنها مختلف است؛ چون آن جا که احتمال عقاب بدهید، جای دفع ضرر محتمل هست اما نه به عنوان طریقی بلکه به عنوان ارشادی؛ چون احتمال عقاب می‌دهیم، عقل می‌گوید برو مؤمن بیاور و ارشاد می‌کند که از این عقاب فرار کن تا مؤمن داشته باشی نه به عنوان طریقی چون معنا ندارد که در موضوع وجوب طریقی دفع ضرر محتمل، احتمال عقاب أخذ شود. اگر احتمال عقاب نمی‌دهید، دیگر جای دفع ضرر محتمل نیست و قطعاً منتفی است بلکه جای قبح عقاب بلا بیان است. می‌فرمایند:

و بعبارة اخرى: إن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، فجعل وجوب دفع الضرر

المحتمل لغو،

این هم یک حرف دیگری است که بعداً باید مورد بررسی قرار گیرد. ایشان می‌گوید اگر شما قبل از مراجعه به دفع ضرر محتمل احتمال عقاب می‌دهید پس جعل دفع ضرر محتمل لغو است.

إذ الأثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض

به خاطر اینکه اگر وجوب دفع ضرر محتمل بخواند مثل ادلهٔ احتیاط به عنوان طریقی واقع را تنجیز کند، - با اینکه واقع خودش احتمال عقاب دارد و منجز هست - پس لغو خواهد شد چون می‌خواهد چه چیزی را تنجیز کند. اثر مترتب بر وجوب دفع ضرر محتمل طریقی، احتمال عقاب است که فرضاً موجود است و لذا وجوب دفع ضرر محتمل لغو خواهد بود.

و إن لم يحتمل العقاب فيكون وجوب دفع الضرر المحتمل منتفياً بانتفاء موضوعه.

اگر احتمال عقاب نمی‌دهید، پس دفع ضرر محتمل هم ندارید.

فتعین أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً بمعنى أنَّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه (در جای که منجز داشته باشیم مثل اطراف علم اجمالی و احتمال قبل فحص و امثال این).

پایین تر باز فرمودند:

إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هناك إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

بعد توضیح می‌دهند که فبذلك ظهر که این دو قاعده دو مورد مختلف دارند و تنافی بینشان نیست. اصلاً هیچ وقت با هم جمع نمی‌شوند تا تنافی داشته باشند.

و بذلك ظهر أنَّ مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر، و لا تنافي بينهما، لعدم اجتماعهما في مورد واحد
أبداً، فان احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل (مثل علم اجمالی و کذا باشد، در اینجا جای وجوب دفع ضرر محتمل به معنای ارشادی است نه طریقی) و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف - فانَّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما - كان مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان و لا مجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على ما تقدّم بيانه.^۱

اگر با وجود احتمال تکلیف، احتمال عقاب ندهیم (از باب اینکه صرف احتمال تکلیف ملازم با احتمال عقاب نیست، كما في شبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن منجز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما) پس کان مورداً للقاعدة قبح عقاب بلا بيان و لا مجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع ضرر المحتمل على ما تقدم بيانه.

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۱

بیان سوم

مرحوم خوئی بیان سوم را با تعبیر «عبارة اخرى واضحة» که توضیح می دهد:

و بعبارة اخرى واضحة: مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلاً أو إجمالاً بنفسه أو بطريقة، كما في أطراف العلم الاجمالي و الشبهة قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي، و مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو فرض عدم وصوله بنفسه و لا بطريقة كما في الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجة على التكليف، فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد أصلاً.^۱

مورد وجوب دفع ضرر محتمل در جایی است که تکلیف بنفسه یا بطریقه واصل شده باشد مثل علم اجمالی. و مورد قاعدة قبح عقاب بلا بیان هو فرض عدم وصول این تکلیف بنفسه یا بطریقه كما فی شبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجة على التكليف. فلا توارد بين القاعدتين فی مورد اصلاً.

عرض ما تمام است. ما فقط ذهن شما دوستان را درگیر کردیم تا فکر کنید تا جلسه بعد ببینیم که چه باید کرد. فرمایش آقای خوئی را خوب بخوانید ببینید که می توانید قبول کنید یا نه تا بعد ما عرائضمان را تقدیم کنیم. منتهی خواهش من این است که فرمایش ایشان را خوب بخوانید. خدا رحمت کند آقای خوئی را که آدم خوش فکر و خوش بیان و البته یک شانس بلند هم داشت که خیلی ها می گفتند که مقررهای خوبی هم داشت و قشنگ و واضح تقریر کردند. دوستان مطالعه کنند و ببینید که می توانید موافقت کنید یا نه و جایی از آن گیر دارد یا نه تا در جلسه آینده بررسی کنیم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۲

شماره جلسه: ۱۳۰ (سال دوم)

درس خارج اصول آیت الله آملی لاریجانی (حفظه الله)

تاریخ: ۱۳۹۹/۱۱/۲۱

موضوع عام: برائت

موضوع خاص: وجوب دفع ضرر محتمل

باسمه تعالی

فضیلت ماه مبارک رجب ۵۹۹

فضیلت ماه مبارک رجب

تبریک و تهنیت عرض می‌کنم حلول ماه مبارک رجب را علی قول که یا امشب شب اول است یا دیشب شب اول بوده و همینطور تبریک و تهنیت عرض می‌کنم میلاد مسعود امام پنجم شیعیان، امام محمد باقر، باقرالعلوم صلوات الله و سلامه علیه را و از خداوند متعال می‌خواهیم قلوب همه ما را به انوار معرفت و محبت اهل بیت علیهم السلام هر روز بیش از پیش منور بفرماید.

بحث ما درباره ادامه بحث از رابطه دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان بود. رسیدیم به تنبیهات و تنبیه سوم فرمایش مرحوم آیت الله خویی رحمت الله علیه بود و بحث دشواری هم بود. ما فرمایش ایشان را نقل کردیم و به یک بحث بسیار مهمی رسیدیم که بنا بود در این جلسه و جلسات بعد دنبال کنیم. فرمایش ایشان پیوند می‌خورد به بحثی از مرحوم اصفهانی که بنا بود بحث کنیم. اما من به ذهنم رسید به مناسبت ماه مبارک رجب چند کلمه‌ای عرض بکنم و تقدیم بدارم به دوستان و شاید دیگر به آن بحث اصولی نرسیم؛ چون اگر هر کدام را شروع کنیم، ظاهراً جا برای دیگری نمی‌گذارد.

ماه مبارک رجب و شعبان و ماه مبارک رمضان، سه ماه پیاپی که همه بر حسب آیات شریفه و روایات در مثل ماه مبارک رمضان خصائص عجیبی دارند و اینکه ماه رجب را أصب نامیده‌اند از حیث اینکه رحمت و مغفرت خداوند شامل حال بندگان می‌شود. خصوصاً ادعیه ماه رجب خیلی عجیب است. ادعیه‌ای است که عمده مضامین آنها، مضامین توحیدی است و ما باید توجه داشته باشیم به ایام خاص و توجه داشته باشیم به مضامین روایات که برخی از آنها در واقع نقل از خود حق متعال است و کلام حق را نقل می‌کنند مثل احادیث قدسی.

ندهای حق تعالی را برای ما نقل کرده‌اند. ما باید ببینیم که در مقابل این ندها چه می‌کنیم. توجه به مضامین اخبار و ادعیه این ماهها شوق و امید را در انسان زنده می‌کند. انسان به امید زنده است. بسیاری از افراد که استعداد برای تعالی و کمال دارند در اثر همین عدم توجه به مضامین روایات و آیات و ادعیه به خصوص، آن حالت شوق و امید را در خودشان زنده نمی‌کنند و این یک خسارت بسیار بزرگ است.

ما از اینجا باید شروع کنیم که ما انسان‌ها یک مسیر بی نهایت در پیشرو داریم. این تصویر و صحنه را همیشه باید در جلوی چشمانمان نگاه داریم و بیداری قلب انسان به همین است. ما مسیرمان بی نهایت است و موت در واقع رفتن از این عالم به یک عالم دیگری است. تعبیر رفتن هم درست نیست. ما آن عالم را الان با خودمان داریم. تولدمان گویی در عالم دیگری است. همانطور که یک نوزاد وقتی که از بطن مادر به این دنیا می آید و یکدفعه وارد عالمی می شود که قابل مقایسه با آن فضای تنگ و تاریک و خفقانی نیست از جهت زیبایی، وجه آزادی، نحوه تنفسی که این نوزاد در این عالم دارد، یک عالم دیگری است و اصلاً برای نوزاد قابل تصور نبوده است. اگر نوزاد فهمی هم داشت که علی القاعده فهم مائی دارد او نمی توانست این عالم را با آن عالم قیاس کند. ما تولدمان در عالم دیگر هم از این قسم است و باید برای این مسیر بی نهایت فکر کنیم.

آیات قرآنی دائماً به انسان تذکر می دهد دار آخرت را. «وَلِئَلَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^۱. دار آخرت حی است؛ یعنی آن داری که زنده است، دار آخرت است. چقدر به این توجه می کنیم؟ چقدر در طول روز به این فکر می کنیم که ما در یک زندگی هستیم که نسبت به آخرت مثل ممات است. آنی که دار آخرت است، حی است. البته این اشتباه را نباید مرتکب شویم که فکر کنیم که دار آخرت از یک نقطه ای شروع می شود و دار دنیا تا نقطه ای است و از آن نقطه به بعد دار آخرت است. نه اینگونه نیست، بلکه دار آخرت همین الان محیط به این عالم مادی ماست و ما در دار آخرت وجود داریم. نکته مهم این است که انکشاف آن دار آخرت برای ما بشود. اگر کسی اهل توجه باشد و اهل معنا شد، دار آخرت همین جا برایش آشکار می شود. البته آشکار شدن و آشکار شدگی ذو مراتب است. یک وقتی یک شخصی است که کلاً می تواند بالاخرت تعلق به عالم مادی را از دست بدهد. در آن فضاهای عجیبی پرواز کند. یک کسی به این مرتبه از توجه به دار آخرت نرسیده و یک کسی از این هم کمتر. ولی در هر حال توجه به این معنا مهم است.

خلاصه عرض من این است که برای یقظه و بیداری باید توجه کنیم که یک مسیر بی نهایت در پیشرو داریم. «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»؛ «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى»^۲. یعنی همینطور که به طرف باطن می رویم و باطن این زندگی دنیا که همان دار آخرت است بیشتر آشکار می شود، یک جزای عظیم تری برای انسان آشکار می گردد و در

^۱ سوره العنکبوت، آیه ۶۴.

^۲ سوره انعام، آیه ۱۶۴.

^۳ سوره نجم، آیات ۳۹ - ۴۱.

موت هم همینطور است. وقتی ما موت را تجربه می‌کنیم یعنی یک تولدی در یک عالم دیگری و ظهور خودمان در یک عالم دیگری. «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^۱. به همین انسانی که در این دنیا هست و از این دنیا می‌رود. در سوره ق این را دارد که «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتُمْ مِنْهُ تَحِيدٌ»^۲. تو از این سکره موت فرار می‌کردی. بعد می‌فرماید «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»؛ غطاء را از جلوی چشم برداشتیم. آن چیزی که چشم تو را بسته بود از جلوی چشم برداشتیم. آن وقت حالا می‌توانی ببینی همین دار آخرت را و همان باطن خودت را که در دار آخرت تجلی پیدا کرده است. بعد ما از این دار آخرت به این معنا هم باز در یک عالم باطن‌تر متولد می‌شویم تا به قیامت کبری برسیم.

عرض من این است که اول توجه بکنیم به خودمان و مسیر پیشروی ما، نیازهایمان، فقدهایمان و فقرمان. شما حساب کنید که اگر امروز به ما بگویند که بارت را ببند امروز عازمی. چه چیزی در دست داریم و چه تحصیلی کردیم؟ چه زاد و توشه‌ای برگرفتیم. این آیه شریفه است که «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى»^۳. خیلی آیات عجیب است که ما می‌خوانیم و رد می‌شویم و ما را تکان نمی‌دهد. «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى». توشه آنجا عمل صالح و تقواست و الا این حرف‌ها که گفته می‌شود و بحث‌هایی که ما می‌کنیم و کارهایی که دیگران می‌کنند اگر مجموع اینها برای خداوند نباشد، هیچ چیز در آن باقی نمی‌ماند. هر کسی ثمره کارش را در همان عالم می‌بیند. اگر کار من، این عالمی بود، ثمرش در این عالم ظاهر می‌شود. بنده می‌آیم یک بحثی می‌کنم و یکی یک اشکال می‌کند و یکی می‌گوید خیلی خوب بود و یکی می‌گوید خیلی بد بود، اینها همین ثمرات این دنیاست. اما یک نفر عملش را در عالم دیگر هم می‌برد با اخلاص و عمل صالح و به همین کار وجهه‌ی خدایی می‌دهد و وجهه‌ی خدایی باقی می‌ماند در عوالم دیگر.

اینها مقدمه بود برای اینکه انسان یک تلنگری پیدا کند و بیدار باشد. بیشتر به خودم عرض می‌کنم و ان شاء الله برادران ما خودشان آماده‌اند. آن وقت ایامی که می‌آید برای انسان در طول سال از روزها و شب‌ها باید انسان استفاده کند، خصوصاً آنجا‌هایی که یک نداها و خطاب‌هایی به ما دادند و وعده‌هایی داده‌اند و امیدهایی در دل مؤمنین زنده کرده‌اند. آن جاها باید

^۱ سوره ق، آیه ۲۲.^۲ سوره ق، آیه ۱۹.^۳ سوره بقره، آیه ۱۹۷.

خیلی حواسمان باشد مثل نفحاتی که فرمودند در ایامتان هست که الا فَتَعَرَّضُوا لَهَا که این نفحات هست و باید خودتان را در مقام تعرض برای این نفحات قرار بدهید تا تحصیل کنید آنها را. حالا ماه رجب رسید و خودش اصحابی دارد. آنهایی که توانایی روزه دارند، یک داستانی دارند که نباید از آن غافل شد و ادعیه در این ماه.

یک روایتی را مرحوم میرزا جواد آقا ملکی در المراقبات آورده است که روایت زیبایی است که جاهای متعدد این روایت را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده اند. ایشان از اقبال ابن طاوس نقل می کنند.

مرحوم میرزا جواد آقا ملکی آدم عجیبی بود. عارف بودنش که مسلم بود که شاگرد ملا حسینقلی همدانی بود و کتاب هایش از یک وزانت عجیبی برخوردار است و یک آدمی است که کتاب را نه برای اینکه دیگران را خبر کند که من چه می دانم بلکه فقط برای هدایت و بیدار باش دیگران نوشته است و لذا از همه آن، شعله های عشق خداوند در می آید. همه آن این است که حواستان باشد، قسمتی خوف و قسمتی رجا. حالا در بحث ماه رجب بحث های فوق العاده زیبایی دارد.

این را به همه دوستان توصیه می کنم که با کتب مرحوم میرزا جواد آقا ملکی مأنوس باشید خصوصاً لقاء الله که کتاب عجیبی است و کتاب المراقبات ایشان که بر حسب فصول ماه های سال هست. در ماه رجب هم ادعیه را و هم برخی نکات را ایشان فرموده است. از خصائص این کتاب المراقبات این است که یک مسائل مهم معنوی و عرفانی را تلاش می کند ایشان حل کند. در جای جای این کتاب در باب معرفت نفس، متعدد در این کتاب دارد و در بحث استجابات دعا آن مقدماتی که انسان باید برای استجابات دعا فراهم کند و مطالب بسیاری به صورت پراکنده در این کتاب دارد که ان شاء الله مورد استفاده دوستان قرار می گیرد.

روایت خیلی روایت عجیبی است و برای تیمن این روایت را می خوانم و بعد هم در فقراتش تأمل کنیم. من راجع به سند کار ندارم. روایتی است نبوی، البته اینکه می گویم نبوی معنایش بی سند بودن نیست ولی در اقبال این روایت را نقل کرده است و ظاهراً بعید می دانم که از اسناد ما باشد. فرمودند:

عَلَى مَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَصَبَ فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ مَلَكًا يَقَالُ لَهُ: الدَّاعِي، فَإِذَا دَخَلَ شَهْرُ رَجَبٍ يُنَادِي ذَلِكَ الْمَلِكُ كُلَّ لَيْلَةٍ مِنْهُ إِلَى الصَّبَاحِ: طُوبَى لِلذَّاكِرِينَ! طُوبَى لِلطَّائِعِينَ.

وَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا جَلِيسٌ مِّنْ جَالِسِنِي، وَمُطِيعٌ مِّنْ أَطَاعَنِي، وَغَافِرٌ مِّنْ اسْتَغْفَرَنِي، الشَّهْرُ شَهْرِي، وَالْعَبْدُ عَبْدِي، وَالرَّحْمَةُ رَحْمَتِي، فَمَنْ دَعَانِي فِي هَذَا الشَّهْرِ أَجَبْتُهُ، وَمَنْ سَأَلَنِي أُعْطِيتُهُ، وَمَنْ اسْتَهْدَانِي هَدَيْتُهُ، وَجَعَلْتُ هَذَا الشَّهْرَ حَبْلًا بَيْنِي وَبَيْنَ عِبَادِي؛ فَمَنْ اعْتَصَمَ بِهِ وَصَلَ إِلَيَّ.

خیلی روایت عجیبی است. البته بعضی فقراتش همین چیزهایی است که در دعاهاى دیگر و در خود قرآن این فرمایش حق تعالی آمده است که «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»^۱.

فَمَنْ دَعَانِي فِي هَذَا الشَّهْرِ أَجَبْتُهُ؛ کسی که در این ماه من را بخواند، اجابتش می‌کنم. در آیه شریفه به اطلاق فرموده است که «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ». معلوم می‌شود که این ماه علاوه بر آن «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»، یک خصیصه‌ای دارد که فرمودند «فَمَنْ دَعَانِي فِي هَذَا الشَّهْرِ أَجَبْتُهُ». معلوم می‌شود در اجابت یک اختصاص بیشتری دارد.

اما فقرات عجیب دارد. یکی از فقراتش این است که «أَنَا جَلِيسٌ مِّنْ جَالِسِنِي». چقدر زیباست و چقدر امیدوار کننده است. اگر کسی با حق تعالی خلوت کند و مثل یک انسان مؤدب بر سر سجاده بنشیند و خودش را در حضور حق تعالی احساس کند، خداوند در همان جا جلیس اوست. این تعبیر را در دعاها یا روایت‌های دیگر تا به حال ندیدم که «وَمُطِيعٌ مِّنْ أَطَاعَنِي». خیلی چیز عجیبی است. خداوند می‌فرماید من مطیع کسی هستم که اطاعت من کند. «وِغَافِرٌ مِّنْ اسْتَغْفَرَنِي، الشَّهْرُ شَهْرِي» تا اینجا که این ماه یک حبل و ارتباطی است و یک طنابی است بین من و عبادم و کسی که به این ریسمان تمسک کند، وصل الیّ. به من می‌رسد. آیا ما غیر از این را می‌خواهیم؟

خیلی روایت عجیبی است برای ذاکرین و طائِعین و برای کسانی که مستغفر هستند. آن وقت اگر ما در آیات قرآنی توجه کنیم، چقدر تعابیر اینطور دارد و این دعاها مؤید می‌شود. «وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ»^۲ چقدر در روایات دارد یا «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»^۳. آیات قرآنی با کسی تعارف ندارد. حق متعال نه با کسی شوخی دارد و نه حق متعال خدای ناکرده تسامح دارد. کلام حق، کلام حق است؛ یعنی هیچ باطلی در آن نیست. تسامح به معنای باطل در آن نیست و شوخی و مزاح در آن نیست. حق متعال فرموده است که «إِنَّ الْمُتَّقِينَ

^۱ سورة غافر، آیه ۶۰.^۲ سورة آل عمران، آیه ۱۷.^۳ سورة زاریات، آیات ۱۵ - ۱۸.

فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ». حال متقین اینطوری بود که «كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ». ما باید حالممان این باشد که در دعا آمده است که «غَافِرٌ مِّنْ اسْتِغْفَرَنِ». انسان با استغفار بالاسحار راه باز کند برای اتصال و انس به حق و راه هم همین است. برادران گرامی من و خواهرانی که ممکن است عرائض بنده را گوش کنید قرآن کتاب توحید و حق است و انسان هر کجا برود باید حق را ببیند. شما ببینید در این مسبحات سته یا سبعة «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». بعد می فرماید «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» تا می رسد به آیه سوم که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». آیه بعد در یک فقره اش می فرماید «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ». ما اصلاً اینها را با توجه می خوانیم؟ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» بازش کنیم که هو الاول، هو الآخر، هو الظاهر، هو الباطن. ما هیچ تأملی می کنیم؟ او اول است، او آخر است، او ظاهر است. یعنی چه که او ظاهر است؟ آیا این مجاز است که او ظاهر است؟ چرا مجاز باشد؟ ما در همین بحث های اصولی خواندیم که باید ظهور اولی را اخذ کنیم مگر اینکه قرینه ای بر خلاف بیاید. هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن هیچ دلیل بر خلافی ندارد. ظاهر مگر چیست؟ یعنی چیزی که در مواجهه با او، ما او را رؤیت کنیم. ما باید خودمان را اصلاح کنیم تا این ظهور را ادراک کنیم. او ظاهر است به نص قرآن و او باطن است. اینکه یک حقیقتی ظاهر باشد و باطن باشد، یک حقیقت خاصی است و چیز دیگری چنین خصوصیتی ندارد. اوست که ظاهر است و اوست که باطن است. بعد هم می فرماید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ».

برادران گرامی ما همین یک فقره را، یک فقره از یک آیه را آیا توجه کردیم که در تمام لحظاتمان یک کسی با ماست؟ در تمام لحظاتمان. او سمیع است، او بصیر است. راهش همین ادعیه است که حق تعالی می/فرماید «أَنَا جَلِيسٌ مِّنْ جَالَسِنِي» که اگر کسی سر سفره من نشست، من جلیس او هستم. اگر آمد که همنشین من شود، من با او مجالست می کنم. ما نمی خواهیم این را. چقدر عبد باید لثامت داشته باشد و بی توجه باشد که مولای او به او می گوید بیا و این سفره پهن است و این رزق بی پایان و بی حساب است. «إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^۱. ما راجع به «رزق بغیر حساب» فکر کرده ایم؟ رزق تنها این نیست که نان و آب بدهند، بلکه تمام واردات ما، تمام علوم ما رزق هستند. تمام آن نورهایی که حق تعالی به قلوب ما می تاباند، رزق است. ان شاء الله در نمازهایتان، در عقیب نمازهایتان، در قنوت نمازهایتان و در سحرها از خداوند رزق بخواهید. رزق حقیقی را، همانی که شهدا آن رزق را در محضر حق تعالی دارند.

^۱ سورة آل عمران، آیه ۳۷.

حق تعالی می‌فرماید «وَمُطِيعٌ مِّنْ أَطَاعَنِي». یعنی اگر عبد در اطاعت حق تعالی جلو رفت و مطیع مطلق شد، آن وقت حق متعال می‌فرماید «وَمُطِيعٌ مِّنْ أَطَاعَنِي»؛ یعنی حق متعال هم به دعای او گوش می‌کند و به خواسته او هم توجه می‌کند. وقتی کسی محض عبودیت شد، خداوند متعال اجر او را خواهد داد. آن وقت اینکه انسان ماه رجب را وسیله و ریسمان ترقی قرار دهد و به آن تمسک کند برای وصول الی الله، که خیلی حرف بلندی است که «فَمَنْ اعْتَصَمَ بِهِ وَصَلَ إِلَيَّ».

ما باید از این زمان‌ها که در پیش روی ما می‌آید استفاده کنیم و از فرصت‌ها استفاده درست ببریم و به خودمان برگردیم و وضع خودمان را تماشا کنیم که هیچ کس مثل خود انسان نمی‌تواند وضع خودش را بررسی کند. «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ»^۱. انسان ولو القاء عذر کند، بصیر به درون خودش است و هیچ کس به اندازه انسان آشنا نیست. انسان باید فکر کند که ما اینهمه عمر را که گذرانیدیم، چه کردیم و الان چه چیزی در دست داریم و چه چیزی به درگاه خداوند می‌توانیم ببریم. «يَا مَنْ يَقْبَلُ الْيُسْرَىٰ وَيَعْفُو عَنِ الْكَثِيرِ». خداوند اینگونه است که کم را می‌پذیرد و در خطاهای بسیار، مغفرت و غفرانش نصیب انسان می‌شود.

نباید این ایام را از دست بدهیم. من توصیه ام به خودم و دوستان این است که توجه کنیم مخصوصاً در شب‌های این ایام، چه ماه مبارک رجب و شعبان و چه ماه مبارک رمضان بخصوصه که ان شاء الله وقتی این روزها می‌گذرد، احساس کنیم که یک نورانیت بیشتری همراهمان هست تا ان شاء الله ماه مبارک رمضان. اهل الله ماه رجب را وصل می‌کردند به ماه شعبان و ماه مبارک رمضان تا عید ایشان را در عید فطر بگیرند. حالا شاید برخی از آن احوال برای ما میسر نباشد اما دعا که میسر است. دعا‌های این ماه همه اش توحیدی است. همین دعا‌هایی که در مفاتیح است را دوستان مراجعه کنند که «خَابَ الْوَافِدُونَ عَلَىٰ غَيْرِكَ وَ خَسِرَ الْمُتَعَرِّضُونَ إِلَّا لَكَ وَ ضَاعَ الْمُتْلِمُونَ إِلَّا بِكَ وَ أَجْدَبَ الْمُتَنَجِّعُونَ إِلَّا مَنِ انْتَجَعَ فَضْلَكَ» عبارات عجیب است. خَابَ الْوَافِدُونَ عَلَىٰ غَيْرِكَ و همانطور آن دعای شریف دیگر در توقیع، همه توحید محض است و ولایت اهل بیت علیهم السلام. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَعَانِي جَمِيعٍ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وُلاَةُ أَمْرِكَ الْمُأْمُونُونَ عَلَىٰ سِرِّكَ». اینها همه معارف حق الهی است با یک لسان لطیف و یک علم و معرفت کثیر که ان شاء الله اینها را از دست ندهیم.

^۱ سورة قیامة، آیه ۱۴ و ۱۵.

ما امیدواریم که خداوند متعال که ارحم الراحمین است و خودش راه باز کرده است و فرموده انی انا الغفور الرحیم یا ادعونی استجب لکم، اینگونه ما را سمت خودش کشانده است. همین قدر که ما اهل تأمل بشویم، حق تعالی با این دعوت‌های عجیب شوق لازم را در درون ما ایجاد کرده است.

امیدواریم که از برکات این ماه همه استفاده کنیم و به راه حق نزدیکتر بشویم و با حق متعال انس بیشتر بگیریم و چشمان را به جمال حق تعالی باز کنیم که ظاهر است و باطن است و بعد احساس خسارت نکنیم که بگویند امروز مسافری و بارت را ببند که رفتنی هستی، آن وقت نگاه کنیم که هیچ چیزی نیست؛ نه انسی، نه بیداری، نه استغفاری، نه رجوعی به حق تعالی، نه بکائی و نه حالت تضرعی که این خیلی خسارت است. ان شاء الله خداوند متعال همه ما را موفق بدارد که موقع رفتن این احساس خسارت را نداشته باشیم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

- ۶۰۷..... ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل
- ۶۰۷..... خلاصه بحث گذشته (تنبيه سوم؛ كلام محقق خویی در نسبت بین قاعده).....
- ۶۰۸..... بیان محقق خویی در طریقی نبودن وجوب دفع ضرر محتمل.....
- ۶۱۰..... نقد كلام محقق خویی.....
- ۶۱۰..... نقد اول:.....
- ۶۱۲..... نقد اول:.....
- ۶۱۲..... بررسی مسئله اصلی در ادعای محقق خویی.....
- ۶۱۳..... عدم ملازمه بین احتمال تکلیف و احتمال عقاب به جهت عدم ملازمه بین مخالفت با تکلیف و ترتب عقاب.....
- ۶۱۳..... بیان مختار در خروج از اشکال؛ کفایت احتمال ملازمه برای ثبوت احتمال عقاب.....
- ۶۱۵..... اشکال به محقق خویی در نفی احتمال عقاب قبل از مراجعه به قاعدتین.....
- ۶۱۵..... اشکال وارده به نظر مختار؛ عدم نیاز به منجز با فرض وجود احتمال عقاب.....
- ۶۱۶..... جواب به اشکال.....

ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل

خلاصه بحث گذشته (تنبيه سوم؛ كلام محقق خویی در نسبت بین قاعده)

بحث در بررسی فرمایش مرحوم آقای خویی در نسبت بین وجوب دفع ضرر محتمل و قاعده قبح عقاب بلا بیان بود، آن طور که در مصباح الاصول آمده است. ما فرمایش ایشان را بالتفصیل در جلسه گذشته عرض کردیم. محصل کلام ایشان این بود که اگر کسی بخواهد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را بیان بر واقع و رافع موضوع قبح عقاب بلا بیان بداند، باید اثبات کند که وجوب دفع ضرر محتمل، وجوب نفسی یا غیری و یا طریقی است و ارشادی بودن آن را نفی کند.

در جلسه گذشته فرمایش ایشان را در ردّ اینکه وجوب غیری، وجوب نفسی و وجوب طریقی باشد را دیدیم و لذا ایشان نتیجه گرفت که وجوب ارشادی است. حالا اینکه چطور تصویر کنیم که حکم عقل ارشادی است و ارشادی بودنش به چیست؟،

شاید ما یک تنبیه برای این قرار بدهیم تا یک تصویر واضحتری از آن داشته باشیم مخصوصاً اینکه ما یک تصویر دیگر از لزوم داریم.

بیان محقق خویی در طریقی نبودن وجوب دفع ضرر محتمل

آنی که الان می‌خواهیم بحث کنیم و بحث بسیار مهمی است و ما را به یک جاهایی دشواری می‌کشاند، ردّ احتمال طریقی بودن وجوب دفع ضرر محتمل است. وجوب طریقی، وجوبی است که در منجزات وجود دارد و کارکرد آن تنجیز است. وقتی در دلیل احتیاط می‌گوید فاحتط لدینک، این امر، امر طریقی است؛ یعنی خودش ملاک ندارد بلکه برای تنجیز واقع است. اوامر طرق و امارات نیز طریقی است، امر طریقی لازم نیست که کشف از واقع داشته باشد، امر طریقی فقط تنجیز واقع می‌آورد. اما اماره کشف از واقع دارد. تنجیز واقع وجه مشترک بین امارات و اصول عملیه‌ای مثل احتیاط است. اینکه امر در امارات طریقی است، بدین معناست که اگر در آنجا گفتند که صدق العادل یا تَبَيَّنُوا یا تَبَيَّنُوا، این تَبَيَّنْتُ یا تَبَيَّنْتُ یا صَدَّقَ العادل، اوامر طریقی هستند؛ یعنی خودشان ملاک ندارند و برخاسته از ملاک واقع هستند و برای تنجیز واقع‌اند.

مرحوم آقای خویی در رد این‌که وجوب دفع ضرر محتمل طریقی باشد، با سه بیان مختلف فرمودند که امر طریقی آن چیزی است که خودش احتمال عقاب می‌آورد. اوامر طریقی و منجزها مثل علم اجمالی، علم تفصیلی و دلیل احتیاط کارشان این است که احتمال عقاب درست می‌کنند، لذا در موضوع وجوب طریقی نباید احتمال عقاب فرض کنید. یعنی اینها کارشان این است که از احتمال تکلیف، احتمال عقاب درست می‌کنند و البته توقع قطع به عقاب یک توقع غلطی است و حتی در مواردی که منجز هم واقع شود و قطع به تکلیف هم پیدا کنیم، نهایت چیزی که بر مخالفت این حکم منجّز و مقطوع قابل ترتب است، لیس یترتب علیه الا احتمال عقاب چون قطع به عقاب که نمی‌شود پیدا کرد؛ چون ممکن است عفو یا شفاعت در کار باشد و همه اینها موجب می‌شود که ما قطع به عقاب نداشته باشیم.

مرحوم آقای خویی می‌فرماید حداکثر تاثیر قیام منجّز، حصول احتمال عقاب است و کار اوامر طرق و منجزها این است که بگوید این احتمال تکلیف که در آن احتمال عقاب نمی‌رفت، حالا احتمال عقاب دارد. ایشان مجبور است که این را بگوید. می‌گوید نتیجه تنجیز، احتمال عقاب است، پس قبل از قیام منجّز، احتمال عقاب نمی‌دهیم. در جلسه گذشته چند عبارت ایشان را خواندم که ایشان تصریح می‌کرد که ما احتمال عقاب نمی‌دهیم. ایشان می‌فرماید:

و أمّا الوجوب الطريقي فهو أيضاً غير معقول في المقام، إذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب و يكون منشأً له، لأنّ احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم احتمال العقاب إلّا مع تنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه فمع عدم تنجز التكليف و عدم وصوله بنفسه و لا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً.^۱

این خیلی حرف مهمی است که می‌گوید وجوب طریقی تازه خودش آن چیزی است که احتمال عقاب می‌آورد. سرّش هم این است که نفس احتمال تکلیف لا يستلزم احتمال عقاب را مگر اینکه تکلیف واقعی منجز یا واصل شده باشد. لذا در ظرف عدم تنجیز و عدم وصول، احتمال عقاب نداریم. نفس احتمال تکلیف ملازم با احتمال عقاب نیست. لذا می‌فرماید فمع عدم تنجز التكليف و عدم وصوله بنفسه و لا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً.

باز در ادامه می‌فرماید:

فانّصح أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و لولاه (یعنی اگر وجوب طریقی نباشد) لما كان العقاب محتملاً، فكيف يمكن الالتزام بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي. یعنی قبل از قیام طریق و منجز ما اصلاً احتمال عقاب نمی‌دهیم.

در صفحه بعد باز با تعبیر عبارتة اخرى توضیح می‌دهد که مکلف از دو فرض خارج نیست: در توضیح فرض اول می‌گوید: اگر احتمال عقاب می‌دهد، پس هرچند در این فرض، دفع ضرر محتمل موضوع دارد ولی جعل وجوب دفع ضرر محتمل در اینجا لغو است (قاعدتاً جعل طریقی مقصودشان است) چون هدف از جعل طریقی این است که احتمال عقاب متولد بشود؛ در حالی که ما خودمان احتمال عقاب می‌دهیم. چرا ما جعل کنیم وجوب دفع ضرر محتمل را به نحو وجوب طریقی که موجب تنجیز واقع بشود؟ با اینکه در موضوعش احتمال عقاب فرض شده است. شما می‌خواستید با جعل، به احتمال عقاب برسید؛ با اینکه الان احتمال عقاب هست، پس جعلش لغو است. مرحوم خویی با این توضیحات نتیجه گرفتند که پس دفع ضرر محتمل، وجوبش ارشادی است:

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۰

فتعین آن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه.

و در توضیح فرض دوم می گوید:

و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف -/فإنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما - كَانَ مَوْرَدًا لِلْقَاعِدَةِ قُبْحُ عِقَابِ بِلَا بَيَان.

یعنی اگر با وجود احتمال تکلیف، احتمال عقاب ندهیم (چرا احتمال عقاب ندهیم؟ چون نفس احتمال تکلیف در جایی که منجزی برای تکلیف نباشد، مستلزم احتمال عقاب نیست همانطور که در شبهه حکمیه بعد الفحص که لم یکن هناك منجز خارجی) در این فرض دوم مورد قاعده قبح عقاب بلا بیان است و جای جریان دفع ضرر محتمل نیست.

نقد کلام محقق خویی

نقد اول:

حرف ما این است که این حرف آقای خویی از عجائب است. بحث ما از اینجا شروع شد که گفتیم در این نسبت سنجی می خواهیم ببینیم دفع ضرر محتمل چه کاره است. فرمودند آنجایی که ما احتمال عقاب می دهیم، دفع ضرر محتمل است و آنجا که احتمال عقاب نمی دهیم قبح عقاب بلا بیان است. من سؤالم این است که اگر ما احتمال عقاب نمی دهیم، چه نیازی به قبح عقاب بلا بیان داریم؟ قبح عقاب بلا بیان می خواهد چه کار کند؟ قبح عقاب بلا بیان کارش این است که قطع به عدم عقاب بیاورد. اگر شما قطع به عدم عقاب دارید و هیچ احتمال عقابی نمی دهید، قبح عقاب بلا بیان را برای چه می خواهید؟ من تعجب می کنم از کلام مرحوم آقای خویی که می فرماید:

و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف

اگر ما احتمال عقاب ندهیم به این دلیل که احتمال تکلیف ملازم با احتمال عقاب نیست اگر منجزی نباشد، اگر احتمال عقاب ندهیم، کان مَوْرَدًا لِقَاعِدَةِ قُبْحِ عِقَابِ بِلَا بَيَان!؛ این کلام از عجب العجائب است. اگر شما هیچ احتمال عقابی نمی دهید،

رجوع به قاعده قبح عقاب بلا بیان برای چیست؟ آنهایی که در کلام یا اصول گفته‌اند که ما به قبح عقاب بلا بیان مراجعه می‌کنیم، برای این است که برای آنها یقین به عدم العقاب بیاورد؛ چون بدون این قاعده قبح عقاب، امن از عقاب ندارند و با قبح عقاب بلا بیان امن از عقاب پیدا می‌کنند و دیگر احتمال عقاب نمی‌دهند. تقریباً در عمده کلام متکلمین همین بود که با وجود حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان ما احتمال عقاب نمی‌دهیم. اما ایشان حرف عجیبی می‌زند، البته آنها هم گیر می‌افتند که بعداً توضیح خواهم داد. الان مرحوم آقای خویی فرمایششان خیلی عجیب است. ایشان در بیان اول فرموده بود: وجوب طریقی آن است که موجب تولد و ایجاد احتمال عقاب باشد؛ چون مجرد احتمال تکلیف مستلزم احتمال عقاب نیست، مگر اینکه دلیل منجز باشد. پس اگر منجز نداریم، احتمال تکلیف اصلاً احتمال عقاب بر آن مترتب نمی‌شود.

فمع عدم تنجز التكليف و عدم وصوله بنفسه و لا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً.^۱

اگر ليس للعقاب احتمالاً اصلاً، قبح عقاب بلا بیان را برای چه می‌خواهیم؟. البته ایشان در این بیان اول نگفته است که فرض عدم احتمال عقاب، موضوع قبح عقاب بلا بیان است، ولی در بیان دوم تصریح کرده و تقسیم می‌کند که فرضی که احتمال عقاب می‌دهید، موضوع دفع ضرر محتمل است و فرضی که احتمال عقاب نمی‌دهید، موضوع قبح عقاب بلا بیان است. در یک جا تصریح کردند و در موارد دیگر هم تقریباً همینطور است. بعد در این بیان دوم - حال مکلف را به دو فرض تقسیم می‌کند - می‌گوید از دو حال خارج نیست اگر احتمال عقاب می‌دهیم موضوع لزوم دفع ضرر محتمل است و در فرضی که احتمال عقاب نمی‌دهیم، موضوع قبح عقاب بلا بیان است. این از عجب العجایب است. اگر شما هیچ احتمالی نمی‌دهید، قبح عقاب بلا بیان را برای چه می‌خواهید و چه فایده‌ای دارد؟ من نمی‌گویم جعلش لغو است؛ چون بعداً یک اشکال می‌خواهیم به آقای خویی بکنیم که اینها جعلی نیستند که لغو باشند ولی تمسک به قبح عقاب بلا بیان هم در فرضی که احتمال عقاب نمی‌دهیم، معنا ندارد و لغو است. ولو یک امر واقعی باشد، تمسک به آن لغو است. شما در جایی که احتمال عقاب نمی‌دهید، به قبح عقاب بلا بیان می‌خواهید تمسک کنید که چه شود؟!.

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۰

نقد دوم:

اینکه ایشان در بیان دوم می گوید: «إن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو»^۱، اینهم حرف غلط و نادرستی است. روی مبنای ما دفع ضرر محتمل جعل نمی کنیم و یک حکم عقلی و یک امر واقعی است و ما در آنجا جعل نمی کنیم. بله آنهایی که این احکام را از ناحیه عقلا جعلی می دانند، آنها ممکن است که بگویند که آن وقت لغو می شود یعنی اگر ما احتمال عقاب می دهیم، جعل وجوب دفع ضرر محتمل به نحو طریقی لغو است؛ چون وجوب دفع ضرر محتمل طریقی تازه می خواهد احتمال عقاب بیاورد با اینکه وقتی ما احتمال عقاب می دهیم، برای چه جعل کنید، و لذا لغو خواهد بود. منتهی ما این دلیل را نمی پذیریم چون این احکام عقلی جعلی نیستند که ما بحث کنیم که جعلش لغو است.

بررسی مسئله اصلی در ادعای محقق خویی

فرمایش آقای خویی همانطور که برای خودش مسئله درست کرده است، برای ما نیز مسئله درست می کند. لذا اصل بحث را باید راه حلی برایش پیدا کرد و باید دید ما باید چه کار کنیم؟ بحث مهم این است که وقتی احتمال تکلیف می دهیم و فحص کردیم و یأس از دلیل پیدا کردیم، قبل از مراجعه به قاعدتین تکلیف چیست؟ این خیلی بحث دقیق و مهمی است. قبل از مراجعه به قاعدتین آیا احتمال تکلیف، احتمال عقاب می آورد و توأم با احتمال عقاب هست یا نه؟

آقای خویی در اینجا یک حرف نادرست زده است و یک کاری کرده است که برای همه ما مسئله درست کرده است. حالا فرمایش آقای خویی را کنار بگذاریم، وقتی ما خودمان بحث می کنیم، می گوئیم ما فحص کردیم و دلیلی بر تکلیف واقعی نیافتیم؛ ما هستیم و یک احتمال تکلیف و دو قاعده. سوال این است که قبل از مراجعه به قاعدتین، آیا احتمال تکلیف، احتمال عقاب می آورد یا نه؟ اگر بگویید نمی آورد، پس قبح عقاب بلا بیان را برای چه می خواهید و اگر بگویید می آورد، پس موضوع دفع ضرر محتمل حاصل است، پس چرا می گفتید که قبح عقاب بلا بیان می آید موضوع را برمی دارد و نمی شود طریقی باشد. چرا نشود طریقی باشد؟

در آنجا مثل آقا ضیاء و آقای نائینی می گویند احتمال ضرر از ناحیه منجز می آید. ما در آنجا منجزی نداریم. منجز نداریم اما آیا نمی شود احتمال تکلیف واقعی مستلزم احتمال عقاب باشد؟ می گویند خیر؛ چون این استلزام بوسیله منجز است. اما اگر

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۱

احتمال عقاب می/دهیم چه اشکالی دارد که خود لزوم دفع ضرر محتمل که جاری می/شود منجز واقع شود؟ این معما را می‌خواهیم یک جور دیگر حل کنیم.

عدم ملازمه بین احتمال تکلیف و احتمال عقاب به جهت عدم ملازمه بین مخالفت با تکلیف و ترتب عقاب

مرحوم آقای خویی و حتی ظاهر کلام مرحوم آقا ضیاء و اگر یاد دوستان باشد آقای نائینی در بحث انسداد، می‌گفتند که چون تکلیف مستلزم عقاب نیست، پس احتمال تکلیف مستلزم احتمال عقاب نیست. مرحوم آقای خویی در همین جا چند بار این را تکرار فرمودند. یک جا فرمودند:

إذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب و يكون منشأ له، لأنَّ احتمال التكاليف الواقعي لا

يستلزم احتمال العقاب إلا مع تنجز التكليف

پس در غیر تنجز لا يستلزم. در جاهای دیگر هم این مطلب را گفتند. استدلالشان این است که چون تکلیف مستلزم عقاب نیست، پس احتمال تکلیف مستلزم احتمال عقاب نیست. حالا حرفشان درست باشد، نتیجه این می‌شود که ما مواجهیم با فرضی که هنوز به قاعدتین مراجعه نکردیم. وضع ما این است که فحص کردیم و دلیلی نیافتیم و ما هستیم و احتمال تکلیف و دو قاعده. می‌خواهیم ببینیم قبل از مراجعه به قاعدتین، این احتمال تکلیف، احتمال عقاب می‌آورد یا نه؟ اگر بگویید نمی‌آورد، قبح عقاب بلا بیان را برای چه می‌خواهید و اگر بگویید احتمال عقاب می‌آورد، پس وجوب دفع ضرر محتمل موضوع دارد بدون منجز. آقایان به ما می‌گفتند که موضوع وجوب دفع ضرر محتمل، ضرر محتمل است و ضرر محتمل به منجز حاصل می‌شود. خود این وجوب دفع معنا ندارد که منجز باشد چون در موضوعش احتمال ضرر اخذ شده است، پس یک منجز دیگر باید باشد که نداریم. حالا ما چطور جواب می‌دهیم؟

بیان مختار در خروج از اشکال؛ کفایت احتمال ملازمه برای ثبوت احتمال عقاب

ما در جواب این معما را به گونه‌ای حل کنیم که این هم حل می‌شود. می‌گوییم احتمال تکلیف برای اینکه احتمال عقاب بیارد، لازم نیست که تکلیف مستلزم عقاب باشد. خوب دقت کنید که لازم نیست بین مخالفت با تکلیف و ترتب عقاب جزم به ملازمه داشته باشیم. احتمال ملازمه هم کفایت می‌کند. ما احتمال تکلیف می‌دهیم و احتمال ملازمه می‌دهیم و نتیجه‌اش احتمال عقاب است.

خوب دقت کنید و حرف‌هایی که می‌زنم را خوب گوش کنید و حل کنید و بعد برویم سراغ کلام محقق اصفهانی ان شاء الله. حالا ترکیه المرء لنفسه قبیح و من نباید چیزی بگویم که از آن ترکیه خودم درست شود، اما یک بیانی دارم و راهی به شما نشان بدهم که لا اقل برای حرف آقای اصفهانی یک تفسیر پیدا شود. حرف ایشان بسیار دشوار است و می‌خواهم بگویم اصلاً شبیه جاهای دیگر نه‌ایه الدرایه نیست و یک بحث دشواری است که ایشان چه می‌خواهد بگوید که عقاب علی تقدیر چیست و عقاب لا علی تقدیر چیست. من در صدد یک بیانی هستم که آنها را هم حل می‌کند.

بیان این است که ما وقتی احتمال تکلیف می‌دهیم، تارةً قیام منجز می‌شود و بر اساس آن احتمال عقاب هم می‌دهیم. اما یک جور دیگر هم داریم که احتمال تکلیف می‌دهیم و قیام منجز نشده ولی احتمال می‌دهیم که مخالفت با تکلیف واقعی ملازم با ترتب عقاب باشد. احتمال ملازمه می‌دهیم. نمی‌گوییم جزم به ملازمه داریم. بلکه این را قبول داریم که حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان برای ما جزم می‌آورد که عقابی نیست؛ منتها دقت کنید که ما قبل از مراجعه به قاعدتین می‌خواهیم ببینیم که تکلیف چیست.

کتاب‌ها در اینجا بی‌صدا از کنار این مطالب رد شده‌اند و متعرض این بحث نشده‌اند که اگر قبل از مراجعه به قاعدتین، احتمال تکلیف بدهیم، وضعیت احتمال عقاب چگونه است؟ مثل مرحوم آقای خویی که متعرض این بحث شد، یک چیز عجیب و غریب در آورد که گفت احتمال تکلیف لا يستتبع مطلقاً هیچ احتمال عقابی را الا فی فرض قیام المنجز که اگر منجز نبود، ما اصلاً احتمال عقاب نمی‌دهیم؛ که ما اشکال کردیم که اگر احتمال عقاب نمی‌دهید، پس قبح عقاب بلا بیان را برای چه می‌خواستید! این قاعده قبح عقابی را که در بحث نزاع با اخباریان، بر علیه آنها استفاده می‌کردید، پس وقتی که یقین دارید عقابی نیست، دیگر نیازی به آن قاعده ندارید. و اگر بگوییم احتمال عقاب می‌دهیم، از ما سوال می‌کنند که پس منجز را برای چه می‌خواهید؟ ما الان می‌گوییم احتمال تکلیف برای اینکه بتواند احتمال عقاب را ایجاد کند، لازم نیست که مخالفت با تکلیف ملازم با ترتب عقاب باشد، همین که احتمال ملازمه بدهیم کافی است. ما الان - قبل از رجوع به قاعدتین - در عالم بی‌خبری ایستادیم از حیث اینکه چه مترتب می‌شود بر تکلیف و آیا اُمن از عقاب داریم یا نه. قبل از مراجعه به قاعدتین وقتی احتمال تکلیف می‌دهیم، احتمال عقاب می‌دهیم؛ چون احتمال تلازم می‌دهیم و احتمال می‌دهیم که عقاب مترتب باشد. این یک بخش از معما را حل می‌کند.

اشکال به محقق خویی در نفی احتمال عقاب قبل از مراجعه به قاعدتین

به جناب آقای خویی عرض می‌کنیم که چرا فرمودید که ما احتمال عقاب نمی‌دهیم؟ ما احتمال عقاب می‌دهیم. نه احتمالی که ناشی از تنجیز (قیام المنجز) باشد. ما احتمال عقاب می‌دهیم ناشی از احتمال ملازمه. ما چون احتمال ملازمه می‌دهیم، احتمال عقاب می‌دهیم. نه اینکه از باب تنجیز باشد (بعد می‌گوییم که این چه اثری دارد) پس ما احتمال عقاب می‌دهیم.

اشکال وارده به نظر مختار؛ عدم نیاز به منجز با فرض وجود احتمال عقاب

حالا ممکن است کسی از دوستداران آقای خویی یک اشکال دیگر بر ما بکند که اگر شما احتمال عقاب می‌دهید، منجز را برای چه می‌خواهید؟ اگر بعد الفحص و قبل از مراجعه به قاعدتین، احتمال تکلیف که می‌دهیم، احتمال عقاب هم بدهیم، پس منجز می‌خواهیم چه کار؟ چون احتمال عقاب می‌دهید. مگر شما نمی‌گویید با منجز تازه می‌خواهید احتمال ایجاد کنید. ما احتمال عقاب داریم. این یک اشکال قابل توجه‌ای است.

ما به آقای خویی اشکال کردیم ولی از فرمایش آقای خویی یک اشکال بر ما هم متولد می‌شود. اگر شما بگویید که قبل از مراجعه به قاعدتین، احتمال عقاب می‌دهیم، پس از دو جهت اشکال قابل طرح است: اولاً دیگر تمسک به قبح عقاب بلا بیان معنا ندارد. مگر شما احتمال عقاب نمی‌دهید، پس قبح عقاب بلا بیان یعنی چه؟ چون همین احتمال عقاب، موضوع دفع ضرر محتمل را درست می‌کند و طریق می‌شود. محقق خویی تصریح کرد که فرض مکلف از این دو حال خارج نیست: اگر احتمال عقاب می‌دهید، جای دفع ضرر محتمل است و اگر احتمال عقاب نمی‌دهید، قبح عقاب بلا بیان است. اگر آن طور که ما می‌گوییم - که از باب احتمال الملازمه، احتمال تکلیف مستلزم احتمال عقاب باشد - پس قبل از مراجعه به قاعدتین چونکه احتمال عقاب نیز هست پس دیگر جای قبح عقاب بلا بیان نیست بلکه جای وجوب دفع ضرر محتمل است. ثانیاً تنجیز را برای چه می‌خواهیم؟ تنجیز می‌خواست احتمال عقاب بیاورد که الان احتمال عقاب هست.

تا اینجا یک بخش از معما را حل کردیم و گفتیم شما قبل از مراجعه به قاعدتین باید احتمال عقاب بدهید؛ به این شکل که در ابتدا نقض کردیم که اگر احتمال عقاب ندهید، دیگر تمسک به قبح عقاب بلا بیان معنا ندارد. بعد یک معما پیش آمد که آن را نیز به این شکل حل کردیم که سرّ ثبوت احتمال عقاب ناشی از جزم به ملازمه نیست بلکه با احتمال ملازمه نیز، احتمال تکلیف با احتمال عقاب ملازم خواهد شد.

حالا ما باید دو چیز را حل کنیم. یکی اینکه اگر بنا باشد که حرف آقای خوبی درست باشد (که مرحوم آقا ضیاء و آقای نائینی نیز به گونه‌ای گفتند که با قیام المنجز تازه احتمال عقاب حاصل می‌شود)، باید این را حل کنیم که این احتمال با آن احتمال چه فرقی می‌کند؟ دوم اینکه نسبت سنجی‌ها را باید چه کار کنیم؟ ما وجوب طریقی وجوب دفع ضرر محتمل را رد کردیم بخاطر اینکه در موضوعش احتمال عقاب أخذ شده است و احتمال عقاب خودش از قیام یک منجزی متولد می‌شود پس وجوب دفع نمی‌تواند طریقی و منجز واقع باشد بلکه ارشادی است.

جواب به اشکال

برای تبیین تفاوت دو نوع احتمال عقاب ما راه حل مان این است: (این حرف‌ها را جایی پیدا نمی‌کنید) احتمال عقابی که قبل از مراجعه به قاعدتین ثابت است، یک احتمال عقابی است مترتب بر یک فرض و تقدیر یعنی علی فرض اینکه ملازمه باشد بین مخالفت با تکلیف و ترتب عقاب (نه اینکه هست). اما احتمال عقابی که از قیام منجزات حاصل می‌شود، این فرض و تقدیر را ندارد. یعنی اگر خبر واحد معتبر قائم شد بر اینکه يجب صلاة الجمعة، اینجا بعد القیام، من در مخالفت با آن، احتمال عقاب می‌دهم. دیگر احتمال ملازمه مخالفت با تکلیف با ترتب عقاب، تقدیر ندارد، یعنی اگر شفاعت و عفو را کنار بگذاریم، اگر من مرتکب مخالفت بشوم، فقط یک تقدیر و اناطه دارد که لو کان فی الواقع التکلیف؛ یعنی لو اصاب الواقع. پس در صورت مخالفت من با خبر واحد که قائم شده بر وجوب صلات جمعه -/اگر مطابق واقع باشد -/ ترتب عقاب بر مخالفت من، تقدیر دیگری ندارد. به ویژه اگر ما در باب تجری قبول کنیم که تجری مثل معصیت است، دیگر تعلیق اصابه هم نمی‌خواهد و مجرد قیام منجز موجب یقین به ترتب عقاب بر مخالفت خواهد شد (البته لو لا الشفاعة و العفو) اما قبل از قیام المنجز، با احتمال تکلیف، احتمال عقاب نیز می‌دهیم؛ منتها احتمال عقابش اگر است؛ یعنی لو کان فی الواقع ملازمه بین مخالفة التکلیف و ترتب العقاب. چون ما احتمال ملازمه می‌دهیم، پس احتمال عقاب می‌دهیم منتها احتمال عقابی که علی تقدیر است؛ یعنی بر تقدیر ملازمه بین مخالفت با تکلیف و ترتب عقاب چون من احتمال ملازمه بین مخالفت تکلیف و ترتب عقاب می‌دهم و الا اگر در واقع ملازمه‌ای نباشد و برای من محرز شود که ملازمه‌ای نیست و احتمال ندهم که تکلیف ملازم باشد با ترتب عقاب بر مخالفت، پس در اینجا واضح است که احتمال عقاب هم نمی‌دهم منتها این عدم احتمال، از قبح عقاب بلا بیان می‌آید. پس قبل از مراجعه به قبح عقاب بلا بیان، با احتمال تکلیف احتمال عقاب نیز می‌دهم منتها یک احتمال اگر است یعنی لو کان فی الواقع مخالفة التکلیف ملازماً للعقاب. ما

نمی‌دانیم ملازم هست یا نه؛ هرچند بعد از مراجعه به قبح عقاب بلا بیان می‌گوییم ملازم نیست ولی قبل از مراجعه چونکه شک در ملازمه داریم، شک در عقاب نیز خواهیم داشت.

نتیجه حرف ما این شد که ۱. ما قبل از مراجعه به قاعدتین احتمال عقاب می‌دهیم. ۲. اگر هیچ احتمال عقاب ندهیم، دیگر تمسک به قبح عقاب بلا بیان معنا ندارد (با اینکه آقای خویی تمسک کرده بود). ۳. فرق این احتمال عقاب با احتمال عقاب ناشی از تنجیز چیست؟ احتمال عقاب ناشی از تنجیز، از حیث ثبوت ملازمه، تقدیر ندارد ولی این احتمال عقاب قبل قیام المنجز، تعلیق دارد و علی تقدیر است.

حالا یک راه باز شد. ما خیلی کار داریم چون اگر این تصویرها درست شود و احتمال عقاب درست شود، سوالاتی که باید حل شود این است: سوال یکم: آیا هر دو گونه عقاب، موضوع وجوب دفع ضرر محتمل است یا اینکه فقط عقاب‌های ناشی از تنجیز موضوع وجوب دفع ضرر محتمل است؟ سوال دوم: اگر بگوییم هر دو داخل در موضوع وجوب دفع هست، آیا می‌شود وجوبش طریقی باشد که بیان بر واقع درست کند یا نه؟ سوال سوم: اینکه با وجود این احتمالات تقدیری و این عقاب‌های علی تقدیر، قبح عقاب بلا بیان چه کار می‌کند؟ روی این مطالب فکر کنید تا جلسه بعد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

شماره جلسه: ۱۳۲ (سال دوم)

درس خارج اصول آیت الله آملی لاریجانی (حفظه الله)

تاریخ: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

موضوع عام: برائت

موضوع خاص: وجوب دفع ضرر محتمل

باسمه تعالی

- ۶۱۹..... ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل
- ۶۱۹..... خلاصه بحث گذشته (تنبيه سوم؛ كلام محقق خویی در نسبت بین دو قاعده)
- ۶۲۰..... نبود بحث از فرض «قبل از لحاظ قاعدتین» در کلمات مشهور اصولیان
- ۶۲۲..... بیان محقق اصفهانی
- ۶۲۳..... شق اول بیان محقق اصفهانی؛ بنابر اینکه موضوع قاعده دفع، «احتمال عقاب لاعلی تقدیر» باشد
- ۶۲۵..... شق دوم بیان محقق اصفهانی؛ بنابر اینکه موضوع قاعده دفع، احتمال عقاب بالمعنی الاعم باشد
- ۶۲۶..... توجیه تقدیم و ورود قاعده قبح بر قاعده دفع

ادامه تنبیهاست دفع ضرر محتمل

خلاصه بحث گذشته (تنبيه سوم؛ كلام محقق خویی در نسبت بین دو قاعده)

بحث ما در نسبت بین دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان، به یک نقطه خیلی دشواری رسید. ما فرمایش مرحوم آقای خویی را بررسی کردیم و دیدیم که راهی که ایشان در تصحیح تقدیم و ورود قبح عقاب بلا بیان بر دفع ضرر محتمل طی کرده است یک راه عجیبی شد. گرچه عبارت‌ها را خیلی سلیس و با آرامش فرمودند، اما یک غوغایی به پا کردند. با آرامش فرمودند هر کدام از این دو قاعده - همانطور که مرحوم نائینی فرمودند - مورد خودش را دارد. اگر شما احتمال ضرر می‌دهید، فقط مجرای وجوب دفع ضرر محتمل است (گرچه بعد گفتند که اگر احتمال عقاب باشد جعل وجوب ضرر محتمل نیز لغو است که بحث جدایی دارد). بعد هم فرمودند اگر احتمال عقاب ندهید، فقط مجرای قبح عقاب بلا بیان است که به نظر می‌رسد اصلاً معنا ندارد؛ چون اگر شما احتمال عقاب ندهید، قبح عقاب برای چه می‌خواهید؟

لذا اشکال نه فقط بر نقض ایشان است، بلکه در مقام حل هم ایشان اشتباه کرده است مثل خیلی‌ها که فرموده‌اند احتمال عقاب خودش ناشی از قیام منجز است و بنابراین قبل از قیام منجز، ما اصلاً احتمال عقاب نمی‌دهیم. پس در ظرف احتمال تکلیف که فحوص کردیم و منجزی نیافتیم، ما هستیم و احتمال تکلیف و اصلاً احتمال عقاب نمی‌دهیم. اینجا گفتیم که شما یک اشتباه مرتکب شدید و به آن نتیجه عجیب و غریب می‌رسید. چرا احتمال عقاب نمی‌دهید؟ می‌گویند چون احتمال عقاب ناشی

از استلزام مخالفة التكليف للعقاب است. برای ما چنین استلزامی ثابت نیست. این استلزام تنها با منجز درست می شود و چون منجزی در کار نیست، استلزام ثابت نیست، بنابراین با وجود تکلیف، ما نمی توانیم به عقاب برسیم، پس با احتمال تکلیف هم نمی توانیم به احتمال عقاب برسیم.

در جواب به ایشان عرض کردیم که یک دقت دیگری لازم است. احتمال تکلیف برای اینکه به احتمال عقاب برسد، لازم نیست که شما علم به ملازمه داشته باشید، بلکه احتمال ملازمه هم بدهید کفایت می کند. از احتمال تکلیف و احتمال الملازمه با عقاب، به احتمال عقاب می رسید. بنابراین قبل از مراجعه به قاعدتین، ظرف، ظرف احتمال تکلیف و ظرف لا بیان و ظرف احتمال ضرر هم هست. قبل از مراجعه به قاعدتین باید چه کار کرد؟

نبود بحث از فرض «قبل از لحاظ قاعدتین» در کلمات مشهور اصولیان

یک بحث فوق العاده دشواری در اینجا هست و من ندیدیم که کسی - به غیر از مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی در اجود التقریرات - تفتن به این نکته پیدا کند که قبل از مراجعه به قاعدتین وضعیت چطور است؟ آیا احتمال عقاب می دهیم یا نه؟ آنچه که همگان متعرض شده اند، این مقدار است که وقتی مراجعه کردیم به دو قاعده، قاعده قبح عقاب بلا بیان موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را برمی دارد. ما می خواهیم بگوییم برای اینکه این تکلیف را تشخیص بدهیم باید قبل از مراجعه به دو قاعده ببینیم که اصلاً احتمال ضرر می دهیم؟ کسی که متفتن شده مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی طبق نقل اجود است و در فوائد نیست. تمام اشکال به این بر می گردد که به لوازم حرف خودشان توجه نکردند. خیلی ها در مباحث متعددی از علم اصول - به ویژه در بحث برائت عقلی و در بررسی رابطه قبح عقاب و دفع ضرر - تنها این مقدار را گفته اند که با اجرای قبح عقاب بلا بیان، قطع بعدم العقاب. آیا خود همین حرف کشف نمی کند که قبل از اجرای قبح عقاب، آیا احتمال عقاب وجود داشته است؟. ظاهرش این است که احتمال عقاب بوده است و الا اگر قبل از اجرای قبح عقاب، قطع داشته باشیم به عدم عقاب، دیگر تمسک به قبح عقاب معنا ندارد. معنا ندارد که ما با اجرای قبح عقاب بلا بیان قطع بعدم العقاب. این جمله را خیلی ها دارند که بعد از جریان قبح عقاب بلا بیان قطع بعدم العقاب؛ که این جمله نشانه این است که قبل از جریان آن، احتمال عقاب می دادند. فلذا باید وارد این بحث می شدند که اگر احتمال عقاب می دهیم، علی القاعده دفع ضرر محتمل موضوع خواهد داشت، پس چرا می گویند که دفع ضرر محتمل موضوع ندارد؟ چرا می گویند که با قبح عقاب بلا بیان موضوعش را برمی داریم؟ با اینکه احتمال عقاب حاصل بوده و دفع ضرر، موضوع داشته است. فلذا باید بروند در فضاهای دیگر که بعداً عرض می کنم.

بله کسی که بالتصريح متفطن است و تلاش می‌کند که حل کند مرحوم اصفهانی است و مرحوم نائینی در اجودالتقریرات که عبارات ایشان را خواهیم خواند. اما عبارتی - که عرض کردم که خیلی‌ها دارند و لازمه حرفشان این است که پس عقاب قبلاً محتمل بوده است - نمونه‌اش عبارت مرحوم نائینی است: ایشان در فوائد الاصول و در ذیل قبح عقاب بلا بیان، در پاسخ از شبهه بیانیت دفع ضرر محتمل، مفصل وارد بحث شده است و با تقسیم ضرر به اخروی و دنیوی، در بخش ضرر اخروی اینگونه فرمودند:

و إن كان المراد منه الضرر الأخروي، فحكمه بلزوم دفع المقطوع و المظنون و المحتمل بل الموهوم إنَّما يكون إرشادا محضاً ليس فيه شائبة المولوية، و لا يمكن أن يستتبع حكماً شرعياً، لأنَّ حكم العقل في ذلك إنَّما يكون واقعا في سلسلة معلولات الأحكام فلا يكون موردا لقاعدة الملازمة - كما أوضحناه في محلّه - و لكن ذلك فرع احتمال العقاب، و مع عدم وصول التكليف بوجه لا تفصيلاً و لا إجمالاً لا يحتمل العقاب لقبح العقاب بلا بيان، فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يكون حاكماً و وارداً على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل.^۱

می‌گوید اگر تکلیف واصل نشود به هیچ وجهی نه اجمالی و نه تفصیلی، ما احتمال عقاب نمی‌دهیم، لقبح العقاب بلا بیان. یعنی آن چیزی که رافع احتمال عقاب است، قبح عقاب بلا بیان است. حالا سؤال می‌کنیم که قبل از مراجعه به قبح عقاب بلا بیان تکلیف چیست و وضع چطوری است؟ ما هستیم و احتمال تکلیف، بفرمایید که قبل از مراجعه به قاعدتین احتمال عقاب می‌دهیم یا نه؟ آنچه که شما می‌گویید مربوط به مرحله بعد مراجعه هست؛ اینکه می‌فرمایید "قبل از وصول تکلیف - اجمالاً و تفصیلاً - لا يحتمل العقاب لقبح العقاب بلا بیان"، معنایش این است که قبح عقاب بلا بیان موجب شده است که شما احتمال عقاب ندهید. در حالی که شما باید مرحله قبل مراجعه را نیز بررسی کنید؛ یعنی در فرضی که احتمال تکلیف داده‌ایم ولی هنوز به هیچ کدام از دو قاعده مراجعه نکردیم، تکلیف چیست؟ آیا احتمال عقاب می‌دهیم یا نه؟ این بخش از بحث را متعرض نشده‌اند و اگر این بحث را تبیین کنند، مجبورند که حرف‌های دیگر بزنند تا بتوانند مشکل را حل کنند. از میان اصولیان، مرحوم نائینی در

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۷

اجود التقريرات و همینطور مرحوم اصفهانی وارد این بحث شده‌اند که به آن خواهیم رسید. مرحوم آقا ضیاء هم باز عبارتی دارد که شبیه فوائد الاصول است که می‌فرماید:

و لما كان المفروض عدم وجود بيان آخر غير هذا الوجوب العقلي (در وقتی که احتمال تکلیف می‌دهیم، بیانی دیگر و منجز دیگری نداریم. اگر بخواهد باشد همین دفع ضرر محتمل است) ففي الرتبة السابقة عنه التي هي ظرف اللابيان تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيقطع بعدم العقاب على ارتكاب المشتبه.^۱

می‌گوید با جریان قبح عقاب بلا بیان، ما قطع به عدم عقاب پیدا می‌کنیم پس معلوم می‌شود که قبل از جریان دو قاعده، ما باید احتمال عقاب بدهیم چون اگر احتمال عقاب ندهیم، این تعبیر شما "که در ظرف لا بیان، تجری قاعدة قبح العقاب بلا بیان، فیقطع بعدم العقاب" درست نیست. پس لازمه حرف مرحوم عراقی هم این است که قبل از جریان قبح عقاب بلا بیان احتمال عقاب می‌دهیم. این نحوه بیان‌ها در کلمات قوم زیاد پیدا می‌شود اما دنبالش را نگرفتند که اگر احتمال عقاب می‌دهیم، چه می‌شود؟ ما هستیم و احتمال تکلیف و احتمال عقاب در قبل از مراجعه به قاعدتین، در اینجا باید چه کنیم؟

بیان محقق اصفهانی

مرحوم اصفهانی در همین جلد چهارم در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان در صفحه ۸۶ در مقام تحقیق، هم مطلب را توضیح داده است که نشان دهد که متفطن این نکاتی که گفتیم هست و هم می‌خواهد این مشکل را حل کند. ایشان می‌فرماید موضوع دفع ضرر محتمل اگر احتمال عقوبت لا علی تقدیر باشد در این صورت قبل از مراجعه به قاعدتین ما اصلاً احتمال عقوبت لا علی تقدیر نمی‌دهیم. احتمال عقوبت لا علی تقدیر چیست را ایشان توضیح نداده است. به نظر من - با توجه به آن بحثی که ما دیروز بیان کردیم - مقصود ایشان از احتمال عقوبت لا علی تقدیر، یعنی احتمال عقوبت لا علی تقدیر الملازمة یعنی برای اینکه احتمال عقوبت را بسازیم، تقدیر ملازمه را لازم نداریم. البته به صورت قطعی به مرحوم اصفهانی نسبت نمی‌دهم بلکه به نظرم می‌آید اینطور باشد.

^۱ نهاية الأفكار، ج ۳، ص: ۲۳۶

عبارت فوق العاده دشواری است - هم خودش و هم تعلیلی که بیان می‌کند و جوابی که بیان می‌کند - دیروز در مقام حل مسئله و اینکه چرا مرحوم آقای خویی به آن اشتباه افتاده عرض کردیم احتمال تکلیف ملازم هست با احتمال عقاب علی تقدیر الملازمه؛ یعنی چون ما احتمال ملازمه بین تکلیف و استحقاق عقاب را می‌دهیم، نتیجه احتمال عقاب می‌دهیم، منتهی اگر ملازمه موجود باشد، احتمال می‌دهیم. وقتی احتمال ملازمه بین عقاب و تکلیف را می‌دهیم، پس با احتمال تکلیف، احتمال عقاب هم می‌دهیم. البته ممکن است ملازمه/ای وجود نداشته باشد ولی احتمال این ملازمه کافی است. پس اگر منجز قائم بشود، دیگر علی تقدیر ملازمه معنا ندارد. منجز کارش همین است که بیاید تلازم درست کند بین احتمال تکلیف و احتمال عقوبت. چون اگر در عالم واقع تکلیف باشد، مخالفت با آن عقاب دارد. پس احتمال عقاب بعد از قیام منجز احتمال عقاب علی تقدیر نیست بلکه احتمال عقاب لا علی تقدیر است؛ یعنی احتمال عقاب می‌دهم و نیاز نیست که ملازمه را در تقدیر بگیرم چه اینکه منجز آمده است تا این کار را برای من درست کند.

پس ما حرف آقای اصفهانی را بر این حمل کردیم و با حرف‌های ایشان سازگار است. احتمال عقابی که ناشی از احتمال ملازمه است، احتمال علی تقدیر می‌شود و احتمال عقوبتی که بعد از قیام منجز باشد، لا علی تقدیر است. حرف ایشان این است که می‌گوید بنابراین که ضرر عقوبت باشد، موضوع قاعده دفع ضرر محتمل کدام نحو از احتمال است؟ احتمال عقاب علی تقدیر الملازمه یا احتمال عقاب لا علی تقدیر؟

شق اول بیان محقق اصفهانی؛ بنابر اینکه موضوع قاعده دفع، «احتمال عقاب لا علی تقدیر» باشد

اگر مقصود از احتمال عقاب که موضوع دفع ضرر محتمل است خصوص احتمالات لا علی تقدیر باشد؛ یعنی احتمال عقوبت‌هایی که بعد از قیام منجز است؛ اگر این باشد وقتی ما احتمال تکلیف می‌دهیم، اصلاً از این سنخ احتمال عقوبت نمی‌دهیم؛ چون قبل از مراجعه به قاعدتین، یقین داریم که منجز واقع نشده است تا احتمال عقوبت بعد از قیام منجز بدهیم. پس با احتمال تکلیف، احتمال عقوبت لا علی تقدیر نمی‌دهیم، پس دفع ضرر محتمل موضوع ندارد. عبارت ایشان این است:

توضیحه: أن موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل: إن كان احتمال العقوبة لا علی تقدیر، فاحتمال العقوبة قبل

المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف (احتمال عقوبت اصلاً ملازم با احتمال تکلیف نیست)، لما مرَّ

من أن الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين المحتملين، و الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف غير ثابتة قبل

المراجعة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة و احتمال التكليف، فلا احتمال للعقاب (مقصود از عقابی که احتمالش داده

نمی شود، «عقاب لا علی تقدیر» است که ما تفسیر کردیم به احتمالات بعد از قیام منجز) بل للتكليف فقط.^۱

حالا یک مسئله مهمی در اینجا پیدا می شود و مشابهش هم در جای دیگر پیدا می شود. اگر ما قبل از مراجعه به قاعدتین، احتمال «عقوبت لا علی تقدیر» نمی دهیم، پس به قبح عقاب بلا بیان چه نیازی داریم؟ (همان اشکالی که ما به آقای خویی کردیم). مرحوم اصفهانی می خواهد این را حل کند. یک حرف عجیبی می زند؛ عبارت ایشان را بخوانیم:

و بعد المراجعة إلى القواعد العقلية، فقاعدة قبح العقاب تنفي الملازمة بين التكليف و استحقاق العقوبة علی

مخالفته بما هو (کار قبح عقاب بلا بیان این است که بعد الفحص و الیأس عن قیام المنجز، ملازمه بین تکلیف و استحقاق عقوبت را به

نحو بئی نفی می کند) بل تفید أن الملازمة إنما تكون بين التكليف الذي قامت عليه الحجة و استحقاق العقوبة.

لازمه قبح عقاب بلا بیان چه می شود؟ می گوید لازمه اش این است که ملازمه فقط بین مخالفت با تکلیفی که قام علیه الحجة و استحقاق العقوبة است. حالا سوال این است که ما به قبح عقاب بلا بیان چه نیازی داریم؟ مگر شما نمی گوید ما احتمال عقاب لا علی تقدیر نمی دهیم. احتمال عقاب نمی دهیم، پس قبح عقاب بلا بیان را برای چه می خواهیم؟ می فرماید:

فلاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بیان للجزم بعدم العقوبة، لا للفراغ عن حکم العقاب المحتمل لا علی تقدیر،

إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا علی تقدیر بمجرد احتمال التكليف، لأنه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين.^۲

ما این حرف را نمی فهمیم که یعنی چه! اصلاً این جمله شما که «لا للفراغ عن حکم المحتمل لا علی تقدیر»، فراغ از حکم یعنی چه؟ ما احتمال «عقوبت لا علی تقدیر» نمی دهیم، بنابراین دفع ضرر محتمل موضوع ندارد؛ چون احتمال عقاب نمی دهیم و قبح عقاب بلا بیان هم فایده ای ندارد؛ چون احتمال عقاب نمی دهیم. اینکه شما می گوید برای تحصیل جزم به عدم العقوبة، به قبح عقاب تمسک می کنیم؛ سوال این است که مگر قبل از تمسک به آن، جزم به عدم العقوبة نداشتید؟! اگر جزم نداشتید، پس اینکه گفتید احتمال نمی دهیم یعنی چه؟! بحث ما این بود که نقطع بعدم العقاب، یعنی احتمال عقاب ندهیم. شما که می گوید احتمال

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۶

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۷

عقاب نمی‌دهیم. می‌گویید برای فراغ از این نیست، بلکه للجزم است، ما نمی‌فهمیم جزم یعنی چه؟ اگر غرض از تمسک به قبح عقاب، تحصیل تاکید است؛ تاکید که جزم نیست. جزم همان قطع شما به عدم عقاب است. شما خودتان می‌گویید که احتمال عقاب نمی‌دهید، البته یک عقاب خاص.

شق دوم بیان محقق اصفهانی؛ بنابر اینکه موضوع قاعده دفع، احتمال عقاب بالمعنی الاعم باشد

بنابراین ما که نمی‌فهمیم که ایشان در اینجا چه می‌گویند و واضح است که به نظرم حرف ایشان اشکال دارد و حل آن به چیز دیگری است و آن این است که ما یک شق دیگری را اختیار کنیم. بگوییم که موضوع دفع ضرر محتمل «احتمال عقاب لا علی تقدیر» نیست که یک سنخ خاص از احتمال عقاب باشد، بلکه «مطلق احتمال عقاب» است؛ چون همینطور که خود ایشان فرموده ملاک دفع ضرر محتمل اعم است و دفع ضرر محتمل اختصاص به ضرر اخروی خاصی دون ضرر اخروی دیگر ندارد. احتمال عقاب، هر احتمال عقابی که باشد، عقلاً لازم‌الدفع است - حالا احتمال عقاب علی تقدیر باشد یا احتمال عقاب لا علی تقدیر باشد - به نظر من این شق اولی که ایشان فرموده درست نیست و حلش این است که به همین شق دوم اخذ کنیم (موضوع دفع ضرر را اعم بگیریم) و بگوییم احتمال عقاب هست و لذا قبح عقاب بلا بیان معنا پیدا می‌کند. بعد خود ایشان می‌فرماید:

و ان كان موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل أعم من الاحتمال علی تقدیر و لا علی تقدیر لأن ملاکة أعم كما

هو واضح.

یعنی موضوع قاعده وجوب دفع اعم باشد از احتمال عقاب علی تقدیر ملازمه و لا علی تقدیر ملازمه. انصافاً ایشان در اینجا دقیق حرف زده است. ملاک وجوب دفع ضرر محتمل، ضرر محتمل است؛ هر گونه احتمال که باشد. سنخش مهم نیست که علی تقدیر یا لا علی تقدیر است. بالاخره ما قبل از مراجعه به قاعدتین ما احتمال عقاب می‌دهیم. می‌گویید اگر موضوع قاعده اعم باشد:

فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة، لاحتمال الملازمة واقعا بين مخالفة التكليف و استحقاق العقوبة،

فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.^۱

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۷

قبل از مراجعه به هر دو قاعده، احتمال عقوبت بالمعنی الاعم - که موضوع دفع ضرر محتمل است - محرز است. پس مرحوم اصفهانی اینجا را درست کرد. در آن شق اول، جواب ایشان بی معناست که للجزم بعدم العقاب، اما در این شق دوم می گویند قبل از مراجعه به قاعدتین ما احتمال عقوبت می دهیم و در عین حال طبعاً لا بیان هم هست.

توجیه تقدیم و ورود قاعده قبح بر قاعده دفع

حالا ببینیم که چگونه قبح عقاب را بر دفع ضرر مقدم می کند. بیان ایشان از این قرار است:

و حينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل، لأجل أن قاعدة دفع الضرر المحتمل

حكم في فرض الاحتمال،

این درست است. قاعده دفع ضرر محتمل چون موضوعش احتمال ضرر شد. منتهی ما در اینجا نوع اول از احتمال عقاب (احتمال عقاب لا علی تقدیر) نداریم، بلکه نوع دوم احتمال عقاب (احتمال عقاب علی تقدیر الملازمه) داریم. در ادامه می گوید:

و قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة، فهي رافعة

للاحتمال بقاء، بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لابطال التقدير بقاعدة قبح العقاب، فهي واردة على قاعدة دفع الضرر

المحتمل.

در فرض ملازمه و فرض احتمال وجود ملازمه در واقع، ما احتمال عقوبت می دهیم. ما وقتی که احتمال تکلیف دادیم، اگر احتمال ملازمه بدهیم، احتمال عقاب نیز خواهیم داد. اگر چیزی بیاید این فرض ما را بهم بزند و نگذارد ما احتمال ملازمه بین تکلیف و عقاب بدهیم، آن وقت موضوع دفع ضرر محتمل منتفی می گردد.

لأجل أن قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال، و قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة

بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة، فهي رافعة للاحتمال بقاء، بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لابطال

التقدير بقاعدة قبح العقاب، فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.^۱

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۷

این شق دوم از بیان ایشان درست است. قاعده قبح عقاب بلا بیان وقتی می آید می گوید حتی احتمال ملازمه بین مخالفت با تکلیف و بین ترتب عقاب را نمی دهیم. اینکه قبل از جریان قبح عقاب می گفتیم "احتمال تکلیف علی فرض احتمال ملازمه یلازم احتمال العقاب"؛ حالا بعد از جریان قبح عقاب، قاعده قبح عقاب می گوید شما اصلاً احتمال ملازمه نیز نمی توانید بدهید. من قبح عقاب بلا بیان می گویم اگر احتمال تکلیف دادی و منجز نداری و بآی طریق واصل نیست، قطعاً عقاب نداری. یعنی می آید بتأ آن احتمال را برمی دارد. این بیان محقق اصفهانی درست است. می گوید:

و قاعدة قبح العقاب بلا بیان حیث تنفی الملازمة بین مخالفة التکلیف الواقعی و استحقاق العقوبة، فهي رافعة

للاحتمال بتأ، بحيث لا یحتمل العقوبة علی تقدیر لابطال التقدير بقاعدة قبح العقاب.

قاعده قبح عقاب می آید آن تقدیر ملازمه را از بین می برد و موجب حصول یقین به عدم ملازمه می شود. پس وقتی احتمال ملازمه نمی توانید بدهید، دیگر «علی تقدیر ملازمه» معنا ندارد چون با جریان قبح عقاب بلا بیان، قطع به عدم ملازمه حاصل می شود.

ما باید تشکر کنیم از مرحوم اصفهانی به خاطر تفتنش. و عجیب است از مرحوم آقای خویی که شاگرد ایشان است و کلمات ایشان را هم پایین و بالا می کند، اما اینجا که رسیده است حسابی بحث را سهل و با مسامحه گذشته است و گفته است قبح عقاب بلا بیان در فرضی است که ما احتمال عقاب ندهیم. اما مرحوم اصفهانی این کار را نکرد و گفت که ما قبل از مراجعه به قاعدتین، احتمال عقاب می دهیم.

البته این تازه اول راه است. مرحوم اصفهانی تا اینجا این مقدار را حلّ کرد که چگونه با وجود احتمال عقاب، باز قبح عقاب بلا بیان می تواند بتأ موضوع دفع ضرر محتمل را رفع کند. اما سوال دوم این است که چرا دفع ضرر محتمل بتأ رافع قبح عقاب بلا بیان نباشد؟ این دیگر ان شاء الله بحثش فردا خواهد آمد از باب اینکه راههای مختلفی باید برویم برای این کار که برخی از آنها را بحث کردیم.

ممکن است نظر مرحوم اصفهانی به این باشد که وجوب دفع ضرر محتمل خودش فی حد ذاتها و با قطع نظر از قاعده قبح عقاب بلا بیان، صلاحیت بیانیت ندارد، یعنی درست است که موضوع دفع ضرر محتمل - یعنی احتمال عقاب - ثابت است ولی این قاعده قابلیت بیان ندارد و بیان بر واقع نیست تا بتواند موضوع قبح عقاب بلا بیان را رفع کند. این نکته‌ای که من عرض

کردم، همان فرمایش ایشان است که قبلاً بحث کردیم که خود ایشان می‌گویند دفع ضرر محتمل فرار جبری است و لذا جواب ایشان به این سوال دوم راحت و واضح است چون دفع ضرر محتمل که فرار خارجی است، اصلاً بیان نیست.

اما روی مسالک قوم، ایشان جواب می‌دهد و می‌گویند فی حد ذاتها بیان نیست که بعداً توضیح داده است. ممکن است بر محقق اصفهانی اشکال شود که لِمَ لَا يُعَكِّس؟، شما در اینجا فقط یک طرف را حل کردید (که قبح عقاب بتاً رافع موضوع دفع ضرر است)؛ در حالی که از این طرف هم ممکن است که کسی بگوید دفع ضرر محتمل بتاً رافع «لا بیان» است. احتمال دارد که ایشان در پاسخ این اشکال اکتفا کرده است به همان بحثی که بعداً کرده است که دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها بیان نیست. فلذا دفع ضرر محتمل حتی اگر موضوع داشته باشد، باز نمی‌تواند رافع موضوع قبح عقاب بلا بیان باشد.

بنابراین این زحمتی که ما کشیدیم و احتمال عقاب به تعبیر ایشان «علی تقدیر» یا به تعبیر ما «احتمال عقاب علی فرض احتمال ملازمه» دادیم، اثری ندارد. درست است که موضوع دفع ضرر محتمل اعم است و موضوع درست می‌شود برای دفع ضرر محتمل اما نمی‌تواند بیان برای واقع درست کند. از آن طرف قبح عقاب بلا بیان موضوع دفع ضرر محتمل را برمی‌دارد. اینطوری حل کرده است اما فکر می‌کنم که بحث باز هم مشکل‌تر است.

دوستان راجع به این فکر کنند تا فردا. در جلسه بعد فرمایش مرحوم نائینی را هم می‌خواهیم بخوانیم که ایشان در اجود التقریرات دو صفحه به این مطلب اختصاص داده است و تفتن خودش را به این مسئله که قبل از مراجعه به قاعدتین ما احتمال عقوبت می‌دهیم را قبول کرده است، منتهی باید ببینیم که چطور از این بحث فرار کرده است و نتیجه بحث را چطور زیر پا می‌گذارد و اینکه چه می‌شود؟، ان شاء الله در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه تنبیهات دفع ضرر محتمل ۶۲۹

خلاصه بحث گذشته (بررسی نسبت دو قاعده در فرض قبل از لحاظ قاعدتین) ۶۲۹

کلام محقق نائینی در مسئله ۶۳۰

جواب محقق نائینی به اشکال ۶۳۱

۱. عدم تعارض احکام عقلی با یکدیگر ۶۳۱

۲. عدم بیانیت و ارشادی بودن حکم عقل در لزوم دفع ضرر محتمل ۶۳۲

بررسی کلام محقق نائینی در مسئله ۶۳۴

نقد به کلام محقق نائینی در ارشادی دانستن حکم عقل در دفع ضرر محتمل ۶۳۴

طریقی بودن احتمال ضرر در نزد عقلا ۶۳۵

ادامه تنبیهات دفع ضرر محتمل**خلاصه بحث گذشته (بررسی نسبت دو قاعده در فرض قبل از لحاظ قاعدتین)**

بحث ما در نسبت بین قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل به یک بحث تقریباً جدید و خیلی مشکل رسید و آن این است که بسیاری از محققین در این بحث فقط گفته اند که بعد از اجرای قبح عقاب بلا بیان دیگر موضوعی برای دفع ضرر محتمل نداریم؛ چون با اجرای قبح عقاب بلا بیان، احتمال عقاب نمی دهیم، پس احتمال ضرر اخروی نمی دهیم و دیگر دفع ضرر محتمل، موضوع ندارد، اما نفرمودند که قبل از مراجعه به قاعدتین ما چه وضعی داریم.

در جلسه گذشته بعد از اینکه فرمایش مرحوم آقای خویی را نقد کردیم، عرض کردیم که یک چنین مسئله جالبی پیش می آید؛ چون مرحوم آقای خویی فرموده بود که مورد قبح عقاب بلا بیان جایی است که ما احتمال عقاب ندهیم. این یک حرف خیلی عجیب و غریبی می شود چون اگر احتمال عقاب نمی دهیم، قبح عقاب بلا بیان می خواهیم چه کار. بعد رفتیم سراغ دیگران مثل مرحوم نائینی در فوائد الاصول و گفتیم همه کسانی که می گویند: "به برکت جریان قبح عقاب بلا بیان، دفع ضرر محتمل می کنیم؛" به آنها نیز باید تذکر داد که پس شما باید قبل از اجرای قبح عقاب بلا بیان، احتمال عقاب بدهید و الا لغو است که

بگویید به کمک قبح عقاب بلا بیان، دفع ضرر محتمل می‌کنیم یا موضوع ضرر محتمل را برمی‌داریم و دیگر احتمال ضرر نمی‌دهیم. این یک مسئله واقعاً دشواری ایجاد می‌کند.

گذشت که از میان اصولیان، تنها دو عالم اصولی به این مساله دشوار تفتن داشته‌اند و در آن ورود کرده‌اند؛ یکی مرحوم اصفهانی است که بحث ایشان گذشت، که با تقسیم عقاب به دو قسم «عقاب علی تقدیر و لا علی تقدیر»، سعی در حل مساله داشت. بیان ایشان هرچند دشوار و به نوعی مجمل بود ولی ما آن را تفسیر کردیم و عرض کردیم که مقصود ایشان از «عقاب علی تقدیر» ظاهراً علی تقدیر الملازمه بین احتمال تکلیف و احتمال عقاب است. علی تقدیر این ملازمه، ایشان فرموده است ما از احتمال تکلیف، احتمال عقاب می‌دهیم که بحث آن مفصل گذشت. حالا این بحث خواهد آمد که جوابی که ایشان داده است درست است یا نه.

کلام محقق نائینی در مسئله

محقق دیگری که به این مسئله تفتن داشته، مرحوم آقای نائینی است در اجود التقريرات. در فوائد علی الظاهر چنین چیزی پیدا نیست بلکه می‌توان گفت که فرمایش ایشان در فوائد - ولو بالالتزام - مخالف کلام اجود می‌شود. در اجود تقریباً به روشنی این را فرموده است اما اینکه جوابش درست است یا نه، بحث دیگری است که باید بررسی شود. بحث حاضر درباره نفس تفتن به این مطلب است که قبل از مراجعه به قاعدتین - که احتمال تکلیف می‌دهیم - آیا احتمال عقاب هم می‌دهیم یا نه؟ من فقط دیدم که مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی در اجود التقريرات متفتن این مطلب بوده‌اند؛ که قرار شد مطلب اجود التقريرت را بخوانیم.

در بحث برائت ذیل قبح عقاب بلا بیان که شبهه معروف بیان بودن دفع ضرر محتمل مطرح می‌شود (که دفع ضرر محتمل بیان است و موضوع لا بیان را برمی‌دارد)، ایشان می‌گویند این ادعا ناصحیح است و فسادش بمکان من الوضح است؛ توضیح ایشان از این قرار است که اگر مقصود از ضرر محتمل، ضرر اخروی باشد، می‌فرماید هرچند ضرر محتمل اخروی موضوع وجوب دفع ضرر هست ولی حکم عقلی به دفع ضرر محتمل اخروی، حکم ارشادی است؛ چون این در سلسله معالیل احکام شرعی است مثل امتثال و اطاعت که در سلسله معالیل قرار دارد؛ یعنی در رتبه سابقه باید حکم شرعی باشد و منجز شده باشد و از باب اینکه احتمال می‌دهیم ترتب عقاب بر مخالفت با آن حکم را، می‌گوییم عقل ارشاد می‌کند به اینکه باید دفع کرد این عقابی را که از ناحیه مخالفت او پدید می‌آید. مرحوم نائینی می‌گوید احتمال چنین ضرری گرچه به حکم عقل موضوع وجوب

دفع است ولی این ارشادی است؛ منتها نقطه مهم در کلام ایشان این است که ایشان در پاسخ به شبهه بیانیت دفع ضرر محتمل، به صرف ارشادی بودن حکم عقل به وجوب دفع اکتفا نمی‌کند بلکه جریان قبح عقاب را نیز ضمیمه می‌کند و می‌گوید احتمال عقاب - که موضوع وجوب دفع است - با جریان قبح عقاب بلا بیان رفع می‌شود.

جواب محقق نائینی به اشکال

کلام ایشان تا اینجا مثل حرفهای دیگران است. منتهی در ادامه ایشان می‌فرماید اگر کسی اشکال کند که در مقابل، قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نیز می‌تواند رافع موضوع قبح عقاب بلا بیان باشد؛ ایشان می‌گوید این اشکال مدفوع:

۱. عدم تعارض احکام عقلی با یکدیگر

در ابتدای پاسخ به این نکته توجه می‌کند - که مرحوم خوئی هم از ایشان أخذ کرده بود - که وجود دو حکم عقلی معارض معنا ندارد؛ یعنی نمی‌شود که در یک مورد مشترک، هم قبح عقاب بلا بیان تطبیق شود و هم دفع ضرر محتمل تطبیق گردد، بلکه یکی باید بر دیگری وارد باشد. ایشان می‌گوید:

(مدفوع) بأن أي حکم عقلي لا يعقل أن يكون منافيا لحکم عقلي آخر بل لا مناص إلا عن كون أحدهما واردا

علی الآخر و حیثنذ (این جمله‌ای است که می‌خواهم به آن استشهد کنم و دیدم که اصولیین کمتر به این توجه کرده‌اند) فمع قطع

النظر عن ملاحظة الأحكام العقلية لا محالة يكون احتمال الحرمة ملازما لاحتمال العقاب

ایشان می‌گوید قبل از مراجعه به قاعدتین احتمال تکلیف ملازم با احتمال عقاب است لاحتمال الملازمة العقاب مع مخالفة الحكم الواقعي. می‌گوید همین که شما احتمال ملازمه بدهید، احتمال تکلیف ملازم با احتمال عقاب می‌شود. این لباً عین حرفی است که مرحوم اصفهانی زده است. می‌فرماید:

لاحتمال ملازمة العقاب مع مخالفة الحكم الواقعي فيستقل العقل بوجوب الدفع.^۱

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۷

می‌گوید قبل از مراجعه به قاعدتین احتمال تکلیف ملازم با احتمال عقاب است؛ لاجل الاحتمال الملازمة. ما احتمال عقاب می‌دهیم، پس وجوب دفع می‌آید.

بعد در عبارت «آلا» ایشان جواب را بیان می‌کند. ما جواب مرحوم اصفهانی را هنوز نخواندیم. اول جواب مرحوم نائینی را می‌خوانیم و بعد جواب محقق اصفهانی و ببینیم که این جواب‌ها درست است یا نه.

۲. عدم بیانیت و ارشادی بودن حکم عقل در لزوم دفع ضرر محتمل

ایشان می‌فرماید الا اینکه این حکم عقلی به وجوب دفع؛ یعنی دفع ضرر محتمل که قبلاً بحث کردیم این نمی‌شود بیان بر واقع باشد چون ارشادی است نه طریقی. عبارت ایشان چنین است:

إلا أن حكم العقل بذلك لا يوجب وصول الحكم الواقعي بنفسه كما في موارد العلم الوجداني أو الأمانة أو الأصل المحرز و هو ظاهر و لا يوجب وصوله بطريقة كما في موارد إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة ضرورة ان إيجاب الاحتياط أو أصالة الحرمة إنما هو ناش عن ملاك الحكم الواقعي و متمم للجعل كما أوضحنا ذلك في بعض المباحث السابقة فوصول إيجاب الاحتياط الناشئ عن ملاك جعل الحكم الواقعي هو وصول الحكم الواقعي و هذا بخلاف حكم العقل بوجوب الدفع.^۱

ما حاصلش این است که می‌گوید وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نیست؛ چون وجوب دفع ضرر محتمل یک حکم ارشادی است و هر کجا موضوع هم داشته باشد، یک حکم ارشادی است. حکم ارشادی چیست؟ ایشان می‌گوید تمام الموضوعش احتمال الضرر است و اگر مخالفت بشود، چیز مازادی بر ضرر واقعی لو کان در کار نیست. ارشادی بودنش هم از این باب است. می‌گوید این بیان بر واقع نمی‌شود زیرا بیان بر واقع در جایی است که امر طریقی باشد؛ هر چند ممکن است ظن نیز نباشد مثل امر به احتیاط؛ دلیلی که می‌گوید فاحتط لدینک، لازم نیست که موضوع امر به احتیاط، ظن باشد بلکه احتمال هم کافی است که وقتی این احتمال را دادی، فاحتط لدینک. این امر طریقی است. آقای نائینی می‌فرماید چه ظن معتبر در کار باشد و چه امر طریقی، در هر حال اگر امر بخواهد طریقی باشد و بیان بر واقع محسوب گردد، باید منبعث از ملاک واقع باشد یعنی آن واقع

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۷

یک ملاکی دارد و بر اساس آن یک امر واقعی می‌آید، در ظرف جهل و شک به آن، آن ملاک واقع اگر به قدری قوی باشد که باید بر آن تحفظ کرد، شارع امر تتمیمی می‌آورد و یک متمم جعل می‌آورد با فاحتط لدینک. پس اوامر احتیاط که امری طریقی هستند برای زنده کردن واقع، منبعث از ملاک واقعند؛ گویی می‌خواهند بگویند که اوامر طریقی بی حساب و کتاب نیستند. امر طریقی یعنی مولا بخواهد با این امر، آن مقصود واقعی و غرض و ملاکی که در واقع هست را تحفظ کند. برای این می‌گوییم طریق است و الا اگر بر خود تخلف از این امر، عقاب و ضرر اخروی مترتب باشد که ربطی به واقع ندارد.

بعد ایشان کلام مرحوم شیخ را نقل می‌کند که فرمود وجوب دفع ضرر محتمل اگر در جایی ثابت باشد و عقابی بر آن مترتب باشد، عقاب بر مخالفت بر خود این وجوب به عنوان یک امر نفسی مترتب است و ربطی به واقع ندارد چراکه لیس بیان بر واقع تا عقاب بر واقع باشد. و در دفاع از ایشان می‌گوید به خاطر اینکه معنا ندارد که وجوب دفع ضرر محتمل طریق الی الواقع باشد؛ زیرا تمام الموضوع آن احتمال ضرر است نه اینکه این وجوب دفع از ناحیه ملاک واقعی و برخاسته از آن باشد. ربطی به ملاک واقع ندارد و تمام الموضوع آن احتمال ضرر است. در احتیاط که توضیح دادیم و بعد می‌فرماید:

و هذا بخلاف حکم العقل بوجوب الدفع فإنه لم ينشأ عن ملاك الحرمة الواقعية على تقدير وجودها واقعا حتى يكون متمما لجهل الحرمة بل هو ناش عن ملاك آخر و احتمال الضرر هو تمام الموضوع له و حينئذ فحكم العقل بوجوب الدفع يستحيل ان يكون بيانا للحكم الواقعي و موجبا لوصوله بنفسه أو بطريقه و إذا كان كذلك فيستحيل ان يكون واردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و رافعا لموضوعه و مع وجود موضوعه يستقل بقبح العقاب فيرتفع احتماله الناشئ عن احتمال ملازمة العقاب مع مخالفة التكليف الواقعي مع قطع النظر عن ملاحظة الأحكام العقلية.^۱

می‌گوید آن احتمال عقابی که ما قبل از مراجعه به قاعدتین می‌دادیم - از باب احتمال ملازمة تکلیف با عقاب - این احتمال عقاب این چنینی، با جریان قبح عقاب بلا بیان مقطوع العدم می‌شود. قبح عقاب بلا بیان موضوع دارد و دفع ضرر محتمل چونکه بیان بر واقع نیست موضوعش را بر نمی‌دارد، بنابراین قبح عقاب بلا بیان می‌آید احتمال عقاب را قطعاً منتفی می‌کند، فلامحاله يكون وارداً على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۷

بعد می‌فرماید مراد شیخ انصاری هم از اینکه فرمود دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نیست، همین بوده است. ایشان تعریض می‌زند به آخوند و دیگران که گفته‌اند: اینکه شیخ گفته وجوب دفع ضرر محتمل یا مقدمی است یا نفسی، درست نیست چراکه یک شق سوم هم دارد که طریقی باشد مثل اوامر احتیاط. مرحوم نائینی می‌فرماید بلکه ثبوتاً در برخی موارد ممکن است اما در رابطه با وجوب دفع ضرر محتمل ممکن نیست، چون وجوب دفع ضرر محتمل ناشی از ملاک واقع نیست و متمم جعل برای حکم واقعی نیست بلکه ملاکش چیز دیگری است و احتمال ضرر تمام الماک برای آن است.

بررسی کلام محقق نائینی در مسئله

حالا باید ببینیم که این کلام مرحوم نائینی درست است یا نه و همچنین بررسی کنیم کلام محقق اصفهانی را. چون این دو بزرگوار رسیدند به این حرف دقیق که بعد الفحص و قبل از مراجعه به قاعدتین وضعیت این گونه است که احتمال تکلیف داریم و لاجل احتمال ملازمه‌اش با عقاب، احتمال عقاب نیز می‌دهیم؛ حالا تکلیف چیست؟ تا به حال برخی می‌گفتند که ما احتمال عقاب نمی‌دهیم، حالا که فهمیدیم که احتمال عقاب می‌دهیم، باید ببینیم که با این دو قاعده تکلیف چیست؟.

همانطور که فرمودند نمی‌شود گفت که عقل دو قاعده دارد که نتیجتاً معارض هم هستند. این معنا ندارد چون تعارض برای ادله‌ای است که لفظی داشته باشد و ظاهری داشته باشد که بگوییم اینها در مقام کشف از مراد مولا یا کشف از واقع تعارض می‌کنند. مثلاً زراره خبر بیاورد که يجب صلاة الجمعة و یک راوی دیگر بگوید لا يجب صلاة الجمعة. این دو با هم تعارض می‌کنند در کشف آن حکم واقعی. اما اگر مثل دفع ضرر محتمل کاری به حکم واقعی نداشته باشد چون منبث از آن نیست و حکم طریقی برای آن نیست، بنابراین وجهی ندارد که بگوییم تعارض می‌کند با قبح عقاب بلا بیان، منتهی باید ببینیم که نتیجه چه می‌شود. باید یکی از این دو حکم یا هر دو نباشد.

نقد به کلام محقق نائینی در ارشادی دانستن حکم عقل در دفع ضرر محتمل

نسبت به فرمایش مرحوم نائینی به نظر من این فرمایش ایشان درست نیست که دفع ضرر محتمل، امرش نمی‌شود طریقی باشد؛ چون امر طریقی آن است که ملاک واقع در ظرف جهل به خودش یا شک به خودش اینقدر قوی باشد که یدعو المولا الی جعل المتمم به امر احتیاط؛ یعنی دعوت می‌کند که مولا در ظرف جهل و شک یک امر بیاورد برای زنده کردن واقع. بعد مرحوم نائینی فرموده که دفع ضرر محتمل تمام الموضوعش احتمال ضرر است؛ یعنی ملاکش چیز دیگری است.

طریقی بودن احتمال ضرر در نزد عقلا

ما می‌خواهیم در اینجا قدری مکث کنیم. می‌فرمایید که تمام الموضوعش احتمال ضرر است. ما عرضمان این است که احتمال ضرر در نزد عقلا، طریقی است. احتمال بما هو احتمال یعنی چه که موضوع حکم عقل است؟ یعنی عقلا اگر به احتمال ضرر اهتمام می‌کنند به خاطر آن ضرر واقع است.

اگر مقصود مرحوم نائینی این است که احتمال ضرر موضوعیت دارد - که ظاهر عبارتش است - که اشتباهش واضح است چون احتمال ضرر که خصوصیت ندارد، همانطور که علم به ضرر بماهو علم که خصوصیتی ندارد بلکه علم طریقی است برای متطرق‌الیه که واقع معلوم است، احتمال هم همینطور است؛ منتهی یک وقتی واقع در یک حدی است که تعلق علم به آن اثرگذار است و یک وقتی در حدی است که احتمالش هم عندالعقلا اثرگذار است.

بنابراین عرض ما این است که واضح است که وقتی ما می‌گوییم احتمال الضرر تمام الموضوع است، تمام الموضوع هست اما نه به خاطر اینکه احتمال خصوصیت دارد. احتمال طریقی برای آن ضرر واقعی است و چون ضرر واقعی را از منظر احتمال می‌بیند عقلا حکم می‌کنند و الا اگر در واقع نباشد، آنها هم حکمی ندارند؛ یعنی عقلا هرچند در هر حال این وجوب دفع را دارند اما در هر حال برای تحفظ آن ضرر محتمل است. در احتمال ضرر هم برای تحفظ از ضرر واقعی است، نه چیز دیگری همانطور که در بقیه احتیاطات می‌گویید.

اما اگر مقصود مرحوم نائینی این معنا نباشد بلکه مقصودش این باشد که ضرر در اینجا عقاب است و عقاب غیر از حکم است. مصب استدلال مرحوم نائینی این باشد که عقاب غیر از حکم است. تمام الموضوع دفع ضرر محتمل، احتمال عقاب است و احتمال عقاب هم قبول داریم که طریقی برای عقاب واقعی است یعنی برای تحفظ از اینکه در عقاب واقعی نیفتند این کار را می‌کنند و الا احتمال خصوصیت ندارد، منتهی عقاب غیر از حکم است و تحفظ از عقاب غیر از تحفظ بر ملاک حکم است.

اگر مقصود مرحوم نائینی این باشد، این هم اشکال دارد چون عقاب از باب مخالفت با حکم پیدا شد، بنابراین ما روی الفاظ نمی‌خواهیم بحث کنیم که مثلاً البیان چیست. یک کسی بگوید بیان این است و یک محقق بزرگواری هم مثل مرحوم نائینی پیدا شود که بگوید بیان این است که ملاکش منبعث از واقع باشد. می‌گوییم مگر بحث در جعل اصطلاح است؟ بحث این است که کجاها عقلا عقاب بر واقع را به خاطر قیام این حکم تجویز می‌کنند و عقاب را قبیح نمی‌دانند. سوال این است که اگر فردا این آقایی که به حکم عقلش احتمال ضرر می‌داد و عقلش هم ولو به صورت ارشادی به او گفته بود که باید این ضرر را دفع کنی و

نکرد، اگر مولا او را بر واقع عقاب کند و بگوید آدم عاقل، عقلت که گفت احتمال ضرر می‌دهی و ضرر هم همان عقاب بر مخالفت این تکلیف است نه چیز دیگری. آیا اگر مولا او را عقاب کند، اشکالی دارد؟ اگر مولا به این عبد بگوید که من که دیدم که عقل تو حکم می‌کند بر اینکه در اینجا باید ضرر محتمل را دفع کنی و ضرر هم عقاب بود و عقاب هم از باب مخالفت با این تکلیف است. گوش نکردی و برای همین، من عقابت می‌کنم بر مخالفت این تکلیف. آیا می‌گویند این اشتباه و قبیح است یا اینکه عقاب مولا را عقاب مع البیان می‌دانند؟

می‌خواهم بگویم در این بحث‌ها با تمام دقتی که وجود دارد و نیاز به تحلیل و فکر حسابی دارد گاهی اصطلاحات موجب خلط می‌شود. آقای نائینی ادعا می‌کند که باید ملاکش منبعث از واقع باشد. پاسخ می‌دهیم وجوب دفع ضرر محتمل ملاکش منبعث از ضرر محتمل است که عقاب واقعی است و عقاب هم نکته‌اش مخالفت با تکلیف واقعی است. آیا همین ارتباط کافی در بیانیت است یا نه؟ شما می‌گویید کافی نیست. می‌گوییم باید برویم نزد عقلا و ببینیم که آیا برای عقاب کردن بر واقع، حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل را بیان عقلی قلمداد می‌کنند یا نه؟ لفظ بیان که مهم نیست که برویم در کتب لغت بگردیم که معنایش چیست. بلکه بحث این است که عندالمخالفة آنچه در نزد عقلا مجوز و مسوغ برای عقاب می‌شود چیست؟ آیا این هست یا نه؟ علی‌الظاهر هست. و اگر باشد دوباره در یک اشکال اساسی می‌افتیم؛ به این شکل که: عقل این وجوب دفع عقاب محتمل را کافی می‌داند برای بیانیت و از آن طرف هم قبح عقاب بلا بیان داریم، کدام بر کدام باید مقدم باشد؟ قبح عقاب بلا بیان واقعاً می‌تواند موضوع دفع ضرر محتمل را بردارد و دفع ضرر محتمل نیز می‌تواند موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد و هر دو هم که قبل از مراجعه به قاعدتین وجود دارند؛ فلذا چه باید کنیم؟

مرحوم نائینی خودش را راحت کرد که دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نیست همانطور که مرحوم شیخ و دیگران فرموده بود. مرحوم اصفهانی هم تقریباً همین را می‌گوید که عبارات ایشان را خواهیم خواند. بیان مرحوم نائینی و عده‌ای دیگر که اینطور گفتند قابل بحث است. لذا یکی از تنبیهاتی که قرار است بحث کنیم همین است که ظاهراً ارشادیت در بحث ما با جاهای دیگر فرق می‌کند. مقصود از ارشادیت در مانحن‌فیه همین مقدار است که بر خودش عقابی مترتب نباشد؛ یعنی وقتی می‌گوییم وجوب دفع ضرر محتمل ارشادی است یعنی بر خودش عقاب نیست. اما اینکه این حکم عقلی می‌تواند کفایت کند و می‌تواند مسوغ و مجوز شارع مقدس باشد تا بتواند بر آن تکلیف واقعی - که وجوب دفع به آن قائم شده - عقاب کند، علی‌الظاهر اشکالی ندارد. حالا این را انشاء الله بیشتر در آنجا بحث خواهیم کرد.

دوستان روی این فکر کنند که اگر اشکال ما به مرحوم نائینی وارد باشد باز به یک مشکل عویصی برگشتیم که بعد از فحصیم و قبل از مراجعه به قاعدتین، هم احتمال تکلیف می دهیم و هم احتمال عقاب. دفع ضرر محتمل اینطور نیست که فی حد ذاتها بیان بر واقع نباشد به بیانی که مرحوم نائینی می گفت و نمی توانیم بیان ایشان را بپذیریم. پس می شود علی الظاهر بیان بر واقع باشد که باید بررسی کنیم که این اشکالی دارد یا نه.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

- ۶۳۸ ادامه تنبیهات دفع ضرر محتمل
- ۶۳۸ خلاصه بحث گذشته (بررسی نسبت دو قاعده در فرض قبل از لحاظ قاعدتین)
- ۶۳۹ رد کلام مرحوم خویی مبنی بر اختصاص قبح عقاب به موارد عدم احتمال عقاب
- ۶۳۹ وجه تقدم قبح عقاب بلا بیان در فرض قبل مراجعه به قاعدتین
- ۶۳۹ دیدگاه مرحوم نائینی در وجه تقدم
- ۶۴۰ دیدگاه محقق اصفهانی در وجه تقدم
- ۶۴۱ تتمیم استدلال محقق اصفهانی
- ۶۴۳ خلاصه استدلال بر تقدیم قبح عقاب بلا بیان
- ۶۴۳ نقد بر دیدگاه محقق اصفهانی و مرحوم نائینی
- ۶۴۴ بررسی امکان طریقی بودن وجوب دفع ضرر محتمل
- ۶۴۴ استدلال بر ارشادی بودن وجوب دفع ضرر محتمل
- ۶۴۵ نقد در استدلال ارشادی بودن
- ۶۴۶ پاسخ از بیان مرحوم اصفهانی و مرحوم خویی در انکار طریقت وجوب دفع
- ۶۴۷ پاسخ از بیان مرحوم نائینی در انکار طریقت وجوب دفع
- ۶۴۷ خلاصه نقد در ارشادی دانستن وجوب دفع ضرر محتمل

ادامه تنبیهات دفع ضرر محتمل

خلاصه بحث گذشته (بررسی نسبت دو قاعده در فرض قبل از لحاظ قاعدتین)

بحث ما در موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل بود. بعد از آن سیر طولانی عرض کردیم که به نظر می آید مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی به نکته ای توجه کرده اند که غالباً در کلمات دیگران یا معلوم است عدم توجه به آن یا حداقل سکوت کرده اند و وارد این میدان نشدند. آن نکته، نکته فوق العاده دقیقی است؛ چون وقتی در آن تأمل می کنیم شاید سرنوشت بحث را عوض کند.

آن نکته این بود که قبل از مراجعه به قاعدتین احتمال تکلیف می تواند ملازم باشد با احتمال عقاب؛ لأجل احتمال الملازمة بین مخالفة التکلیف و ترتب العقاب. پس ما وقتی احتمال تکلیف می دهیم، احتمال عقاب هم می دهیم نه از باب ملازمه بین تکلیف و عقاب بلکه از باب احتمال ملازمه. آن وقت این موضوع، مسئله های متعدد درست می کند، گرچه از جهتی برخی مشکلات را نیز حل می کند.

رد کلام مرحوم خویی مبنی بر اختصاص قبح عقاب به موارد عدم احتمال عقاب

آن فرمایش مرحوم آقای خویی که صورت موجهی نداشت که فرموده بودند قبح عقاب بلا بیان برای جایی است که ما احتمال عقاب ندهیم، حالا با این بیان حل می شود. ما وقتی احتمال تکلیف می دهیم، احتمال این چنینی؛ یعنی احتمال علی تقدیر هم می دهیم، آن وقت اگر قبح عقاب بلا بیان جاری شود، این احتمال عقاب علی تقدیر را نفی می کنیم به صورت بّتی و لذا مجرا دارد. اما اینکه ایشان فرموده بود که قبح عقاب بلا بیان در جایی است که ما هیچ احتمال عقاب ندهیم، آن حرف، حرف قابل قبولی نبود.

وجه تقدم قبح عقاب بلا بیان در فرض قبل مراجعه به قاعدتین

منتهی وقتی ما به این جا می رسیم مسائل دیگری پیدا می شود. اگر برای هر دو قاعده قبل از مراجعه به قاعدتین، موضوع هست؛ یعنی ما هم احتمال تکلیف می دهیم و هم احتمال عقاب، سوال این است که وجه تقدم قبح عقاب بلا بیان بر دفع ضرر محتمل چیست و به چه دلیل ما می توانیم یکی را بر دیگری مقدم کنیم در حالی که هر دو موضوع دارند؟

مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی دو بیان دارند برای این مسئله که به نحوی می خواهند این تقدم را توجیه کنند که باید دیدگاه ایشان را بررسی کنیم که آیا معنا دارد یا نه.

دیدگاه مرحوم نائینی در وجه تقدم

البته مرحوم نائینی بالصراحة راه حلش مبتنی بر این است که دفع ضرر محتمل خودش نمی تواند بیانی باشد بر واقع؛ یعنی فی حد ذاتها؛ نه از باب اینکه قبح عقاب بلا بیان موضوعش را برمی دارد، بلکه خودش قابلیت بیان بودن بر واقع بودن ندارد. ما قبلاً این را مفصل بحث کردیم و فقط در اینجا به خاطر آن نکته مهم و دقیق و مشکلی که پیش می آید عرض می کنیم.

دیدگاه محقق اصفهانی در وجه تقدم

مرحوم اصفهانی البته به این صراحت نمی‌فرماید. در بیان مرحوم اصفهانی احتمال عقاب به دو قسم تقسیم شد و گفته شد که موضوع قاعدة وجوب دفع ضرر محتمل هر دو قسم احتمال عقاب است: هم احتمال عقاب‌های لا علی تقدیر (یعنی احتمال عقاب‌هایی که منبعث و ناشی از قیام منجز هستند و بدون تقدیر ملازمه هم احتمال عقاب‌اند؛ چون از باب تنجیز احتمال عقاب تثبیت شده است) و هم احتمال عقاب‌های علی تقدیر؛ چون مناط وجوب دفع ضرر محتمل اعم است و اختصاصی به احتمال عقاب‌های ناشی از قیام‌المنجز ندارد. هر احتمال عقابی از هر کجا حاصل شود و وجود داشته باشد، علی‌الظاهر موضوع حکم عقل است و بلکه قطعاً موضوع حکم عقل است و تردید در این جهت نمی‌توان داشت. خود مرحوم اصفهانی هم این حرف را قبول دارد. ایشان می‌فرماید:

و ان كان موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل أعم من الاحتمال علی تقدیر و لا علی تقدیر؛ لأن ملاکه أعم كما

هو واضح،

ملاک دفع ضرر محتمل اعم است از هر گونه احتمالی.

فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة، لاحتمال الملازمة واقعا بين مخالفة التكليف و استحقاق العقوبة،

فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.^۱

موضوع یعنی احتمال العقوبة که همان احتمال ضرر است، قبل از مراجعه به قاعدتین محرز است کما اینکه موضوع لا بیان هم محرز است قبل از مراجعه به قاعدتین. حالا که شما محرز می‌دانید، وجه تقدیم قبح عقاب بلا بیان بر دفع ضرر محتمل چیست؟

مرحوم اصفهانی می‌فرماید وجهش این است که قاعدة قبح عقاب بلا بیان می‌آید آن احتمال ملازمه و آن تقدیری که برای ما احتمال عقاب درست می‌کرد را برمی‌دارد. آن تقدیر، تقدیر ملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و ترتب العقاب بود. قاعدة قبح عقاب بلا بیان می‌گوید وقتی بیان نباشد، قطعاً عقاب نیست، پس آن تقدیر را برمی‌دارد. اینکه شما می‌گویید اگر ما احتمال

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۷

تکلیف دادیم، احتمال عقوبت می‌دهیم، در جواب از چرایی آن، می‌فرمایید چون ما احتمال می‌دهیم مخالفت تکلیف با عقاب ملازمه داشته باشد؛ یعنی یک فرض و تقدیر در اینجا وجود دارد. روی فرض اینکه مخالفت تکلیف با عقاب ملازمه داشته باشد، قبح عقاب بلا بیان می‌آید این فرض را به صورت بئی برمی‌دارد و می‌گوید مخالفت تکلیف با ترتب عقاب هیچ ملازمه‌ای ندارد؛ نه اینکه نفی کند علم به ملازمه را، بلکه می‌گوید قطعاً ثبوت تکلیف ملازم با عقاب نیست و مخالفت تکلیف به هیچ وجهی با عقاب ملازمه ندارد.

مرحوم اصفهانی در اینجا بحث را تمام کرده است و فرموده:

و حينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل، لأجل أن قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال، (حکمی است در فرض احتمال ملازمه بین مخالفت تکلیف و عقاب) و قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة، فهي رافعة للاحتمال بئاً، بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لابطال التقدير بقاعدة قبح العقاب، فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.^۱

تتميم استدلال محقق اصفهانی

منتهی به نظر می‌آید این استدلال به این شکل ناقص است؛ زیرا شما اول قاعدة قبح عقاب بلا بیان را جاری کردید و موضوع دفع ضرر محتمل را برداشتید. اگر دفع ضرر محتمل بتواند بیان باشد، ما می‌گوییم اول دفع ضرر محتمل جاری کنید و بیان بر واقع است و موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد. چرا اینگونه نباشد؟

شاید مرحوم اصفهانی نخواست در اینجا استدلال را تمام کند؛ چون فقره بعدی تعلیقه ایشان بر فرمایش مرحوم آخوند راجع به همین است که دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها قابلیت ندارد، نه فقط از باب اینکه قبح عقاب بلا بیان موضوعش را برمی‌دارد. اصلاً دفع ضرر محتمل ولو کان ثابتاً بیان بر واقع نیست. همانطور که مرحوم شیخ فرموده بود که ولو اینکه موضوع داشته باشد، بیان بر واقع نیست. ایشان هم همین را تثبیت می‌کند. اولاً روی مبنای خود ایشان که روشن است؛ چون به وجوب عقلی دفع ضرر محتمل قائل نیست و می‌گوید فرار جبلی است. روی مبنای قوم هم ایشان جواب می‌دهد که روی مسلک قوم،

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۷

در موضوع دفع ضرر محتمل، ضرر محتمل و احتمال عقاب أخذ شده است و احتمال عقاب خودش ناشی از قیام منجز است، پس وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند به عنوان یک منجز، بیان بر واقع باشد و این شدنی نیست؛ چون در مرحله قبل در موضوعش قیام منجز - یعنی بیان - را أخذ کرده است و دیگر معنا ندارد که در ناحیه محمول باز بیان بر واقع أخذ شود.

تعبیر خود مرحوم اصفهانی بعداً این است که «المنجز لا ینجز ثانیاً» می‌فرماید نمی‌شود حکم وجوب دفع ضرر محتمل، طریقی باشد برای تنجیز واقع و بیان بر واقع؛ چون در موضوعش احتمال عقاب را که ناشی از منجز است أخذ کردیم؛ یعنی در موضوعش قیام المنجز را فرض کردیم و واقعی که منجز شده است، دوباره تنجیز نمی‌شود. ایشان فرموده:

و حیث إن عنوان القاعدة دفع الضرر المحتمل، فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب علی تقدیر

ثبوته، فلا یعقل أن یكون هذا الحكم طریقیاً، لأن المنجز لا یتنجز،

یعنی در موضوع وجوب دفع ضرر محتمل احتمال ضرر را أخذ کردیم که همان احتمال عقاب است که ناشی از قیام المنجز است. فلذا اگر در موضوع دفع ضرر محتمل، قیام المنجز را أخذ کردیم، یعنی منجز بر واقع تمام شده است و واقع متنجز گردیده است؛ و از طرفی واقعی که تنجز پیدا کرده است، دوباره به وجوب دفع ضرر محتمل تنجز پیدا نمی‌کند.

فیستحیل أن یكون هذا الحكم العقلي طریقیاً.^۱

اگر مرحوم اصفهانی با همین بیانی که از ایشان نقل کردیم، می‌خواست فقط اکتفا کند به اینکه قبح عقاب بلا بیان رافع احتمال و تقدیر ملازمه است، می‌گفتیم استدلال شما ناقص است؛ به خاطر اینکه چرا دفع ضرر محتمل بیان نشود بر واقع و موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد؟؛ منتهی عرض کردیم و قبلاً مفصل بحث کردیم که ایشان در تعلیقه بعد به تبع مرحوم آخوند بحث می‌کند البته ایشان به مرحوم آخوند نسبت می‌دهد که ایشان ظاهراً اصل صلاحیت را پذیرفته است، منتهی می‌گوید فرض ندارد چون در موضوعش احتمال عقوبت أخذ کرده است، دیگر معنا ندارد که خود این بخواهد بیان بر واقع باشد. اما مرحوم اصفهانی می‌فرماید اصل صلاحیت دفع ضرر محتمل برای اینکه کونه بیاناً للواقع، این اصل صلاحیت اول کلام است که ظاهر کلام مرحوم شیخ و مرحوم نائینی هم همین است. با این مطلب، استدلال تتمیم می‌شود.

^۱ نهایة الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۹

خلاصه استدلال بر تقدیم قبح عقاب بلا بیان

استدلال این می شود که دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان موضوع دارند، منتهی دفع ضرر محتمل وقتی جاری می شود نمی تواند موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد چون حتی اگر ثابت بشود بیان بر واقع نیست. پس موضوع قبح عقاب بلا بیان را بر نمی دارد در حالی که قبح عقاب بلا بیان به نحو بیتی و قطعی آن تقدیر و احتمال ملازمه را بر می دارد و می گوید تکلیف با عقاب هیچ رابطه ای ندارد؛ یعنی تکلیف واقعی قطعاً و بتاً مستلزم عقاب نیست مگر اینکه منجز بر آن قائم گردد. چون می تواند به نحو بیتی ترتب عقاب را بر مخالفت با تکلیف واقعی نفی کند و بر دفع ضرر محتمل مقدم شود؛ چون موضوعش را بر می دارد. این بیان مرحوم اصفهانی است با تتمیمی که در تعلیقه بعد کردند که وجوب دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها بیان نیست.

مرحوم نائینی هم همین را فرموده است البته با توضیح دیگری به این شکل که می فرماید بیان بر واقع، بی حساب و کتاب نیست. اگر وجوب دفع ضرر محتمل بخواهد بیان بر واقع باشد و یک گونه احتیاط باشد، باید منبعث از ملاک واقع باشد تا بتوانیم بگوییم بیان بر واقع است و وجوب دفع ضرر محتمل، منبعث از واقع نیست، بلکه احتمال الضرر تمام الموضوع برای آن است و چون مثل «فاحتط لدینک» منبعث از ملاک واقع نیست، پس طریق برای تنجیز واقع هم نیست. وجوب دفع ضرر محتمل اگر عقابی هم داشته باشد، بر خودش است. این همان کلام مرحوم شیخ است که ایشان تکرار فرموده است.

نقد بر دیدگاه محقق اصفهانی و مرحوم نائینی

به نظرم هر دو بیان قابل خدشه است و ما بعد می افهیم در یک مشکل اساسی که آن وقت چه می شود. ما اینقدر در قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل بحث کردیم تا رسیدیم به این نکته و این نکته مثل اینکه گودالی جلوی ما باز کرد که ما هستیم و احتمال تکلیف و احتمال عقاب و اگر نتوانیم راه حل این دو بزرگوار را بپذیریم که به نظر من پذیرش مشکل است، آن وقت ما با چنین وضعیت دشواری مواجه هستیم. حالا کسانی که می گویند دفع ضرر محتمل مقدم است، باز راحتند. ما هیچ کدام را نمی توانیم بگوییم؛ چون قبح عقاب بلا بیان هم موضوع دفع ضرر محتمل را بر می دارد.

من یک وقت دیگر هم عرض کردم که سال ها پیش یعنی همان اوایل درس خارج، من یک تحقیق راجع به این مطلب کردم و یک جزوهای نوشتم و خیلی از این بحث ها را آن جا آوردم، منتهی یکی دو اشتباه اساسی در آنجا کردم که نتیجه بحث را یک جور تساقط دو دلیل عقلی گرفتم در حالی که این بیان حتماً فنی نبود؛ چون تساقط در دلیل لفظی است و دو دلیل لفظی

در مقام کشف از واقع تساقط می‌کنند، دلیل عقلی که تساقط ندارد. بله می‌شد توجیه کرد و در همان جا هم همین تعبیر را به کار بردم که در چنین ظرفی عقل به هیچ کدام حکم نمی‌کند. این یک حرفی است که بگوییم که امر برای عقل مشتبه می‌شود چون نمی‌داند که کدام درست است. فلذا ساکت می‌ماند؛ که البته این بیان خودش نیاز به تنقیح مبانی دیگری دارد که آیا سکوت عقل معنا دارد یا نه؟ و در کجا معنا دارد؟. برخی مثل مرحوم شیخ می‌فرمایند که احکام عقلی تردیدپذیر نیست. ما هم در یک جاهایی می‌گوییم تردیدپذیر نیست، اما اگر حکم عقلی واقعی باشد، ممکن است بگوییم تردیدپذیر هم هست کما اینکه قبلاً بحث کردیم.

بررسی امکان طریقی بودن وجوب دفع ضرر محتمل

حالا مقصود این بود که ما باید ببینیم که راه حلی که این بزرگواران فرمودند آیا مشکل را حل می‌کند یا نه. این مسئله که دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نیست و یک حکم ارشادی است در پی احتمال ضرر و اگر کسی مرتکب شود چیزی جز آن ضرر واقعی دامنگیرش نمی‌شود، این یک حرف سیالی است که از ماهها قبل که ما این بحث‌ها را می‌کردیم، همین حرف را پذیرفتیم و مرحوم شیخ و دیگران این فرمایش را داشتند. حالا می‌خواهیم ببینیم آیا این حرف درست است یا به بیانی وجوب دفع ضرر محتمل می‌تواند طریقی و زنده کننده واقع باشد.

استدلال بر ارشادی بودن وجوب دفع ضرر محتمل

حالا برمی‌گردیم و ببینیم که چگونه برای ما اثبات کردند که وجوب دفع ضرر محتمل یک حکم ارشادی است. (حالا ما در اصطلاح ارشاد گیر نکنیم که مرحوم اصفهانی یک وقتی اشکال کرد که مقسمش اوامر است نه احکام عقلیه. ما الان کاری به آن اصطلاحات نداریم) مقصود از ارشاد این بود که وقتی عقل حکم می‌کند به وجوب دفع ضرر محتمل، بر نفس مخالفت با این حکم، دیگر عقوبت دیگری مترتب نیست. اگر مخالفت کردی و به واقع اصابه کرد، در همان ضرر واقعی می‌افتی نه چیز دیگری. مقصود از ارشاد این است و این اشکالی ندارد که در باب احکام عقلی هم ما این اصطلاح را تطبیق کنیم. مساله این است که طبق این پیش‌فرض که در موضوع دفع ضرر محتمل، احتمال ضرر یا همان احتمال عقاب اخذ شده است، ما گفتیم که نمی‌تواند این حکم طریقی باشد؛ هم مرحوم اصفهانی فرمود المنجز لا ینجز ثانیاً و هم مرحوم آقای خویی فرمود که اصلاً منجزها می‌آیند که برای ما احتمال عقاب درست کنند.

ما در بحث مصباح الاصول این را آوردیم که ایشان فرمودند که اصلاً منجزها می آیند که احتمال عقاب درست کنند. ایشان فرمود:

و أمّا الوجوب الطريقي فهو أيضاً غير معقول في المقام، إذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب و يكون منشأ له، لأنّ احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم احتمال العقاب إلّا مع تنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقة، فمع عدم تنجز التكليف و عدم وصوله بنفسه و لا بطريقة ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً.^۱

حالا روشن شده است که این حرف مرحوم خویی نادرست است؛ چون فهمیدیم که احتمال تکلیف قبل از مراجعه به قاعدتین، احتمال عقاب همراهش هست؛ منتها ناشی از جزم به ملازمه مخالفت تکلیف و عقاب نیست، بلکه ناشی از احتمال الملازمه است قبل از مراجعه به قاعدتین. بنابراین تمام این حرفهایی که مرحوم آقای خویی در اینجا دارند، اشکال دار می شود. اینکه ایشان می فرماید که وجوب طریقی آن است که منشأ احتمال عقاب است، پس بدون قیام وجوب طریقی احتمال عقاب نمی دهیم، نادرست است. ما همین که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل قبل از مراجعه به قاعدتین احتمال تکلیف دادیم با احتمال عقاب ملازم است بدون اینکه قیام منجز شده باشد لاحتمال الملازمه.

نقد در استدلال ارشادی بودن

دوستان خوب دقت کنند چون ما بحث های قبلی را داریم زیر و رو می کنیم و این یک کار انقلابی است. ما در تمام این مسیر دلیلمان برای اینکه وجوب دفع ضرر محتمل ارشادی است این بود که این نفسی نیست و طریقی هم نیست؛ چون طریقی باید واقع را تنجیز کند. در موضوع دفع ضرر محتمل احتمال عقاب که ناشی از تنجیز است، أخذ شده است و در موضوعش قیام المنجز مفروض است. این را مرحوم اصفهانی و دیگران گفتند.

و لکن ما می بینیم که این گونه نیست؛ چه کسی گفته در موضوع دفع ضرر محتمل قیام المنجز، فرض شده است؟! بلکه فرض دفع ضرر محتمل، فرض احتمال عقاب است. احتمال عقاب دو گونه است: قسم اول احتمال عقابی که ناشی از قیام منجز است. ظاهراً مقصود مرحوم اصفهانی از تعبیر «احتمال عقاب لا علی تقدیر» همین قسم است یعنی برای تحقق احتمال عقاب،

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۰

تقدیر ملازمه لازم نیست بلکه خود منجز کار ملازمه را انجام می دهد. خود منجز آمده است گفته احتمال تکلیف در اینجا اگر اصابه کند، عقاب دارد. یعنی خودش کار ملازمه را انجام می دهد. پس لازم نیست که برای تحقق احتمال عقاب، فرض کنیم ملازمه تکلیف با عقاب را. این فرض گرفتن لازم نیست و خود منجز کارش این است که ملازمه بین تکلیف واقعی با عقاب را ثابت می کند.

پس یک قسم احتمال عقاب، احتمال عقابی است که ناشی از قیام منجز باشد. اما الان معلوم شده است که یک قسم دیگری هم داریم که ناشی از قیام منجز نیست، بلکه ناشی از احتمال تکلیف و احتمال ملازمه است.

حالا که چنین احتمالی هم داریم، دوباره سوال می کنیم که وجوب دفع ضرر محتمل چرا باید ارشادی باشد و چرا نگوئیم وجوب دفع ضرر محتمل اینگونه موضوعات را هم می گیرد و خودش می شود بیان بر واقع و منجز واقع به طوری که شبیه یک کارخانه ای عمل می کند که ورودیش احتمال عقاب علی تقدیر است و خروجی آن با این وجوب دفع ضرر محتمل، احتمال عقاب لا علی تقدیر است یعنی احتمال عقابی که بر اثر قیام المنجز حاصل شده است. خود وجوب دفع ضرر محتمل منجز باشد.

پاسخ از بیان مرحوم اصفهانی و مرحوم خویی در انکار طریقت وجوب دفع

توضیح و بیان کسانی که قائل بودند دفع ضرر نمی تواند منجز باشد گذشت، که یک بیان، بیان مرحوم آقای خویی بود و شبیه آن را هم مرحوم آقای اصفهانی داشتند که فرمودند در موضوعش احتمال عقوبت اخذ شده است و آن با قیام منجز قابل احتمال است. عبارت ایشان این بود:

و حیث إن عنوان القاعدة دفع الضرر المحتمل، فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب علی تقدیر

ثبوته، فلا یعقل أن يكون هذا الحكم طریقاً، لأن المنجز لا یتنجز.

یعنی فرض کرده است که واقع منجز است بعد می فرماید لایتنجز.

ما الان بعد از این چرخش یک نکته را حل کردیم گرچه هنوز کار داریم تا ببینیم که مشکل قابل رفع است یا نه. آن نکته ای که رفع کردیم این است که آن احتمالی که در موضوع وجوب دفع ضرر محتمل اخذ شده است، دو گونه است. آن گونه که «علی تقدیر» است می تواند در موضوع قاعده دفع اخذ شود و دفع ضرر محتمل هم بیان بر واقع شود و نتیجه اش احتمال عقوبت لا علی تقدیر خواهد شد. لذا نگوئید که در موضوعش، قیام المنجز اخذ شده است. در موضوعش اخذ نشده است بلکه

احتمال عقاب اخذ شده است اما می تواند احتمال عقاب علی تقدیر باشد؛ یعنی احتمال عقاب های قبل از مراجعه به قاعدتین باشد. اگر این باشد چه مانعی دارد؟.

پاسخ از بیان مرحوم نائینی در انکار طریقت وجوب دفع

مرحوم نائینی هم همینطور است که می فرماید اگر می خواهد حکم وجوب دفع ضرر محتمل طریقی باشد، باید ملاکش منبعث از واقع باشد. ما در جلسه گذشته هم عرض کردیم که علی الظاهر به گونه ای مرتبط با واقع است؛ چون اینکه عقل به وجوب دفع ضرر واقعی محتمل حکم می کند نه بخاطر این است که نفس احتمال ضرر در عالم یک چیزی است و یکی از موضوعاتی است که ما نذر کردیم که از آن فرار کنیم. چنین چیزی که نیست. احتمال ضرر هم چون نوعی طریقت دارد برای ضرر واقعی و من از ضرر واقعی فرار می کنم، فلذا باید از احتمال ضرر فرار کنم نه اینکه خودش موضوعیت دارد.

اینکه مرحوم نائینی می فرماید احتمال ضرر در اینجا تمام الموضوع است، ما نفهمیدیم که چرا این حرف را می زنند. درست است که تمام الموضوع برای حکم عقل است ولی طریقی برای آن ضرر واقعی است و لذا اگر فرضاً واقعیت ضرر محتمل برای من منکشف می شد - یا به وجود ضرر قطع پیدا می کردم یا علم به عدم ضرر پیدا می کردم - دیگر موضوع حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل منتفی می شد.

خلاصه نقد در ارشادی دانستن وجوب دفع ضرر محتمل

می خواهیم بگوییم که هم مرحوم نائینی و هم مرحوم اصفهانی و هم قبل از آنها مثل مرحوم آخوند و هم بعد از این بزرگواران مثل مرحوم آقای خویی که می آیند می گویند وجوب دفع ضرر محتمل ارشادی است و نمی تواند طریقی باشد از این مقدمه استفاده کردند که احتمال العقاب معلول قیام المنجز است. ما این را تخریب کردیم و گفتیم که این درست نیست چون دو گونه احتمال عقاب داریم.

حالا سوال این است که باید چه کرد؟ الان ما هستیم و دو گونه موضوع و ما هستیم و احتمال تکلیف که عرض کردیم که لأجل احتمال ملازمه، احتمال عقاب می دهیم. پس در اینجا هم احتمال ضرر داریم که عقوبت اخروی است و هم لایبان داریم. چه باید کرد؟

دوستان راجع به این فکر کنند تا ببینیم که راه حلی برای این مسئله پیدا می‌کنیم یا اینکه در این مسئله می‌مانیم به لحاظ اینکه یکی از مواردی می‌شود که عقل به هر دلیلی نمی‌تواند حکم بکند.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادامه تنبیهاات دفع ضرر محتمل ۶۴۹

خلاصه بحث گذشته (بیانیت نداشتن دفع ضرر محتمل) ۶۴۹

تشکیک در ارشادی دانستن دفع ضرر محتمل ۶۵۰

ابهامی دیگر در مسئله؛ ترتب حکم عقلی به صرف حدوث موضوع ۶۵۱

رفع ابهام در مسئله ۶۵۲

لزوم استمرار موضوع در احکام عقلی ۶۵۴

نظر مختار در بیانیت یا عدم بیانیت وجوب دفع ضرر محتمل ۶۵۵

جمع بندی کلام در مسائل مربوط به نسبت سنجی قاعدتین ۶۵۷

ادامه تنبیهاات دفع ضرر محتمل**خلاصه بحث گذشته (بیانیت نداشتن دفع ضرر محتمل)**

بحث در مشكله‌ای بود كه در تشخیص تقدم و تأخر این دو قاعده عقلی؛ یعنی قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل پیش آمد. دیدیم كه قبل از مراجعه به هر دو قاعده هم ما احتمال تكلیف می‌دهیم و لذا موضوع لا بیان محقق است و هم احتمال عقاب می‌دهیم از نوع عقاب‌های خاص كه عقاب علی تقدیر باشد یا احتمال عقابی كه روی احتمال ملازمه هست و لذا موضوع دفع ضرر محتمل نیز موجود است.

منتهی عرض کردیم كه در استدلال مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی ظاهراً یک مقدمه دیگری هم مطوی است كه آنها حرفشان این است كه دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها بیانیت ندارد. آن وقت نتیجه این می‌شود كه در این فرض كه احتمال تكلیف ملازم با احتمال عقاب وجود دارد، هر دو قاعده موضوع دارند، منتهی دفع ضرر محتمل وقتی جاری شد، چونكه نمی‌تواند بیان درست كند برای واقع، فلذا قبح عقاب بلا بیان موضوعش باقی است. اما قبح عقاب بلا بیان وقتی جاری می‌شود و موضوع دفع ضرر محتمل را از بین می‌برد و دیگر ما احتمال عقاب نمی‌دهیم. به بیان مرحوم اصفهانی وقتی قبح عقاب بلا بیان جاری شد، به نحو بئی آن ملازمه‌ای كه بین مخالفت تكلیف و ترتب عقاب بود را برمی‌دارد و لذا ما دیگر به نكته احتمال ملازمه، احتمال عقاب

نمی‌توانیم بدهیم. چنین احتمالی منتفی می‌شود. بنابراین بعد از جریان قبح عقاب بلا بیان، دفع ضرر محتمل دیگر موضوع نخواهد داشت. این بیان ایشان بود. مرحوم نائینی هم به ترتیبی این را فرمودند. نتیجه هر دو بیان، تقدیم قبح عقاب بلا بیان است از باب اینکه دفع ضرر محتمل فی حد ذاتها بیانیت ندارد.

تشکیک در ارشادی دانستن دفع ضرر محتمل

ما در جلسه گذشته در استدلال هر دو بزرگوار تشکیک کردیم. مرحوم اصفهانی برای اثبات اینکه دفع ضرر محتمل بیانیت ندارد اتکا کرده بود به این نکته که «المنجز لا یتنجز ثانیاً». ایشان می‌گفت که احتمال عقاب در موضوع دفع ضرر محتمل مأخوذ است. و از آنجا که احتمال عقاب ناشی از قیام منجز است پس معلوم است که یک منجزی قائم شده است که شما احتمال عقاب می‌دهید فلذا دیگر نمی‌شود دوباره با دفع ضرر محتمل، واقع را تنجیز کرد چراکه واقع با همان احتمال عقابی که از منجزی برخواسته، تنجیز شده است.

ما در اینجا اشکال کردیم که بر اساس همین بحثی که خودتان کردید، احتمال عقاب علی تقدیر لازم نیست که از قیام یک منجز ساخته شده باشد، احتمال عقابی است که از احتمال ملازمه برخواسته است نه از قیام المنجز. بنابراین لازم نمی‌آید که المنجز دوباره تنجز پیدا کند. اصلاً قبل از دفع ضرر محتمل، تنجیزی نبوده است به معنای قیام المنجز علی الواقع.

فرمایش مرحوم نائینی هم به وجهی دیگری گفتیم که نادرست است که ایشان می‌فرمودند که بیانیت دفع ضرر محتمل باید از این باب باشد که برخواسته از ملاک واقع باشد؛ مثل ادله احتیاط همچون فاحتط لدینک، در حالی که وجوب دفع ضرر محتمل یک حکم عقلی است و تمام الموضوع آن احتمال ضرر است. ما در اینجا عرض کردیم که بله موضوع، احتمال ضرر هست اما این احتمال طریق الی الواقع است و آن ضرر واقعی که عقاب باشد، برخواسته از مخالفت با تکلیف واقعی است. پس به گونه‌ای موضوع دفع ضرر محتمل مرتبط می‌شود با آن امر واقعی. در حقیقت اشکال ما به بیان محقق نائینی این بود که چرا وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند طریقی باشد برای تنجیز واقع. نتیجه فرمایش این بزرگواران این شد که قبح عقاب بلا بیان مقدم است چون موضوع دفع ضرر محتمل را رفع می‌کند و نتیجه بررسی ما نیز تا بدینجا این شد که دلیل آنها بر نفی بیانیت قاعده دفع ضرر محتمل و تقدیم قبح عقاب بلا بیان بر وجوب دفع ضرر محتمل، دلیل تأمی نیست. تا اینجا مشکل به قوت خود باقی است. حال می‌خواهیم ببینیم که مشکل قابل حل است یا نه.

ابهامی دیگر در مسئله؛ ترتب حکم عقلی به صرف حدوث موضوع

قبل از اینکه برگردیم و برخی از اصلاحات را در کلام آقایان داشته باشیم تا بتوانیم آن را تحکیم کنیم، می‌خواهم به شبهه دیگری هم اشاره کنم. علاوه بر این مشکلی که الان ما در آن مانده‌ایم که ما موضوع هر دو حکم عقلی را داریم و چه باید بکنیم و کدام مقدم است و اگر بیان مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی را اشکال کردیم، پس باید چه کار کنیم؟

باید توجه داشت که اگر کسی مقصودش از تعارض قاعده قبح عقاب بلا بیان با قاعده دفع ضرر محتمل، تعارض بر منوال تعارض ادله شرعیه باشد؛ تعارض بین دو حکم عقلی معنا ندارد. چون تعارض عبارت است از تنافی دلیلین در مقام دلالتشان. ما در اینجا دلیل به معنای کاشف از مراد جدی نداریم که بگوییم در مقام کشف از مراد جدی، دو دلیل تعارض می‌کنند و تنافی دارند در دلالتشان. بلکه در اینجا آن چیزی که می‌توان گفت این است که اگر ما موضوع هر دو حکم عقلی را می‌بینیم و راهی برای تقدیم احدهما نداریم، می‌گوییم عقل در اینجا می‌ایستد. هر دو حکم با هم که معنا ندارد. وقتی به هر دو حکم نمی‌تواند حکم کند، یا باید یکی را مقدم بدارد یا بایستد و بگوید من هیچ حکمی ندارم. عدم الحکم باشد نه تعارض احکام عقلی. منتهی باید ببینیم که به اینجا می‌رسیم یا نه.

یک شبهه دیگری هم هست که به صعوبت بحث ما می‌افزاید و آن مسئله این است که اصلاً بعد از اینکه قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل موضوع پیدا کردند، نسبت‌سنجی بین اینها آن طور که آقای نائینی یا مرحوم اصفهانی فرمود، چه وجهی دارد؟ قبل از مراجعه به دلیلین ما هم احتمال حکم می‌دهیم و هم احتمال عقاب. پس هر دو موضوع پیدا می‌کنند. وقتی موضوع پیدا کردند، اینکه قبح عقاب بلا بیان می‌آید موضوع دفع ضرر محتمل را برمی‌دارد، اینها یعنی چه؟ ما دو دلیل داریم و دو حکم هست که دو موضوع دارد. هر دو موضوع در مقام ما حاصل است. من وقتی بعد الفحص و الیأس عن الدلیل شک در تکلیف می‌کنم، شک در عقاب هم می‌کنم و احتمال عقاب لأجل احتمال ملازمه هم می‌دهم که بحث شد. پس موضوع هر دو دلیل عقلی حاصل است و اگر موضوع هر دو دلیل عقلی حاصل است، اینکه مرحوم نائینی می‌فرماید که قبح عقاب بلا بیان می‌آید جاری می‌شود و موضوع را برمی‌دارد، یعنی چه؟ حکم عقلی موضوعش را پیدا کرده و بر موضوعش هم مترتب شده است و تمام است. به ما چه ربطی دارد که بعد چه چیزی رخ می‌دهد. موضوع بود و حکمش هم آمد.

این یک شبهه است که آیا این احکام عقلی دو مرحله‌ای هستند؟ که یک مرحله حدوث دارند که هر دو مترتب هستند و یک مرحله استدامه دارند که استدامه‌اش چه چیزی می‌شود آیا می‌تواند در مرحله استدامه، یکی موضوع دیگری را بردارد؟ اصلاً وقتی موضوع هر دو محقق بوده است این حرف چه معنایی دارد؟

این هم یک تشکیک و شبهه‌ای که در ذهن خلجان می‌کند در این وضعیتی که هر دو حکم موضوع دارند. حالا ما می‌خواهیم اینها را یک سر و سامان بدهیم و ببینیم که آیا همینطور است که در این گرفتاری ابتلا به موضوعات متعدد به دور خودمان می‌چرخیم یا اینکه اصلاً موضوع حکم عقل در هر دو قاعده یک ضیق و محدودیت دیگری هم دارد که از اول به آن توجه نکرده بودیم. آنها را هم وارد بحث کنیم شاید حل شود. ما الان می‌خواهیم دو ادعا کنیم و بگوییم بحث حل می‌شود.

رفع ابهام در مسئله

یک ادعا این است که موضوع حکم عقلی قبل از مراجعه به دلیلین در یک لحظه واقع نمی‌شود. می‌خواهیم بگوییم موضوع حکم عقلی معنا ندارد که بگوییم در لحظه اول واقع می‌شود. خصوصاً اگر ما به یک نکته دیگری هم توجه کنیم، مسئله خیلی بغرنج‌تر می‌شود و آن مسئله این است که اصلاً احکام ترتب زمانی بر موضوعاتشان ندارند. اینطور نیست که اول موضوع بیاید و در زمان بعد، حکم بر آن مترتب شود. ما می‌توانیم در احکامی مثل «زید قائم» زید را مستقل تصور کنیم و قائم را مستقل تصور کنیم اما آن زید و قائم که در حکم وجود دارند، محکی این تصورات مستقل نیستند. ملا علی زنوزی در رساله حملیه‌اش و در بحث وجود رابطی این بحث را دارد و بحث فوق‌العاده دقیقی است. حرفش این است که ما در مقام حکم، موضوع و محمول را به یک نحوی، وحدانی می‌بینیم و حکم می‌کنیم، نه اینکه من نگاه می‌کنم زید را و تصور می‌کنم و بعد قائم را تصور می‌کنم. به این شکل که نمی‌توان حکم کرد چراکه این دو تصور از هم بیگانه است و ربطی به هم ندارند. فلذا اینکه چگونه ما حکم می‌کنیم؟ می‌گویید ما اینها را در وحدتی می‌بینیم که آن وجود وحدانی زید و قائم آلت است برای تعریف حال زید و قیام و لذا می‌گوییم زید قائم.

اینها خارج از بحث ما است. آنچه مربوط به بحث ماست این است که بستر حکم و قیام محمول به موضوع، ترتب زمانی بر موضوعات ندارد. این مسئله ما را سخت‌تر می‌کند یعنی وقتی من می‌گویم در ظرف لایبان یقبح العقاب و در ظرف احتمال ضرر یجب دفع الضرر، این «یجب و یقبح» همزمان با خود موضوع تحقق پیدا می‌کند و بعدیتی ندارد که ما می‌گوییم این دو

موضوع قبل از مراجعه به قاعدتین ثابت‌اند و بعد که مراجعه می‌کنیم، چه می‌شود. به لحاظ زمانی، بعدی نداریم. به یک معنا ترتب و تأخر رتبی و غیرزمانی محمول از موضوع هست اما هر دو در یک زمان واقع می‌شود.

عرض من این است که اصلاً وقتی ما می‌گوییم احتمال عقاب موضوع است برای دفع ضرر محتمل برای وجوب دفع، درست است که احتمال عقاب قبل از مراجعه به قاعدتین هم موضوع است اما بشرطها و شروطها؛ یعنی بعد از تحقق و حکم عقلی باید هنوز احتمال سر جایش باشد.

به بیان دیگر وقتی می‌گوییم قبل از مراجعه به قاعدتین ما احتمال هر دو را می‌دهیم و هم احتمال حکم هست که موضوع قبح عقاب بلا بیان است و هم احتمال ضرر هست که موضوع وجوب دفع ضرر محتمل است، به یک معنایی یعنی در ظرف تعطیلی احکام عقل. قبل از قاعدتین که می‌گوییم یعنی قبل از مراجعه به وجوب دفع ضرر محتمل و قبح عقاب بلا بیان که هر دو از احکام عقلی‌اند، ما احتمال هر دو را می‌دهیم ولی اگر شما می‌خواهید موضوع دفع ضرر محتمل واقع بشود، صرف قبل از مراجعه به قاعدتین کافی نیست؛ چون بالاخره ما باید به احکام عقلی مراجعه کنیم و خود وجوب دفع ضرر محتمل حکم عقلی است و ما نمی‌توانیم اینها را تعطیل کنیم و موضوع برای احکام عقلی درست کنیم. وقتی می‌گوییم قبل از مراجعه به قاعدتین ما هم احتمال تکلیف می‌دهیم و هم احتمال عقاب، درست است اما این قبل از مراجعه به قاعدتین است یعنی به یک معنایی در ظرف تعطیلی احکام عقل است. ما که احکام عقل را نمی‌توانیم تعطیل کنیم، پس احکام عقل هستند. وقتی احکام عقلی هستند باید در بستر وجود احکام عقلی احتمال عقاب بدهید.

نکته من این است که باید در آن بستر هم احتمال عقاب بدهید و الا حکم عقلی وجوب دفع ضرر محتمل، منتفی می‌شود. این مثل این است که بگوییم وقتی عقل تعطیل است، من احتمال ضرر می‌دهم، اما وقتی عقل می‌آید، اصلاً احتمال منتفی می‌شود. سوال این است که اصلاً وجوب دفع ضرر محتمل، احتمال عقاب‌هایی که قبل از مراجعه به احکام عقلی هست و بعد از مراجعه ناپدید می‌شوند را نیز شامل می‌شود؟ می‌خواهیم بگوییم معنا ندارد. نتیجه‌ای که می‌خواهیم بگیریم این است که احتمالاتی که ما قبل از مراجعه به قاعدتین می‌دهیم، می‌تواند موضوع حکم عقل باشد بشرطها و شروطها. شرطش این است که بعد از مراجعه به احکام عقلی موضوع باقی بماند و مرتفع نشود. اگر مرتفع شد، معنا ندارد که بگوییم موضوع است.

لزوم استمرار موضوع در احکام عقلی

با این بیان شبهه‌ای که طرح کردیم هم جواب داده می‌شود. شبهه‌ای که طرح کردیم این بود که اگر در لحظه اول دو قاعده موضوع خودشان را پیدا کردند، اینکه بعداً کدام موضوع کدام را می‌برد، چه اثری دارد؟ حالا جواب می‌دهیم که موضوع حکم عقلی باید استمرار داشته باشد و معنا ندارد که شما بگویید که یک لحظه موضوع دارد و بعد مرتفع می‌گردد. این بی‌معناست. در حکم عقلی به وجوب دفع ضرر محتمل، اگر یک لحظه احتمال ضرر دادیم و بعد در لحظات بعد دیگر احتمال ضرر نمی‌دهیم، ما حکم عقلی به چه چیزی داشته باشیم؟ به همان يك لحظه؟ این معنا ندارد. با توجه به اینکه ظرف احکام، با ظرف موضوع به لحاظ زمان یکی است، فقط ممکن است بگوییم حکم و محمول ترتب رتبی دارد بر موضوعش و متأخر رتبی است اما در زمان که متأخر نیست.

نتیجه این می‌شود که در لحظه اول هم احتمال تکلیف می‌دهیم و هم احتمال عقاب. حالا دو حکم در لحظه اول آمد، لحظات بعد چه باید کرد؟ پس مجبوریم این حرف را بزنیم. البته برای بیان و لایبان هم همینطور است که به آن هم می‌رسیم. در دفع ضرر محتمل احتمال ضرر که همان احتمال عقاب است، احتمال عقابی که مستمر باقی بماند موضوع دفع ضرر محتمل است. اگر قبل از مراجعه به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل و در ظرف تعطیلی احکام عقل، در یک لحظه ما احتمال عقاب می‌دهیم اما وقتی احکام عقلی از تعطیلی بیرون آمدند و به آنها مراجعه کردیم، می‌بینیم که احتمال عقاب نمی‌دهیم. پس موضوع وجوب دفع ضرر محتمل از اول محقق نیست. احتمال عقابی که بعد از مراجعه به احکام عقلی مرتفع می‌شود، این موضوع دفع ضرر محتمل نمی‌تواند باشد. در قبح عقاب بلا بیان هم همینطور است. فرض کنید که در لحظه اول لا بیان مُحکَّم باشد. لحظات هم که تعبیر می‌کنیم بخاطر ضیق خناق است؛ چون گفتیم که احکام ظرف زمانی آنها با موضوعش یکی است. درباره قبح عقاب بلا بیان هم اگر در رتبه اول که رتبه موضوع است، احتمال عقاب مستقر شد ولی لحظه بعد و رتبه بعد که رتبه جریان احکام عقلی است، فرض کنید وجوب دفع ضرر محتمل جاری شد و بیانیت هم داشت، خب در این رتبه موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی‌دارد و دیگر لا بیان محقق نیست. لا بیان یک لحظه محقق بوده است و دیگر محقق نیست و از بین می‌رود. این لایبان که استمرار ندارد، نمی‌تواند موضوع حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان باشد.

نکته اول ما این است که موضوع قبح عقاب بلا بیان و موضوع دفع ضرر محتمل درست است که اعم از ضرر محتمل علی تقدیر و لا علی تقدیر است اما این نکته را هم باید به آن ضمیمه کنیم که در احتمال ضرر علی تقدیر؛ یعنی علی تقدیر ملازمه،

لو بقی فی عمود الزمان، موضوع حکم عقل است و الا اگر باقی نباشد که موضوع حکم عقل نمی شود. لا بیان هم همینطور است. آن لا بیان لحظه اولی که می خواهد موضوع واقع شود، به شرط بقائش موضوع قبح عقاب بلا بیان است و اگر باقی نماند که معنا ندارد که راجع به آن بحث کنیم.

نظر مختار در بیانیت یا عدم بیانیت وجوب دفع ضرر محتمل

نکته بعد خیلی مهم تر است و کل سرنوشت بحث به این مرتبط است که آیا وجوب دفع ضرر محتمل، بیانیت دارد یا نه. دیروز ما به فرمایش مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی اشکال کردیم. اما حالا با یک اصلاحی می خواهیم فرمایش این بزرگواران را بپذیریم. آن اصلاح چیست؟ اگر استدلال بر اینکه دفع ضرر محتمل طریقی نیست و نمی تواند حکم طریقی باشد، این است که در موضوعش احتمال عقاب أخذ شده است و دیگر معنا ندارد که با دفع ضرر محتمل احتمال عقاب بیاوریم، این را دیروز جواب دادیم چون موضوع یک نوع احتمال عقاب است و محمول می تواند یک احتمال عقاب دیگر باشد. ولی یک حرفی در فرمایش مرحوم شیخ، فرمایش مرحوم آخوند در حاشیه رسائل، لابلای کلام مرحوم نائینی در بحث انسداد و در فرمایش آقای اصفهانی روی مبنای قوم بود و آن این است که وجوب دفع ضرر محتمل ارشادی است به این معنا که بر مخالفت خودش، عقاب جدیدی مترتب نمی شود و این حرف درستی است.

ما هر چه نگاه می کنیم عقل وقتی در ظرف احتمال ضرر می گوید برو دفع کن، هیچ اثری ندارد مگر اینکه می گوید اگر دفع نکردی و مخالفت کردی، می افتی در آن ضرر، لو کان فی الواقع؛ و اثر دیگری مترتب نیست. یعنی ما که الان مراجعه به وجدان خودمان می کنیم - وجدانی که حاکم است به وجوب دفع ضرر محتمل - می بینیم که نمی خواهد با این وجوب یک حکم مولوی صادر کند که اگر انسان ها به این حکم مولوی گوش نکردند، یک عقابی بر این مخالفت مترتب باشد. اینگونه نیست. در حالی که در باب احکام طریقی اینگونه است. وقتی گفته می شود فاحتط لدینک، این طریقی است و می خواهد تکلیف واقعی را زنده کند ولی مولوی است یعنی اگر مخالفت کردی و در واقع تکلیف بود، عقاب می شوی. حالا مهم نیست که بر این عقاب می شوی یا بر واقع عقاب می شوی، این اصلاً بحث مهمی نیست چرا که به هر حال عقاب می شوی. عقاب از همین حکم طریقی متولد می شود در حالی که در مثل وجوب دفع ضرر محتمل اگر گفتیم که ارشادی است به این معنایی که دارج است و در کلمات قوم است، نه آن حرفی که مرحوم اصفهانی گفت که مقسم اوامر است که اصطلاح دیگری است. اصطلاحی که در اینجا برای

ارشادی بودن حکم عقلی مطرح است این است که عقل هر چه نگاه می کند حکمش به وجوب دفع ضرر محتمل لیس الا برای اینکه در آن واقع نیفتد.

مرحوم شیخ مکرر این را تکرار فرمود هم در رسائل و هم در مطارح الانظار و مرحوم نائینی هم فی الجمله در دلیل انسداد حرفشان روشن است و از همه روشن تر مرحوم آخوند دارد که می گوید وجوب دفع ضرر محتمل از وجوب دفع ضرر مقطوع که بالاتر نیست. در ضرر مقطوع وقتی عقل حکم می کند که اجتناب کن، لیس فیه الا آن ضرر واقعی که در آن می افتد و دیگر ضرر دیگری در کار نیست. ایشان در حاشیه رسائل می گوید احتمال ضرر که بالاتر از قطعش نیست و راست هم می گوید. این نکته اساسی است. ما معتقدیم نباید به مجرد اینکه در موضوع وجوب دفع ضرر محتمل، احتمال عقاب اخذ شده است، طریقت وجوب دفع را انکار کرد؛ اینکه مرحوم خویی و دیگران برای انکار طریقت استدلال کرده اند که احکام طریقی چونکه می خواهند احتمال عقاب بیاورند، فلذا در موضوع حکم طریقی ممکن نیست که احتمال عقاب اخذ شود؛ درست نیست و پاسخ دادیم که دو نوع احتمال عقاب وجود دارد و هیچ اشکالی ندارد که یک نوع احتمال عقاب موضوع شود و مثل یک کارخانه موجب تولد یک احتمال عقاب دیگری باشد. این اشکالی ندارد. اشکال طریقی بودن وجوب دفع ضرر محتمل این است که بر مخالفت با وجوب دفع ضرر محتمل، هیچ عقابی مترتب نیست. عقل که حاکم است این را می گوید. می گوید من که می گویم از ضرر محتمل یا از ضرر مقطوع اجتناب کن، لیس فیه الا آن ضرری که در آن می افتد و من هیچ حرف دیگری در اینجا ندارم. یعنی من به عنوان حاکم نمی خواهم یک عقابی بار کنم بر اقدام بر محتمل الضرر. آنچه هست همان عقاب محتمل واقعی است که اگر احتمال مصادف با واقع باشد، هست و از ناحیه این حکم به وجوب دفع هیچ عقاب دیگری نمی آید. این نکته اساسی است. حالا که اینطور شد، پس وجوب دفع ضرر محتمل نمی تواند بیان باشد.

خوب دقت کنید که اگر آن شبهه ای که من وسط کار بحث کردم را حل نکنیم، این بیان کافی نیست. اگر کسی بگوید در اولین لحظه هر دو حکم موضوع دارند و بعدش هم اصلاً به ما چه ربطی دارد و هر چه می خواهد بشود، بشود؛ چون موضوع پیدا کردند. ما این را جواب دادیم به اینکه موضوع احکام عقلی که لحظه ای نیست. آن لحظه که شما موضوع قرار می دهید اگر منقلب نشد و به تعبیر دیگر احتمال عقابی که مستقر شد، موضوع حکم عقل به دفع ضرر محتمل است. عقل که می گوید ضررهای محتمل را دفع کن، کدامیک از ضررها را می گوید دفع کن؟ آیا ضررهایی که لحظه ای به ذهن آدم می آید و تمام می شود، می گوید دفع کن؟ اینها که حتماً نیست. ضررهایی که عقل می گوید دفعشان کن، ضررهای مستقر است. در چه ظرفی؟ می گوید احکام

عقلی بیایند و احکام نقلی بیایند و اگر احتمال ضرر دادی، دفع کن. حالا نقلی آن را ممکن است ما پیرانتز بگیریم و بگوییم فعلاً در بستر عقل داریم کار می‌کنیم. ولی احتمال ضرری که قبل از مراجعه به قاعدتین است یعنی در ظرف تعطیلی احکام عقلی است، مسلماً این نوع احتمال ضرر نمی‌تواند استدامتاً موضوع دفع ضرر محتمل باشد. ما باید احکام عقلیمان را جاری کنیم و اگر این احتمال عقاب مستقر باقی ماند موضوع دفع ضرر محتمل می‌شود. حالا اگر ما همه این بحث‌ها را کنار هم بگذاریم، مشکل حل می‌شود.

ما قبول داریم که قبل از مراجعه به قاعدتین هم احتمال تکلیف می‌دهیم و هم احتمال عقاب. احتمال عقاب در اینجا علی تقدیر است. موضوع دفع ضرر محتمل، احتمال عقاب علی تقدیر هم هست همانطور که مرحوم اصفهانی فرمود که مناطش اعم است ولیکن به شرطی که مستقرّ و مستمرّ باشد، به شرطی که استدامتاً بماند. اما احتمال یک لحظه‌ای که فایده ندارد. چون وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نمی‌تواند باشد فی حد ذاتها و یک حکم ارشادی عقلی است، اگر بخواهد جاری باشد، باید موضوعش منقح باشد. با جریان قبح عقاب بلا بیان به صورت بتی ملازمه منتفی می‌شود همانطور که مرحوم اصفهانی فرمود و لذا ما دیگر احتمال عقاب نمی‌دهیم؛ یعنی آن احتمال عقاب علی تقدیر قبل از مراجعه به قاعدتین چون مستقر نشد در ظرف رجوع به قاعدتین، اصلاً موضوع دفع ضرر محتمل وجود ندارد. موضوعش زمانی است که آن احتمال اولیه باقی بماند در طول عمود زمان و طول مراجعه به احکام. وقتی باقی نیست، ما چه چیزی را می‌خواهیم موضوع دفع ضرر محتمل قرار دهیم؟

جمع بندی کلام در مسائل مربوط به نسبت سنجی قاعدتین

پس ما حصل این شد که این یک عویصه یا دو عویصه را تنها زمانی می‌توانیم حل کنیم که وجوب دفع ضرر محتمل نشود طریقی باشد. اینکه طریقی نیست، به آن بیان که مرحوم آقای خویی و دیگران داشتند، تمام نیست اما به این بیان تمام است که وجوب دفع ضرر محتمل ارشادی است؛ یعنی لا یترتب علی مخالفتة الا وقوع در آن واقع، لوکان. چون این است، پس بیان بر واقع نیست. آن ضرری که هست و خودش واقع است، موضوع است و تمام؛ و اگر در آن افتادیم، همان است و نه چیز دیگری. در حالی که احکام طریقی ولو از باب تنجیز واقع استحقاق آور و عقاب آور هستند و این نمی‌تواند عقاب خاص خودش را بیاورد و اگر هست آن عقاب واقع است لوکان؛ که البته آن هم - با توجه به اینکه موضوع این احکام باید مستمر باشد و استقرار داشته باشد؛ چه لا بیان و چه احتمال عقاب و ضرر - باید در ظرف جریان احکام مستقر باشد و الا احتمال بدوی و یک لحظه‌ای فایده‌ای ندارد (یک لحظه اش هم درست نیست چون احکام با موضوعاتشان در لحظه و در زمان واقع می‌شوند). در همان زمان حکمی می‌آید که موضوع را پاک می‌کند. بنابراین موضوع برای دفع ضرر محتمل وجود ندارد.

بنابراین نتیجه این شد که به نظر ما در عین حال که بسیاری از استدلال‌ها که در اینجا شد مشکل‌دار بود به خاطر عدم توجه به احتمال عقاب قبل از مراجعه به قاعدتین، ولیکن این احتمال عقاب قبل از مراجعه به قاعدتین بعد از قول به اینکه وجوب دفع ضرر محتمل طریقی نیست و ارشادی است، نمی‌تواند موضوع دفع ضرر محتمل را درست کند چون استدامتاً باقی نیست و احتمال لحظه‌ای هم فایده‌ای ندارد.

این تمام الکلام در اینکه وجوب دفع ضرر محتمل مورد قبح عقاب بلا بیان است و موضوعش را برمی‌دارد. بحث ما در نسبت‌سنجی این دو قاعده هم تمام می‌شود. بنابراین حق مطلب این است که قبح عقاب بلا بیان در احتمال تکلیف محکم است. این تمام الکلام در این بحث و ظاهراً بحث ما در دلیل عقلی با این سیر طولانی تمام می‌شود. بحث کردیم در قبح عقاب بلا بیان به صورت مستقل و در حظر و اباحه و در وجوب دفع ضرر محتمل و در نسبت‌سنجی اینها. تمام اینها یک مسیر طولانی و انصافاً واجب هم بود. خیلی از این مطالب در کلمات قوم منقح نشده بود و حرف‌های پراکنده‌ای بود در جاهای مختلف و بحمدالله خداوند توفیق داد که در این سلسله بحث اینها را تنقیح کردیم و به درد خیلی بحث‌های دیگر هم می‌خورد و ما حتی در فقه هم گاهی ما به اینها مراجعه داریم و در کلام هم مراجعه داریم. اینها هم فواید عرضی این بحث‌ها می‌تواند محسوب شود.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۶۶۰..... ادله برائت شرعی

۶۶۰..... آیات

۶۶۰ آیه اول: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

۶۶۱ تقریب استدلال

۶۶۱ نکته اول: عدم اناطه مُعَذِّبَت بر بعثت رسول

۶۶۲ نکته دوم: عدم انحصار رفع احتمال عقاب در نفی ادله نقلی تکلیف

۶۶۳ اشکالات بر استدلال به آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

۶۶۴ اشکال اول: موضوعیت امم سابقه در آیه شریفه

۶۶۴ اشکال دوم: دلالت آیه شریفه بر عذاب دنیوی

۶۶۴ تفکیک اشکال اول و دوم

۶۶۵ اشکال سوم: نفی فعلیت عذاب در آیه

۶۶۵ اشکال چهارم: عدم بیانیت آیه در موضوع برائت نقلی

۶۶۶ بررسی و پاسخ به اشکالات

۶۶۶ پاسخ محقق عراقی به سه اشکال اول با تمسک به استظهاری از آیه

۶۶۷ مندفع شدن اشکالات سهگانه با استظهار نفی شأنیت در آیه شریفه

ادله برائت شرعی

گرچه فاصله افتاد از بحث قبلی تا امروز و فاصله هم طولانی شد که از این جهت هم باید عذرخواهی از دوستان داشته باشم به خاطر اشتغالات متعدد و مقداری کسالت جسمی، اما خوبی این بود که بحثی که باید دنبال کنیم، بحث جدیدی است. بحث ما در ادله برائت عقلی که عبارت باشد از قبح عقاب بلا بیان، حق الطاعه که دلیل بر اشتغال بود و وجوب دفع ضرر محتمل و حظر و اباحه تمام شد و مفصل بحث شد و نظر ما معلوم شد. بحث کنونی در ادله نقلی بر برائت شرعی است که اول برخی از آیات قرآنی است و بعد هم سنت که ادله نقلی است.

آیات

در بحث آیات، برخی چند آیه را بحث کرده اند؛ آیه «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»^۱، «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»^۲ و برخی آیات دیگر. برخی مثل مرحوم آخوند در کفایه تنها «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» را مطرح کرده است که گفته است اظہرها دلالتاً این آیه است؛ منتها در ادامه اشکال دلالتی می کند. وقتی که اظہر را اشکال می کند، واضح است که بقیه هم به نظر ایشان اشکال دارد.

ما چند آیه را بحث می کنیم و شاید برخی دیگر از آیات نیز بر همین منوال قابل حل باشد.

آیه اول: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

اولین آیه، آیه ای است که مرحوم آخوند در کفایه فرموده است که اظہر است و آیه دومی است که مرحوم شیخ در رسائل بحث می کند و آیه این است که «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» که آیه ۱۵ سوره اسراء است.

^۱ سوره طلاق، آیه ۷.

^۲ سوره اسراء، آیه ۱۵.

تقریب استدلال

تقریب استدلال به آیه نیازمند دقت است؛ چون معنای ابتدایی یا مدلول منطوقی این آیه شریفه اناطه عذاب به بعث رسول است؛ یعنی ما عذاب نمی کنیم یا رویه و سنت ما بر عذاب نیست یا شأن ما عذاب نیست تا اینکه رسول را مبعوث کنیم؛ یعنی منوط علیه بعثت رسول است؛ لذا مثل مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه فرمودند چند نکته باید حل شود تا این دلیل تمام شود که یکی از این نکات این است که اگر معنای منطوقی آیه شریفه را بگیریم معنایش بعثت رسول است و به این معناست که اگر بعثت رسول نشد ما عذاب نمی کنیم.

بعثت رسول که به عنوان یک حادثه تاریخی است که اتفاق افتاد و پیامبر مبعوث شد. پس اگر حادثه بعثت و مبعوث شدن پیامبر در این آیه شریفه مطرح شده، واقع شده باشد، آیه شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» نمی تواند نفی عقاب کند؛ چون منوط علیه واقع شده است و دیگر ربطی به مشکوک الحکم نیز ندارد. در واقع اناطه عذاب است به بعثت و بعثت هم واقع شده است، پس ربطی به برائت ندارد.

نکته اول: عدم اناطه مُعَذِّبَت بر بعثت رسول

نکته ای که هم مرحوم شیخ و هم قبل از ایشان طرح کرده اند این است که ظاهر آیه شریفه اناطه مُعَذِّبَت خداوند متعال بر بعثت رسول به عنوان یک حادثه ای که در آن وحی واقع می شود، نیست؛ چون ما می دانیم که اگر پیامبر مبعوث بشود ولی به ما ایصال نشود، تأثیری در عذاب ندارد. فرض کنیم که پیامبر اکرم مبعوث شده و احکام به ایشان وحی شده ولی به ما واصل نشده باشد؛ در اینجا وحی بر پیامبر اکرم، بیان و حجت برای سایر مردم محسوب نمی شود و لذا نمی تواند موضوع برای عذاب واقع شود. بنابراین «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» باید کنایه باشد از چیزی که معمولاً بعثت رسول با آن ملازم است؛ یعنی ایصال و ابلاغ به عباد؛ نه فقط بعثت پیامبر فی حد ذاتها. در غار حراء مثلاً ایشان مبعوث شدند بدون اینکه به کسی بگویند، این بعثت است. اما واضح است که «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» و عذاب ربطی به بعثت پیامبر فی حد ذاتها ندارد. اگر به کسانی که مخاطب وحی هستند؛ یعنی جمیع مردم ابلاغ شود و حجت تمام شود و عمل نکنند اینجا «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» است؛ یعنی حتی یَتِمَّ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ. پس آنچه می شود گفت این است که مفاد اصلی این آیه، به نحو کنایه است از باب ذکر ملزوم و اراده لازم. بعثت ملزوم است که لازمه آن ابلاغ است. معمولاً اینطور بود که وقتی به پیامبر وحی می شد، می رساند؛ یعنی بعثت پیامبر خارجاً ملازم بود با ایصال به عباد، پس ذکر ملزوم کردند و اراده لازم. مثل اینکه می گویند زید کثیر الرماد است؛ در

کثرت رماد از لازم به ملزوم پی می بریم؛ چون این لازمه جواد بودن است که اراده ملزوم می شود و ذکر لازم می شود. در کنایات اینگونه است.

بنابراین تقریب استدلال بر برائت این است که از باب ملازمه غالبی بین بعثت و ابلاغ و ایصال و اتمام حجت، مقصود از «حتی نبعث رسولا»، یعنی «حتی نُبَيِّن و حتی نثم الحجة عليه بايصال الى العباد». لذا مرحوم شیخ می گوید مثل این است که گاهی گفته می شود که " لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن "، من از این مکان نمی روم تا زمانی که مؤذن اذان بگوید. مقصود این است که وقت داخل بشود که اذان مؤذن کنایه از دخول وقت است.

نکته دوم: عدم انحصار رفع احتمال عقاب در نفی ادله نقلی تکلیف

مرحوم شیخ نکته دوم را با عبارات کاملاً مختصر و مجمل مطرح می کند. ایشان می فرماید: در صورتی که مقصود از «بعث رسول»، کنایه از بیان تکلیف باشد، از دو حال خارج نیست: اگر مقصود بیان بالمعنی الاعم باشد - اعم از بیان نقلی و عقلی - پس تبیین آیه شریفه نیازی به توجیه و توضیح ندارد. اما اگر مقصود خصوص بیان نقلی باشد یعنی نبین نقلاً التکلیف، نثم الحجة التقلی علی التکلیف، پس نیازمند بحث و توجیه است چون معنایش این است که مادامی که ما حجت نقلی نیاوردیم عذاب نمی کنیم. آیا این درست است؟ گاهی ما با حجت عقلی عذاب می شویم مثل وجوب نظر - که قبح عقلی ثابت است - که می گویند اگر انسان در معجزات نظر نکند، این قبیح است و در اینجا ضرر محتمل است و ما احتمال عقاب می دهیم و عقل هم می گوید باید انجام بدهی و اگر انجام ندهی و عقاب بشوی، اشکالی ندارد. بنابراین مرحوم شیخ دو راه حل مطرح می کند:

بناء علی أن بعث الرسول كناية عن بیان التکلیف لأنه يكون به غالباً كما في قولك لا أبرح من هذا المكان حتى

يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت أو عبارة عن البيان النقلی و يخصص العموم بغير المستقلات.^۱

راه حل نخست این است که اگر ما بیان را به معنای بیان نقلی بگیریم، آن وقت باید این را تخصیص بزیم به خصوص غیر مستقلات؛ یعنی بگوییم ما کنا معذبین در غیر مستقلات بدون بیان شرعی، اما در مستقلات عقلیه ما تحت این کبری نیستیم

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۱۷.

که ما کنا معذبین به غیر از بیان شرعی. بنابراین اگر ما این بیان را عبارت از بیان نقلی گرفتیم، مجبوریم تخصیص بزنیم عموم را به غیر مستقلات عقلی؛ چون در مستقلات عذاب می شویم در صورت مخالفت، بدون اینکه بیان نقلی باشد.

راه حل دیگر این است که ما حتی در جاهایی که قبح عقلی و باید عقلی داریم، مذمت را قبول کنیم بگوییم که در جاهایی که ما قبح عقلی داریم، مذمت را قبول می کنیم اما عقاب نمی شود مگر اینکه نقلی بیاید و عقل را تاکید و مذمت آن را تایید کند و الا به صرف حکم عقلی، ما نمی توانیم عقاب داشته باشیم. اگر این را هم بگوییم، باز کبری درست است که ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً؛ یعنی حتی نبین نقلاً منتها با این تفسیر که ما مبنائاً در علم کلام بپذیریم که به صرف حکم عقلی به قبح که لازمه اش مذمت است، عقاب ثابت نمی شود. عبارت مرحوم شیخ از این قرار است:

أو يلتزم بوجوب التأکید و عدم حسن العقاب إلا مع اللطف بتأیید العقل بالنقل و إن حسن الذم بناء على أن منع

اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما صرح به البعض و على أي تقدير ف تدل على نفي العقاب قبل البيان.^۱

ما ممکن است که با حکم عقلی حُسن ذم بر مخالفت داشته باشیم اما روی این مبنای کلامی عقاب نمی توانیم داشته باشیم مگر اینکه شارع بیان کرده باشد. نتیجه این می شود که مضمون این آیه شریفه می شود نفی عقاب قبل از بیان شرعی و این دال بر برائت است.

اشکالات بر استدلال به آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

چهار اشکال بر استدلال به این آیه شریفه مطرح کرده اند. البته این چهار عدد با تفکیک برخی از اشکالات است که برخی دو اشکال از این اشکالات را یک گونه طرح می کنند که به سه اشکال محدود می شود. علاوه بر این اشکالات یک بحث هم باید داشته باشیم راجع به دایره و کیفیت برائتی که در اینجا ثابت می شود که بحث مهمی است. البته این بحث را می توانیم تحت عنوان بیان نحوه این برائت بحث کنیم و می توانیم به عنوان یک اشکال بحث کنیم. محقق نائینی ظاهراً به عنوان اشکال آورده اند.

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۱۷.

اشکال اول: موضوعیت امم سابقه در آیه شریفه

یک اشکال این است که آیه شریفه صیغه ماضی است و اینکه می فرماید: ما معذب نبودیم، راجع به گذشته است و مربوط به امم سابقه است نه مربوط به این زمان. بنابراین اصلاً ربطی به ما ندارد. خداوند یک حقیقتی را راجع به امم سابقه گزارش می دهد که در امم سابقه قبل از بعثت رسول کسی را عذاب نکردیم. این اصلاً ربطی به ما ندارد تا بتواند برای ما برائت را ثابت کند. پس چون صیغه ماضی است و دال بر عدم وقوع عذاب از ناحیه خداوند نسبت به امم سابقه است.

اشکال دوم: دلالت آیه شریفه بر عذاب دنیوی

یک اشکال دیگر این است که ادعا کردند که ظاهر صیغه ماضی از این حیث که ناظر به امم سابقه بوده است، ظهور در عذاب دنیوی دارد، نه عذاب اخروی. یعنی در این امم سابقه این طوفان ها و خسف ارض و غیره از چیزهایی که به عنوان مجازات و عذاب بر آنها واقع شده است، اینها واقع نشد مگر اینکه رسول بر آنها مبعوث شد و بر آنها وارد شد و اندازشان داده است.

تفکیک اشکال اول و دوم

بنابراین یک اشکال این است که راجع به امم سابقه است و اشکال دیگر این است که مربوط به عذاب دنیوی است و ربطی به عذاب اخروی ندارد. بحث ما الان راجع به برائت و عذاب اخروی است که کسی که در مخالفت تکلیف مشکوک مبتلا می شود نه راجع به عذاب دنیوی که صغیر و کبیر و مؤمن و غیر مؤمن را می تواند شامل شود. وقتی که خسف ارض آمد و زلزله آمد و طوفان آمد ممکن است همه را شامل شود حتی مؤمن متعهد را نیز شامل شود. بنابراین این ربطی به بحث ما ندارد. بحث ما در شبهه تحریمیه یا کل شبهات است و بحث این است که مرتکب آن معاقب به عقاب اخروی هست یا نه. ما راجع به امم سابقه و عذاب دنیوی آنها کاری نداریم.

برخی این دو اشکال را یک اشکال کردند و گفته اند که این آیه شریفه با توجه به زمان ماضی که دارد مربوط به امم سابقه است و آنها عذاب دنیوی آنها. مثل محقق عراقی و دیگران اینطوری بحث می کنند که یک اشکال بیان می کنند، اما برخی اینها را تفکیک کردند مثل مرحوم آیت الله روحانی صاحب منتقی، آیت الله وحید حفظه الله که در تقریراتشان این دو را از هم

جدا کرده اند و بعید هم نیست و قابل انفکاک است؛ چون دو حیثیت است یکی اینکه عذاب دنیوی است نه اخروی، پس مربوط به بحث ما که عذاب اخروی است ندارد و یکی هم از حیث اینکه مربوط به امم سابقه است و مربوط به ما نیست.

اشکال سوم: نفی فعلیت عذاب در آیه

یک اشکال سومی در اینجا وجود دارد و اشکال دشواری است و همانی که مرحوم آخوند در متن کفایه متعرض آن شده است و آن این است که آیه شریفه نفی فعلیت عذاب کرده است. ما کنا معذبین؛ ما مُعَذَّب نبودیم یا نیست یا دَاب ما نیست، نه اینکه شخص استحقاق عقاب ندارد؛ چون بین فعلیت عذاب از ناحیه خداوند و استحقاق عذاب از ناحیه عبد فاصله است. امکان دارد شخص مستحق عقاب باشد ولی عقاب فعلی نشود؛ مثل موارد عفو و شفاعت و برخی گناهان که از روایات استفاده می شود که گناه هستند و استحقاق عقاب در آنها هست اما خداوند عفو کرده است مثل ظهار که در آنجا گرچه استظهار می شود که گناه است، اما در عین حال از آیه شریفه و از روایات شاید استفاده شود که این گناه مَعْفُو است و عقاب نمی شود؛ چون بعدش خداوند فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ»^۱. چون فاصله بین فعلیت و استحقاق هست و آیه شریفه نفی فعلیت می کند، پس نفی استحقاق نکرده است در حالی که ما در بحث برائت به دنبال نفی استحقاق هستیم و چنین ترخیصی می خواهیم نه نفی فعلیت عقاب که با عفو و شفاعت هم قابل حصول بود.

اشکال چهارم: عدم بیانیت آیه در موضوع برائت نقلی

اشکال چهارم که مرحوم نائینی مطرح کرده است و برخی از اصولیین دیگر هم این را مطرح کرده اند و مرحوم شهید صدر هم این را دارد، این است که در اینجا فرموده اند حتی نبعث رسولاً. واضح است که بعثت بما هو بعثت بدون اینکه هیچ ابلاغ و اظهار در آن باشد، نمی شود منشأ عذاب باشد اما چه اشکالی دارد که این «حتی نبعث رسولاً» ولو کنایه است، کنایه به جعل حکم و ابراز حکم از ناحیه پیامبر باشد، نه ایصال آن به تمام مخاطبین. همین که پیغمبر مبعوث شد و اجمالاً ابلاغ فرموده باشند، کافی است. اینکه در اثر اخفاء ظالمین به من نرسیده باشد این دیگر داخل در این بحث نیست.

مرحوم نائینی در یکی از تقریرات بالاجمال عبور می کند و در تقریر دیگر تصریح دارد که این آیه شریفه راجع به این است که خداوند متعال مطلقاً سکوت نکرده است اما معنایش این نیست که به همه ایصال کرده است. ما کنا معذبین یعنی ما عذاب

^۱ سورة مجادلة، آیه ۲.

نمی‌کنیم یا نکردیم تا زمانی که بعثت بشود، بگوییم کنایه باشد از وحی و ابلاغ فی الجمله؛ مثل اینکه برای اطرافیان خودشان ابلاغ فرمودند. اما اینکه ما بگوییم حتی نبعث رسولاً کنایه از اتمام الحجة لکل فرد است یا بیان بر حکم است برای تمامی افراد، از کجا گفته می‌شود؟ اگر این نباشد بحث ما در برائت در ایصال حکم و بیان بر حکم و در اتمام حجت برای تمامی افراد است که شخص اگر علم به حکم پیدا نکرد و تحریم یا وجوب مشکوک بود، آیا تکلیفش در اینجا چیست؟ آیا ترخیص است یا احتیاط؟

آیه شریفه اصلاً راجع به این بحث ندارد، راجع به این است که ما قبل از اینکه بعثت بشود و ابلاغ فی الجمله بشود، ما کنا معذبین. اما اینکه در اثر اخفاء ظالمین آنچه را که ما مبعوث کردیم و وحی کردیم به دست مکلف نرسید، مرحوم نائینی می‌گوید ربطی به این آیه ندارد. این اشکال چهارم است که مرحوم شهید صدر و همچنین محقق نائینی هم از یکی از تقریراتشان استفاده می‌شود که این اشکال را پذیرفته اند.

بررسی و پاسخ به اشکالات

پاسخ محقق عراقی به سه اشکال اول با تمسک به استظهاری از آیه

ما باید بحث کنیم در این اشکالات و ببینیم که چطور می‌شود به اینها پاسخ گفت. اشکال اول و دوم و سوم یک راه حل اجمالی دارد بنا بر یک استظهاری از آیه که عرض می‌کنیم. من نمی‌دانم که قبل از محقق عراقی هم کسی گفته است یا نه، ولی محقق عراقی این را فرموده است و مرحوم آقای خویی هم فرموده است و آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان این را به مرحوم آیت الله خویی نسبت داده اند در حالی که اصل این مطلب برای محقق عراقی است، لذا محقق روحانی در منتقی هم تصریح دارند که این از مرحوم عراقی است. یک بیانی است از مرحوم عراقی که بنابر استظهاری از آیه که اگر این استظهار واقع شود، هر سه اشکال را حل می‌کند. اگر این استظهار را نپذیریم، باز برای جواب از یکایک این اشکالات بیاناتی وجود دارد که باید بحث شود.

آن بیانی که بر اساس آن هر سه اشکال را می‌شود دفع کرد این است که مرحوم آقا ضیاء عراقی می‌فرماید ظاهر این آیه شریفه این نیست که «ما» نفی بکند فعلیت عذاب را و بگوید ما عذاب نکرده ایم در سابق، بلکه شأن خداوند را بیان می‌کند که

لیس من شأننا التعذیب قبل البیان. یعنی از شأن خداوند نیست که قبل از بیان و قبل از اتمام حجت، عذاب و تعذیب داشته باشد. وقتی بحث شأن است تمام اشکالات سه گانه مندفع خواهد شد.

مندفع شدن اشکالات سه گانه با استظهار نفی شأنت در آیه شریفه

اولاً وقتی اینگونه معنا کنیم، معنا ندارد که منحصر کنیم به ملل سابق و اقوام سابقه چون این که فرمودند لیس من شأننا، همیشه از شأن خداوند نیست و امت سابقه خصوصیتی ندارند. اینکه شأن خداوند نباشد قبل از بیان و قبل از اتمام حجت عذاب کند، لیس من شأنه کذا. اختصاصی به ملل سابقه ندارد و معنا ندارد که بگوییم که در ملل سابقه لیس من شأننا اما در ملل آینده من شأننا. شأن خداوند یا هست یا نیست، اما اینکه نسبت به ملل سابقه و آینده متفاوت باشد، معنا ندارد. پس اگر این استظهار را داشتیم که ما کنا معذبین نفی فعلیت نیست، بلکه نفی شأنت است، این اشکال مندفع می شود کما اینکه اشکال اختصاص به عذاب دنیوی هم مندفع خواهد شد؛ چون آن چیزی که لیس من شأن الله خصوص عذاب نکردن دنیوی نیست تا بعثت حاصل نشود، بلکه مربوط به کل عذاب است؛ یعنی لیس من شأن الله که عذاب کند بدون اتمام حجت. یعنی اگر ما گفتیم که لیس من شأنه کذا، دیگر به نظر می آید که بین عذاب دنیوی و عذاب اخروی و بین امم سابق و امم لاحق فرق گذاشتن، خلاف ظاهر است. کما اینکه اگر ما گفتیم که معنایش این است که لیس من شأننا کذا است، استحقاق هم ثابت می شود یعنی نفی استحقاق است. اگر به این معنا باشد که از شأن ما نیست؛ یعنی اگر این کار را بکنیم ظلم است و چون ظلم است لیس من شأننا مثلاً. این انحصاری ندارد به رفع فعلیت یعنی طرف اصلاً استحقاق هم ندارد و الا اگر استحقاق طرف ثابت باشد، آن وقت دیگر نمی توانیم بگوییم که لیس من شأن الله العذاب، بلکه من شأنه العذاب و من شأنه عدم العذاب از باب عفو. پس اگر استحقاق عبد باشد، جمله «لیس من شأننا» دیگر درست نیست. اگر استحقاق عبد هست، عبد مستحق عقاب شده است، پس خداوند هم ممکن است از باب خداوندیش او را عقاب کند. پس اگر گفتیم که لیس من شأننا العذاب، ملازم می شود با عدم استحقاق. این فرمایشی است که محقق عراقی دارد و همین حرف را صاحب منتقی تقریباً بعینه گرفته است و یک جوری هم شهید صدر این فرمایش را دارد. اما باید بحث شود که «لیس من شأننا» از کجا استظهار شده است؟

محقق عراقی در نهایة الافکار می فرماید:

(و من الآیات) قوله سبحانه و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا، فان فیها دلالة علی نفی العقوبة قبل بعث الرسل

الذي هو کنایة عن بیان التکلیف (و آورد) علیه بان ظاهر الآية الشریفة انما هو الاخبار بعدم وقوع التعذیب علی الأمم

السابقة فيما مضى الا بعد بعث الرسل و إتمام الحجة، فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة، فلا تدل على نفي العقوبة على ارتكاب مشكوك الحرمة (و فيه) انه مبني على جعل المضي في و ما كنا معذبين بلحاظ حال الخطاب و هو خلاف ظاهر الآية.^۱

اگر دوستان دقت کنند ایشان دو اشکال را با هم یکی کرده است. به لحاظ اینکه این اخبار از وقوع تعذیب در امم سابقه است. مطلب دیگری نیز ایشان دارد که فردا به تفصیل بحث خواهیم کرد که این مضمی و زمان گذشته را به لحاظ حال تکلم پیامبر که حال نزول وحی پیامبر ما بوده باید حساب کنیم یا به لحاظ ارسال رسل هر قومی؟ یک دقت واقعاً جالبی است که نمی دانم غیر از ایشان هم چنین دقتی داشته یا نه که بحث خواهیم کرد که این مسئله چه اثری دارد. بعد می گوید:

(و مثله) لا يختص بالعذاب الدنيوي (بل الظاهر منها) هو كونها بصدد إظهار العدل ببيان انه سبحانه لم يكن من

شأنه عزّ و جل ان يعذب قوما الا بعد البيان و إتمام الحجة نظير قوله و ما كنا ظالمين.^۲

که این را بحث می کنیم هم دلالت فرمایش ایشان را که زمان ماضی به لحاظ زمان تکلم پیغمبر ماست که الان آیه نازل می شود و وحی می شود یا مربوط به زمان ارسال رسل خود اقوام است. اینکه اینها چه فرقی دارند، فردا بحث خواهیم کرد. پس یک بحث این است که چرا مفاد آیه شریفه را بر معنای شأن حمل کنیم. ایشان ادعا می کند که بنابر این قرائن مفاد آیه این است که لبس من شأنه کذا. بعد می گوید:

(و من الواضح) عدم اختصاص ذلك بقوم دون قوم و لا بعذاب دون عذاب (كوضوح) ملازمة ذلك لكون

المنفي فيها هو الاستحقاق و المعرضية للعذاب الفعلي، لا الفعلية المحضة مع ثبوت الاستحقاق.^۳

^۱ نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۲۰۵.

^۲ نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۲۰۵.

^۳ نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۲۰۵.

می‌گویند این معنا که لیس من شأننا و لیس لائتقاً بساحة الحق المتعال که عذاب کند مگر اینکه ارسال رسل به معنای کنایه از اتمام حجت، اگر معنای آیه این باشد، آن وقت هم عذابش دیگر به عذابی دون عذاب مربوط نمی‌شود و باید همه اینها تحت این بحث باشد و نه اختصاص به قومی دون قوم دارد که عده ای گفته اند. کما اینکه مربوط می‌شود به نفی استحقاق چون لسان اینکه بگوییم لیس من شأنه کذا با رفع فعلیت محضه کفایت نمی‌کند. زیرا اگر فرد استحقاق داشته باشد و تنها نفی فعلیت بشود، نمی‌توانیم بگوییم که لیس من شأنه عذابه. چرا نشود گفت؟ او استحقاق دارد و من شأنه عذاب است. کما اینکه می‌توانیم بگوییم که می‌تواند عذاب نکند از باب عفو و رحمت. بنابراین ما اگر فهمیدیم که مفاد آیه این است که لیس من شأننا هر سه اشکال دفعتاً قابل دفع و جواب دادن است.

دوستان در این مطلب دقت داشته باشند تا جلسه آینده ببینیم که این بیان تمام می‌شود یا نه. تقریرات آیت الله وحید حفظه الله که چاپ شده است در این قسمت خیلی خوب است که نکاتی دارد که من در جاهای دیگر ندیدم. این تقریرات را آقای کرباسی نوشته اند و خیلی هم خوب است و مبسوط است و همین بحث ما را بسیار خوب دارد. بعضی بحث ها دارد که مثلاً فرمایش محقق اصفهانی را متعرض شده است که من ندیدم کسی متعرض شده باشد. دوستان مطالب را مطالعه بفرمایند تا جلسه بعد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

۶۷۱..... ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

۶۷۱..... خلاصه بحث گذشته

۶۷۱..... اشکالات وارد بر استدلال

۶۷۱..... پاسخ به اشکالات

۶۷۲..... پاسخ اول: پاسخ با توجه به استظهار ادعایی محقق عراقی

۶۷۳..... اشتباه برخی فضلاء معاصر در اشکال بر استظهار

۶۷۳..... قرائن و مؤیدات استظهار شأنیت

۶۷۴..... قرینه اول

۶۷۴..... معارف مطرح در آیات شریفه

ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در آیاتی بود که استدلال شده به آنها برای برائت در مشکوک الحکم. اولین آیه محل بحث، آیه شریفه ۱۵ سوره اسراء که در ذیل آیه می فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». تقریب استدلال به این است که حتی نبعث رسولا را کنایه بگیریم از حتی نبین الحکم یا التکلیف یا حتی نتم الحجة علی التکلیف. در ادامه بیان شد که حداقل چهار اشکال بر استدلال به آیه شریفه در کلمات وجود دارد که مرحوم شیخ انصاری به سه مورد آن اشاره می کند.

اشکالات وارد بر استدلال

یک اشکال این است که ما کنا معذبین فعل ماضی است و مربوط به امم سابقه است و ربطی به امت فعلی ندارد. باز به خاطر همین ماضویت فعل گفته اند که از یک جهت دیگر هم اشکال است که این مربوط به عذاب های دنیوی است مثل طوفان ها و خسف ارض و زلزله ها که در امت های سابقه بوده است و ربطی به عذاب های اخروی ندارد. اشکال مهم تر این است که ما کنا معذبین نفی فعلیت عذاب کند که ما عذاب نکردیم یا نمی کنیم یا به صورت دقیق تر اینکه ما عذاب کننده نبودیم. عذاب کننده نبودیم یعنی فعلاً عذاب نکردیم؛ اما دیگر فهمیده نمی شود که آنها مستحق عذاب نیز نبودند؛ در حالی که ما در برائت می خواهیم نفی استحقاق عقاب بکنیم، نه اینکه فقط خداوند ما را عذاب نمی کند؛ چون ممکن است انسان مرتکب گناه بشود یا ارتکاب مشتببه الحکم گناه باشد ولی خداوند در اثر استغفار یا شفاعت یا امر دیگری عفو کند. پس صرف نفی فعلیت، نفی استحقاق نمی کند. اشکال چهارم هم این بود که گویی تقریب را نپذیرفتند و گفتند که ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً غایتش این است که حتی نبین و نبرز الحکم ببیان واقعی؛ اما اینکه حکم را جعل کنیم و پیامبر آن را بیان کند ولی در اثر اخفاء ظالمین بیان به دست شخص نرسد، این ربطی به موضوع آیه ندارد.

پاسخ به اشکالات

دیروز عرض کردیم که جواب های متعددی به این اشکالات گفته شده است.

پاسخ اول: استظهار ادعایی محقق عراقی

یک پاسخ مطلبی است که از فرمایش محقق عراقی برمی آید و البته قرائن دیگری را هم دیگران اضافه کرده اند و آن این است که بگوییم آیه شریفه نه فقط در مقام بیان این است که عذاب نیست یا نکردیم یا ما معذب نبودیم و عذاب کننده نبودیم، بلکه می خواهند بفرمایند که شأن ما این نبود که عذاب کنیم و در واقع نفی شأنت عذاب کنندگی است، نه اینکه فقط عذاب کننده بالفعل نبوده اند. آن وقت اینکه این شأن ما نیست، ملازم است با عدم استحقاق؛ زیرا اگر شأن ما این باشد که عذاب نکنیم، اگر کسی بگوید که استحقاق عذاب داریم، در اینصورت شأن خداوند این است که عذاب کند. اگر کسی گناه می کند و مستحق عقاب می شود، آیا می توانیم بگوییم شأن خداوند این نیست که عقاب کند؟! این حرف غلطی است. باید بگوییم شأن خداوند این است که عقاب کند از باب ظهور قدرت قاهره خداوند و معاقب بودنش و البته شأنش این است که رحمت رحیمیه اش در اینجا عنایت بشود و او را عفو کند در اثر استغفارش. بنابراین اگر شخص مستحق عقاب نباشد می شود گفت ما کنا معذبین و شأن ما عذاب کردن نیست، اما اگر مستحق عقاب باشد دیگر نمی شود گفت.

اگر ما استفاده کردیم که شأن ما عقاب کردن نیست، می توانیم بفهمیم که استحقاق عقاب هم در کار نیست. کما اینکه با این بیان دو اشکال دیگر هم دفع می شود. اینکه می گویند این مربوط است به عذاب دنیوی و مربوط به امم سابقه است، دفع می شود چون شأن خداوند انحصاری به یک زمان دون زمان دیگر ندارد و انحصاری به عذابی دون عذاب ندارد و گویی یک سنت و برنامه الهی است که شأن او اقتضا می کند؛ لذا در انحاء عذاب ها و انسان ها و اقوام می آید. پس با این استظهار که آیه شریفه در مقام نفی شأنت و لا تَقِیَّتْ مَعْدِیَّتْ برای خداوند است، سه اشکال را جواب می دهیم و تنها اشکال اخیر می ماند که پاسخ خواهیم گفت.

آیت الله وحید حفظه الله فرموده است که هر عبارتی که در قرآن داریم باید بر معنای حقیقی آن حمل شود مگر اینکه قرینه صارفه کافی وجود داشته باشد. در این آیه شریفه چه قرینه ای وجود دارد. البته بعد خود ایشان دو قرینه بیان می کند و صدر و ذیل کلامشان جور در نمی آید. شاید اشکال این است که تقریب کنندگان مانند آقا ضیاء شاهی نیاوردند و خود ایشان دو شاهد می آورند.

اشتباه برخی فضلاء معاصر در اشکال بر استظهار

این نکته را نیز باید توجه کرد که برخی از فضلاء زمان ما گفته اند که از کجا می گوئید که مفاد آیه شریفه «ما کُنَّا مَعْذِبِينَ» نفی شأنیت خداوند است بلکه چه بسا نفی دأب و سنت او است. ممکن است از باب عدالتش است که اینطور است.

در پاسخ می گوئیم در کلام شما خلط شده است. اتفاقاً سنت خداوند نبودن با شأن نبودن یکی است. اینکه عدالت خداوند اقتضا می کند با شأنیت یکی است؛ چون عدل خداوند اگر اقتضا می کند که ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً یعنی اگر خداوند عذاب کند ظلم است و او استحقاق ندارد چون اگر استحقاق عقاب نداشته باشد که عقاب، ظلم نیست. به نظر می آید خیلی اشتباه کرده اند که شأنیت را یک قسم قرار دادند و استظهار اینکه این سنت الهی است یا از باب عدل است را قسیم آن قرار داده اند در حالی که اینها با هم متلائم اند. اگر از باب عدل هم باشد یعنی اگر خداوند قبل از بعث رسول به هر معنایی که مراد آیه شریفه است، عقاب کند مکلف را، ظلم است. زمانی ظلم می شود که استحقاق عقاب نباشد و الا اگر استحقاق عقاب باشد و عقاب کند که ظلم نیست. پس اینکه بین شأنیت و سنت یا دأب تفکیک داده شده است، درست نیست. سنن الهی یعنی قوانین الهیه؛ آیا می شود قانون الهی اختصاص به قوم سابق داشته باشد و برای قوم دیگری نباشد. این معنا ندارد و لذا برای هر زمان و هر امتی است. بنابراین اگر مفاد آیه شریفه را درباره سنت خداوند هم بدانیم، پاسخ اشکالات داده می شود: یعنی هم ادعای اینکه اختصاص به قومی دون قوم باشد غلط است و هم ادعای اینکه اختصاص به عذابی دون عذاب درست نیست چون سنن الهی در همه جا هست.

پس بحث در این است که آیا از این آیه شریفه می شود شأنیت را فهمید یا نه؟ دقت کنید که تمام البحث دائر مدار این نیست؛ چون اگر شأنیت هم استفاده نشود، از طرق دیگر هم برای هر یکی از این اشکالات جواب دیگری هم وجود دارد که مطرح خواهیم کرد اما اگر شأنیت استفاده بشود یک راه سر راستی وجود دارد که سه اشکال را با هم جواب بدهیم.

قرائن و مؤیدات استظهار شأنیت

قرائن متعدد وجود دارد که از این آیه شریفه می شود شأنیت را فهمید.

قرینه اول

یک بیانی مرحوم شهید صدر دارد که نظیرش را هم صاحب منتقی دارند. در این آیه ذیل آیه ۱۵ سورة اسراء است. دو آیه قبلش هم این است که می فرماید: «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴿١٥﴾ أَفَرَأَى كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٦﴾ مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»

فرمایش صاحب منتقی و یک جوری مرحوم شهید صدر این است که سیاق این آیات مربوط به عالم آخرت است یا لااقل اطلاق دارد. به تعبیر شهید صدر دو قانون در اینجا بیان می شود؛ یک قانون این است که هر انسانی بار گناه خود را خودش می کشد و وزر و وبالش با خودش است. این قانون یا مختص به آخرت است یا اعم از دنیا و آخرت است ولی آخرت حتماً در آن است بلکه ظواهری نشان می دهد که مختص به آخرت است چون در مورد عذاب های دنیوی گاهی وزر دیگری هم بر عهده ما می شود، کما اینکه در برخی آیات به این اشاره شده است که «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً». بنابراین آیه قران در مورد عذاب های دنیوی که ممکن است اصابه کند به غیر از کسانی که ظلم کرده اند. آدم های مؤمن هم گاهی ممکن است در این فتنه ها گرفتار بشوند در حالی که در اینجا می فرماید «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ»؛ پس معلوم می شود که این وزر همان عذاب اخروی است که «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ». این یک قانون است. قانون دوم هم این است که «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا».

معارف مطرح در آیات شریفه

البته من هر وقت به این آیه می رسم یک حال عجیبی پیدا می کنم. آیه عجیبی است «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا». این مطالب ما را از بحث خارج می کند ولی فوق العاده آیه عجیبی است. «أَفَرَأَى كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» یعنی چه؟ مرحوم علامه طباطبایی در همین کتاب الانسان که ما یک وقتی این را ترجمه کردیم به نام انسان از آغاز تا انجام، یک بیان خیلی لطیفی دارند که چطور «كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»؟ حسیب یعنی حسابرس و کسی که محاسبه کننده است. حسابرس که باید از بیرون بیاید. مگر می شود که خود شخص حسابرس خودش باشد؟ فرض کنید که یک شرکتی را بخواهند حسابرسی کنند به خودشان که داده نمی شود، بلکه از بیرون باید بیایند حساب بکشند که آیا درست حساب کردند یا غلط. اما در قیامت می گویند تو خودت حسابرس خودت هستی.

مرحوم علامه یک بیان فوق العاده زیبایی در حساب دارد. حساب در قرآن یعنی چه؟ ایشان می‌گویند در بیان عرفی حساب یعنی اینکه مثلاً بگوییم دو ضربدر دو می‌شود چهار. یک بزرگی می‌فرمود از آقای طباطبایی پرسیدیم که کدامیک از آیات قرآنی دال بر معرفت نفس است. مرحوم علامه فرمود از آیت الله قاضی همین سوال پرسیده شد و ایشان فرمودند که کدامیک از آیات دال بر معرفت نفس نیست؟ انصافاً این آیه از آیاتی است که با معرفت نفس کار دارد و خیلی مربوط است. مرحوم علامه می‌گویند حساب کردن ظهور نتیجه است. دو ضرب در دو مساوی است با چهار، این نتیجه یعنی حساب کردن. ظهور نتیجه حسابرسی است.

نفس ما دائماً در حال ساخته شدن است و حقیقت ما نفس و روح ماست که با اعمال ما ساخته می‌شود. ما که به طرف بزرخ و بعد به سمت قیامت می‌رویم، دائماً نفس ما گشوده می‌شود و ظهور پس از ظهور پیدا می‌کند چون نفس ما لایه لایه است و کتاب من نفس من است. اینکه در اینجا کتاب ذکر می‌شود، برخی فکر می‌کنند که نوشته‌ای بر گردن ما آویز می‌شود. آن نوشته که گردن گیر من است نفس خود من است با تمام لایه‌هایش. بارها در این جلسات عرض کردم که حقیقت انسانی یک پدیده کشیده شده در عوالم متعدد است.

ما در همین حال در عوالم مختلف خودمان را می‌سازیم، با حرف‌هایی که می‌زنیم و در این روزگار ما که روزگار عجیبی است و هر کس به هر کس تهمت می‌زند. در فضای مجازی شما نگاه کنید که تهمت‌ها و دروغ‌ها و حرف‌های ناشایست و توهین‌ها. اینها خیال می‌کنند که یک صوتی است. در باطن خودشان این توهین‌ها واقع می‌شود به نحو مناسب روحشان در لایه‌های مختلف. بعد این کتاب نفس گشوده می‌شود به سوی باطن و آن وقت همه اینها ظهور پیدا می‌کنند. این ظهور همان حسابرسی است چون ظهور نتیجه اعمال ماست. چه کسی حسابرسی کرده است؟ وقتی حسابرسی عبارت شد از ظهور باطن من، این باطنی که کشیده شده در عوالم متعدد هست، این باطن گشوده و گشوده‌تر می‌شود. یوم تبلی السرائر یا جای دیگر می‌فرماید هم درجات عندالله؛ یعنی هر انسانی درجات است نه اینکه هر فردی نسبت به هم درجات هستند که یک استفاده از قرآن است. هر فردی درجات است. این هم یک بیان است. یوم تبلی السرائر؛ این باطن مرحله به مرحله، همینطور گشوده‌تر می‌شود. ما به سمت قیامت که می‌رویم از مردن که حساب کنید، انسان با موت این بدن را به دور می‌اندازد همانند مار که پوست می‌اندازد، تازه خودش برای خودش آشکار می‌شود. یک مرتبه از آن برایش ظهور پیدا می‌کند و همینطور به باطن‌تر می‌رود و گشوده‌تر می‌شود و خود انسان ظاهر می‌شود. این ظهور خود انسانی حساب اوست. این یک بیان فوق العاده جذابی است.

یک سوال است که چه کسی حسابرسی کرد؟ خود من حسابرس شدم. چون این گشودگی حسابرسی من است و خود من گشوده می شوم و باطن من گشوده می شود و خود من از خودم حساب کشیدم. مگر می شود انسان از خودش حساب بکشد؟ بله وقتی که انسان باطنش گشوده می شود، حسابرسی می شود.

عبارت را دقت کنید. اولاً خداوند می فرماید «وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا». برادران عزیزم خوب دقت کنید. خیال می کنیم که در اینجا یک صوتی است که به کسی توهین می شود. یک زمانی من خدمت حضرت آقا برای یک آقای عرض کردم که آن آقا کاری که می کند از چاقو زدن بدتر است. چون چاقو به بدن انسان ضربه می زند اما توهین ها چاقو به روح آدمی است. روح انسان را مخدوش می کند. ممکن است در عوالم مختلف. آن وقت آن ضارب در روز قیامت می بیند که مثل یک قاتلی است که چاقویی در دستش است و در بدن های مختلف فرو می کند. در آنجا باید جوابگو باشد. من به برادران خودم هر کسی که عرض مرا گوش می کند توصیه می کنم خیلی حواسمان باید جمع باشد. ما خیال می کنیم که یک صوتی گفتیم و تمام شد و رفت. صوت نیست بلکه در تمام عوالم آن جراحت را به مخاطب وارد می کنی. در اتهام ها و تهمت هایی که زده می شود همینطور است.

اشکال این است که ما حقیقت خود را این بدن می بینیم و گویی آزاد هستیم و هر چه خواستیم می گوئیم و انجام می دهیم. اما نمی دانیم که گرفتار اعمال خود خواهیم شد. كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ. واقعاً ما رهین اعمال خودمان هستیم و گویی نفس من وسیله آن عملم است. کسی می پرسد که یعنی چه كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ؟. معنای روشنی دارد که نفس من وثیقه عمل من می شود و من گرفتار عمل خودم هستم و رها نمی شوم تا آن عمل آزاد شود. عمل من کشتن طرف بوده است. درست است که به چشم ظاهر نمی آید. یک شخصی را تا می توانی تخریب می کنی، این تخریب همان کشتن است و این کشتن در باطن ظهور پیدا می کند و در قیامت لایه به لایه ظاهر می شود و با چه قیافه ای ظاهر می شود. اگر در دنیا می بینید که با چاقو افتاده روی شخصی و دائماً می زند، چه صحنه دلخراش و ناراحت کننده است اما الان نسبت به باطن همین است اما چون چشم ها باز نیست نمی بینند. همه ی ما گرفتار هستیم و اینکه خیال کنیم که در عوالم باطن رحمت خداوند است، بله رحمت خداوند هست اما خداوند معذب و معاقب هم هست. ما نمی توانیم دلمان را خوش کنیم که خداوند رحیم است. بله حتماً همین است که عفو و رحمت واسعة الهی هست و شفاعت هست اما در کنارش باید بدانیم که خداوند معاقب هم هست و ظلم را باید حل کنید.

آیه قرآن می‌فرماید «وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا»؛ در روز قیامت کتابی می‌آوریم که این کتاب را گشوده می‌یابد. این کتاب نفس ماست. یک عده‌ای می‌گویند که کتابی است که در آن نوشته می‌شود به نظر می‌رسد اینها تعبیری است که باطنش چیز دیگری است. یک عده می‌گویند قیامت مانند تلویزیون است، اصلاً اینگونه نیست و اعمال ما ظاهر می‌شود. این اعمال باطن ما را می‌سازد و کتاب نفس من گشوده می‌شود. در این گشودگی حسابرسی من است و به من می‌گویند کتابت را بخوان. کلمات برای من ظاهر می‌شود این خواندن من است.

نمی‌خواستم از بحث خارج شوم اما آیه عجیبی است و همه آن اشاره به مراحل باطن انسانی است و کیفیت حسابرسی انسانهاست. الان هر کاری می‌کنیم در مراتب وجودی خودمان داریم خودمان را می‌سازیم و روحمان را درست می‌کنیم و این ساخته شدن طوری است که الان نمی‌بینیم چون چشممان باز نیست و این بزرگترین زیان آدمی است. آدمی اهل مطالعه است و دائماً اهل مطالعه است، اما چشمش آشنا به کفایه و حاشیه کفایه و حاشیه حاشیه است، اما از کتاب خودت غفلت داری. کتاب خودت کتاب وجودی است و الفاظ اینگونه نیست. نگاه نمی‌کنی چون نمی‌توانی. کسی می‌تواند نگاه کند که آشنا باشد و این آشنایی شناگری می‌خواهد. اینکه فکر کنیم که بگوئیم نفس از سنخ جوهر است و نامی است و متحرک است و اینها یکسری مفاهیم است. معرفت نفس یعنی نگاه به خود دارند و خودشان را می‌بینند و فارق از بدن می‌بینند و چیز عجیبی رخ می‌دهد. هم نورانیت خود را می‌بینند و هم مشکلاتش را می‌بینند. دیگر آنجا دایره سیر آدمی است. اینگونه نیست که همه به تمام مراتب می‌بینند بلکه هر کسی در یک سطحی آن را می‌بیند.

خدا رحمت کند مرحوم میرزا جواد آقا ملکی که بحث‌های زیبایی دارد. ایشان در معرفت نفس غوغا می‌کند اما کار می‌خواهد. در اواخر لقاء الله و المراقبات و اسرار الصلاة بحث دارند. در همین المراقبات که اعمال السنة است در لابلای آن معارف زیادی آورده است. در لقاء الله ایشان می‌فرماید وقتی انسان متوجه مرتبه مثالی روح خودش شد و تمرین کرد و توانست در عالم مثال هم این صورت‌ها را محو کند و توجه به عالم عقل پیدا کرد، دیگر هر چه عمل کند، نتیجه اش را می‌بیند. یعنی اینطور نیست که انسان که متوجه به عالم امر شد، دیگر تمام است. بلکه دائماً باید در آن سیر کند. عجیب است که خیلی از کسان دیگر از مذاهب و ادیان دیگر به این مطالب توجه کرده‌اند و مطالب مشابهی دارند. من یادم هست که برخی از آشنایان علامه می‌فرمودند که ایشان علاقه زیادی به برخی کتب دینی هندوها هم دارند به خاطر همین است که در آنها هم رگه‌هایی از این نگاه

معرفتی به باطن وجود دارد. در هر حال عرض من این است که این آیه شریفه مضمون بسیار عالی دارد. ما کلاً از بحثمان خارج شدیم اما بحث بسیار مهم و قابل توجهی است. تتمه بحث ان شاء الله فردا دنبال خواهیم کرد.

ملخص بحث امروز ما این شد که سیاق این آیات شریفه اصلاً این نیست که فقط بخواهد راجع به امم سابقه سخن بگوید بلکه اولاً سیاق مربوط به عالم آخرت است عمدتاً اگر نگوییم منحصرأ حتماً بالاطلاق اینگونه است و سیاقش بیان سنن و قوانین الهی است. یک قانون، «مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا» است و قانون دیگر «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» است. قانون سوم هم «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» است و معنای این قانون شأنیت است که شأن خداوند این است. این یک قرینه برای اینکه مفاد ما کنا معذبین شأن است و سنت الهی است. این مطلب را هم صاحب منتقی فرموده است و هم در تقریرات آیت الله حائری حفظه الله از شهید صدر هست که بیان شهید صدر دقیق تر و زیباتر است. در جلسه بعد قرائن دیگری برای این شأنیت بیان خواهد شد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» ۶۸۰

خلاصه بحث گذشته (استظهار محقق عراقی در جواب به اشکالات)..... ۶۸۰

مؤیدات استظهار..... ۶۸۰

۱. توجه به سیاق «بیان سنن الهی» در آیات محل بحث ۶۸۰

۲. ورود نفی بر ماده کان ۶۸۱

۳. استقراء آیات مشابه دال بر شأنیت ۶۸۲

بررسی اشکال آیت الله وحید بر استظهار ۶۸۲

۴. ماضویت «ما كنا معذبين» نسبت به بعث رسل در اقوام مختلف ۶۸۳

۵. حکم عقلی بدیهی بر نفی استحقاق ۶۸۵

ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

خلاصه بحث گذشته (استظهار محقق عراقی در جواب به اشکالات)

بحث ما در آیاتی بود که برای برائت در مشکوک الحکم به آنها استدلال شده است. اولین آیه این بود که «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» حتی نبعث رسولاً». عرض کردیم که بر استدلال به این آیه چهار اشکال شده است و اشکالات بیان شد. برای پاسخ به این اشکالات یک استظهاری از آیه شده است که اگر این استظهار درست باشد، سه اشکال را یکباره جواب می‌دهد؛ هم اشکال ماضوی بودن این آیه نسبت به اقوام گذشته ی و هم اشکال از جهت اینکه مربوط است به عذاب دنیوی آنها و ربطی به عذاب اخروی که موضوع بحث ما است ندارد و هم از جهت اینکه این آیه شریفه دال بر نفی فعلیت است و نفی استحقاق نمی‌کند و ثابت نمی‌کند که انسان‌ها در مشکوک الحکم مستحق عقاب نیستند و آنچه که در برائت می‌خواهیم نفی استحقاق است نه صرف نفی فعلیت عقاب.

خلاصه استظهار یاد شده این بود که این آیه در مقام صرف رفع فعلیت نیست، بلکه می‌خواهد بگوید شأن خداوند این نیست و خداوند می‌فرماید شأن ما این نیست که عذاب کنیم بدون بعث رسول. وقتی گفته می‌شود شأن خداوند متعال این نیست که عذاب کند، یعنی باید نفی استحقاق هم بشود و الا اگر استحقاق نفی نشود، آن وقت شأن خداوند این هم هست که انسان مستحق العقاب را عقاب کند و این نافی شأن خداوند نیست.

مؤیدات استظهار

۱. توجه به سیاق «بیان سنن الهی» در آیات محل بحث

اما چرا دال بر شأن است، یک بیانی دیروز گفتیم که عرض کردیم که این مطلب را شهید صدر دارند و هم به نحوی مرحوم روحانی صاحب منتقی دارند که می‌فرمایند ما کنا معذبین ذیل آیه ۱۵ سوره اسراء است. فقرات قبل همین آیه و دو آیه قبلی از «وکل انسان الزمانه طائره فی عنقه» الی آخر، همه اینها مربوط به عالم آخرت است. پس یا کلاً مربوط به عالم آخرت است یا بالاطلاق شامل آن است و به تعبیر شهید صدر دو قانون بیان می‌کند. یک قانون این است که هر انسانی بار خودش را خودش به دوش می‌کشد و وزیر هر کسی به عهده خودش است. این مربوط به عالم آخرت است و در دنیا اینگونه نیست چراکه در دنیا

گاهی وزر دیگران به عهده کسی دیگری می افتد. قاعده دوم هم این است که «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً». اصلاً در مقام بیان سنن الهی است و عمومیت دارد و ربطی به خصوص اقوام سالفه ندارد و ربطی به خصوص عذاب دنیوی ندارد و ربطی هم به صرف نفی فعلیت نیست بلکه نافی استحقاق نیز است.

۲. ورود نفی بر ماده کان

بیان دومی برای این شأنیت یا قرینه دوم بر این مسئله که شهید صدر فرموده و شاید نظائرش را دیگران هم داشته باشند، تغییر سیاق آیه از ورود نفی بر خود عذاب، به ورود نفی بر ماده «کان» است: "ما کنا معذبین"؛ در اینجا نفی روی کینونت رفته است؛ در حالی که در موارد عادی، نفی روی خود ماده عذاب می رود و می گویند «مَا عَذَّبْنَا» یا «مَا أَعَذَّبَ». به تعبیر شهید صدر -با توجه به اینکه ایشان عرب هم بوده است و من چون خودم نمی توانم جز یک ذوق معمولی ابراز عقیده کنم، اما ایشان عرب زبان است- تغییر این لحن و سیاق به اینکه به جای نفی عذاب، کینونت خداوند به عذاب نفی شده است، نشانه این است که می خواهد بگوید این فعل از شأن متکلم این آیات نمی آید. از کینونت متکلم این فعل صادر نمی شود و الا سیاق را تغییر نمی دادند. لذا شأنیت از باب این تغییر سیاق است.

در عبارت عادی هم اینگونه است که اگر کسی بگوید «لَمْ أَكُنْ لِأَخُونِ صَدِيقِي» معنایش این است که من آدمی نیستم که به دوستم خیانت کنم، نه اینکه من در آینده به صدیقم خیانت نمی کنم. یا «لَمْ أَكُنْ خَائِناً لِصَدِيقِي» چون ممکن است کسی بگوید که «لَمْ أَكُنْ لِأَخُونِ»، کان و کینونت وارد بر فعل شده است کما اینکه «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ» که می آوریم، آن هم روی فعل رفته است. «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ» هم روی فعل رفته است. ایشان می گوید اگر روی عنوان فاعل هم برود همین است. قضیه «لَمْ أَكُنْ خَائِناً لِصَدِيقِي» غیر از جمله «لَمْ أَكُنْ خَائِناً لِصَدِيقِي» غیر از این است که من خیانت نمی کنم، بلکه شأن من خیانت کردن به صدیق نیست. یا می فرمایند در مورد خداوند اگر بگویند که لَمْ أَكُنْ لِأَعْصَى اللَّهَ؛ یعنی من آدمی نیستم که عصیان خداوند کنم و شأن من این نیست نه اینکه فقط عصیان نمی کنم اعم از اینکه یک آدم لایبالی باشم که شأن من این است که معصیت کنم ولی الان اتفاقاً عصیان نمی کنم یا شأن من نباشد. نه لَمْ أَكُنْ لِأَعْصَى اللَّهَ یعنی آدم اینطوری نیستم. بعد ایشان می گوید:

و هذا السياق من التعبير في مورد عدم الشأنية وارد في جملة الآيات القرآنية.^۱

۳. استقرار آیات مشابه دال بر شأنت

پس یک وجه این است که تغییر سیاق خودش دال بر شأنت است. از جمله یک حرف دیگر هم این است که برخی از آیاتی که در اینجا ذکر شده است مثل ما کان الله لیضل قوماً بعد از هدائهم؛ یعنی شأن خداوند این نیست که اضلال کند قومی را مگر بعد از اینکه آنها را هدایت کند. ما کان الله لیذر المؤمنین؛ خداوند شأنش این نیست که مؤمنین را رها کند. یا ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم؛ شأن خداوند نیست که اینها را عذاب کند در حالی که پیغمبر در بین آنهاست. این هم می شود گفت یک قرینه دیگری است یا تکمیل کلام شهید صدر است همانطور که فرمودند در سیاق کلمات و آیات قرآنی از همین سنخ آیات است و می شود گفت اصلاً یک استقرایی است که این گونه آیات دال بر شأنت است و هم می شود گفت تتمیم آن استدلال است. پس این هم یک بیان است برای تحکیم این معنا که شأن خداوند این نیست که عذاب کند قبل از بعث رسول و قبل از تبیین و بیان حکم.

بررسی اشکال آیت الله وحید بر استظهار

آیت الله وحید حفظه الله اشکال می کند و می فرماید مقتضای قاعده در هر جمله، حمل بر معنای حقیقی است و أخذ اضمار در کلام خلاف ظاهر است. اگر شما بخواهید بگویید که در اینجا یک کلمه دیگر در اینجا است که شأن ما نیست، اشکال این است که در اینجا دال بر نفی شأنت نداریم و الفاظ حمل بر معنای حقیقی خودش می شود و اینجا همین معناست که در اینجا است و شما چیز دیگری نمی توانید بگویید.

البته ایشان بعداً خودشان دو قرینه می آورند که نفی استحقاق می کند و حتی در ضمن توضیحات، به نفی شأنت هم تصریح کرده است. بنابراین لب اشکال ایشان این است که کسانی که این بیان را مطرح کردند، قرینه ای بر این مطلب نیاورده اند و الا اصل مطلب را ایشان پذیرفته است.

^۱ مباحث الأصول، ج ۳، ص ۹۸.

جواب ایشان به نظر من این است که با این بیان شهید صدر، ما دال داریم. ایشان حرفش این است که در زبان عربی و حتی در لسان قرآن، تغییر لسان از تعلق نفی به خود ماده عذاب به نفی کینونیت، همین تغییر سیاق دال بر این است که بیان کند که گویی وجود متکلم و کینونت متکلم سازگار نیست با عذاب کردن نه اینکه فقط نفی عذاب و فعل باشد. پس شهید صدر در مقام تخریج دال بر نفی شأنیت است. حال اگر مثل آیت الله وحید حفظه الله اگر مدعی هستند که این مطلب در زبان عربی درست نیست، باید شاهد بیاورند.

آقای صدر به عنوان عرب می گوید ما اکن لأخون صدیقی، غیر از این است که لا أخون صدیقی و این فرق می کند با آن، یا ما اکن خائناً لصدیقی فرق می کند با لا أخون صدیقی. وقتی اینگونه است یعنی دال داریم و ماده کان و کینونت وقتی نفی سر آن می آید مفاد را عوض می کند. ادعای ایشان این است و ظاهراً هم باید همینطور باشد. ما کان الله لیذر المؤمنین هم همینطور است، منتهی در مثل این مورد چون کان روی فعل مضارع آمده است، از آن یک استمراری هم فهمیده می شود و ممکن است کسی بگوید ما از آن استمرار نفی شأنیت می فهمیم، اما حق مطلب بعد از دقت این است که استمرار ملازم با شأنیت نیست. ما کان الله لیذر المؤمنین علاوه بر استمرار ظاهرش این است که شأن خداوند هم جز این نیست. ما کان الله لیضل قوماً هم همینطور است که شأن خداوند اضلال نیست.

بنابراین یک حرف و ادعایی است و به نظر ما این ادعا به همین مقدار مذاقی که از زبان عربی داریم، ادعای درستی است و بزرگی مثل شهید صدر هم فرموده است و اگر کسی می گوید اینگونه نیست، باید استدلال بیشتری کرد و علی الظاهر ظهور با ایشان موافق است و یک قرینه جدیدی است برای اینکه نفی شأنیت است.

۴. ماضویت «ما کنا معذبین» نسبت به بعث رسل در اقوام مختلف

یک بیان دیگری نیز در کلام محقق عراقی است که این بیان را هم شهید صدر پذیرفته است و هم مرحوم صاحب منتقی و شاید در کلمات مرحوم آیت الله خویی هم باشد. مرحوم محقق عراقی می فرماید نکته اینکه شما می گوئید آیه «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» مربوط است به عذاب دنیوی اقوام سالفه است، بخاطر این است که می گوئید ما کنا زمان ماضی است؛ اما اگر دقت کنید شما برای فهم این معنا که این آیه شریفه مربوط به گذشته و عذاب دنیوی است، از ماضویت فعل نسبت به زمان متکلم استفاده می کنید؛ یعنی الان آیه نازل شده است بر پیغمبر در غار حرا و نسبت به این زمان وقتی نگاه می کنیم، اگر ما کنا معذبین سنجیده بشود به این زمان، آن وقت ممکن است معنایش این باشد که خداوند می فرماید از زمان قبل از شما و مربوط به اسلاف

قبل از این زمان ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ؛ ما قبلاً یعنی قبل نسبت به زمان پیامبر که زمان پیغمبرهای دیگر و اقوام دیگر است، در آن زمانها ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً. آنها اقوام سالفه بودند به عذاب دنیوی و اهلاك ها.

آقا ضیاء می فرماید بله اگر قبلیت را نسبت به زمان پیغمبر ما که همان زمان تکلم به این آیات است را بسنجیم، البته فرمایش شما وجهی دارد. اما اگر ما کنا معذبین قبلیتش نسبت به حتی نبعث رسولاً در هر قومی باشد. بیان دقیق و لطیفی است که قبل بودن کنا نه به خاطر این است که می سنجدند با زمان پیامبر که زمان تکلم به این آیه است بلکه از باب قبلیت نسبت به بعث رسول در هر قومی است. یعنی گویی الان ما در قوم نوح هستیم و خداوند می فرماید ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً.

اگر این باشد دیگر نمی توانید بگویید که اشاره به اقوام قبل است. اقوام قبل که دیگر نیست بلکه قوم نوح یا هود یا صالح است و در هر قومی فرمودند که ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً. جز این نمی شود که وقتی خداوند نسبت به آن قوم و بعث رسول خودش می فرماید ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً یعنی ما شأنمان نیست که این قوم ها را ما عذاب کنیم مگر اینکه رسولش را بیاوریم. در قوم نوح اشاره به اقوام دیگر ندارد و همان قوم است و نبعث رسولاً آن قوم را. پس خوب دقت کنید که محقق عراقی می فرماید قبلیت و ماضویت ما کنا به لحاظ زمان پیغمبر ما و زمان تکلم این آیه نیست تا بگویید که آیه ناظر است به اقوام گذشته بلکه ناظر به خود اقوام است نسبت به «حتی نبعث رسولاً». بنابراین نمی توانیم بگوییم فعل ماضی به معنای اشاره به زمان گذشته است و زمان گذشته ای نیست. در قوم نوح نسبت به خود قیام و بعث نوح است و در قوم هود نسبت به بعث هود است و همینطور در هر قومی. نسبت به خود قوم هود و نوح که نمی تواند اشاره به زمان ماضی باشد، بنابراین یعنی سنت ما جز این نیست.

این بیان لطیفی است و این را صاحب منتقی با دقتش پذیرفته است و مرحوم شهید صدر هم پذیرفته است. این می شود قرینه دیگری بر اینکه ما کنا معذبین بیان سنت و شأن می کند.

دیروز عرض کردم که برخی از فضلا گفتند که شأن نیست بلکه سنت است، یک اشتباهی است چون سنت همان شأن است. سنت یک قانون الهی است یعنی شأن خداوند و سنت او این است لذا انحصاری به قومی دون قوم ندارد و به عذابی دون عذاب ندارد.

دو قرینه هم در بیان استاد ما حضرت آیت الله وحید حفظه الله آمده است که ایشان بعد از اشکال به کسانی که گفتند شأنیست است، گفته‌اند حق مطلب این است که ما دو قرینه داریم؛ یک قرینه داخلی و یک قرینه خارجی بر اینکه نفی استحقاق می‌شود نه نفی فعلیت. من اجمالاً اشاره می‌کنم تا بحث مفصل آن در جلسه بعد بیان کنیم.

۵. حکم عقلی بدیهی بر نفی استحقاق

قرینه خارجی عبارت است از اینکه نفس بعثت به عنوان یک واقعه و حادثه موضوعیت ندارد چون تناسبی ندارد که صرف بعثت موجب عذاب شود، فلذا مقصود از بعثت یعنی بیان الحکم و اتمام الحجة. لبّش این می‌شود که قبل از بیان ما عذاب نمی‌کنیم. ایشان می‌گویند این مفادش همان مفاد قبیح عقاب بلا بیان است که قبل از بیان ما عذاب نمی‌کنیم؛ چون عقل حاکم است که قبل از بیان اصلاً استحقاق نیست. شارع هم خودش عاقل است و این قرینه عقلی قرینه همراه است چون از آن عقلی‌ها نیست که با بحث و نظر و استدلال است بلکه یک حکم عقلی بدیهی است مثل قرینه متصله است. با توجه به اینکه عقل همه ما می‌گویند بدون بیان اصل استحقاق نیست، وقتی خداوند می‌فرماید ما کنا معذبین نمی‌توانیم بگوییم که این ما کنا معذبین صرفاً فعلیت عذاب را نفی می‌کند. همه می‌دانند که استحقاق هم نیست. بنابراین ما باید این آیه شریفه را حمل کنیم بر همین معنای عقلی.

فرمایش ایشان این است که بعد از اینکه ما نبعث رسولاً را کنایه از بیان گرفتیم؛ و لاریب فی حکم العقل بقیح العقاب بلا بیان و حیث ان حکمه هذا من الاحکام العقلیه غیر محتاجة الى النظر و اقامة البرهان کان قرینه عقلیه متصله دالة علی ان نفی الفعلیه انما یکون من ناحیه نفی الاستحقاق.

این یک بحثی دارد که ان شاء الله جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۶۸۷ ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

۶۸۷ خلاصه بحث گذشته (قرائن استظهار شائیت)

۶۸۷ قرائن ادعایی آیت الله وحید حفظه الله

۶۸۷ ۱. قرینه داخلی

۶۸۷ نقد: عدم اثبات برائت شرعی با تمسک به ادله ارشادی

۶۸۹ ۲. قرینه خارجی

۶۸۹ نقد: عدم توجیه

۶۹۰ جمع بندی کلام در قرائن استظهار

۶۹۱ جواب دوم از اشکالات: اولویت قطعی

۶۹۱ نقد و بررسی بیان اولویت

۶۹۲ تصحیح بیان اولویت

۶۹۲ دیدگاه صاحب منتقی در اولویت

ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

خلاصه بحث گذشته (قرائن استظهار شأنت)

بحث ما در قرائنی بود که می‌تواند به فهم این نکته از آیه کمک کند که ما کنا معذبین، شأن عذاب قبل از بعث را از خداوند نفی می‌کند؛ یعنی خداوند می‌فرماید شأن ما این نیست که عذاب کنیم قبل از بعث رسل، که کنایه از بیان است.

قرائن ادعایی آیت الله وحید حفظه الله

عرض کردیم که آیت الله وحید حفظه الله دو بیان دارند برای قرائن؛ یک قرینه خارجی و یک قرینه داخلی.

۱. قرینه داخلی

قرینه داخلی این است که در آیه «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً»، روشن است که مقصود از بعث رسول، «بیان» است یعنی «حتی نتم الحجة و حتی نبین»، نه صرف بعثت رسول بدون اینکه به ما ابلاغ شده باشد و به مکلف رسیده شده باشد. اگر مقصود این بود، پس مفادش از حیث عدم البیان مثل قبح عقاب بلا بیان است.

ما یک حکم عقلی داریم که قبح عقاب بلا بیان است که این حکم عقلی نظری نیست، بلکه کالقرینه المتصله است و در این حکم عقلی اصل استحقاق را رفع کردیم؛ چون عقل می‌گوید قبیح است عقاب کردن شخص قبل از بیان؛ یعنی او اصلاً استحقاق عقاب ندارد. با وجود این حکم عقلی روشن که مثل قرینه متصله است و ما کنا معذبین را باید حمل بر همین کنیم که ما کنا معذبین نفی استحقاق می‌کند، نه صرف نفی فعلیت.

نقد: عدم اثبات برائت شرعی با تمسک به ادله ارشادی

عرض من این است که آیه شریفه با این توضیح، ارشادی می‌شود یعنی این قرینه است بر این که مفاد آیه شریفه همان مفاد حکم عقلی است و به کمک آن حکم عقلی، ما حمل می‌کنیم که این در واقع ارشاد به آن حکم عقلی است. اینکه این ارشاد باشد، مانعی ندارد مثل اینکه دیگرانی هم که بیان کردند شبیه این را بیان کردند، منتهی یک دقت فوق العاده در اینجا لازم است و آن این است که بحث ما در برائت شرعی است. یک وقتی عنوان این است که ادله اقامه شده بر برائت چیست، می‌گوییم کتاب، سنت، عقل و اجماع است. آن وقت بعید نیست که کسی بگوید که ما به آیات شریفه تمسک می‌کنیم ولو ارشاد باشد به حکم

عقل. صدق می‌کند که بگوییم آیات قرآنی هم دال بر برائت هستند ولو ارشاداً به حکم عقل. این غلط نیست اما خوب دقت کنید که اگر ما به دنبال برائت شرعی هستیم؛ یعنی دنبال این هستیم که از آیه شریفه و روایات ترخیص شرعی و جعل عدم حکم شرعی را (ولو ادعاء) در ظرف شک در حکم شرعی بفهمیم.

بحث فوق العاده دقیقی است که یک وقتی دلیل رجوع شما به آیات این است که می‌خواهید برائت شرعی را درست کنید یعنی یک جعل شرعی به مضمون برائت ثابت کنید مثل ترخیص یا جعل عدم الحکم یا جعل اباحه و حل؛ این لسان‌های مختلفی که وجود دارد را می‌خواهید ثابت کنید. اثرش این است که برائت شرعی وارد بر برائت عقلی است. ما این را در جای خودش گفتیم و حتی یک عده‌ای گفته‌اند که با قبح عقاب بلا بیان چه نیازی به برائت شرعی داریم و لغو است. ما گفتیم که برائت شرعی هم وارد بر برائت عقلی است چون برائت عقلی می‌گوید لا بیان و برائت شرعی بیان بر نفی الحکم است و بیان ترخیص و اباحه است و لذا وارد می‌شود به علاوه اینکه در موارد برائت شرعی بعید نیست که بتوانیم یک گونه اسناد الی الله هم درست کنیم؛ یعنی انسان خودش را مرخص ببیند اسناداً الی الله. این غیر از برائت عقلی است.

حرف ما این است که شما برائت شرعی اگر می‌خواهید درست کنید با این بیان نمی‌توانید درست کنید. چون اگر شما به قرینیت قبح عقاب بلا بیان می‌خواهید مفاد آیه را نفی استحقاق بگیرید، یعنی باید این را ارشاد بگیرید به همان حکم عقل. شما که با ارشاد نمی‌توانید برائت شرعی درست کنید؛ یعنی یک حکم مولوی به معنای اینکه یک جعل خاص و یک اباحه و ترخیص خاص از ناحیه شارع مجعول باشد. این را نمی‌توانید درست کنید زیرا شما به قرینیت حکم عقل آیه را حمل بر برائت عقلیه می‌کنید لذا نمی‌توانید مفادش را وارد بگیرید بر خود آن حکم عقلی که قرینه/ی این حمل است. چون اگر وارد بر آن حکم عقلی باشد که دیگر قرینه از بین می‌رود. شما به کمک آن قرینه ذوالقرینه را می‌سازید که می‌گویید مفادش نفی استحقاق است، آن وقت نمی‌توانید یک مفاد وارد بر قرینه بگیرید و قرینه را کنار بگذارید. لذا در اینجا یک وضع خاصی است.

نتیجه اینکه این بیان استاد ما به درد این می‌خورد که این آیه شریفه هم دال بر نفی استحقاق است ارشاداً الی حکم العقل. به نحوی و به نوعی می‌شود گفت ما می‌توانیم قبول کنیم که آیات قرآنی دال هستند ولو ارشاداً به برائت عقلی اما نمی‌توانید برائت شرعی درست کنید به معنای جعل خاص از شارع.

۲. قرینه خارجی

قرینه خارجی که ایشان برای نفی استحقاق می آورد که علی الظاهر شأنیت هم می شود استفاده کرد این است که می فرمایند ما در آیات دیگری داریم که در آنجا مفاد به گونه ای است که نفی استحقاق است مثل «وَمَا أَهْلَكُنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ ذِكْرًا وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ» (آیات ۲۰۸ و ۲۰۹ سوره شعراء). استفاده ایشان از این ذیل «و ما كنا ظالمين» است که می فرمایند ظاهر این دو آیه شریفه این است که اگر ما اهلک می کردیم بدون انذار، ظلم می شد و ظلم قبیح است؛ پس معلوم می شود که در فرض اهلک و عذاب بدون انذار - که مصداق ظلم است - اصلاً استحقاق عقاب نیست و الا اگر استحقاق عقاب باشد که ظلم نیست. در آنجا خداوند متعال می فرماید: «و ما كنا ظالمين» که ظاهرش این است که اگر اهلک می کردیم بدون انذار، ظالم بودیم ولی بدون انذار ما اهلک نمی کنیم چون ظالم می شدیم پس مشخص می شود که قبل از انذار اصل استحقاق اهلک نیست. ایشان می فرماید:

«فان قوله تعالى في الذيل دال على ان العذاب قبل الانذار ظلم و الظلم لا يليق بالله جل شأنه فيكون الذيل ارشاداً

الى ما يدرکه العقل و قرینه علی کون نفی العذاب من ناحية عدم الاستحقاق و کون المناط لعدم الاستحقاق عدم وصول

الى العبد»

بعد می فرمایند فرقی نمی کند که اصلاً جعلی نباشد و واصل نشده باشد یعنی اصلاً ابراز نشده است یا اینکه ابراز و بیان شده باشد ولی اخفاء ظالمین باشد، در هر صورت همین که عدم فعل مکلف و تفویت غرض از ناحیه تقصیر مکلف نباشد، عقل می گوید عقاب کردن قبیح است و این عبارت ذیل هم کاشف از این می شود و قرینه خارجی است.

نقد: عدم توجیه

یک دقتی هم در اینجا لازم است. در «و ما اهلکنا من قرية»، مسلماً اهلک در اینجا مربوط به اقوام سابق است و ما اهلکنا مقصود عذاب های دنیوی است. این واضح است چون می فرماید قریه/ها را اهلک نکردیم. پس اقوام سابقه است با اهلک های دنیوی. الان بحث ما در عذاب اخروی است. این را چطور درست می کنند؟ مگر اینکه ایشان باز از باب ارشاد به حکم عقل، بخواهند نفی استحقاق را اثبات کنند زیرا اگر غیر از این باشد ظلم می شود که بیان ایشان است. اگر لبش ارشاد به حکم عقل می شود، عرض ما این است که باز می افتد در آن کبری که حکم عقلی اگر ارشاد می گیرید، برائت شرعی را نمی توانید

ثابت کنید. شما ارشاد به حکم عقل می‌گیرید و درست است که با ارشاد به حکم عقل نتیجتاً مفاد اینجا را نفی استحقاق می‌گیرید، منتهی ارشاد به حکم عقل است.

نقطه اضافه که باز باید تأمل کرد این است که شما مفاد این آیه را توضیح می‌فرمایید در حالی که بحث ما در «ما کنا معذبین» است. بعد از آنکه از قرینه داخلیه چشم پوشی شد و مفاد «ما کنا مُعَذِّبِین» مستقیماً بر ارشاد به حکم عقل حمل نشد، به چه دلیلی، مفاد آیه «و ما اهلکنا من قریة» را - که از آن نفی استحقاق فهمیده‌اید - قرینه قرار می‌دهید که آیه «ما کنا مُعَذِّبِین» نیز همین را می‌گوید! از اینکه یک آیه در سورة شعراء، یک آیه اسراء را معنا کند - با اینکه که تعبیر آیات متفاوت است و تعبیر این آیه این است که ما اهلکنا من قریة که ظاهرش اهلک و عذاب دنیوی است - و قرینه باشد بر اینکه مفاد «ما کنا معذبین» نیز نفی استحقاق است، دلیل ندارد! بحث ما در «ما کنا معذبین» بود، شما فرمودید آیه اول «وَمَا أَهْلَكْنَا» به قرینه ذیلش (یعنی آیه دوم «وَمَا کُنَّا ظَالِمِینَ») ارشاد به حکم عقل است. به فرض ارشاد به حکم عقل باشد و بلکه اگر آیه اول ارشاد نباشد، این آیه دوم «وَمَا کُنَّا ظَالِمِینَ» بیان کرد «وَمَا أَهْلَكْنَا» را که استحقاق باید باشد چون می‌گوید ظلم است. این همان مفاد حکم عقلی است و چه ربطی به ما کنا معذبین دارد؟! این سورة شعراء است و آن سورة اسراء است و این در مورد اهلک قُری است در حالی که آیه «و ما کنا مُعَذِّبِین» در مورد اهلک قری نیست، بلکه گفتیم که سیاقش عذاب اخروی است. قرینیت این بر آن از کجا پیدا شد؟! ظاهراً بیانی بر این که چرا این را قرینه بر آن گرفته‌اند ندارند. بنابراین این هم در کلام ایشان قابل بحث است.

جمع بندی کلام در قرائن استظهار

تا بدین جا مجموعه‌ای از قرائن بحث شد که می‌توانند کمک کنند به استفاده شأنیت. به نظر من برخی از این مجموع قرائن قطعاً درست است و برخی از آن هم از باب ارشاد اشکالی ندارد، منتهی آن بیانات قبلی واقعاً شاید خودش بتواند اثبات برائت شرعی کند. مثلاً اگر ما گفتیم ما کنا معذبین یک قانون بیان می‌کند، خداوندی که این قانون را بیان می‌کند ظاهراً با این بیان ترخیص هم می‌خواهد بدهد. ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً برای این است که بگوییم پس عبد آزاد است. به نظر می‌آید به دلالت التزامی ما کنا معذبین اگر بیان شأن شد که بخواهد بگوید عبد مستحق نیست، به دلالت التزامی می‌خواهد بگوید تو هم آزادی و می‌توانی این کار را انجام دهی. بنابراین می‌شود از آن برائت شرعی فهمید به خلاف این بیانی که استاد ما داشتند که عرض کردم که مواجه با این اشکال است که ارشاد به حکم عقل است و برائت شرعی از آن فهمیده نمی‌شود. پس نتیجه تا بدین جا این شد که ما از مجموع آن قرائن می‌توانیم برائت شرعی را بفهمیم از باب اینکه شأنیت را می‌فهمیم و نفی فعلیت فقط نیست.

جواب دوم از اشکالات: اولویت قطعی

یک بیان دیگری وجود دارد که بحث اولویت است. در ضمن بحث‌ها اشکال شد که آنچه از «ما کنا معذبین» فهمیده می‌شود نفی عذاب دنیوی است و ربطی به عذاب اخروی ندارد. ما با استظهار شأنیت از آیه شریفه اینها را دفع کردیم. حال اگر استظهار شأنیت نباشد، برخی آمدند از باب اولویت می‌گویند.

مثلاً محقق اصفهانی و آقای خویی دارند و اسمش را من می‌گذارم اولویت خام؛ زیرا می‌گویند اگر در مورد عذاب دنیوی که عذاب کوتاه مدتی است اگر خداوند بگوید ما عذاب نمی‌کنیم قبل از بعث رسل، در مورد عذاب اخروی که به طریق اولی است که عذاب طویل المدة است و لا یقوم السموات و الارض است، مگر می‌شود چنین عذابی را قبل از بعثت رسل پذیرفت؟! مرحوم اصفهانی می‌فرماید به اولویت قطعی اینطور است. ایشان می‌فرماید:

ثم إنه ربما یورد علی أصل الاستدلال بالآیه، بأن سیاقها یقتضی إرادة العذاب الدنیوی دون الآخر، و نفی أحدهما قبل اتمام الحجة لا یلزم نفی الآخر. و فیه: إن أريد أصل العذاب الدنیوی، فالعذاب الآخر منفي بالأولوية، فانه أعظم و أدوم، و توقف الأخف علی إتمام الحجة یقتضی توقف الأشد بالأولوية. و ان ارید المعالجة بالعقوبات الدنیویة، فلا مجرى لها فی العقوبة الأخرویة، حیث لا یتصور فیها المعالجة، لكونها فی حد ذاتها مؤجلة.^۱

نقد و بررسی بیان اولویت

اینکه شما می‌گویید عذاب دنیوی است نه اخروی، مقصود این است که عذاب دنیوی در آن تعجیل است و خداوند صبر نمی‌کند که تا طرف توبه کند. چنین عذاب دنیوی مُعاجل اگر گفتیم منوط به ارسال رسل است، دلیل نمی‌شود که یک عذاب مُأجل که أجل و وقت دارد که بتواند توبه کند، باید ارسال رسل شود. ولی اگر اصل عذاب باشد یعنی قبول کنیم که اصل عذاب دنیوی منوط به ارسال رسل است که ایشان می‌گویند ظاهر آیه هم همین است که اصل عذاب را بیان می‌کند. اصل عذاب دنیوی اگر منوط به ارسال رسل باشد و اتمام الحجة، عذاب اخروی که به اولویت است. من اسم این را اولویت خام می‌گذارم و آقای خویی هم همین گونه استناد کرده است،

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۹

اما غیر از اینکه چنان/که محقق اصفهانی هم اشاره کرده ممکن است فقط تعجیل عذاب دنیوی معلق بر اتمام حجت و بیان شده باشد نه اصل عذاب دنیوی اشکال این اولویت این است که عذاب دنیوی انحصار ندارد به کسی که گناه کرده است و ممکن است انسان متدین هم گرفتار آن شود. ممکن است یک عذابی بیاید و تر و خشک را با هم بسوزاند. در عذاب دنیوی که خشک و تر را با هم می/سوزاند به اطلاقش اولییتی ندارد عذاب اخروی. اگر ما در عذاب دنیوی گفتیم که این عذاب دنیوی با این خصوصیت که می/تواند هم شامل متدین و منقاد بشود و هم شامل عاصی، منوط است و معلق است به اتمام الحجة و ارسال رسل، دلیلی ندارد که ما بگوییم عذاب اخروی هم همینطور است چون عذاب اخروی از این جهت مشابهت با عذاب دنیوی ندارد. پس این اولویت اشکال دارد.

تصحیح بیان اولویت

منتهی هم آیت الله وحید حفظه الله و هم صاحب منتقی بیانی دارند که دایرة استدلال را تضییق می کنند و بعد، استدلال اولویت را درست می کنند. منتهی دو بیان مختلف است. یعنی هر دو از استحقاق عذاب دنیوی استفاده می کنند منتها هر کدام با یک بیان متفاوت. اول بیان صاحب منتقی را بیان می کنیم چون بیان روشن تری است، اما بیان آیت الله وحید مقداری نقص دارد که تمام کردنش مبتنی بر مقدمات دیگری است که قبلاً گذشته است.

دیدگاه صاحب منتقی در اولویت

صاحب منتقی می گوید اگر ما باشیم و این آیه شریفه و بخواهیم به اطلاق آن تمسک کنیم درست نیست چون عذاب دنیوی همیشه با اتمام حجت نیست و انسان مؤمن هم گرفتار می شود. گرفتاری او نه به خاطر مجازات است، بلکه از باب مصالح کلیه است که چنین اقتضایی دارد که مثلاً طوفان بیاید و کسانی که اصلاً اهل گناه کردن نیستند هم دچار شوند مثل کودکان و مجانین یا مؤمنین. چرا این شرور به این ها نازل می شود؟.

ولی یک استدلال به گونه ای دیگر می شود کرد که ایشان می فرماید این گونه عذاب ها را به صورت اطلاق مجازات حساب کنیم. مجازات گناهکاران است اما نسبت به مؤمن، صبی و مجانین مجازات نیست، بلکه از باب مصالح کلیه است، ولی نسبت به برخی می تواند مجازات باشد.

ایشان می فرماید اهلای که مجازات است اهلای استحقاقی است یعنی اهلای که از باب استحقاق طرف باشد چون آیه شریفه اهلای استحقاقی را هم شامل می شود. اهلای استحقاقی اگر منوط باشد به اتمام الحجة آن وقت باید بگوییم عذاب اخروی هم حتماً منوط است. درست است که اهلای مطلق منوط نیست ولی اهلای مطلق ممکن نیست که مراد آیه باشد چون در آنجا مجازات نیست در حالی که ظاهر آیه مجازات است. اینکه می فرماید و ما اهلکنا من قرية الا لها منذرون؛ معنایش این است که اهلای نکردیم، ظاهرش این است که از باب مجازات است و بعد می فرماید و ما کنا ظالمین؛ یعنی اگر این کار را می کردیم ظالم بودیم. پس معلوم می شود که اهلای در اینجا، اهلای مجازاتی است. اهلای مجازاتی شامل حال صبیان نمی شود. ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً هم همینطور است یعنی ما کنا معذبین از باب مجازات. ما کنا معذبین از باب مجازات الا بعد از بعث رسل. ما کنا معذبین از باب مجازات یعنی ما کنا معذبین بعذاب که يستحقه المعذب. پس عذاب های استحقاقی است. اگر در عذابی که شخص معذب استحقاقش را دارد، در آنجا می گوییم قبل از انذار ما عذاب نمی کنیم. در عذاب اخروی هم بالاولویة همینطور است. عذاب های دنیوی که از باب استحقاق است، بدون انذار و بیان نیست، آن وقت عذاب اخروی با آن دوام و اشدیت بگوییم بدون انذار و بیان و اتمام حجت محقق می شود!!! چنین چیزی معنا ندارد.

بنابراین باید بگوییم بالاولویة قطعیه اگر «ما کنا معذبین» کاشف از عذاب های دنیوی باشد، عذاب دنیوی استحقاقی است، اگر در آن قائل شدیم که بدون ارسال رسل نمی شود، به طریق اولی عذاب اخروی هم بدون انذار و ارسال رسل نمی شود. بیان لطیفی است که تکمله ای دارد که جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۶۹۵..... ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

۶۹۵ خلاصه بحث گذشته

۶۹۵ پاسخ سوم به اشکال بر استدلال به آیه

۶۹۶ نقد محقق اصفهانی به پاسخ سوم

۶۹۶ نقد اول

۶۹۸ نقد دوم

۶۹۸ پاسخ آیت الله وحید حفظه الله به اشکال

۶۹۹ نقد اول بر کلام آیت الله وحید حفظه الله

۶۹۹ وجه تتمیم کلام آیت الله وحید حفظه الله

۷۰۰ نقد اول بر کلام آیت الله وحید حفظه الله

۷۰۰ پاسخ مرحوم شیخ به اشکال نفی ملازمه

۷۰۰ نقد محقق خراسانی بر کلام شیخ

۷۰۱ دیدگاه محقق اصفهانی در اثبات ملازمه نفی فعلیت و نفی استحقاق

ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

خلاصه بحث گذشته

بحث ما درباره استدلال به آیه شریفه «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» بود. در جلسات گذشته اشکالات متعددی که بر استدلال به این آیه شده بود مطرح شد؛ و از این طریق که آیه دال بر نفی شأنیت عذاب است و نفی شأنیت عذاب برای خداوند مساوق با نفی استحقاق عقاب است و نفی استحقاق اختصاص به امم سابقه و همچنین اختصاص به عذاب دنیوی ندارد، پاسخ این اشکالات داده شد.

امروز از جهتی دیگر می‌خواهیم بحث کنیم. از نظر ما آن پاسخ‌ها درست است خصوصاً با بحث مبسوطی که در جلسات قبل گذشت که قرائن متعدد وجود دارد بر اینکه ما از آیه استظهار کنیم که در موارد عدم البیان و عدم بعث رسل، شأنیت عذاب از خداوند نفی شده است. به نظر ما این قرائن تمام است منتهی درباره این اشکال که آیه شریفه دال بر نفی فعلیت است نه نفی استحقاق، پاسخ‌های دیگری هم مطرح است که آنها را هم می‌خواهیم بحث کنیم. خصوصاً فرمایش مرحوم اصفهانی را که ندیدم دیگران آنها را متعرض شده باشند مگر آیت الله وحید حفظه الله که به تفصیل این مسأله را بحث کردند. اینکه این بحث‌ها چه مقدار ارتباط با بحث ما دارد، یک بحث است ولی بحث‌های خوب و مفیدی است که متعرض خواهیم شد و مقدار ارتباطش را عرض خواهیم کرد.

پاسخ سوم به اشکال بر استدلال به آیه

نسبت به این اشکال که می‌گوید "آیه شریفه دلیل بر برائت شرعی نیست بخاطر اینکه فقط نافی فعلیت عذاب است و نفی فعلیت غیر از نفی استحقاق است"، یک جوابی که داده‌اند این است که (این را محقق اصفهانی به این شکل جواب داده‌اند و در تقریرات استاد ما هم آمده است اما ارجاع به محقق اصفهانی نشده است و به عنوان یک پاسخ گفته شده است) اصلاً در برائت چه کسی گفته که ما نفی استحقاق می‌خواهیم، بلکه نفی فعلیت کافی است. ما همین که اَمْن از عقاب داشته باشیم کافی است. هم ما در این دنیا این است که کارهایی که می‌کنیم مورد عقوبت نباشد. اگر حق تعالی خودش فرموده است که من عقاب نمی‌کنم، پس اَمْن از عقاب داریم و همین برای من کافی است. هم کسی که می‌خواهد برائت را تثبیت کند همین است که اَمْن از عقاب باشد و بیش از این نیست. اصلاً چرا دنبال استحقاق می‌رویم تا بحث شود که آیا نفی فعلیت مستلزم نفی استحقاق هست یا نه؟

و در نتیجه برای اثبات این تلازم، به بحث‌های پیچیده‌ای نیاز باشد که محل بحث و گفتگو است؟. ما نفی فعلیت می‌کردیم یعنی این شخص معاقب نیست و همین که من یقین دارم که معاقب نیستم کفایت می‌کند.

نقد محقق اصفهانی به پاسخ سوم

نقد اول

مرحوم اصفهانی می‌فرماید که این حرف درست نیست. ما الان بحث اصولی می‌کنیم و بحث اصولی طبق یک مبنا عبارت است از بحثی که منتهی بشود به اثبات حکم شرعی یا نفی حکم شرعی؛ یعنی بحث اصولی منتهی می‌شود به یک قاعده‌ای که آن قاعده وسط قرار می‌گیرد برای استنباط‌های فقهی و وسط قرار گرفتن یعنی نهایتاً موجب اثبات یک حکم شرعی یا نفی حکم شرعی می‌شود، یعنی قاعده اصولی در قیاسی واقع می‌شود که نتیجه آن اثبات حکم یا نفی حکم است؛ و یا طبق مبنای دیگر در معیار اصولی بودن مساله، لازم نیست که قاعده اصولی وسط در اثبات باشد، بلکه وسط در حجیت هم کفایت می‌کند به این معنا که ما در قیاس همین که تحصیل کنیم حجت بر حکم شرعی - به معنای معذرت و منجزیت - کافی است.

در هر صورت - چه قاعده اصولی آنی باشد که نتیجه‌اش در قیاس استنباط اثبات حکم یا نفی حکم باشد و چه این باشد که نتیجه‌اش تعذیر و تنجیز و حجت بر حکم باشد - هر کدام که باشد این غیر از این است که ما کشف بکنیم که بر چیزی عقاب هست یا نیست. اینکه در آخرت بر برخی از اعمال، آیا عقاب مترتب است یا نه؟، یک واقعیتی است حالا واقعیت تکوینی و واقعی یا قرار دادی عقلانی یا شرعی. به هر حال خود این مسأله وسط در اثبات حکم شرعی نیست. بنابراین اگر ما باشیم و صرف کشف نفی فعلیت عقاب بوسیله این آیه شریفه، این کشف برای عالم اصولی به درد نمی‌خورد. بلکه یک واقعیتی را کشف می‌کند و شاید به درد علم کلام یا تفسیر بخورد اما ربطی به هم اصولی ندارد.

هم اصولی تحصیل ضابطه و قاعده‌ای است که از آن استنباط حکم در بیاید. استنباط حکم از این در نمی‌آید مگر اینکه نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق باشد و بگوییم اگر خداوند فعلیت عذاب را نفی کرد، یعنی به نحو تراخیص داده است یا به عنوان تراخیص یا جَلّ یا اباحه یا جعل عدم یا کشف از رضا یا هر چیز دیگر. عدم فعلیت بالالتزام تراخیص را می‌فهماند و اگر تراخیص کشف شد، معنایش نفی استحقاق و تعذیر است. معنای تراخیص شارع این است که پس ما نسبت به حکم واقعی در ظرف جهل به واقع مُعَدِّر داریم. این مفید است. نفی فعلیت را عذاب ظاهراً ملازم است با استکشاف تراخیص شارع به نحو ما و

این ترخیص شارع هم مستلزم نفی استحقاق عقاب و معذرت از واقع است. بله با این بیان نفی فعلیت به درد عالم اصولی می خورد؛ چون به اثبات تنجیزی و تعذیری حکم شرعی می/انجامد. اما اگر شما نتوانید این را کشف کنید و فقط نفی فعلیت را بفهمید که همان أمن از عقابی است که مستدل می گوید این درست نیست. أمن از عقاب پیدا کردیم و فهمیدیم که در عالم وجود اینگونه است که برخی از کارها را که انجام بدهیم در آخرت عقاب نمی شویم ولو خداوند راضی به این افعال نباشد. این نتیجه اش چه می شود و چه می خواهیم استفاده کنیم و چه ربطی به اصولی دارد. لذا مرحوم اصفهانی می فرماید:

لا يقال: لعل هم القائل بالبراءة هو الأمن من فعلية العقاب، فتكفيه الآية الدالة على نفى فعلية العقاب، و لو لم تدل على عدم الاستحقاق.

لأننا نقول: القواعد الاصولية - التي هي مقدمة قريبة لعلم الفقه - هي القواعد المنتهية إلى حكم عملي إثباتاً أو نفيًا، أو منجزيته أو المعذورية عنه شرعاً.

بعد می فرماید:

و أما أن العقاب يتحقق في الآخرة أولاً لوجود مانع، فهو أجنبى عن العلمين، و لا معنى لأن يكون هم المجتهد المدوّن للقواعد الأصولية ذلك.^۱

اینکه در آخرت عقاب محقق می شود یا نه، از هر دو علم اجنبی است و هم از فقه و هم از اصول اجنبی است. نمی شود که اهتمام و تلاش مجتهد که دنبال قواعد اصولی است این باشد که در آخرت صرفاً عقاب هست یا نه. این ربطی به اصولی ندارد مگر اینکه از نفی فعلیت، نفی استحقاق بفهمیم و از نفی استحقاق ترخیص بفهمیم که آن بحث دیگری است.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۶

نقد دوم

مرحوم اصفهانی یک جواب دومی هم داده است که این جواب دوم را استاد ما نقل نکردند کما اینکه پاسخ اولی که به اشکال ذکر کردند، به مرحوم اصفهانی نسبت نداده بودند و خودشان بیان کرده‌اند.

پاسخ دوم مرحوم اصفهانی این است که می‌گوید: مجتهد وقتی در بحث برائت وارد می‌شود می‌خواهد ببیند کسی که علم ندارد و جهل دارد و وارد بر یک وادی غیر معلوم می‌شود، مرتکب حرام می‌شود یا نه. به مستدل می‌گوییم با این بیانی که شما می‌کنید که نفی فعلیت کافی است یعنی ولو معصیت باشد ولو مرتکب حرام بشود، واضح است که هم مجتهد این نیست که برود کشف کند که در ظرف شک اگر شخص کاری را انجام دهد عقاب ندارد ولو مرتکب حرام باشد. مجتهد این را نمی‌خواهد و مسلم است که در برائت به دنبال این است که به نحوی ترخیص شرعی -/ولو ترخیص شرعی ظاهری-/ را ثابت کند تا مکلف را از ارتکاب معصیت نجات دهد نه اینکه صرف نفی عذاب را اثبات کند ولو با وجود ارتکاب معصیت.

نقد آیت الله وحید حفظه الله به پاسخ سوم

آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان پاسخ اول را ذکر کرده‌اند و تقریباً عین مطلبی است که مرحوم اصفهانی فرموده است. اما جواب دومی داده‌اند که نقد دیگری غیر از دو نقد مرحوم اصفهانی است. در جواب دوم فرموده‌اند که بر نفی استحقاق اثر عملی بار است. گویی به مستدل می‌خواهند بگویند که شما چرا گفتید که ما نفی استحقاق نمی‌خواهیم و نفی فعلیت کافی است. این حرفتان درست نیست. بر نفی استحقاق اثر عملی مترتب است، که در فرض احراز عدم فعلیت عذاب، این اثر مترتب نیست؛ زیرا عدم فعلیت عذاب می‌شود از روی عفو، تفضل یا شفاعت باشد و لذا اگر عذاب از شخص نفی بشود، کشف نمی‌کند که معصیت نکرده است؛ در حالی که ارتکاب معصیت آثار عملی دارد از جمله موجب فسق و خروج از عدالت و عدم قبول شهادت و عدم جواز تقلید و ... می‌باشد. مستدل گفته بود امن از عقاب کافی است. ایشان این/طور تلقی کرده است که مستدل می‌گوید نفی استحقاق اثری ندارد و لذا نفی فعلیت کافی است. ایشان هم در پاسخ می‌گویند نفی استحقاق اثر عملی دارد همچون خروج از عدالت، ثبوت فسق و عدم قبول شهادت و غیره.

نقد اول بر کلام آیت الله وحید حفظه الله

به نظر من حرف استاد درست نیست. اولاً این بحثی که در اینجا مطرح شده است که نفی عذاب سازگار است با این آثار، اگر نفی عذاب به خاطر عفو و تفضل و شفاعت باشد، باز هم خروج از عدالت هست؟ معصیت اگر مرتکب شود، خروج از عدالت است. فرض کنید که «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از باب عفو یا شفاعت باشد. هرچند عفو بکنند، ولی باز خروج از عدالت است. هرچند عفو کنند باز فسق است. ایشان فرموده:

الثانی ترتب الاثر العملى على ثبوت الاستحقاق العذاب حتى فى فرض عدم فعلىة العذاب لأجل العفو عنه تفضلاً

أو الشفاعة.^۱

ما می گوئیم اگر منشأ برای نفی فعلیت عذاب اینها باشد که شما فرمودید، معلوم نیست که موجب فسق و خروج از عدالت شود. اگر خداوند تفضل کرد و عقاب را نفی کرد، مقتضای تفضل و عفو این است که آن سیئه پوشانده و نفی شود، نه اینکه صرفاً عقاب برداشته شود و آن شخص همچنان گناهکار به حساب آید منتها گناهکاری که برایش تفضل و عفو نوشته شده است. دقیقاً مثل توبه از معاصی، که موجب برگشتن عدالت است و شخص با توبه عادل می شود. عادل اصلاً کسی است که اگر گناهی کرد، فوراً توبه کند و الا اگر عادل غیر از این باشد که باید همه معصوم باشند. اینکه شدنی نیست، عادل ها ممکن است مرتکب خلاف و معصیتی بشوند، اما می دانیم آدمی است که این ملکه تقوایی دارد که اگر مرتکب شد فوراً توبه می کند. این شخص عادل است. بنابراین عرض من این است که این ثمره ای که شمردید با توجه به مثالی که زدید درست نیست.

تتمیم کلام آیت الله وحید حفظه الله و پاسخ به نقد اول

بله ایشان می تواند به گونه ای دیگر پاسخ دهد و بگوید این مواردی که ما گفتیم مثال است و محل بحث عدم البیان است. عدم البیان موجب نفی فعلیت عقاب شده است. نفی فعلیتی که ناشی از عدم بیان باشد با معصیت و فسق سازگار است و دیگر پاک کننده هم ندارد چون آنچه نفی فعلیت کرده است، عفو و شفاعت نبوده است بلکه عدم البیان بوده است. عدم البیان اگر استحقاق را نفی نکند و فقط فعلیت را نفی کند، صرف نفی فعلیت عذاب مانع از این نیست که آن معصیت باشد و بنابراین خروج از فسق و عدالت و غیره ممکن است مترتب شود. پس ما می توانیم بیان ایشان را به نحو دیگری تتمیم کنیم.

^۱ تحف العقول فی علم الاصول جزء ۱ ص ۳۸

نقد دوم بر کلام آیت الله وحید حفظه الله

اما کماکان یک اشکال دیگری وجود دارد که شما چه ثمره عملی برای ما پیدا کردید؟ این ثمراتی که گفتید، اصولی نیست بلکه فقهی است. مثل این است که در یک مسأله اصولی که می‌گویند ثمره ندارد برویم در نذر برای آن ثمره پیدا کنیم. این جوابش روشن است که نذر یک ثمره عملی فقهی است. مثلاً اگر نذر کنیم که اگر نتیجه اجتماع در بحث ضد که یک ضد مقدمه عدم ضد آخر است، آیا در اینجا اگر این درست باشد، این مقدار به کسی هدیه کنم. این واضح است که ثمره بحث اصولی نیست بلکه ثمره بحث اصولی آن است که یقع فی طریق استنباط الحکم. این ثمره که گفته شده ثمره فقهی موردی است و یک اثر عملی خاص موردی دارد مثل بقیه بحث‌های فقهی مثل اینکه کشف کنیم که این شیء مثلاً نجس است. اگر نجس باشد، اثر عملی دارد اما اثر عملی آن فقهی است نه اصولی.

نتیجه اینکه شما در جواب کسی که گفته است برای ما نفی فعلیت عذاب کفایت می‌کند و نفی استحقاق لازم نداریم، می‌گویید ثمره عملی دارد، در حالی که این ثمره عملی، اصولی نیست. بنابراین جواب همان جواب اولی است که محقق اصفهانی داده است و خود شما هم ذکر فرمودید. جواب دوم گرچه ثمره عملی درست است اما ثمره اصولی نیست، بنابراین در رد استدلال کسی که نفی فعلیت را کافی دانسته و نفی استحقاق را در بحث اصولی مهم نمی‌داند، مفید فایده نیست.

پاسخ مرحوم شیخ به اشکال نفی ملازمه

پاسخ دیگر به بحث ملازمه فعلیت و استحقاق، جواب مرحوم شیخ در رسائل است که فرموده است ملازمه ی بین نفی فعلیت و نفی استحقاق نیاز به اثبات ندارد و خود اخباریین که طرف بحث ما در بحث برائت هستند که آنها قائل به احتیاط هستند و ما قائل به برائت، آنها خودشان این ملازمه را قبول دارند. پس اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که «ما کنا معذبین» ولو به معنای نفی فعلیت است، همین مقدار برای اقناع خصم کافی است و جواب اخباری را داده ایم. این فرمایش مرحوم شیخ است البته بیان ایشان یک مقداری دقیق تر از این است که توضیح خواهیم داد.

نقد محقق خراسانی بر کلام شیخ

این تقریب کلام مرحوم شیخ آن چیزی است که مرحوم آخوند در کفایه اشاره کرده است و جواب می‌دهد. مرحوم آخوند دو جواب می‌دهد که در تقریرات استاد ما هر دو جواب آمده است اما مستند به مرحوم آخوند نشده است.

یک جواب این است که این بیان که خصم در بحث ما که اخباریین باشند، ملازمه را قبول دارد به درد یک بحث برهانی برای اصولی نمی خورد. اصولی یک وقت می خواهد اخباری را اسکات و اقناع کند که یک بحث جدلی است. این بیان که اخباری این ملازمه را قبول دارد، برای اسکات او کافی است اما برای مجتهد اصولی این کفایت نمی کند و باید ببیند دلیل ملازمه ی بین نفی فعلیت و نفی استحقاق چیست؟ پس باید اثبات کرد. بنابراین اشکال اول به مرحوم شیخ این است که این بیان شما به درد مجتهد نمی خورد بلکه برای اسکات خصم است و این جدل است.

اشکال دومی که مرحوم آخوند بیان کرده اند این است که چه کسی گفته اخباری قائل به ملازمه است. مرحوم شیخ فرموده است که اخباری این ملازمه را قبول دارد، اما کدام اخباری این را اذعان کرده است؟ بحث برائت که بحث مشکوک الحکم است دیگر از بحث معلوم الحکم که بالاتر نیست. آیا شما می توانید نسبت بدهید به اخباری که در معلوم الحکم ها یعنی در حرام های بَیِّن؛ آیا می توانید به اخباری نسبت بدهید که زیر بار این معنا برود که حتماً در آنجا عقاب ثابت است؟! مگر اخباری شفاعت و عفو و تفضل را قبول ندارد، چطور شما نسبت می دهید که این ملازمه را قبول دارد.

آنی که از اخبار و آیات در باب عقاب فهم می شود بیش از این نیست که یک اقتضائی را ثابت می کند. آیات عذاب و عقاب و روایات مربوط به عذاب حداکثر یک اقتضا را ثابت می کند و منافات ندارد که شخص مرتکب گناه می شود بعد توبه می کند و پاک می شود و گناه و عقابش مرتفع می شود. بنابراین اینکه شما به اخباری نسبت می دهید که ملازمه را قبول دارد، درست نیست. چراکه حکم فرض شک به حکم - که موضوع بحث ما است - از فرض قطع به معصیت که شدیدتر نیست؛ در فرض قطع به حکم، نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق نیست. در آنجا اینطور نیست که اگر کسی معصیت قطعی را مرتکب شد حتماً عقاب شود با اینکه استحقاق عقاب هست. پس بر خلاف نسبت دهی شما، اخباری تلازم اینچینی را قبول نکرده است. پس این استدلال به آیه شریفه حتی به عنوان استدلال جدلی هم درست نیست. اگر ما به اخباری بگوییم شما نفی فعلیت را ملازم با نفی استحقاق می دانید، جواب می دهد که من چنین چیزی را نمی گویم و مثل معاصی قطعی که اینطور نیست. بنابراین ما نمی توانیم چنین نسبتی بدهیم و به شکل جدلی استدلال کنیم. این دو اشکال به فرمایش مرحوم شیخ وارد است.

دیدگاه محقق اصفهانی در اثبات ملازمه بین نفی فعلیت و نفی استحقاق

اکنون ما به یک بحث اصلی تر می رسیم و آن بحث عبارت است از بیان محقق اصفهانی در اثبات ملازمه بین نفی فعلیت و نفی استحقاق که تلاش مرحوم اصفهانی در این بیان این است که بگوید ما در باب ترتب عقاب و فعلیت عقاب سه نظریه داریم:

اگر ترتب عقاب از باب لوازم تکوینی باشد پس استحقاق یک معنا پیدا می‌کند، و اگر از باب تحسین و تقبیح عقلی باشد پس استحقاق یک معنا پیدا می‌کند، و اگر از باب جعل شرعی باشد، باز یک معنای دیگر پیدا می‌کند. آن وقت تمام تلاش محقق اصفهانی این است که بگوید در هر یک از سه مبنا و استحقاقی که بر اساس آن مبانی ثابت می‌شود، نفی فعلیت با نفی استحقاق ملازم است. تمام تلاش ایشان این است.

من در اول بحث عرض کردم که ندیدم کسی متعرض این بحث مرحوم اصفهانی در اینجا بشود. البته مثل صاحب منتقی و دیگران در جاهای دیگر، این نظریه محقق اصفهانی بحث کرده‌اند اما در اینجا ندیدم که کسی متعرض این فرمایش ایشان شده باشد. آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان به تفصیل این را بحث کرده‌اند. در جلسه آینده نظریه محقق اصفهانی را تبیین می‌کنیم و برخی نکات که به ذهن ما رسیده عرض خواهیم کرد و بعد فرمایشات استاد را و ببینیم که فرمایش ایشان و اشکالاتی که نسبت به محقق اصفهانی دارند درست است یا نه.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۷۰۴ **ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»**

۷۰۴ دیدگاه محقق اصفهانی در اثبات ملازمه بین نفی فعلیت و نفی استحقاق

۷۰۴ بررسی مدعا طبق مسالک مطرح در کیفیت ترتب عقاب

۷۰۴ مسلک اول: رابطه ماده و صورت عارض بر آن

۷۰۶ مسلک دوم: جعل عقلایی بودن عقاب

۷۰۷ اشکال مقدّر بر دیدگاه محقق اصفهانی

۷۰۸ پاسخ محقق اصفهانی به اشکال

۷۰۹ مسلک سوم: شرعی بودن ثواب و عقاب

۷۱۰ نقد و بررسی دیدگاه محقق اصفهانی در ملازمه

۷۱۱ اشکالات مختار بر دیدگاه محقق اصفهانی

ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

دیدگاه محقق اصفهانی در اثبات ملازمه بین نفی فعلیت و نفی استحقاق

بحث ما در رابطه بین نفی فعلیت عذاب و نفی استحقاق بود. یک جواب‌هایی دادیم و گفتیم که کافی است. محقق اصفهانی یک بیان دیگری دارند. ایشان مبانی مختلف در نحوه تحقق عقاب و ترتب عقاب بر اعمال را اشاره می‌کند و می‌فرمایند که بنا بر هر سه مسلک معروف در باب کیفیت ترتب عقاب و سر ترتب عقاب بر افعال که توضیح خواهیم داد، نفی فعلیت عذاب ملازم است با نفی استحقاق و این را به عنوان تحقیق در اصل مسأله ملازمه بیان کرده‌اند و فرموده:

و التحقيق في أصل الملازمة - إثباتا و نفيًا - أن استحقاق العقاب على المعصية، إما لعلاقة لزومية بينهما، أو بمجرد

جعل العقلاء، أو جعل الشارع، مع عدم علاقة لزومية بينهما.^۱

بررسی مدعا طبق مسالک مطرح در کیفیت ترتب عقاب

سه مسلک در باب ترتب عقاب وجود دارد.

مسلک اول: رابطه ماده و صورت عارض بر آن

یک مسلک این است که رابطه افعال با عقاب مترتب بر آنها همچون رابطه فعل است با معلولش. دقیق‌تر این است که این نظریه می‌گوید عقاب مثل صورتی است که بر فعل عارض می‌شود و همانطور که ما قوه و استعداد در عالم دنیا داریم و این قوه و استعداد فعلیت می‌پذیرد و ممکن است در یک سیری دائماً یک فعلیتی ماده بشود برای فعلیتی دیگر یعنی در واقع رابطه فعل با آن عقاب مترتب رابطه ماده و استعداد می‌شود با صورت عارض بر او.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۶

این یک نظریه است که اگر اینطور باشد، ظاهراً تلازم تکوینی است. اعمال ما و ملکات ما که از تکرر اعمال ما حاصل شده است، موضوع می شوند، یعنی ماده و استعداد می شوند برای عروض صورت عقابی. افعال ما که در این دنیا انجام می دهیم و ملکاتی که تحصیل می کنیم در نشئه دیگر صورتی بر آنها عارض می شود و آن صورت عقابی است در افعال سیئه و حرام ها و عکس آن در امور حسنه و طاعت، صورت ثوابی و حسن دارد و ثواب بر آنها عارض می شود.

ایشان می فرماید روی این حساب باید ببینیم که آیا نفی فعلیت، نفی استحقاق می کند یا نه. ایشان می گوید ما در جایی که نفی فعلیت عقاب داریم، چرا نفی فعلیت شده است؟ یا شرط آن ترتب صورت حاصل نشده است یا مانعی وجود دارد. ایشان مانع را در اینجا برمی گرداند به چیزی که عدمش شرط باشد. شرط چیزی است که متمم فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل است. وقتی یک مقتضی می خواهد تبدیل به یک فعلیتی شود، شرطی دارد؛ مثلاً برای سوختن چوب، خشکی محل شرط است. این شرط یا متمم فاعلیت فاعل است یا متمم قابلیت قابل. یا این است که آن فاعلی که می خواهد فعل از آن صادر شود و علت حاصل شود و آن مقتضا از آن حاصل شود یک نقصی دارد که با شرط کامل می شود یا این محلی که می خواهد قبول کند آن معلول را و معلول در اینجا حاصل شود، محل قابل نیست. پس شرط متمم قابلیت قابل است. در مورد خداوند که ما نقص نداریم. پس شرط نمی شود متمم فاعلیت فاعل باشد، لذا شرایط در اینجا متمم قابلیت قابل هستند.

به عنوان مثال، بیان، شرط است برای حصول عقاب. معنای شرط این است که این متمم قابلیت قابل باشد؛ به این معنا که فعل یا ملکات ما که می خواهند عروض عقاب واقع شوند و صورت عقاب در نشئه آخرت روی آنها بیاید، مشروط به بیان هستند و این شرط (بیان) کاری می کند که این ماده قابل باشد برای عروض آن عقاب و اگر این شرط نباشد، ماده که عبارت است از افعال یا ملکات ما، قابل برای قبول آن صورت نیست. همین که ماده قابل نیست؛ یعنی استعداد و استحقاق ندارد؛ چون استحقاق در امور تکوینی معنایش همان استعداد است.

از این رو وقتی می گوئیم این فعل مستحق عقاب است، در آن چارچوب نظریه ای که می گوید عقاب صورت نوعیه است، معنایش این است که این فعل یا ملکات مستعدند به استعداد خاص برای حصول آن فعلیت برای این استعداد مثل اینکه بذر صورت غله را می پذیرد یا نطفه انسانی صورت انسانی می پذیرد. همانطور که اینها استعداد دارند، افعال و ملکات ما استعداد قبول عقاب را دارند. به این استعداد، استحقاق می گوئیم والا استحقاق معنای دیگری ندارد. بر اساس این مبنا که عقاب یک امر تکوینی و یک صورتی باشد که بر فعل عارض می شود مثل صور نوعیه برای استعدادهای خاص، استحقاق چیزی جز همین استعداد

نیست. دیگر استحقاق عقاب معنای دیگری ندارد الا همین استعدادی که هست. بنابراین نتیجه این شد که در این بحث نشان دادیم که وقتی شرط نیست، آن استعداد ناقص است؛ یعنی استحقاق نیست. استحقاق همان استعداد بود و بدون شرط استعداد تمام نیست چون اگر استعداد تمام باشد، فاعل مفیض هم که ناقص نیست، پس باید صورت عذاب بر افعال یا ملکات عارض شود. اگر استعداد تمام باشد، فاعل مفیض افزای می‌کند؛ و لکن از آنجا که «ما کنا معذبین» ثابت است؛ یعنی فعلیت عقاب نیست، مشخص می‌شود که یک نقصی وجود دارد یعنی شرط عدمی حاصل شده است یا مانع بالفعل شده و در هر صورت استعداد کامل نیست، پس استحقاق هم نیست. اینگونه از نفی فعلیت، نفی استحقاق را می‌فهمیم.

مسلك دوم: جعل عقلایی بودن عقاب

اگر مبنای ما در باب عقاب، از باب جعل عقلایی باشد؛ یعنی عقلا در حیات اجتماعی برای افعال تحسین و تقبیح قرار داده اند؛ گروهی از افعال مِمَّا یَصَحُّ الذَّمُّ علیها و گروهی دیگر یَصَحُّ المَدْحُ علیها. اینها بنای عقلایی است. مدح و ذم عقلا وقتی در شارع می‌آید ثواب و عقاب می‌شود. روی این مبنا برای ترتب مدح و ذم و عقاب و ثواب که همان مدح و ذم شارع است، اگر یک چیزی شرط ترتب ثواب و عقاب باشد و عدم آن موجب نفی فعلیت عقاب به این معنا شود، نفی استحقاق هم می‌شود. برای روشن شدن دلیل این مدعا کافی است توجه کنیم به اینکه بر اساس این مبنا استحقاق به چه معناست. بر اساس این مبنا استحقاق همین است که فعل، مِمَّا یَصَحُّ المَدْحُ علیها باشد. عقلا می‌گویند اگر شما این کار را انجام دهی، هذا مِمَّا یَصَحُّ المَدْحُ علیها است. اگر شما عدالت بورزید، مِمَّا یَصَحُّ المَدْحُ علیها است. اگر ظلم کنید مِمَّا یَصَحُّ الذَّمُّ علیها است. استحقاق همین صحت مدح و ذم است و چیز دیگری نیست. حالا اگر آمادیم و یک چیزی شرط این صحت ذم شد؛ مثلاً بیان شرط صحت ذم باشد یا عدم البیان مانع از صحت ذم باشد، پس عدم البیان مانع از استحقاق است. در بحث ما اگر این مانع ابتدایی باشد مثل عدم البیان، ما یک فعلی انجام می‌دهیم و توأم است با عدم البیان من ناحیه الشارع که این عدم البیان موجب می‌شود عند العقلا هذا مِمَّا لا یَصَحُّ الذَّمُّ علیهاست. هذا مِمَّا لا یَصَحُّ الذَّمُّ علیها، یعنی هذا مِمَّا لا یستحق الذَّمُّ علیها. و ذم عقلا در ناحیه شارع، همان عقاب اوست.

بنابراین اگر ما فهمیدیم که از باب عدم البیان، عقاب بالفعل نیست، از اینجا ما می‌فهمیم استحقاق هم نیست چون عدم البیان سرّ عدم صحت ذم است من العقلا و عدم صحت هم همان عدم استحقاق است.

اشکال مقدّر بر دیدگاه محقق اصفهانی

در ادامه، مرحوم اصفهانی در قالب «فان قلت»^۱، اشکالی را بر بیان خودش مطرح می‌کند: اگر نکته عدم فعلیت عقاب، عدم البیان باشد، این تلازم ثابت است. عدم البیانی که مانع از ترتب عقاب می‌شود، این عدم البیان در واقع مانع می‌شود از اینکه مما یصح الذم باشد؛ یعنی مانع می‌شود از اینکه مما یشتحق علیه العقاب باشد. ولی اگر نکته عدم فعلیت عقاب، از باب لا بیان نباشد، بلکه از جهت تفضل و امتنان خداوند باشد؛ در اینصورت ممکن است فعل مما یصح الذم باشد اما خداوند بما هو جواذ و کریم مکلف را عقاب نکند و تفضل از سوی خداوند است. پس ما در اینجا از نفی فعلیت نمی‌توانیم نفی استحقاق را بفهمیم.

در این «فان قلت»، مستشکل اصل اشکال را تکرار می‌کند و به مرحوم اصفهانی یادآوری می‌کند که این تلازمی که شما بین عدم عقاب و عدم استحقاق اثبات کردید، فقط در جایی است که نفی فعلیت ناشی از عدم البیان باشد؛ در اینجا تلازم ثابت است و مما لا یصح الذم علیها نیز است، و «مما لا یصح الذم» هم بر اساس این مبنا به معنای «مما لا یشتحق علیه العقاب» است. اما اگر عدم فعلیت عذاب و عقاب از باب تفضل خداوند باشد، دیگر تلازم قابل اثبات نیست چراکه منافات ندارد که شخص مستحق عقاب و مذمت باشد و فعل او «مما یصح الذم علیها» باشد ولی خداوند تفضل کرده و او را عقاب و مذمت نمی‌کند.

بنابر این ما این را قبول داریم که در ناحیه عقلا اگر نفی فعلیت به نکته لا بیان باشد، مما لا یصح الذم علیها نیز است. این فعلی که شخص مرتکب شده است در جایی که مجهول الحکم است و بیانی برای او واقع نشده است می‌توانیم بگوییم که عندالعقلا -/که همان عقلا جاعل ثواب و عقابند/- مما لا یصح الذم علیها است که معنایش این است که لا یشتحق العقاب علیها است.

اما ما در بحث برائت شرعی، دنبال نظر خداوند هستیم؛ و در مورد خداوند، ممکن است نفی عقابی که آیه شریفه دلالت بر آن دارد، از باب تفضل و عفو باشد، فلذا نفی فعلیت دلیل ندارد که ملازم با نفی استحقاق باشد؛ یعنی مما لا یصح الذم باشد.

^۱ نهایة الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۷

فإن قلت: إذا كان عدم البيان مانعا عن فعلية الذم كان مساوقا لعدم الاستحقاق، و عدم صحة الذم و العقوبة. و أما إن كان عدم فعلية الذم مئة منه تعالى على الفاعل، فلا ينافي صحة الذم، و إنما لا يذمه فضلا منه تعالى، و امتنانا على العبد^۱.

پاسخ محقق اصفهانی به اشکال

محقق اصفهانی می گوید بله فرمایش شما در ناحیه نفی استحقاق عقلایی از باب لا بیان درست است و لکن می گوید هم اصلی ما در این بحث این است که نسبت به خداوند نفی استحقاق کنیم، اما اینکه نسبت به عقلا نفی استحقاق بشود یا نه، مهم نیست. می گوید اینکه ما در بحث برائت شرعی، این مسلک دوم (تحسین و تقبیح عقلایی) را مطرح می کنیم، خود رویه عقلایی موضوعیت ندارد بلکه برای این است که به شارع برسیم و غرض و مقصود نهایی ما این است که بفهمیم شارع کسی را مستحق عقاب بداند یا نه.

حالا اگر شارع ولو از باب اینکه کریم و جواد مطلق است، ولو نسبت به او مما لا یصح الذم باشد، شخص یک فعلی را انجام می دهد، اگر این عند العقلا باشد مما یصح الذم علیهاست، اما وقتی در مقابل یک جواد و کریمی واقع می شود ممکن است در اینجا بگوییم مما لا یصح الذم علیها من ناحيتها؛ قید می کنیم که از ناحیه خداوند مما یصح الذم نیست ولو اینکه از ناحیه عقلا باشد، از ناحیه خداوند مما یصح نیست؛ چون خداوند جواد مطلق و کریم مطلق است و غفار و غفور است. آن وقت محقق اصفهانی اضافه می کنند که ما در این بحث ها نهایتاً می خواهیم اثبات کنیم که نسبت به خداوند مستحق علیه العقاب نباشد، حالا ولو اینکه نسبت به عقلا مستحق علیه الذم باشد. ما می گوییم این فعل وقتی که در محضر خداوندی که جواد و کریم مطلق است قرار می گیرد نسبت به او مستحق علیه العقاب نیست.

محقق اصفهانی اینگونه می خواهد اثبات کند که نفی فعلیت ملازم است با نفی استحقاق و در جواب مستشکل که می گوید: "ملازمه ندارد چون ممکن است خداوند از باب تفضل و عفو نفی عقاب کرده باشد"، پاسخ می دهد که از این جهت هم که باشد باز نفی استحقاق ثابت است؛ چون ما بر خلاف اشاعره معتقدیم که خداوند جزافی عمل نمی کند. یک خصوصیت و نکته ای در

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۷

این شخص و عملش بوده است که خداوند به او تفضل کرده است. یک نکته‌ای بوده که مورد عفو از سوی غفور واقع شده است و الا ترجیح بلا مرجح می‌شود که این شخص را خداوند ببخشد و دیگری را نبخشد و به یکی تفضل کند و به دیگری نه. فلذا چون ترجیح بلا مرجح عقلاً درست نیست، پس برای اینکه ترجیح بلا مرجح پیش نیاد باید بگوییم یک نکته و حیثیت و خاصیتی در مورد این شخص یا عملش وجود دارد که خداوند نسبت به او تفضل کرده است و نسبت به دیگری چنین تفضلی نداشته است. لذا می‌گوییم با وجود آن ویژگی و آن نکته‌ای که در عمل این شخص وجود دارد، وقتی در مقابل رحمت و اسعۀ خداوند قرار می‌گیرد، دیگر مستحقّ علیه العقاب نیست.

در اینجا نفی فعلیت ملازم می‌شود با نفی استحقاق چون نفی فعلیت نشان می‌دهد که این مورد با توجه به ویژگی و خصوصیتی که دارد آنهم نسبت به جواد کریم، دیگر مستحقّ علیه العقاب نیست، ولو اینکه انسان‌های غیر کریم او را مستحقّ عقاب و مذمت بدانند، اما نسبت به خداوند که فعلاً او مد نظر است می‌خواهیم ببینیم که چیزی بدهکار هستیم یا نه و مستحقّ علیه العقاب هستیم یا نه؟. این را می‌خواهیم کشف کنیم و اینکه عقلاً تحسین و تقبیح دارند، بحث دیگری است. بنابراین در اینجا هم نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است.

مسئله سوم: شرعی بودن ثواب و عقاب

اما اگر این مبنا را بپذیریم که ترتب عقاب از باب جعلی شرعی است یعنی عقاب و ثواب از باب جعل خداوند است. در اینجا محقق اصفهانی راجع به اینکه از باب جعل خداوند باشد خیلی توضیح نمی‌دهد. استاد ما اینگونه تبیین کرده‌اند که وقتی خداوند افعالی را واجب یا حرام یا مستحب و مکروه قرار می‌دهد، معمولاً مردم متحرک به سوی اینها نمی‌شوند. برای اینکه این تحریک حاصل شود، یک ثواب و عقابی پشت این می‌گذارند که سر شوق بیاورد عبید را برای انجام و سر شوق بیاورد برای ترک معاصی. همین عذاب و ثواب نکته‌ی عقلاییش همان مصلحت عامه است برای تحریک عموم مردم. حالا فرض کنیم که این نظریه درست باشد، مرحوم اصفهانی اینجا اینگونه تعبیر نکرده است.

از این چه چیزی استفاده می‌شود؟ کسانی که به چنین نظریه‌ای قائلند می‌گویند خداوند در واقع بر افعال حرام و ارتکابش وعید دارد و بر انجام واجبات و مستحبات هم وعده داده است. در واجبات و مستحبات وعده به ثواب داده است و در محرمات خداوند توعید بر عقاب کرده است. روی این بیان و مسلک نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است؛ زیرا مسلک وعده و توعید

جز این نیست که یکسری افعالی ما داریم که فرض کنید حرامی انجام شود، اموری همچون عفو و شفاعت و توبه و امثال این واقع شود و عفو خداوند شامل حال آنها شود، آن وعده‌ای که خداوند برای ثواب داده است یا توعیدی که برای عقاب کرده است، دیگر اینجا نیست. پس یکسری امور اگر واقع شوند، دائره توعید خداوند بر عقاب را محدود می‌کنند؛ یعنی اگر خداوند وعیدی بر عقاب داده، به غیر از این موارد مربوط می‌شود. در واقع ترتب عقاب و عذاب بر این افعال منوط است بر اینکه پس از آن توبه واقع نشود. مثلاً فرض کنید کسی توهینی نسبت به پدر و مادرش دارد، این توهین موضوع است برای عقاب خداوند به شرط اینکه بعد از آن توبه‌ای حاصل نشود. پس وقوع توبه و شفاعت و امثال این دائره توعید را محدود می‌کنند.

روی این مبنا، استحقاق چیست؟ ایشان می‌گویند استحقاق در حقیقت فعلیت یافتن توعیدهاست. حالا اگر آمدیم به هر دلیلی خداوند فرمود «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» اگر بیانی نباشد، من عذاب کننده نیستم. این که خداوند عذاب نمی‌کند پس دائره توعیدش را محدود کرده است یعنی توعیدش مربوط می‌شود به غیر از موارد عدم بیان و اختصاص دارد به مواردی که بیان تمام باشد. ایشان می‌گویند استحقاق همان توعید است روی مسلک جعل عقاب از ناحیه خداوند. اگر ما می‌گوییم شخصی مستحق علیه العقاب است؛ یعنی مورد توعید خداوند است و اگر می‌گوییم مستحق علیه العقاب نیست؛ یعنی مورد توعید خداوند نیست. اگر به هر دلیلی خداوند بگوید «ما کنا معذبین» می‌فهمیم که ثبوت عذاب بر او مشروط به چیزی است. پس این شرط دایره توعید را محدود می‌کند و معنایش این است که عقاب طبق دلالت این آیه شریفه منوط است به این که عدم البیان مرتفع شود و عدم البیان مانع است برای فعلیت؛ اگر این معنا از آیه فهمیده می‌شود معنایش این است که عدم البیان دایره توعید مولا را محدود کرده است پس دایره استحقاق مولا را محدود کرده است. پس اگر فعلیت نبود، در جایی که بیان نیست، استحقاق هم نیست چون از عدم فعلیت کشف کردیم دایره توعید مولا در جایی دیگر است و لذا دایره استحقاق جایی دیگر است و در اینجا استحقاق نیست.

این فرمایش ایشان است که با این بیان می‌خواهد بگوید بر اساس هر سه مبنا عدم الفعلية منتهی می‌شود به عدم استحقاق.

نقد و بررسی دیدگاه محقق اصفهانی در ملازمه

در بررسی این دیدگاه، استاد ما جهات مختلف را بررسی کرده است. در تقریرات ایشان دو مقام بحث شده است یکی در صحت این مبانی که کدام درست است و بعد هم در مقام دوم اشکالاتی بر اساس بحث قبلی مطرح کردند که خیلی مفصل نیست. عمده تفصیل بحث ایشان مربوط است به نقد این مبانی؛ یعنی نقد مبنای اول و دوم و در آخر مبنای سوم را می‌پذیرد.

اشکالات مختار بر دیدگاه محقق اصفهانی

ما اشکالاتی بر فرمایش محقق اصفهانی داریم و بعد از آن فرمایش استاد را هم نقل می‌کنیم و یک اشکالاتی هم به فرمایش ایشان داریم.

اشکال ما به محقق اصفهانی این است که اولاً بحث اولی که ایشان کرده روی این مسلک که عقاب صورت عارض باشد بر فعل یا بر ملکات ما، گفته‌اند که در واقع آن استعداد، همان استحقاق است و بعد فرمودند که اگر می‌گوییم «ما کنا معذبین»، ارتفاع عذاب روی وجود مانع یا عدم تحقق شرط است. بعد ایشان گفتند که عدم البیان یک شرطی است برای عدم تحقق عقاب. ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً؛ یعنی خداوند می‌فرماید ما عقاب نمی‌کنیم تا زمانی که بیان بیاوریم. پس بیان شرط تحقق عذاب است. ایشان می‌گویند معنایش این است که شرط است و اگر این شرط نباشد استعداد ناقص است و استحقاق همان استعداد است. این بیان اول ایشان بود. ما الان کاری به مبنا نداریم و فرض می‌کنیم که مبنا درست است. اما عرض ما این است که این چه ربطی به بحث ما داشت؟ ما می‌خواهیم بگوییم بحث گم شد. بحث درباره این بود که آیا آیات شریفه دلالت بر برائت شرعی می‌کنند یا نه؟. شرعی بودنش را ما گفتیم که باید از بستر این بحث‌ها بفهمیم. دال بر برائت هست یا نه. در استدلال این آیه بر برائت برخی اشکال کرده‌اند و گفته‌اند که نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق نیست، شما آمدید و می‌گویید نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است. با این بیان که نفی فعلیت معنایش این است که شرطش نیست و اگر شرط نباشد یعنی استعداد تمام نیست چون در بحث ما شرط متمم قابلیت قابل است پس معلوم می‌شود که استعداد تمام نیست و استعداد هم همان استحقاق است، پس استحقاق تمام نیست.

اشکال این حرف این است که اگر شما بخواهید اینگونه نفی استحقاق کنید، چه به درد بحث برائت می‌خورد؟ شما فرض کنید که کشف کردید که در عالم وجود، این فعل ما وقتی اینگونه باشد و عدم البیان همراهش باشد، قابل برای عروض صور اخروی نیست و استحقاق به این معنا نفی شد ولی آیا این نوع نفی استحقاق معنایش ترخیص مولا است؟! آیا موجب ترخیص است؟! این از آن فهمیده نمی‌شود. آنچه که برائت است ترخیص است یا مشابهاش به عنوان ترخیص باشد یا به عنوان جعل عدم باشد یعنی گویی نیستی حکم را مولا جعل می‌کند تا لازمه اش که امن از عقاب است برای عبد پیدا شود یا هر جعل دیگری که کشف کند از رضایت خداوند.

سخن ما این است که کسانی که در بحث دلالت آیه آمدند اشکال کردند و گفتند که نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق نیست، مقصودشان استحقاقی بود که اگر ثابت بشود برائت منتفی است و اگر شما بتوانید نفی چنین استحقاقی را در مقام ثابت کنید، معنایش این است که ترخیص در کار است و نفی این استحقاق به درد می/خورد. سؤال ما این است که جناب اصفهانی با آن عظمت علمی ثابت کرد که نفی فعلیت به این معنا ملازم با نفی استحقاق است و نفی استحقاق هم بدین معناست که فعل مکلف متصور به صورت نوعی عذاب نمی/شود؛ آیا از نفی استحقاق به این معنا، فهمیده می/شود که شارع ترخیص داده است یا فهمیده نمی/شود؟ اگر فهمیده نشد که ربطی به بحث برائت پیدا نمی/کند. اگر دوستان دقت کنند این بیانی که عرض می/شود روی این مسلک عقاب تکوینی، یک گونه اشکال به اشکال مستشکلین هم می/شود - همان اشکالی که می/گفت نفی فعلیت نفی استحقاق نیست - باید برگردیم و بگوییم اگر نفی استحقاق هم بود به دردتان نمی/خورد. چون فرض کنید که نفی استحقاق شده است یعنی نفی استعداد و نفی قابلیت فعل لعروض صورة العقابی است. چنین چیزی در عالم وجود نیست، اما آیا از آن می/فهمید که پس مولا در این فعل ترخیص داده است؟ قطعاً اینگونه نیست و روشن است که از این استفاده نمی/شود که مولا ترخیص در فعل داده است. لذا در مثل عفو و شفاعت هرچند مانع از عروض صورت عقابی هستند ولی موجب ترخیص نمی/شوند. دقت کنید اگر شارع فرموده باشد که من گناهکاری که توبه کند می/بخشم و لذا عقابی در کار نیست، آیا معنایش این است که ترخیص در حرام داده است؟ نه اینگونه نیست. بنابراین اگر از نفی فعلیت نفی استحقاق فهمیدیم - به این معنا که آن صورت نوعیه عارض نمی/شود - لازمه اش ترخیص مولا نیست. از این رو کل این بحث به این نحوی که ایشان بیان کرده است، ربطی به بحث برائت پیدا نمی/کند. در جلسه بعد ان شاء الله تکملة نقد بر کلام محقق اصفهانی را بیان خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

۷۱۴..... ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

۷۱۴..... خلاصه بحث گذشته

۷۱۴..... بررسی ملازمه در سه مبنای ترتب عقاب

۷۱۴..... مبنای اول

۷۱۴..... مبنای دوم

۷۱۶..... مبنای سوم

۷۱۷..... جمع بندی کلام محقق اصفهانی

۷۱۹..... کلام آیت الله وحید حفظه الله در نقد کلام محقق اصفهانی

۷۱۹..... نقد دیدگاه آیت الله وحید حفظه الله

ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در نقد فرمایش محقق اصفهانی بود که ایشان در مقام تحقیق رابطه ملازمه بین نفی فعلیت و نفی استحقاق عقاب، فرمودند بر اساس هر سه مبنایی که در باب ترتب عقاب مطرح است، نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است.

بررسی ملازمه در سه مبنای ترتب عقاب

مبنای اول

ما فعلاً در مبنای اول بودیم و به فرمایش ایشان اشکال کردیم و گفتیم که نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق نیست. ما گفتیم که به فرض تسلیم کنیم که استحقاق به معنایی که محقق اصفهانی در مبنای اول برای استحقاق متصور است، نیز نفی شود، به درد بحث برائت نمی خورد و این معنا ربطی به بحث برائت ندارد. فرض کنید که طبق بیان شما، فعل مخالفت با تکلیف واقعی، وقتی توأم با عدم البیان باشد، صورت عقابی بر آن عارض نمی شود. شما فرمودید همین معنایش این است که پس بیان شرط برای تتمیم قابلیت قابل برای قبول صورت است و قابلیت قابل و تکمیل استعداد و قابلیت و قوه همان استحقاق است. بنابراین بدون بیان شرط حاصل نیست و استعداد تمام نیست و استحقاق نیست. فرض کنیم این بیان درست باشد، چه ربطی به بحث برائت شرعی و فهم تریخ از کتاب و سنت دارد؟ ما بحثمان در این است که تریخ بفهمیم اما یک حادثه ای در عالم وجود را بخواهیم کشف کنیم، اینکه به معنای اثبات برائت شرعی نیست. این اشکال ما به بیان ایشان است.

مبنای دوم

اما طبق مبنای دوم که ترتب عقاب به جعل عقلایی باشد، ایشان فرمودند که در اینجا نیز نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است؛ زیرا اگر در ظرف عدم البیان فعلیت عقاب نفی بشود، معنایش این است که فعلی که لم یقم علیه البیان مما لا یصح الذم علیه من العقل. و مما لا یصح یعنی لا یتحق. عرض ما این است که این نوع اثبات عدم استحقاق آیا باز به درد بحث ما می خورد؟ در مورد خداوند نفی فعلیت ممکن است از باب تفضل یا عفو باشد. در اینجا که شما نمی توانید بگویید ملازم با نفی استحقاق است.

مرحوم اصفهانی در همین جا آمد در مقابل مستشکلی که گفت: فإن قلت که اگر نفی عقاب از باب عدم البیان باشد، ما می‌پذیریم که ملازم با عدم استحقاق است. اما اگر نفی عقاب از باب تفضل و عفو و شفاعت و امثال اینها باشد، ملازم نیست. ایشان بیان عجیبی دارند که می‌گویند اشکالی ندارد که از ناحیه خداوند جواد کریم مستحق عقاب نباشد ولو اینکه عقلاء بگویند مما یصح الذم علیها است. خلاصه می‌خواهند با یک تلاشی بگویند عدم فعلیت عقاب در اینجا ملازم با عدم استحقاق است. همین که در اینجا از جواد کریم فعلیت عقاب منتفی باشد، لازمه‌اش این است که استحقاق هم نباشد، چون می‌گوید مما لا یصح ولو از ناحیه جواد کریم و می‌گوید ما در این بحث اصولی دنبال این هستیم؛ و الا اینکه بررسی می‌کنیم که عقلاء چه می‌گویند، بخاطر این است که مقدمه‌ای است برای اینکه ببینیم شارع - از باب رئیس العقلاء بودن - چه می‌فرماید.

من در اینجا می‌گویم اگر جسارت نباشد محقق اصفهانی چیزی شبیه چشم‌بندی انجام می‌دهد. ببینید ما در این بحث به دنبال چه بودیم و خود ایشان در صفحات قبل فرمودند که هم اصولی این است که معذر و منجز پیدا کند و اثبات الحکم و نفی الحکم ولو تنجیزاً و تعذیراً بشود. سوال این است که اینگونه نفی عقاب حتی اگر ملازم با نفی استحقاق باشد و مما لا یصح العقاب از ناحیه شارع باشد به این بیان که از ناحیه کریم جواد واسع المغفرة لا یصح الذم و العقاب، حتی اگر این معنا باشد، آیا این معنایش این است که خداوند ترخیص داده است؟ این یک چیز عجیب و غریب است. خداوند در مورد جاهایی که حرام قطعی است و شخص توبه می‌کند، خداوند نفی عقاب و عذاب می‌کند ولو از باب اینکه جواد کریم است، آن وقت شما می‌فرمایید در جایی که حرام قطعی است، مولا ترخیص داده است؟! این که معنا ندارد.

پس با این بیان عجیب و غریب نمی‌توانید اثبات کنید که پس فعل معروض ترخیص است و نمی‌توانید ثابت کنید که خداوند در اینجا جعل عدم الحکم کرده است و رضایت خودش را از انجام فعل بیان کرده است. این را که نمی‌توانید ثابت کنید. بنابراین ما یک فعلی داریم که لم یقم علیه البیان. در اینجا اگر خداوند بگوید در ظرف عدم البیان عذاب نیست و طبق توضیح مرحوم اصفهانی بگوییم که از ناحیه خداوند جواد کریم واسع المغفرة استحقاق عقاب نیست؛ ولی این ثابت نمی‌کند که مولا در ظرف جهل و شک در واقع که لم یقم علیه البیان، ترخیص دارد. شما از «ما کنا معذبین» این را نمی‌فهمید که ترخیص دارد چون آن استحقاقی که نفی کردید از قبیل نفی استحقاقی است که بعد از عفو و تفضل هم وجود دارد؛ یعنی اگر یک کاری حرام قطعی باشد و شخص مرتکب شده و توبه کرده است و بعد از توبه، از ناحیه واسع المغفرة و غفار و غفور عقاب صحیح

نباشد (فرض کنیم که این تعبیر صحیح است که لا یصح العقاب)، آیا می‌خواهید از این نتیجه بگیرید که مُرخَصّ فیه است؟! این حرف عجیبی است. این همان جواب مرحوم آخوند است به ملازمه‌ای که گفتند اخباریون قبول دارند.

در مورد حرام قطعی هم این معنا از نفی استحقاقی که می‌گویید وجود دارد چون ممکن است شخص توبه کند و تفضل یا شفاعت باشد، پس نفی استحقاق هست اما چه نتیجه‌ای می‌دهد؟ آیا ثابت می‌شود ترخیص است؟ مگر می‌شود در حرام واقعی ترخیص باشد. پس معلوم می‌شود این زحمتی که می‌کشید برای اینکه به گونه‌ای بگویید که نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است، گرچه بر مبنای دیگری است اما مثل جواب اولتان مواجه با این اشکال است که از آن ترخیص در نمی‌آید؛ در حالی که در برائت شرعی باید این را درست کنید و آنهایی که اشکال کردند که نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق نیست؛ مقصودشان نفی استحقاقی است که از آن ترخیص دریاورند و الا نفی استحقاق به معنای دیگر که مثلاً شما درست کردید و عیبی هم ندارد فرض کنیم به لحاظ لغوی درست باشد، اما چه اثری دارد؟ مگر ترخیص از آن فهمیده شد؟

مبنای سوم

در مورد مبنای سوم که مرحوم اصفهانی باز زحمت می‌کشد و می‌گوید: طبق این مبنا که شارع جعل عقاب کرده باشد، چونکه جعل عقاب به توعید شارع برمی‌گردد، پس اگر نفی فعلیت شد کشف می‌کند که دایره توعید مولا مضیق است؛ یعنی معلوم می‌شود که توعید مولا به غیر از این موارد است. مثلاً اگر تفضل، شفاعت و توبه یا عدم البیان مانع از ترتب عقاب باشد پس شما می‌گویید معنای نفی فعلیت در این موارد، این است که توعید خداوند بر عقاب در غیر این موارد است که یکی از این موارد، موارد عدم البیان است. یعنی باز معلوم می‌شود که توعید خداوند بر عذاب به غیر این مورد است. نتیجه اینکه ایشان می‌گویند اصلاً استحقاق یعنی مورد توعید باشد. اگر شما در جایی نفی فعلیت دارید که کشف می‌کند دایره توعیدتان به غیر از این موارد است، پس کشف شده است که استحقاق عقاب برای غیر این موارد است و این از موارد استحقاق عقاب نیست. اگر شما فعلیتتان منتفی باشد که لازمه‌اش این است که دایره توعید مولا به عقاب غیر از این موارد باشد، پس معلوم می‌شود که استحقاق عقاب نیست ولو به جعل شرعی.

در اینجا باز ما همان اشکال را تکرار می‌کنیم. اگر بیان شما صرفاً همین باشد برای اینکه بگویید که نفی فعلیت نفی استحقاق هم می‌کند، سوال می‌کنیم که این گونه نفی استحقاق‌ها از آن ترخیص در می‌آید؟ اگر خداوند در مورد شفاعت و توبه عقابش را نفی می‌کند، دایره توعیدش مضیق می‌شود به غیر از این موارد، استحقاق عقاب هم به معنایی که در مبنای سوم مدّ

نظر محقق اصفهانی است، به غیر از این موارد مضیق می شود. حالا فرض کنیم اینطور شد یعنی در این موارد استحقاق نیست به این معنایی که شما می گوئید، آیا از آن ترخیص فهمیده می شود؟ این حرف عجیبی است. یک حرام واقعی قطعی الحکم هم می تواند اینگونه باشد. فرض کنید که شخصی توهین به پدر و مادر می کند یا شراب می خورد و بعد توبه می کند و عقابش بالفعل نمی شود و توعید هم شامل این مورد نمیشود، شما می گوئید معنای اینکه عقاب بالفعل نمی شود این است که دائره توعید مولا مضیق شد به غیر از این مورد که لازمه اش این است که استحقاق نیست؛ چون استحقاق همین توعیدهاست. پس نتیجه این می شود که توهین به پدر و مادر یا خوردن شراب، مرخص فیه است که این نتیجه عجیبی است.

جمع بندی کلام محقق اصفهانی

مرحوم اصفهانی در این دقت هایی که در این بحث کرده است و اشاره به مبانی دارد و این دقت ها به این منتهی شده است که می گوید روی این مبانی نفی فعلیت، نفی استحقاق هم هست. اما عجیب است که این را توجه نکردند که این نفی استحقاقی که درست می کنید آیا به درد ترخیص می خورد؟ اگر به درد ترخیص نخورد، معذرت و منجزیت را ثابت نکرده است و بحث اصولی نیست، بلکه یک بحث عرفانی، فلسفی و کلامی راجع به اینکه عقاب مولا به عنوان یک حادثه در این عالم بر چه چیزهایی مترتب است و دائره توعید مولا چقدر است. اینها چه ربطی به بحث اصولی دارد؟ اگر از آن ترخیص فهمیده نشود، هم اصولی حل نشده است که خودتان قبلاً فرمودید. نتیجه این می شود که ما در مورد عدم بیان هم اگر گفتیم که ما کنا معذبین و دائره فعلیت و توعید را مضیق کرد و استحقاق مضیق شد، ترخیص را به خاطر این اشکال کشف نمی کنیم.

علاوه بر این اشکال دیگری وجود دارد. واقعاً عدم عقاب نشانگر این است که دائره توعید مولا مضیق است یا کاشف از این است که دائره فعلیت این وعده مضیق است؟ ما ممکن است بین وعده و فعلیت وعده فرق بگذاریم. درست است که خداوند لا یخلف المیعاد و خداوند وعده هایش تخلف پذیر نیست، آن وقت ممکن است ما برگردیم و بگوییم وعده های به عقاب، وعده به عقاب فعلی نیست و وعده به اقتضائات عقاب است که مرحوم آخوند در حاشیه رسائل یا کفایه می فرماید که این بیاناتی که برای ترتب عقاب آمده است عمدتاً اقتضا است و خود محقق اصفهانی در ترتب عقاب همین نظر را دارد گرچه در نفی آن اشکال می کند.

ایشان می گوید آیاتی که می گوید اگر این کار را انجام دهی، عقاب می کنیم، در عالم واقع تنها اقتضا را ثابت می کند زیرا همین عفو و شفاعت می تواند مانع شود. می خواهیم عرض کنیم که این نفی عقاب که نشان می دهد که اگر توبه و شفاعت و امثال

اینها موجب می شود عقاب منتفی شود، دائره توعید را مضیق نمی کند بلکه دائره ایفاء به وعد را تضییق می کند و خود مرحوم اصفهانی اول می فرماید ایفاء به وعید و تصدیق به وعید دائره اش مضیق می شود؛ یعنی در واقع اجراء آن وعده تضییق دارد. برای اینکه خداوند مُخْلِیْ لوعده نیست و لا یخلف المیعاد است، پس باید نتیجه بگیریم که وعده های خداوند در ثبوت عقاب، اقتضائی است. نتیجه اینکه ما کنا معذبین می گوید ما عقاب نمی کنیم. عقاب نمی کنیم آیا معنایش این است که دائره توعید مضیق است؟ نه اینگونه نیست و دائره توعید و وعده های اقتضائی خداوند اوسع است ولی فعلیت این اقتضا دائر مدار این است که توبه و شفاعت و عدم البیان نباشد. ما آمدم دائره فعلیت عقاب و ایفاء به وعد را از هم جدا کردیم.

عرض ما این است که آن که دائره اش مضیق می شود وفا به این وعده ها و وعیدهاست. این مضیق می شود از باب اینکه شرطش نیست یا مانعی وجود دارد. اما در نفس وعده به نحو اقتضا، تخلف پیش نمی آید. نتیجه اینکه اگر آمدم در مشکوک الحکم فعلی را انجام دادیم که ملازم است با عدم البیان و اینجا خداوند نفی فعلیت کرده است که با این بیانی که گفتیم یعنی دائره اجراء عقابش مضیق شده است. آیا این ملازم است با این که اصل توعید هم مضیق است؟ آن وقت سوال این است که اگر یک عملی توعید عقاب داشته باشد یا لااقل برای ما محرز نباشد که توعید عقاب دارد یا نه، آن وقت می توانیم بگوییم که بنابراین می توانیم مرتکب بشویم؟ نه اینگونه نیست. مثلاً خداوند با این بحث که ما کردیم که تفکیک بین اصل توعید و اجرای این توعید است، اگر خداوند توعید بر عقاب دارد، در محرمات قطعی که عقابشان با توبه منتفی می شود، آیا از این مضیق بودن دایره وفای به وعده و وعید می توانیم بفهمیم که پس توعید هم نیست؟ نه اینگونه نیست. اگر توعید دایره اش اوسع باشد، آیا می شود ترخیص فهمید؟ حرام های واقعی توعید دارند، عقابشان هم حداکثر به نحو اقتضا است. شما که حتماً نمی توانید بفهمید که وعده عقاب نیست و ترخیص است. بنابراین نمی توانید کشف کنید که برائت شرعی دارید. بله نهایتاً از عدم فعلیت عقاب می فهمید که دایره اجرای عقاب و ایفاء این توعید از ناحیه خداوند متعال مضیق است به اینکه توبه یا شفاعت و تفضل الهی نباشد. اما فعلی که با شفاعت و توبه و تفضل دایره اجرای وعده و وعیدش مضیق می شود آیا از آن فهمیده می شود که فعل مرخص فیه است؟ هرگز اینگونه نیست. بنابراین باز از نفی استحقاق به این معنا، کشف نمی کنیم که مرخص فیه است و برائت شرعی در آن است. این اشکالات ماست به بیان محقق اصفهانی.

کلام آیت الله وحید حفظه الله در نقد کلام محقق اصفهانی

استاد ما بعد از بیان دیدگاه محقق اصفهانی در دو مقام بحث کرده اند. یک مقام راجع به این مبانی، ایشان وارد شده است و فرموده این سه نظریه که گفته شده، نظریه اول درست نیست و چهار اشکال به آن وارد کرده اند. نظریه دوم را هم دارای اشکال می دانند و عمدتاً به نظر می رسد به لحاظ مبنا نظر سوم پذیرفته باشند. بعد در مقام دوم اشکالاتی به محقق اصفهانی کرده اند و گفته اند به فرض مبانی درست باشد، این اشکالات در مقام دوم وارد است.

المقام الثاني دعواه ملازمة نفى فعلية العذاب على كل واحد من مباني الثلاثة لكون عدم بعث الرسول ولا بيانية

مانع عن ثبوت استحقاق الفائدة.^۱

نقد دیدگاه آیت الله وحید حفظه الله

ما یک بحث کلی با فرمایش ایشان داریم که ورود شما به بحث صغروی از اینکه این مبانی درست است یا نه چه ربطی به محقق اصفهانی دارد؟ چون ایشان در اینجا اصلاً نفرموده است که کدام مبنا درست است بلکه می گوید سه مبنا برای کیفیت ترتب عقاب هست که هر کدام را بپذیرید، نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است. حالا حضرت استاد وارد شدند و فرمودند که آن دو مبنا درست نیست. این چه ربطی به مرحوم اصفهانی دارند؟ بحث خیلی خوبی کردند ولو من نقد مبنایی که ایشان کرده است را قبول ندارم ولی عرض من این است که این چه ربطی به مرحوم اصفهانی دارد و مگر جازم شده بود که این مبنا درست است یا آن مبنا. ایشان سه مبنا را مطرح کردند و گفتند بر اساس هر سه مبنا، نفی فعلیت با نفی استحقاق ملازم است. آن وقت شما فرمودید:

والنظر فيما افاده من دفع الاشكال في مقامين. المقام الاول البحث فيما هو الصحيح من مباني الثلاثة.^۲

البته ایشان تصریح هم نکرده است که اشکال می کنیم و خودشان بحث کردند اما چه لزومی دارد چون بحث مبنایی است و سه نظریه مطرح است. ایشان گویی یک فرصتی پیدا کردند که برخی از این مبانی را نقد کنند در حالی که این بحث مبنایی بود

^۱ تحف العقول فی علم الاصول جزء ۱ ص ۴۶

^۲ تحف العقول فی علم الاصول جزء ۱ ص ۴۲

و سه مبناست که مرحوم اصفهانی می گوید بر اساس هر سه مبنا نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است که این را شما باید جواب می دادید اما اینکه کدامیک از این مبانی درست یا غلط است، ربطی به این بحث ندارد.

در مقام این که این مبانی کدام درست است، مبنای اول را که مبنای عروض عقاب به صورت نوعیه است بر ماده عمل ما، ملکاتی که در ماست ناشی از تکرر عمل، ایشان چهار اشکال کرده اند. بعید است که ما به بحث همه آن برسیم.

اشکال اول فرمودند که ادعای اینکه عمل سبب عقاب است و عقاب همچون صورتی بر آن بار می شود، لم یقم علیه برهان. بله درست است؛ چون ایشان در مقام اقامه برهان نبود. ایشان می فرماید:

انه دعوی بلا دلیل لم یقم علیه برهان. بل الأدلة الشرعیة من الآیات و الروایات قائمة علی خلافها.

می گویند کسی که این نظریه را گفته است برهانی بر این اقامه نکرده است. کسانی همچون مرحوم صدر المتألهین این را پذیرفتند که عقاب مثل صورت است برای افعال ما و عده ای از فیلسوفان و اهل معنا. استاد فرمودند که برهانی بر این حرف ارائه نشده است. ایشان ادعا می کنند که برخلاف آنچه شما گفتید آیات و روایاتی وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه این افعال موجب می شود تا فاعل این افعال اهلیت پیدا کند برای اینکه خداوند ثواب و عقابی به او بدهد:

كون العمل موجبا لكون العامل اهلا لأن يعاقب أو يصاب من دون ان يكون العقاب و الثواب بمنزلة صورة الفعلية

للعمل و كون العمل ما بالقوة لها بل الله يفعل ما يريد و يحكم ما يريد.^۱

ما نفهمیدیم که فرمایش ایشان چیست. بله محقق اصفهانی در اینجا اقامه برهان نکرده است. استاد ادعا می کنند که هیچ جایی برهان بر این مطلب اقامه نشده است که این اول کلام است. بعد هم می فرمایند که ادله شرعیه از آیات و روایات قائم بر خلاف این است؛ یعنی این آیات و روایات دلالت می کنند که انسانی که عامل عمل است مستحق می شود که خداوند ثواب و عقاب بدهد و بعد هم نه به صورت علت و معلولی؛ بلکه به صورتی که مستحق می شود و خداوند می تواند بدهد یا نه. لذا فرمودند «بل الله يفعل ما يريد و يحكم ما يريد». این اشکال اول ایشان است.

^۱ تحف العقول فی علم الاصول جزء ۱ ص ۴۲/۴۳

اولاً عرض من این است که ممکن است برهان نباشد و باید در جای خودش بحث کرد که با صرف نظر از آنچه از آیات و روایات استفاده می/شود، عقلاً عقاب چه رابطه‌ای می/تواند با ما داشته باشد و آیا می‌شود بر این رابطه برهان اقامه کرد؟ معانی که از بهشت و جهنم و از ثواب و عقاب که مطرح است، اینها قابل اقامه برهان هستند یا نه، سر جای خودش باید بحث کرد. اما فرمودند ادله شرعیه از آیات و روایات قائم بر خلافش است. اما ایشان فرمودند چرا و کدامیک از آیات و روایات دال بر خلاف این است و تنها یک ادعا است.

عجیب است که ایشان فرمایش مرحوم اصفهانی را بر اساس یک ادعا نفی می‌کنند و دلیلی بر ادعای خود اقامه نمی‌کنند. به علاوه اینکه اصلاً آیا این روش درست است که شما می‌گویید ادله شرعیه از آیات و روایات بر خلاف این است؟. این یک بحث دقیق فنی می‌خواهد که اصلاً آیات و روایات چگونه در این امور اعتقادی ممکن است قابل تمسک باشند؛ زیرا در امور اعتقادی ما به ظنون نمی‌توانیم عمل کنیم. خود این یک بحث مهم اصولی است که ظن چه در ظن در دلالت الفاظ باشد که ظهورات است که یک گونه اماره است یا ظن در اخبار که سند است، علی‌ای حال در ظنون تمسک به ادله حجیت ظن برای معتبر کردن ظنونی که مفادش اعتقادیات است، این خیلی بحث می‌طلبد.

ما به تبع بسیاری از اصولیین این را قبول نداریم که می‌شود ظنونی که مربوط به اعتقادیات است و عمل ندارد، می‌شود با ادله حجیت ظن درست کرد. مرحوم آیت الله خویی یک بیانی دارد که می‌خواهد بگوید در تمام ظنون اعتقادی یک عمل پیدا می‌شود و آن صحت استناد است که با ادله حجیت، صحت استناد درست می‌کند و اگر این حجت نباشد نمی‌شود مفاد این ظنون را به خداوند مستند کرد. مثلاً فرض کنید که آیه‌ای دلالت می‌کند که هفت آسمان داریم. این یقینی و نص که نیست بلکه یک ظن است که اگر معتبر باشد ما می‌توانیم نسبت بدهیم که قرآن می‌گوید هفت آسمان داریم و می‌توانیم چنین نسبتی بدهیم و در اینجا جاعل و نسبت خلاف دهنده به خداوند نیستیم. اما اگر حجت نباشد، دیگر نمی‌توانیم نسبت بدهیم.

اما ما در جای خودش بحث کردیم که این حرف درست نیست. در اعتقادیات ما به دنبال این هستیم که بما هو کاشف از واقع یک چیزی را اعتقاد پیدا کنیم، نه اینکه اگر این را بگوییم تعبداً دروغگو نیستیم؛ چون ممکن است خلاف واقع گفته باشیم ولی تعبداً نسبت خلاف به خداوند نداده ایم. ممکن است خلاف واقع گفته باشیم اما تعبداً دروغگو نیستیم و نسبت خلاف به مولا نداده ایم. تعبداً شارع با دلیل حجیت ظنون گفته است که شما نسبت خلاف به مولا نداده اید. ما می‌خواهیم بگوییم که این اثری

نیست که در اعتقادات ما به دنبالش هستیم. این بحث سر جای خودش. من عرض می‌کنم به لحاظ روش، اینکه ایشان فرمودند: «بل الأدلة الشرعية من الآيات و الروایات قائمة على خلافها»، نیاز به تنقیح دارد؛ مگر اینکه ایشان بگویند که نص است.

ما در جای خودش گفتیم که همانطور که بزرگان مثل شیخ انصاری فرمودند ادعای نصوصیت در ظنون مربوط به اعتقادات خیلی حرف عجیبی است. ما یک بحثی در بحث نص داریم که نص مطلق خیلی کم داریم اما نص حیثی ممکن است داشته باشیم. ممکن است یک آیه یا روایتی از یک حیث نص باشد و از حیث یا حیث‌های متعدد دیگر ظنی باشد. لذا عرضم این است که آن جهت نصی را بعید نیست که بگوییم مجبوریم اعتقاد پیدا کنیم اما حیث ظنی نه. این نیاز به بحث و تنقیح دارد. من فقط خواستم اشاره کنم که تمسک به آیات و روایات برای نفی چنین مسأله اعتقادی نیاز به تنقیح منبایی دارد.

اما به لحاظ بحث اصلی که ایشان ادعا کردند که «غایة ما تدل الأدلة عليه هو كون العمل مقتضياً للثواب و العقاب»^۱ به این معنا که از ادله می‌فهمیم که کسی که مرتکب حرام می‌شود اهلیت دارد برای عقاب شدن اما خداوند اگر خواست عقاب می‌کند و اگر نخواست نه؛ عرض ما این است که اولاً شما آیات و روایات را نیاوردید. این یک استدلال ادعایی می‌شود و این حتی جدل هم نیست؛ چون اگر جدلی بود باید نقض می‌کردید. شما تنها ادعا در برابر ادعا آوردید.

اما ثانیاً می‌خواهم عرض کنم که اگر رابطه علت و معلول بود که اینجا علت و معلول نیست و مرحوم اصفهانی گفته است رابطه استعداد و صورت باشد و حتی علت و معلول باشد مگر يفعل الله ما یزید و یحکم ما یرید نیست؟ این چه فرمایشی است که می‌فرمایند که فقط اقتضا است و بعد يفعل الله ما یزید و یحکم الله ما یرید. اگر علت و معلول هم باشد همینطور است. اصلاً مگر در امور طبیعی که یک استعداد و ماده‌ای داریم و صورت بر آن عارض می‌شود، مگر يفعل الله ما یزید و یحکم الله ما یرید نیست؟! اینها همه تحت اراده و حکم خداوند است و فرقی نمی‌کند. با این بیان شما نمی‌توانید بگویید که اگر ما آن را نگوییم و بگوییم علت و معلول است گویی یحکم الله ما یزید و يفعل الله ما یرید نیست. این حرف درست نیست.

اما خود این مطلب که آیات و روایات دلالت می‌کند که ثواب و عقاب رابطه‌اش تکوینی نیست، این به نظر ما درست نیست. در آیات متعددی ثواب و عقاب خود عمل دانسته شده است و جزا خود عمل دانسته شده است. مثلاً در سوره یس آیه ۵۴ می‌فرماید «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». خود ما کنتم تعملون جزا داده می‌شود. برخی در ترجمه

^۱ تحف العقول فی علم الاصول جزء ۱ ص ۴۳

و تفسیر می‌گویند پاداش و جزایی که به عمل داده می‌شود و عمل سبب اوست. پاداش و جزا به سبب عمل است. اما آیه شریفه این نیست و در اینجا می‌فرماید: «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ شما جزا داده نمی‌شوید مگر آن که عمل کردید. یا در سوره صافات آیه ۳۹ می‌فرماید: «وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». یا در سوره طور که می‌فرماید: «أَفَسِحْرُ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ»؛ اضْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ ما کنتم تعملون جزا داده می‌شوی نه اینکه به سبب فعل جزا داده می‌شود.

اینکه حضرت استاد فرمودند از ادله کتاب و سنت بیش از این استظهار نمی‌شود که انسان عملی که انجام می‌دهد به موجب عمل، اهل می‌شود که عقاب شود؛ عرض می‌کنیم که آیات شریفه دلالت می‌کند که خود این عمل جزای شما می‌شود. در سوره یونس هم آیه ۵۲ می‌فرماید: «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ». این لحنش غیر از دیگر آیات است ولی به نظر من با توجه به آن آیات و آیات دیگر این «بما کنتم» یعنی به نفس «ما کنتم» عذاب داده می‌شوید نه به سبب «ما کنتم تعملون». در سوره زمر آیه ۷۰ فرمودند: «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ»؛ «وَفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ» به این معنا نیست که پاداش می‌دهیم و جزا می‌دهیم به سبب فعل شما به قدر تمام و کمال. وفیت کل نفس ما عملت؛ خود «ما عملت» توقی می‌شود. توقی یعنی کمال و تمام حق و بدهی را دادن. خود ما عملت را توقی می‌کنیم. در سوره مبارکه آل عمران آیه ۲۵ می‌فرماید: «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ». آنچه را که اکتساب کردند، توقی می‌شود.

عرض من این است که با توجه به اینکه خود فعل توقی می‌شود و جزا داده می‌شود، بنابراین اینکه شما می‌فرمایید ما از آیات و روایات غیر از این می‌فهمیم، اینگونه نیست.

اینکه محقق اصفهانی می‌فرماید عقاب، صورت عمل می‌شود؛ چون صورت عمل خود عمل است و مثل علت و معلول‌های جدا از هم نیست. صورت عمل خود عمل است و عمل تحول پیدا می‌کند و دگرگون می‌شود و در آخرت همین عمل من داده می‌شود و عمل من صورت پیدا می‌کند به طوری که می‌گویند هُوَ هُوَ. مثل چیزهایی که تحول پیدا می‌کند به تعبیر خود ایشان بذری که گندم و جو می‌شود که این گندم و جو همان بذری است که تحول پیدا کرده است یا نطفه انسانی، انسان می‌شود که می‌گویند این انسان از آنجا تحول و دگرگونی پیدا کرد و اینطور شد. عمل اینگونه است و بلکه از این اشد است چون صورت پیدا می‌شود. برای همین در مورد عمل من در این تحولات می‌گویند هُوَ عَمَلُک و اینجا هم گفته می‌شود که ما تجزون الا ما کنتم تعملون و خود آن چیزی که عمل کردید، توقی می‌شود.

بنابراین به نظر من آیات و روایات دال بر این هستند که این جزای ما همین عمل ماست منتهی نه این حرکت دنیایی که می بینید که این یک وجهه از عمل من است. عمل من دارای باطن‌هایی است. اولاً در درون من اراده و شوق من وجود دارد که مبادی این عمل بوده است و بحث جدایی دارد. و ثانیاً خود عمل دنیایی ما باطن دارد و تمام امور مادی که می بینیم اینها در صقع‌های دیگر باطن‌های دیگری دارند که محیط به این وجود دنیایی مادی هستند مثل نشئه مثال و عقل و اینها از آنجا می آیند و اگر آن عوالم نبود که این عالم ماده نبود. مرتبه‌های وجودی قبلی موجودات مادی هستند که این عالم ماده هم هست. پس این فعل من در این عالم ماده که یک حرکت مادی است یک باطنی دارد که عبارت است از صورت اخروی و مثالی و عقلی و قیامت کبرایی که پیدا می کنند. عرض ما این است که آنچه در آیات و روایات است معلوم نیست که تایید فرمایش استاد باشد بلکه عکس آن است.

محقق اصفهانی که بحث صغروی نکرده بود که کدام مبنا درست است و اگر بخواهیم وارد شویم، باید اجتهادی وارد شد یعنی همانطور که برای فروعات فقهی فحص می کنیم و نتیجه می گیریم، برای این بحث اعتقادی هم باید فحص تام کرد و مجموعه ادله از آیات و روایات را کنار هم گذاشت و بفهمیم که نظریه قرآنی و روایی چیست آنها با توجه به بحث روشی که آن هم باید تنقیح شود تا بشود از آن نتیجه گرفت. این راجع به اشکال اول ایشان. و چند اشکال دیگر دارند که در جلسه بعد مطرح می کنیم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»

باسمه تعالی

۷۲۶	ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»
۷۲۶	خلاصه بحث گذشته
۷۲۶	خلاصه اشکال اساسی بر جواب دوم (جواب مرحوم اصفهانی)
۷۲۷	پاسخ حضرت استاد وحید از جواب دوم
۷۲۷	اشکال دوم حضرت استاد وحید به مسلک تکوینی بودن عقاب
۷۲۸	نقد اول بر اشکال دوم
۷۲۸	نقد دوم بر اشکال دوم
۷۲۹	نقد اشکال دوم طبق برداشت اول
۷۳۱	اشکال دوم حضرت استاد وحید بر مرحوم اصفهانی
۷۳۲	پاسخ اول از اشکال دوم حضرت استاد
۷۳۲	پاسخ دوم از اشکال دوم حضرت استاد
۷۳۴	اشکال حضرت استاد وحید بر استدلال به آیه
۷۳۴	پاسخ از اشکال حضرت استاد
۷۳۴	بیان اول پاسخ
۷۳۵	بیان دوم پاسخ
۷۳۶	اشکال شهید صدر بر استدلال به آیه
۷۳۷	نقد مبنای شهید صدر
۷۳۸	پاسخ از اشکال شهید صدر

ادله برائت شرعی: آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

خلاصه بحث گذشته

بحث در استدلال به آیه شریفه ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا بود. استدلال به این آیه شریفه بر برائت مورد چهار اشکال واقع شد و کیفیت دفع این اشکالات نیز بحث شد. رسیدیم به یک فرمایشی از محقق اصفهانی راجع به یکی از اشکالات که برخی آن را خیلی مهم و دشوار شمرده اند، یعنی اشکال عدم تلازم بین نفی فعلیت عذاب و نفی استحقاق؛ چون آیه شریفه می فرماید ما کنا معذبین یعنی بالفعل عذابی نیست. اینکه این دال باشد بر نفی استحقاق تا بشود از آن ترخیص و تجویز فهمید نیازمند دلیل است. یک دلیل بر این مسئله را قبلاً بحث کردیم و لذا این اشکال عدم ملازمه را جواب گفتیم. اگر یاد دوستان باشد اشکال عدم ملازمه در کفایه هم مطرح شده است و شاید تنها اشکال مهم همین اشکال عدم ملازمه است. یکی از جواب ها را قبلاً گفتیم.

جواب بعدی فرمایش مرحوم اصفهانی بود که ایشان فرمود ما می توانیم ثابت کنیم که طبق جمیع مبانی، نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است. خلاصه جواب ایشان این بود که ترتب عقاب یا بر اساس ملازمه تکوینی است به طوری که عقاب صورت عمل و ملکات ما شود. لُبَّایک امر تکوینی است که عارض بر افعال و ملکات ما می شود که در عالم آخرت تبدیل می شود به این صوری که یا صورت بهشتی است یا جهنمی، یا بر مبنای اینکه عقاب بر اساس حکم عقل باشد (البته حکم عقل طبق دیدگاه مرحوم اصفهانی یعنی بنائات عقلایی که بر اساس تحسین و تقبیح عقلی شکل می گیرند، که آن هم امر جعلی به حساب می آید)، و یا بر اساس جعل شارع باشد. مرحوم اصفهانی فرموده بود علی جمیع هذه المبانی نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است.

خلاصه اشکال اساسی بر جواب دوم (جواب مرحوم اصفهانی)

ما در جلسه گذشته یک اشکال کلی به فرمایش ایشان کردیم غیر از برخی نکات ریز. اشکال کلی این بود که این نفی استحقاق که شما ثابت می کنید چه بر مبنای اول که عقاب تکوینی عروض تکوینی دارد و چه بر اساس اینکه عقاب امر جعلی باشد. این نفی استحقاق ها که شما ثابت می کنید، از آن ترخیص فهمیده نمی شود و بحثی که ما در برائت شرعی داریم، می خواهیم نفی استحقاقی باشد که از آن ترخیص فهمیده شود. لذا خود ایشان هم در اول بحث در آن جایی که برخی پاسخ داده بودند که مجرد نفی فعلیت عقاب کافی است، فرموده بودند که ما در بحث اصول می خواهیم به یک حجت و معذرت و منجزیت برسیم؛

در حالی که صرف نفی عقاب و تحقق امن از عقاب فعلی - که با موارد ثبوت معصیت و عدم الحجة قابل جمع است - فایده‌ای ندارد. ما در اصول می‌خواهیم به حجت برسیم تا در فقه که می‌خواهیم تطبیق کنیم حجت علی العمل پیدا کنیم. حالا معذرت یا منجزیت سر جای خودش هر کدام مورداً تطبیق می‌شود. فلذا اگر شما یک نفی استحقاقی ثابت کردید که از آن نتوان تجویز و ترخیص شرعی به دست آورد، فایده‌ای ندارد و برائت به معنای معذرت از آن در نمی‌آید. این اشکال دیروز ما بود.

پاسخ حضرت استاد وحید از جواب دوم

عرض کردیم که آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان اشکالات متعددی ذکر کرده‌اند، که به دو بخش تقسیم می‌شد: یک بخش اشکال مبنایی در مبانی ترتب عقاب است یعنی هم مبنای عروض عقاب به صورت صورت برای فعل و ملکه را اشکال کردند و هم مبنای جعل عقاب بر اساس تحسین و تقبیح عقلی را اشکال کردند. و علی‌الظاهر مبنای سوم را که جعل عقاب شرعی باشد قبول دارد و روی مبنای بحث کرده است.

عرض کردیم که اگر چه این بحث جالب و مهمی است ولی علی‌الظاهر خیلی ربطی به فرمایش مرحوم اصفهانی ندارد و ایشان روی مبنای بحث کرد و نگفت که کدامیک از این مبانی درست است، بلکه گفته است هر یک از این سه مبنا را بپذیرید نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است. اینکه بگوییم این مبنا صحیح نیست و آن مبنا صحیح نیست هرچند کاملاً بی‌ربط نیست ولی در مسیر بحث هم نیست. البته ایشان دو اشکال روی مبنای کرده‌اند که عرض خواهیم کرد.

ما نمی‌خواهیم هر آنچه از اشکالاتی که وارد کرده‌اند را بحث کنیم. مثلاً ایشان بر مبنای اول چهار اشکال مطرح کرده‌اند. یک اشکال را در جلسه قبل بررسی کردیم و گفتیم که به نظر ما وارد نیست و یک اشکال را هم امروز بررسی می‌کنیم و بقیه را رها می‌کنیم و نمی‌خواهیم هر آنچه ایشان تعرض کرده است را بحث کنیم.

اشکال دوم حضرت استاد وحید به مسلک تکوینی بودن عقاب

اشکال دومی که ایشان بر این مبنایی که می‌گوید عقاب صورت برای عمل است وارد می‌کند این است که می‌گویند لازمه حرف شما این است که بهشت و جهنمی الان نباشد. لازمه حرف شما این است که فعل ما در دنیا موجب تولد ثواب و عقاب باشد در عالم آخرت. گویی فاصله است. می‌فرمایند لازمه حرف شما این است که جنت و نار الان نباشد و ما ورای فعل انسانی و ماورای صور عقاب که حاصل می‌شود بهشت و جهنمی نباشد. بعد ایشان می‌فرماید این لازمه باطل است به حسب مراجعه به

روایات مسلم است که بهشت و جهنم الان خلق شده‌اند. بهشت و جهنم در در عالم آخرت الان موجودند. بعد ایشان روایاتی آوردند از جمله روایتی که امام علیه السلام - در جواب کسی که می‌گوید برخی معتقدند که جنت و نار مقدرتان غیر مخلوقتان - می‌فرماید این حرف باطلی است و کسی که چنین گوید از ما نیست. یا روایت دیگری که ایشان آورده‌اند راجع به بحث سیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که همه دلالت می‌کند که جنت و نار الان هست. از عجایب این است که این روایت صحیح از زراره در پاورقی به بحارالانوار ارجاع داده‌اند در حالی که این روایت از کتب اصلی روایی گرفته شده و باید به آنجا ارجاع داده می‌شد.

نقد اول بر اشکال دوم

عرض ما این است که اولاً یک بحث روشی داریم که در جلسه گذشته بحث کردیم و گفتیم که در بحث اعتقادات به اینگونه روایات تمسک کردند نیازمند یک بحث مقدماتی است چون اینها عمدتاً ظنون هستند و این ظنون که از سنخ ظهورات هستند حجیتش در باب اعتقادات اول کلام است و نیاز به یک بحث دقیقی دارد. البته تفکیک بین جهت نصی و ظهوری ممکن است؛ منتها یک بحث موردی می‌خواهد که کجا نص و کجا ظهور است و لذا علی‌ای حال به لحاظ روشی یک بحث مهمی لازم است.

نقد دوم بر اشکال دوم

اما جهت دیگر این است که ما دقیقاً اشکال ایشان را متوجه نشدیم. مقصود ایشان در این اشکال آیا این است که لازمه این مسلک (صورت عارضی بودن عقاب) این است که بهشت و جهنم الان مخلوق نباشد (که با بیشتر عبارات کلام ایشان سازگار است)، و در واقع بین ظرف فعل الان مکلف و ظرف آن صورتی است که بعداً و در عالم آخرت می‌خواهد بر فعل او عارض شود، تفکیک داده شده است. یا اینکه مقصود ایشان این است که مقتضای این مسلک این است که دیگر ما ورای فعل ما و ما ورای ما یحصل من الصور للافعال و الملكات، حقیقتی وجود نداشته باشد. این یک اشکال دیگری است (این اشکال دوم نیز با برخی عبارات کلام استاد سازگاری دارد، که باید ببینیم که اشکال کدام است). آیا اشکال این است که لازمه این مسلک این است که الان بهشت و جهنمی نباشد یا اشکال به این متوجه است که لازمه این مسلک این است که عالمی به نام جهنم و بهشت وجود ندارد مگر همین اعمال ما و صور عارض بر آنها و غیر از اینها، چیز دیگری در خارج وجود ندارد. ایشان می‌فرماید:

و ثانیاً ان مقتضی هذا المبنى كون جزاء الاعمال السيئة و الاعمال الحسنة من العقاب و الثواب فى النشئة الآخرة متولدا من الاعمال فى النشئة الدنيا و كأن صورتها التى تتصور تلك الاعمال بها فى تلك النشئة هى الجنة و النار و كأن صورتها هى الجنة و النار التى اوعدها الله تبارك و تعالى من دون ان تكون جنة و نارٌ موجودة وراء تلك الاعمال. فيكون هذا المبنى مستلزم لانكار خلق الجنة و النار مع أن آيات الشريفة و روايات الواردة دالة على كونهما مخلوقين موجودين فى هذه النشئة.

اشكال چيست؟ آیا اشكال اين است كه لازمه اين مبنا اين است كه الان جنت و نارى نيست؛ كه ايشان در پاسخ مى فرمايد اين حرف غلط است چراكه آيات و روايات به ظهور يا به صراحت مى گويند كه الان جنت و نار هست. يا اينكه مقصود شما اين است كه من دون ان تكون جنة و نارٌ موجودة وراء تلك الاعمال - كه گويى اين مسلك، بهشت و جهنم را همين اعمال ما مى داند نه اينكه وراء اعمال ما بهشت و جهنمى باشد - اين يك اشكال ديگرى است و نبايد يكي بنديانيم.

البته روايتى كه ايشان نقل کرده است - كه سائل از امام عليه السلام مى پرسد برخى منكر خلقت جنت و ناراند و قائل به مقدريت هستند و امام عليه السلام پاسخ مى دهد كه اينها از ما نيست - دليل بر اين است كه همين الآن نيز بهشت و جهنم هست؛ اما اينكه حقيقت بهشت و جهنم مجموع اعمال ماست يا چيز ديگرى؟ از اين روايت استفاده نمى شود و بحث ديگرى مى طلبد.

نقد اشكال دوم طبق برداشت اول

به هر صورت اگر مقصود اين باشد كه لازمه اين حرف اين است كه الان بهشت و جهنمى نباشد، بنده مى خواهم عرض كنم كه نظريه اى كه مى گويد عقاب و ثواب عبارت است از صور عارضه بر اعمال ما و بر ملكات ما در نشئه اخري، اين لازمه اش اين نيست كه الان بهشت و جهنم مخلوق نباشند. اين بحث دقيقى است و الان نمى توانم تفصيل اين بحث را بياورم. هم شواهد قرآنى دارد و هم شواهد روايى.

برخى از اين بحث ها واقعاً نياز به اين دارد كه مسأله نفس انساني را بشناسيم. اصلاً مگر نشئات ديگر ابتعاد زمانى از نشئه دنيا دارند؟ نشئه برزخ يا عالم مثال منفصل و نشئه عقل يا عالم قيامت مگر انفصال زمانى از اين عالم دارند كه اگر ما عملى انجام داديم و گفتيم يك صورتى در نشئه آخر بر آن عارض مى شود اين نشئه آخر گويى بعداً است و اين عروض صورت بعداً است،

آن وقت اشکال کرده‌اند که ظهور برخی از آیات و روایات این است که الان بهشت و جهنم است. عرض ما این است که مگر بعدی وجود دارد؟ به لحاظ فلسفی عالم برزخ و عالم قیامت یا عالم مثال و عالم عقل که اینها عالم مجردات هستند، محیط به عالم ماده هستند و زمان ندارند. زمان برای عالم ماده و تدرج و حرکت است. عالم برزخ و قیامت یا عالم مثال و عالم عقل که تدرج مادی در آن نیست، زمان در آن نیست و به عالم مادی احاطه دارد؛ به این معنا که عمل ما همین الان در نشئه برزخ صورت دارد و در عالم عقل صورت دارد. اینکه می‌گوییم الان از باب ضیق خناق است چون در نشئه برزخ آن و غیر آن نداریم. در نشئه عقل آن و آن نداریم. تدرج به معنای تدرج مادی نداریم تا بگوییم آنجا حرکت است و زمان تصویر دارد. اگر حرکت نباشد، زمان هم معنا ندارد. زمان از سنجش اجزاء این حرکت با همدیگر معنا پیدا می‌کند. لذا از برخی از آیات هم پیداست که در مورد قیامت می‌فرماید: «و جمعت الشمس و القمر»؛ خورشید و ماه جمع می‌شود و لذا روز و شب در کار نخواهد بود. پس زمان به این معنای کنونی در آن عوالم معنا ندارد.

حال سوال این است که از کجای این نظریه اول (یعنی نظریه تحلیل ثواب و عقاب به عنوان صور عارضه بر افعال و ملکات)، به دست می‌آید که تأخر زمانی در نشئات دیگر دارد تا شما اشکال کنید که بهشت و جهنم الان مخلوق هستند. معلوم است که مخلوق است و اتفاقاً با این حرف سازگارتر است به این معنا که بگوییم افعال ما یک صورتی در عالم برزخ دارند و همین الان صورتی در عالم قیامت یا عقل دارند. آن وقت این را هم توجه کنید که درون ما هم همینطور است. ما به عنوان کسی که به «من» خطاب می‌کنیم یعنی شخص انسانی یک بدن دارد و روح و نفس او ذو مراتب است. ما همین الان با اعمالمان خودمان را می‌سازیم. البته عمل ما یک صورت بیرونی دارد که حرکاتی است که به بدن من قائم است اما عمل فقط این نیست. قبل از صورت گرفتن این عمل، در درون ما هم اعمالی صورت می‌گیرد. برای اینکه معصیت حادث بشود یک قصد خاصی لازم است تا عمل من هتک محسوب بشود. پس در درون ما هم یک اعمالی صورت می‌گیرد. این اعمالی که در درون ماست در صق‌های واقع می‌شود که هر کدام از اینها از حیث مجرد از همدیگر اقوی هستند و زمان ندارند. لذا عرض من این است که ما اگر بگوییم که بهشت و جهنم الان مخلوق است هیچ منافاتی با این نظریه ندارد. او نگفته است که صور با فاصله زمانی از عمل خارجی ما حاصل می‌شوند، که شما بفرمایید که جهنم و بهشتی که می‌خواهد از اینها حاصل شود، الان موجود نیست.

بله یک بحث دیگری وجود دارد که بهشت و جهنم غیر از مجموع اعمال ما که صوری پیدا می‌کند، چیزی هست یا نه. این بحث اعتقادی دیگری است و دخلی در این مبحث ایشان ندارد. فرض کنید کسی نظریه اول را پذیرفت و در عین حال بگوید

وعاء مخلوق دیگری داریم که این اعمال در آن وعاء حاصل می شود و وعاء هم استقلال دارد. اگر کسی این را گفت هیچ منافاتی با این نظریه ندارد. اما تحلیل این مسائل، بحث دیگری می طلبد که آیا فی الواقع این درست است یا نه؟ یا عوالمی که می شماریم در واقع مجموع همه این صوری است که حاصل می شود. مثلاً عالم ماده چیست؟ عالم ماده مجموع همین ماده هاست و اینطور نیست که ما یک عالم ماده داشته باشیم بعد یک به یک ماده ها را در آن ایجاد کنیم. بلکه عالم ماده مجموع این مواد است و عالم مجردات هم مجموع این مجردات است. اگر اینگونه باشد جهنم و بهشت در واقع مجموع اعمال ماست که از صقعی افاضه می شود. این را دقت کنید که ما چه در دنیا و چه در نشئات دیگر بنا شد صور عارض بشوند بر مواد و استعدادها. از کجا می آید؟ چه بسا تعبیر بهشت و جهنم عنوانی باشد برای صقعی که مفیض است. این صور از یک صقعی تنزل می کند که می شود صور افعال ما و صورت برای روح من که در تدرج است. این عالمی که از آن اینها نزول پیدا می کند آن عالم بهشت و جهنم باشد، چه مانعی دارد؟ در واقع بهشت همان عالمی که تنزل این صور از آن می شود و جهنم همان عالمی است که تنزل صور عذاب می شود. در هر صورت، عرض من این است که به لحاظ دقی لازمه آن مسلک اول که مرحوم اصفهانی مطرح کرده است که صور عقاب برای افعالی است که ماده و استعداد هستند، لازمه این مسلک نه فاصله زمانی است و نه اینکه صقع دیگری به نام بهشت و جهنم نباشد. اما اینکه حق مطلب در آنجا چیست؟ یک بحث دیگری است. بنابراین نمی شود این را به عنوان اشکالی بر این نظریه وارد کرد. ایشان فرمایشات متعدد دیگر هم دارد که نمی خواهم بحث کنم چون بحث به طول می انجامد.

اشکال دوم حضرت استاد وحید بر مرحوم اصفهانی

فقط یک جمله را عرض کنم که ایشان آخر بحث یک مطلبی را مطرح فرمودند که قابل توجه است که گفته اند علاوه بر تمام این اشکالات که ذکر شد اگر این ادعای محقق اصفهانی هم (یعنی تلازم بین نفی عقاب و نفی استحقاق) تمام باشد فهو اجنبی عن مورد البحث حیث ان المدعی المبحوث عنه هو دلالة الآية الشریفة علی نفی الاستحقاق و ما افاده من نفی الاستحقاق انما هو بمقتضى البرهان العقلى الذى استند به من دون اثبات دلالة الآية الشریفة علیه.

اشکال ایشان این است که اگر ما مبنای ایشان را هم بپذیریم که نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است، ربطی به بحث ما ندارد. بحث ما در دلالت آیه شریفه بود. شما یک بحث عقلی کردید که نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است. این چه ربطی به آیه شریفه دارد؟

پاسخ اول از اشکال دوم حضرت استاد

بنده دو نکته راجع به فرمایش ایشان عرض خواهم کرد. اولاً مرحوم اصفهانی یک عبارتی دارند که می‌فرماید: تحقیق در مسألة ملازمه چیست؟ بعد از اینکه یکسری بحث‌ها در جواب مرحوم شیخ و دیگران گفته‌اند، می‌گویند:

و التحقيق في أصل الملازمة - إثباتا و نفيا - أن استحقاق العقاب على المعصية، إما لعلاقة لزومية بينهما، أو بمجرد

جعل العقلاء، أو جعل الشارع، مع عدم علاقة لزومية بينهما...^۱

ایشان اصلاً در اینجا نگفتند که من از آیه شریفه می‌خواهم مطلبی استفاده کنم بلکه می‌گویند و التحقيق في أصل الملازمة؛ اینکه نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است تحقیقش این است. ایشان ادعا نکرده است که این را از آیه شریفه می‌فهمیم. بلکه ممکن است استاد ما برگردد بگویند این تحقیق چه فایده دارد، اگر به مدلول آیه برنگردد؟ این یک حرفی است، اما اینکه ایشان بخواهند به مرحوم اصفهانی نسبت بدهند، درست نیست؛ البته نمی‌دانم می‌خواهند نسبت دهند یا نه اما ذکر اینکه «مضافاً الی انه کذا»، ظاهر در انتساب است؛ بلکه ایشان می‌تواند ادعا کند که فرمایش شما حق هم باشد ربطی به دلالت آیه ندارد. عرض من این است که ایشان اصلاً ادعا نکرده است که این بیان مدلول آیه است.

پاسخ دوم از اشکال دوم حضرت استاد

دوم که از همه مهم تر است این است که این بحث عقلی خیلی هم به دلالت آیه ربط پیدا می‌کند. گاهی ما یک بحث عقلی محض داریم یعنی بر اساس یک حکم عقلی مثل قبح عقاب بلا بیان و امثال این نفی استحقاق را ثابت می‌کنیم که عقلی محض است. اگر اینطور باشد شما حق دارید که بگویید این بحث چه ربطی به آیه شریفه دارد. اما گاهی نفی فعلیت را از آیه می‌فهمیم و نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است. این قسمت دوم عقلی است و از لوازم و مدالیل التزامی مدلول آیه شریفه می‌شود. در دلالت‌های شرعی، این گونه موارد، به وفور وجود دارد. آیه شریفه بر مطلبی دلالت می‌کند و لازمه اش هم عقلاً مطلب دیگری است. مهم این است که می‌توانیم بگوییم که ارتباطش با آیه شریفه روشن است چون موضوعش را آیه شریفه درست می‌کند و حتی بالاتر می‌خواهم عرض کنم که از این، برائت و ترخیص شرعی نیز می‌فهمیم. شارع وقتی نفی فعلیت می‌کند و لازمه عقلی

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۶

آن نفی استحقاق است، پس مولا بالالتزام ترخیص داده است. مولا ترخیص داده است. بر خلاف مواردی که عقل محض بیاید بگوید قبح عقاب بلا بیان که ترخیصی که در این گونه موارد استفاده می شود، ترخیص عقلی است و متفاوت از این بحث مانحن فیه است. به نظر من اینکه ایشان فرمود: «و ما افاده من نفی الاستحقاق انما هو بمقتضى البرهان العقلي الذي استند به من دون اثبات دلالة الآية الشريفة عليه»؛ مگر لازم بود که مرحوم اصفهانی دلالت مستقیم آیه شریفه بر نفی استحقاق درست کند؟! اینهمه بحث های شرعی داریم که مفادش را از شرع می گیریم و می گوئیم لازمه این فرمایش شرع، مطلب دیگری است. تمام غیر مستقلات عقلیه اینگونه است که موضوعش را شرع درست می کند و لازمه عقلی آن را از جای دیگر می فهمیم.

عرض ما در تطبیق بر مصداق این است که «ما كنا معذبین حتى نبعث رسولا» این که آیه شریفه فرموده است که عقابی نیست قبل از بیان. اگر گفتیم که لازمه اش نفی استحقاق است؛ یعنی شارع بالالتزام ترخیص داده است. از این بهتر شما چه می خواهید؟ یعنی موضوع بحث برائت شرعی بود و می گوئیم ما از آیه شریفه ترخیص شرعی را بالالتزام می فهمیم. آنچه که عقلی است ملازمه بین نفی فعلیت و نفی استحقاق است اما نتیجه فقط این نفی ملازمه نیست بلکه به اضافه تحقق موضوع آن است که عبارت است از نفی عقاب که آیه شریفه می فرماید. لذا ارتباطش خیلی روشن است و کاری که محقق اصفهانی کرده است اگر درست باشد، کاملاً به نظر می آید جواب می دهد به آنچه مستشکلین گفته اند.

بله ما یک اشکال دیگر کردیم که نفی استحقاق هایی که شما در اینجا درست کردید سنخش طوری است که از آن ترخیص شرعی اثبات نمی شود. آن یک اشکال دیگری است. شما این را فرمودید که اصلاً نفی استحقاق های اینجا چه مسلک اول و چه مسلک جعلی و چه مسلکی که عقاب شرعی باشد؛ در هر سه صورت عرض کردیم که نفی استحقاقش به گونه ای است که از آن ترخیص فهمیده نمی شود.

پس تمام کلام در این بحث این شد که به نظر ما نفی فعلیت ملازم با نفی استحقاق است؛ آنهم نفی استحقاقی که از آن ترخیص فهمیده می شود و راه اثباتش آن است که ما از «ما كنا معذبین» نفی شأنت می فهمیم و اثبات اینکه نفی شأنت است به قرائن متعدده است که قبلاً بحث کردیم. این تمام الکلام در مفاد این آیه شریفه و به نظر ما دلالتش بر برائت تمام است و اشکالات مندفع است.

اشکال حضرت استاد وحید بر استدلال به آیه

یک اشکال دیگر باقی مانده است؛ مرحوم شهید صدر یک بیان دارد که قریب به فرمایش مرحوم نائینی است و آیت الله وحید حفظه الله هم یک بیان دیگری دارند. اول فرمایش آیت الله وحید را عرض کنم.

ایشان می گوید حق در اشکال به استدلال آیه این است که شما با این آیه شریفه حداکثر چیزی شبیه قبح عقاب بلا بیان درست می کنید یعنی می فرمایید ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً که حتی نبعث رسولاً کنایه از عدم بیان است و ما کنا معذبین هم ولو به ملازمه، نفی استحقاق را می فهمیم از باب شأنت و نتیجه این می شود که در ظرف عدم بیان، ترخیص است. این مثل قبح عقاب بلا بیان است. اما ایشان می فرماید این مفاد نه تاب مقابله با برائت شرعی را دارد که بیان بر واقع باشد چون آن یا حاکم یا وارد بر این است و نه تاب مقابله با ادله اخباریین دارد که بیان بر واقع دارند که احتیاط می کنند. ادله برائت شرعی و ادله روایی وجوب احتیاط - که بیان بر واقع هستند - یا حاکم یا وارد بر این آیه شریفه است کما اینکه حاکم یا وارد بر قبح عقاب بلا بیان است چون بیان بر برائت، عدم بیان را رفع می کند. بیان بر احتیاط، عدم بیان را برمی دارد. اشکال ایشان این است که قبح عقاب بلا بیان یا این حکم که قبل از بیان عقابی نیست، این کبری متفق علیه بین اخباریین و اصولیین است و آن که محل اختلاف است این است که اصولی می گوید بیان بر برائت داریم و اخباری می گوید بیان بر احتیاط داریم. این فرمایش که بین اخباری و اصولی در این جهت اشتراک است و این کبری مسلم بینهما است، این فرمایش محقق عراقی و دیگران است و مکرر در مقالات می گویند بین اخباری و اصولی در کبرای قبح عقاب بلا بیان بحثی نیست و بحث در این است که دلیل احتیاط به صورت بیان بر واقع داریم یا نه.

پاسخ از اشکال حضرت استاد

اما به نظر من این اشکال وارد نیست.

بیان اول پاسخ

فرضاً اگر بپذیریم که حداکثر مفاد آیه شریفه مساوق با مفاد قبح عقاب بلا بیان است، این معنا اشکالی ایجاد نمی کند و شما نمی توانید بگویید این کبرایی است که همه قبول دارند و بی فایده است. خوب دقت کنید به نظر ما کاملاً فایده دارد از دو جهت:

جهت اول اینکه کسانی هستند که قائل به حق الطاعه هستند که در زمان ما شهید صدر بود و قبل از آن صاحب عروه به نظر می‌آید که حق الطاعه‌ای باشد و برخی از اساتید در دروه‌های نسل قبل تر ما هم قائل به حق الطاعه بودند. حق الطاعه با اینکه نظریه‌ی تقریباً غربی بین اصولیین بوده اما قائل داشته است. عرض ما این است اینکه می‌گویید بین اصولیین و اخباریین متفق علیه است، علی‌الظاهر این فرمایش به معنای اغلب و غالب درست است اما مخالف هم دارد و قائلین به حق الطاعه مخالف هستند.

جهت دوم اینکه تنقیح این مطلب مثل تنقیح قبح عقاب بلا بیان است. به تعبیر مرحوم شیخ انصاری در رسائل می‌فرماید آنچه که ما در قبح عقاب بلا بیان تحصیل می‌کنیم کالاصل نسبت به دلیل است یعنی در ظرف فقدان دلیل. این بحث مهمی است چون ممکن است در بحث‌های آتی در دلالت ادله قائلین به برائت، شما تشکیک کنید و ممکن است در ادله اخباریین تشکیک کنید، پس در ظرفی که ادله برائت یا ادله احتیاط فی حد ذاتها تمام نباشد، این معنا حاکم است و دوم اینکه بنابر اینکه ادله برائت و ادله احتیاط تعارض کنند و تساقط کنند باز نوبت به این ادله می‌رسد. این یک مسأله است.

بیان دوم پاسخ

نکته بعدی نیاز به تأمل دارد و باید روی آن فکر شود که اصلاً اگر ما تمسک کردیم به آیه شریفه و از نفی فعلیت نفی استحقاق و ترخیص را فهمیدیم آیا ترخیص در ظرف عدم البیان که به شارع مستند باشد، بر قبح عقاب بلا بیان حاکم یا وارد نیست؟ یعنی قبح عقاب بلا بیان ظاهرش این است که هیچ بیانی از ناحیه شارع نیامده باشد. اگر شارع می‌گوید ما کنا معذبین لازمه اش نفی استحقاق است و لازمه اش ترخیص است؛ به نظرم این وارد بر قبح عقاب بلا بیان است. اینکه بگویند در ظرف لا بیان که ما ظرف لا بیان را ظرف جهل به واقع گرفتیم، در ظرف جهل به واقع ما کنا معذبین که لازمه اش نفی استحقاق و ترخیص باشد، آیا وارد بر قبح عقاب بلا بیان نیست؟ به نظر می‌رسد در صورت استفاده ترخیص، این آیه شریفه می‌شود دلیل شرعی که حاکم است بر قبح عقاب بلا بیان.

اینجا در واقع بیان اخیر ما یک گونه ترقی از اشکالات است. در بیان اول می‌گوییم مساوق و مساوی با قبح عقاب بلا بیان است و ارقی نیست ولی با این حال فایده دارد و مفید است. پس نمی‌توان اشکال کرد که اگر مفاد آیه مساوق قبح عقاب بلا بیان است، چرا بحث می‌کنید و چه فایده‌ای دارد.

در بیان دوم می‌خواهیم بگوییم مفادش ارقی از قبح عقاب بلا بیان است. می‌گوید ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً که حتی نبعث رسولاً مشیر به ظرف شک است و در ظرفی که بعث رسول نشده است و بیان از ناحیه رسول نیامده است ما کنا معذبین. هر چند عنوان و موضوع آیه نیز مثل قاعده قبح عقاب، «لا بیان» است ولی چونکه ترخیص شرعی جعل می‌کند مقدم بر حکم عقلی است یعنی یک ترخیصی است که ارقی از قبح عقاب بلا بیان است و لذا موضوعش را برمی دارد کما اینکه موضوع حق الطاعة را نیز برمی دارد؛ در حالی که قبح عقاب بلا بیان موضوع حق الطاعة را بر نمی داشت چون عدیل بود؛ انسان‌ها دو دسته هستند: یا حق الطاعة‌ای هستند یا قبح عقاب بلا بیانی؛ اما اگر قائل به «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» شدیم، ولو اینکه موضوعش لا بیان باشد ولی چونکه دال بر ترخیص شرعی است، بر حق الطاعة مقدم است چون بیان شرعی برای این ظرف است. ترخیصی است در ظرف لا بیان. وقتی شما از ناحیه شارع ترخیص داشته باشید، دیگر حق الطاعة معنا ندارد. بنابراین به معنای ارقی از قبح عقاب بلا بیان است. این تمام الکلام نسبت به دلالت آیه. نتیجه این که دلالت آیه به نظر ما وافی است. بله اینکه دایره استدلال آن چیست، محدود به این مقدار شد.

اشکال شهید صدر بر استدلال به آیه

بحث ما طول کشید ولی چون می‌خواهیم بحث را تمام کنیم و از دوستان در این سال تحصیلی خدا حافظی کنیم یک اشکالی که شهید صدر فرموده است را عرض می‌کنم. شهید صدر بعد از اینکه اشکالات به استدلال آیه شریفه را دفع می‌کنند ولی می‌فرمایند اشکال این است که ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً ولو نبعث رسولاً کنایه باشد؛ کنایه از عدم البیان است؛ اما عدم البیان واقعی نه عدم البیان به معنای ظرف جعل. توضیح اینکه می‌فرماید یک وقتی ما می‌گوییم مما سکت الله عنه است که در قبالش این است که خداوند در عالم واقع بیان کرده باشد یعنی جعلی داشته باشد و برای پیغمبر هم نازل کرده باشد. این در قبال ما سکت الله عنه است. یک وقتی می‌گوییم خداوند بیان بر پیغمبر داشته و جعل و ابراز بوده است و مما سکت الله عنه نیست و حکم بیان شده است، اما به دست ما نرسیده است. بیان دو معنا دارد: یک بیان مقصود این است که به دست ما رسیده باشد و یک بیان این است که مما سکت الله عنه نباشد. شهید صدر می‌فرماید که «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» می‌گوید قبول داریم که نبعث رسولاً به معنای اصلی خودش که صرف بعثت باشد نیست یعنی مقصود آیه این نیست که صرف اینکه به پیامبر خطاب بشود که تو پیامبر شدی و باید رسالت ما را به مردم برسانی، غایت «ما کنا معذبین» حاصل شود، و با صرف این بعثت غایت حاصل می‌شود و از این به بعد عذاب می‌کنیم. شهید صدر می‌فرماید واضح است که این نیست یعنی مقصود از غایت، صرف

حادثه‌ای که برای پیامبر رخ می‌دهد و مأمور می‌شود برای تبلیغ دین خدا برای مردم نیست. پس غایت چیست؟ می‌گویند اگر از آن ترقی کردیم، کنایه می‌شود از بیان مرحله اول یعنی خداوند می‌فرماید ما کنا معذبین حتی نبین فی عالم الواقع در قبال ما سکت الله عنه؛ یعنی خداوند اگر جعل کرد و بر پیامبر بیان کرد، تمام است و این غایت حاصل است. ایشان می‌گویند حداکثر این است و لذا ربطی به بحث برائت پیدا نمی‌کند چون بحث برائت در این است که اگر بیان بر من تمام نباشد، آیا عقاب دارم یا نه. برائتی می‌خواهد بگوید اگر بیان بر من تمام نباشد ولو در واقع خدا بیان کرده باشد، ولی اگر به اخفاء ظالمین بیان خداوند به من نرسد، عذاب نمی‌کنیم؛ در حالی که شهید صدر می‌فرماید آنچه که حداکثر از آیه می‌فهمیم راجع به بیان واقعی است. ما کنا معذبین حتی نبین به بیان واقعی که مقابل مما سکت الله عنه است. اما اینکه خداوند بیان کرده باشد و به ما واصل نشده است، این مورد و مفاد آیه شریفه نیست. بنابراین این آیه شریفه اصلاً ربطی به برائتی که ما در آن هستیم، پیدا نخواهد کرد. برائتی که ما در آن هستیم این است که ما شک کنیم که تکلیفی هست یا نه و بیان به معنای ایصال به ما محقق نشود و ربطی به مفاد آیه ندارد.

بعد ایشان می‌فرماید این معنا که اگر بیان واقعی نبود، عقاب نیست علاوه بر اینکه مفاد آیه است، حکم عقل نیز هست. ایشان می‌گویند اینکه ما حق الطاعه را پذیرفتیم و منکر قبح عقاب بلا بیان شدیم، این نوع حکم عقل را منکر نشده‌ایم بلکه انکار ما مربوط به مرحله دوم است یعنی در ظرفی که ما احتمال می‌دهیم که خداوند ثبوتاً بیان کرده ولی بخاطر اخفاء ظالمین واصل نشده است؛ در اینجا برخی قائل به قبح عقاب بلا بیان و برخی قائل به حق الطاعه هستند. اما اگر ما می‌دانیم که خداوند در عالم واقع بیان نکرده است، واضح است که در اینجا عقاب نداریم. ایشان به مبنای خودش برمی‌گردد که اگر خداوند در عالم واقع بیان نکند و سکت الله عنه باشد، معنایش این است که خداوند به هر دلیلی مناط را آن قدر قوی ندیده است که ابراز کند و جعل حکم بر اساس آن کند. نکشف بنقص فی المناط و الملاک و این نقص موجب می‌شود که ما حق الطاعه نداشته باشیم، بلکه بگوییم حتماً نقصی در ملاک هست که نتوانسته انگیزه مولا را به قدری برساند که جعل حکم بکند، پس اینجا عقل مستقل است به اینکه عقاب نیست.

نقد مبنای شهید صدر

این استدلال شهید صدر را قبلاً ما جواب دادیم. عدم ابراز خداوند و کون المورد مما سکت الله عنه لا یلازم که ملاک نقص دارد چون ممکن است در مقام جعل یک مانعی وجود داشته باشد و ملاک تام برای جعل باشد اما جعل کردن مولا مانعی

داشته باشد. عدم جعل هیچ وقت ملازم با این نیست که ملاک نقص دارد و هیچ دلیلی بر تلازم ندارد. این مبنای مرحوم صدر قابل اشکال است و مکرر در بحث‌های قبل آمده است.

پاسخ از اشکال شهید صدر

اما راجع به بحثی که ایشان در اینجا دارند، یک بحث استظهاری است. اصولیین در اینجا مختلف هستند. مرحوم شیخ انصاری و برخی از محشین رسائل و صاحب کفایه و دیگران آیه ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً را کنایه از بیان گرفتند به همین معنای دوم. این بحث، صرفاً یک بحث استظهاری است. می‌گویند حتی نبعث رسولاً کنایه است از اینکه حتی نبین به همین بیان دوم. شهید صدر چرا ترقی کرد از اصل مسأله بعثت به بحث بیان؟ به خاطر اینکه تناسب ندارد که بگوییم عذاب نمی‌کنیم مگر اینکه بعثتی بشود چون بعثت بدون ابلاغ مگر فایده‌ای دارد؟ پس مقصود از بعثت، نفس بعثت نیست.

کسانی که بعثت را کنایه از بیان نوع دوم می‌گیرند آنها هم حرفشان این است که اگر خداوند بیان بکند ولی به اخفا ظالمین به ما نرسد، چه اثری دارد؟ معیار برای عقاب و تناسبش به این است که بیان برای من تمام شود و من گوش نکنم و عمل نکنم و عذاب بشوم. آن وقت خداوند می‌فرماید من قبل از این ایصال عذاب نمی‌کنم. این تناسب دارد. لذا عده‌ای قابل توجه از اصولیین در تقریب استدلال به آیه می‌گویند حتی نبعث رسولاً کنایه از بیان به معنای ایصال لکل فرد فرد است بخاطر تناسب این معنا با عذاب کردن. اگر به من واصل نشود ولو در عالم واقع خداوند بیان کرده باشد، وجهی برای عقاب کردن وجود ندارد؟ لذا ما یک بحث با مرحوم صدر داریم در استظهارشان که می‌گوییم کنایه هست اما نه به معنای اول که شما می‌گویید در مقابل مما سکت الله عنه است بلکه به معنای دوم است یعنی قبل از ایصال به هر عبدی، ما کنا معذبین که همان مفهوم برائتی است و اشکالی ندارد.

اما راجع به استدلالی که ایشان در مورد ما کنا معذبین حتی نبین داشته‌اند - که بیان را به معنای بیان واقعی گرفت و گفت این حکم عقلی است که عقاب نباید بشود - جواب آن را هم دادیم. هذا تمام الکلام نسبت به آیه شریفه به نظر ما دلالتش با تمام این بحث‌ها تمام است بر ترخیص به معنای ترخیص مستفاد از نفی استحقاق.

ان شاء الله در سال آینده تحصیلی بحث را ادامه خواهیم داد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»