

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه بحث گذشته

در گذشته عرض کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان و وجوب دفع ضرر محتمل طبق مبنای مشهور هر دو قاعده عقلی هستند. حال باید دید چه ارتباطی بین القاعدتین است؟ بیان محقق خوئی را عرض کردیم که می‌فرماید قاعده قبح عقاب بلا بیان در جایی است که شک در اصل تکلیف است و قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در شک در مکلف به است و لذا دو موضوع دارد و چون دو موضوع دارد بحث حکومت و ورود هم مطرح نیست. قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید: جایی که بیان واصل و حجت برای یک تکلیفی نباشد (بیان واصل یعنی همان حجّت) شارع اگر بخواهد ما را بر مخالفت با آن تکلیف عقاب کند این عقاب قبیح است.

بررسی رابطه میان قبح عقاب بلا بیان و وجوب دفع ضرر محتمل

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل یعنی در جایی که ما احتمال عقاب می‌دهیم، یک تکلیفی وجود دارد که اگر ما بخواهیم با آن تکلیف مخالفت کنیم عقاب می‌شویم، اینجا باید ضرر محتمل و این عقاب محتمل را دفع کنیم. این قاعده برای جایی است که احتمال تکلیف داده می‌شود منجز است منتهی مکلف به برای ما روشن نیست. لذا این بیان مرحوم خوئی است که اینها دو موضوع دارد و هیچ کدام بر دیگری حکومت یا ورود ندارد، اما از کلمات آخوند، شیخ انصاری و نائینی استفاده می‌شود که قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل حکومت دارد.

توضیح کلام آخوند و کلام مرحوم اصفهانی را هم بیان کردیم و خلاصه‌اش این شد که قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید اگر یک جایی تکلیف نباشد احتمال عقاب نیست. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل می‌گوید اگر شما احتمال عقاب دادی پس قاعده قبح عقاب بلا بیان معنایش این است که می‌گوید اگر برای تکلیف دلیلی نداری احتمال عقاب وجود ندارد، پس حکومت دارد بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل.

در جلسه گذشته در ذهن من این بود که این بزرگواران هر دو قاعده را در شک در تکلیف می‌گیرند ولی باز با مراجعه‌ای که به کلام شیخ انصاری شد روشن شد که نه، مورد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را در جایی می‌گیرند که شک در مکلف به است، که این خودش یک اشکالی در مسئله است که اگر ما مورد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را شک در مکلف به گرفتیم (یعنی می‌گوئیم تکلیف هست اما شک در مکلف به است)، اینجا چطور می‌تواند قاعده قبح عقاب بلا بیان حکومت بر این قاعده داشته باشد. باید ما مورد را یکی بگیریم تا بتوانیم یکی بر دیگری حکومت داشته باشد یا ورود داشته باشد. لذا

پرسش مطرح آن است که آیا اساساً بین دو قاعده عقلی مسئله حکومت و ورود مطرح می‌شود یا نه؟ مرحوم شیخ و نائینی معتقدند که حکومت بین دلیلیین نقلیین یعنی دو دلیل شرعی است، مثلاً یک دلیل می‌گوید ربا حرام است و همان شارع می‌گوید «لا ربا بین الوالد و الولد»، یک دلیل می‌گوید بر او حکومت دارد، بین دو تا دلیل نقلی یا شرعی ما حکومت و ورود را داریم اما بین دو تا حکم عقلی چطور می‌توانیم حکومت ورود داشته باشیم؟! عقل که نمی‌تواند موضوع حکم دیگر خودش را از بین ببرد، لذا خود این هم یکی از اشکالات در مسئله است و اینها نتیجه‌این می‌شود که حق با مرحوم خوئی است که اصلاً اینجا دو موضوع و دو حکم عقلی است و هیچ کدام بر دیگری حکومت ورود هم ندارد.

#### جمع‌بندی بحث

تا اینجا یک نظر بدوی خواهیم بدهیم این است که بگوئیم اینها دو موضوع دارد، یک موضوع قبح عقاب بلا بیان است، بلا بیان یعنی بلا دلیل علی التکلیف، وجوب دفع ضرر محتمل یعنی فی فرض الدلیل علی التکلیف و شک در مکلف به بشود. ولی باید دید که اصلاً آیا بین حکمین عقلیین حکومت معنا دارد یا ورود معنا دارد؟ همان طوری که در احکام عقلیه یک حکم عقلی نمی‌آید مخصص حکم عقلی دیگری بشود، تخصیص معنا ندارد، نسخ، تخصیص، حکومت، ورود، به نظر میرسد اینها از مختصات احکام نقلیه و از ادله لفظیه است، اما در ادله عقلیه تخصیص معنا ندارد، شما یک حکم عقلی را بیاورید و بگوئید این حکم عقلیه مخصص این حکم است.

ما می‌خواهیم بگوئیم یک دلیل بر دلیل دیگر حکومت یا ورود یا تخصیصی یا نسخ، اینها فقط در ادله نقلیه راه دارد و در ادله عقلیه این حرفها را نمی‌توانیم بزنیم. این هم اشکال دیگری است بر فرمایش شیخ و نائینی و آخوند، چون آخوند هم می‌فرماید قاعده قبح عقاب بلا بیان موضوع قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را وجداناً از بین می‌برد و در نتیجه ورود دارد در حالی که ورود هم در احکام عقلیه معنا ندارد.

خروج موضوعی خروج وجدانی است، می‌گوئیم یک مورد از احکام عقلی تخصصاً خارج است که مانعی ندارد، ولی می‌گوئیم یک دلیل بر دلیل دیگر حکومت یا ورود یا تخصیص یا نسخ، اینها فقط در ادله نقلیه راه دارد. لذا این هم اشکال دیگری است بر فرمایش مرحوم شیخ و نائینی و آخوند، آخوند هم می‌فرماید قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌آید موضوع قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را وجداناً از بین می‌برد و در نتیجه ورود دارد در حالی که ورود هم در احکام عقلیه معنا ندارد.

ما معتقدیم به حسب ظاهر اینها دو موضوع دارد، و اصلاً نفس اینکه دو موضوع دارد دیگر بحث ورود و حکومت معنا ندارد و مثل دو موضوع متغایر است. تا این قسمت بحث در اینجا به این نتیجه رسیدیم ولی باز در اینکه آیا عقل قاعده‌ای به نام قبح عقاب بلا بیان دارد یا نه؟ عقل قاعده‌ای به نام وجوب دفع ضرر محتمل دارد؟

اولیش اینجا مورد ابتلای ما نیست و راجع به این دومی می‌خواهیم بحث کنیم که آیا عقل با آن خصوصیات که دارد و با آن ضوابطی که دارد، چنین قاعده‌ی عقلی داریم یا نه؟

دیدگاه محقق اصفهانی درباره قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

از کلمات محقق اصفهانی استفاده می‌شود که عقل اصلاً چنین حکمی و چنین قاعده‌ای ندارد، ایشان سه مطلب دارند: (1) عقل چنین چیزی را ادراک نمی‌کند، (2) عقلاً هم چنین بنایی ندارند، (3) فطرت انسان چنین جبلتی دارد.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید: ما یک عقل نظری داریم و یک عقل عملی، عقل نظری این است که عقل می‌گوید: «هذا مما ینبغی أن

یعلم»، عقل عملی این است که می‌گوید «هذا مما ينبغي أن يعمل». اینجا که بحث عقل نظری مطرح نیست آنهایی که می‌گویند ما قاعده قبح عقاب بلا بیان داریم در مقام عمل است، می‌خواهند بگویند در مقام عمل اگر یک عملی مترتب بر او یک ضرر، که ضرر را هم عقاب گرفتیم، عقاب محتمل هست آن عمل را انجام ندهد. پس می‌آید روی مسئله عقل عملی. می‌فرماید اینجا دو نکته وجود دارد:

#### دلیل اول

نکته اول یا دلیل اول که از حرفهای معروف مرحوم اصفهانی است که عقل چون عاملیت و مولویت ندارد حکم ندارد و «ما حکم به العقل» تعبیر مسامحی است و عقل اصلاً حکم ندارد، حکم برای مولا است، حکم برای آمر است، لذا اینکه در این قاعده آمده وجوب عقلی دفع ضرر محتمل، ایشان می‌فرماید روی وجوبش خط بکشید عقل وجوب نمی‌فهمد، وجوب یعنی چه؟ وجوب یک حکم است و عقل که حاکم و آمر و مولا نیست.

در نتیجه تقسیم حکم به ارشادی و مولوی برای احکام شرعیه می‌شود؛ یعنی «الحکم الشرعی إما أن يكون مولوياً وإما أن يكون ارشادياً»، عقل وقتی حکم ندارد نه ارشاد در او معنا دارد و نه مولویت. پس می‌گوئیم عقل چه کاره است؟ ایشان می‌گوید عقل فقط مدرک است، یک چیزی را درک می‌کند. درک می‌کند «أن هذا قبيح»؛ یعنی عقل درک می‌کند بر این عمل استحقاق مذمت هست، اما آیا بر این مذمت یک مذمت دیگری هم مترتب می‌شود؟ آنجایی که عقل درک می‌کند فاعل این فعل ممدوح است، آیا بر این مدح یک مدح دیگری مترتب می‌شود؟ نه. ما دنبال این هستیم که بگوئیم اگر عقل گفت جایی که احتمال عقاب بدهی اقدام کردی، اینجا ممکن است گرفتار عقاب شود در قیامت و عقل چنین چیزی را نمی‌فهمد.

عقل می‌گوید: «أن هذا مذمومٌ يستحق الذم»، اما اینکه يستحق الذم بگوئیم یک ذم اخروی برایش مترتب می‌شود نه، به عبارتی که از ایشان استفاده می‌شود عقل همین جا متوقف است، از اینجا به بعد نمی‌تواند جلوتر برود، عقل می‌گوید من درک می‌کنم این فعل قبیح است یعنی فاعلش استحقاق مذمت دارد، این فعل ممدوح است یعنی فاعلش استحقاق مدح دارد، همین اندازه استحقاق ذم و مدح را می‌فهمد اما بدون اینکه بر این ذم و مدح یک ذم و مدح دیگری مترتب بشود. در نتیجه شما که این همه تلاش می‌کنید که عقل می‌گوید «يجب دفع الضرر المحتمل»، اگر احتمال عقاب باشد و شما دفع نکردید گرفتار عقاب می‌شوید، عقل می‌گوید اگر چنین چیزی را انجام بدهید الآن استحقاق مذمت دارید.

#### دلیل دوم

دلیل دوم در کلام مرحوم اصفهانی این است که می‌فرماید: ما اصلاً چیزی به نام حسن و قبح عقلی نداریم و آنچه داریم این است که برمی‌گردد به عقلا، اگر گفتیم «العدل حسن» مشهور به حسن ذاتی عمل معنا می‌کنند، عقل ادراک می‌کند که در این عمل یک ملاک واقعی وجود دارد، «الظلم قبيح» عقل ادراک می‌کند در اینکه عمل یک ملاک واقعی وجود دارد، مشهور حسن و قبح ذاتی اعمال را قائلند، اما مرحوم اصفهانی در مقابل مشهور حسن و قبح ذاتی را قائل نیست، می‌فرماید این حسن و قبح عقلی برمی‌گردد به حسن و قبح عقلائی. حسن و قبح عقلائی یعنی عقلا روی یک مصلحت عامه یک چیزی را می‌گویند حسن و روی مفسده عامه می‌گویند قبیح. اگر چیزی موجب قوام نظام یک جامعه‌ای باشد می‌گویند حسن.

لذا معنای «العدل حسن» این نیست که عدل چون در ذاتش یک ملاک واقعی وجود دارد حسن! بلکه عدل چون موجب حفظ نظام جامعه می‌شود حسن عند العقلاء؛ یعنی این از مبانی معروف اصفهانی است که ما چیزی به نام حسن و قبح ذاتی نداریم، برمی‌گردد به عقلا و برمی‌گردد به قضایای مشهوره و اصلاً مرحوم اصفهانی برمی‌گرداند به قضایای مشهوره که این باید روی مصالح باشد.

ایشان می‌فرماید همین جا بگوئیم وجوب دفع ضرر محتمل، شما ضرر را می‌خواهید عقاب اخروی بگیرید، عقاب اخروی را عقلا چطور درک می‌کنند؟ عقلا چطور می‌توانند بگویند اینجا در دنیا شما این عمل را انجام بده برای اینکه گرفتار عقاب اخروی نشوید؟! اصلاً عقلا عقاب اخروی را درک نمی‌کنند، عقلا در این دنیا هر چه که مصالح و مربوط به مقومات این نظام دنیوی بشر هست می‌فهمند اما چیزی به نام عقاب نمی‌فهمند.

پس تا اینجا ایشان این مسئله را رد کرد که ما بگوئیم «هذه قاعدة عقلية»، دو دلیل هم برایش اقامه کرد:

1. یک دلیل این‌که عقل حاکم نیست و مدرک حسن و قبح و مدح و ذم است فقط، اما بر این مدح و ذم، مدح و ذم دیگری مترتب نمی‌شود.

2. دوم اینکه حسن و قبح ذاتی نداریم و حسن و قبح عقلی به حسن و قبح عقلانی برمی‌گردد.

پرسش

نکته دیگر این است که می‌گوئیم جناب اصفهانی اصلاً اینها را کنار بگذارید ما کاری به حسن و قبح عقلی و مدرکات عقلیه نداریم، می‌خواهیم بگوئیم این قاعده از بناءات عقلانی است؛ یعنی عقلا یک بنا و یک توافقی دارند و یک التزامی بین خودشان دارند، التزامشان این است که در جایی که احتمال عقاب اخروی می‌رود می‌گویند باید احتیاط کنید، این را شما چطور جواب می‌دهید؟

البته ممکن است بگوئید بین قسمت اول کلام محقق اصفهانی که بحث مدح و ذم است و این قسمت چه فرق وجود دارد؟ یعنی بین بناء العقلا و مسئله استحقاق مدح و ذم فرق روشنی وجود دارد که استلزام یا بناء غیر از مسئله استحقاق مدح و ذم است، شما در بحث خبر وارد می‌شوید بناء عقلا بر عمل به خبر واحد است ولی آنجا بحث مدح و ذم وجود ندارد، در عمل به ظواهر می‌گوئید بنای عقلا بر عمل به ظواهر است و بحث مدح و ذم نیست، پس این شق آخر را که اصفهانی آورده این است که بگوئیم اصلاً کاری به مدح و ذم نداریم، بگوئیم این وجوب دفع ضرر محتمل یک التزامی است از عقلا و از بناءات عقلانی است.

پاسخ

ایشان می‌فرماید: بناء عقلا باید یک ملاکی داشته باشد «و من البین أن الإقدام على العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتب عليه إلا ذلك الأمر المقطوع لا أن هناك مصلحة مترتبة على ترك الإقدام زيادة على الأمر المقطوع»؛ شما از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل می‌خواهید بگوئید اگر یک احتمال عقابی در یک عملی احتمال عقاب عمل در قیامت هست. بنای عقلا این است که زائد بر آن عمل مقطوع که در این عمل دنیوی شما باشد نیست. پس شما می‌خواهید از مسئله وجوب دفع ضرر محتمل این نتیجه را بگیرید که الآن یک عملی مثل احتیاط بیاورید، در احتیاط باید خودش بگوید یک ملاکی وجود دارد.

در نتیجه غیر از آن عقاب مقطوع و عقاب محتمل باید یک مصلحتی در این عمل احتیاطیه ما باشد و عقلا این را نمی‌توانند درک کنند و می‌گویند ملاک همان عقاب واقع و محتمل یا عقاب مقطوع است، ولی اینکه بخواهیم یک عمل دیگری را کنارش قرار بدهیم زائد بر آن عقاب محتمل یا عقاب مقطوع نمی‌توانیم از آن چنین چیزی استفاده کنیم. پس این قاعده قاعده عقلانی هم نمی‌تواند باشد.

پس تا اینجا اصفهانی اثبات کرد که این قاعده عقلی نیست به دو بیان، یا دو دلیل، (1) عقل مدرک است و حاکم نیست، مدرک

مدح و ذم است و بر این مدح و ذم هم مدح و ذم دیگری مترتب نمی‌شود. (2) حسن و قبح عقلی اصلاً نداریم و هر چه هست حسن و قبح عقلانی است. باز بین حسن و قبح عقلانی و این بیان سوم که بناء العقل است خلط نکنید، در بیان سوم یک کسی گفت اصلاً ما کاری به عقل نداریم و می‌گوئیم این قاعده و جوب دفع ضرر محتمل بناء العقلانی است یک التزام عقلانی است.

اشکال ایشان آن است که شما از این التزام عقلانی چه نتیجه می‌گیرید؟ می‌خواهید بگوئید در احتیاط یک ملاکی وجود دارد، این التزام عقلانی زائد بر آن ملاک واقع چیز دیگری را بر شما نمی‌آورد. می‌فرماید «أن الاقدام أو العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتب الاقدام»؛ شما اگر فرض کنید یک راهی هست که می‌گوییم شاید در چاه بیفتید، اگر رفتید و چاهی بود در آن می‌افتید ولی قبلش فعلی که دارای ملاکی باشد عقلاً نمی‌توانند برای ما روی مصلحتی که در آن وجود دارد واجب کنند، بیان ایشان را ذکر می‌کنیم.

ایشان در آخر می‌فرماید: «نعم كل ذي شعور بالجبلّة و الطبع حيث يحبّ نفسه يفرّ عما يؤذيه»؛ هر آدم عاقلی طبعش این است که چون خودش حب به نفس دارد از آنچه او را اذیت می‌کند فرار می‌کند «و هذا الفرار الجبلی ليس بملاك مسألة الاحتياط»؛ این نمی‌تواند ملاک بشود برای وجوب احتیاط، یعنی مرحوم اصفهانی چون در مقابل اصولیینی است که از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بخواهند وجوب الاحتیاط را بفهمند، ایشان می‌گویند تا اینجا بر شما ثابت کردیم که این قاعده قاعدة جبلیّة و قاعده جبلی برای ما حکمی را اثبات نمی‌کند.

نظیر آن که در بحث اجتهاد و تقلید، برخی از فقها برای مشروعیت تقلید به همین مسئله رجوع جاهل به عالم تمسک می‌کنند و یک عده می‌گویند هذه قاعدة عقلیه و یک عده می‌گویند هذه قاعدة فطریه، اینجا هم بحث می‌شود که اگر یک چیزی قاعده فطری شد می‌تواند برای ما مثبت حکم باشد، از این بیان اصفهانی می‌خواهد چنین ادعایی کند که اگر یک چیزی قاعده عقلی شد تازه می‌تواند شاید حکمی در آن باشد، اما اگر فطری شد نمی‌تواند برای ما وجوب احتیاط را اثبات کند. [1]

## وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

[1] . «أن كون قاعدة دفع الضرر قاعدة عقلية لا معنى لها إلا مفاد الحكم العقلي العملي، أو بناء العقلاء عملاً، كبنائهم على العمل بخبر الثقة و بالظاهر و أشباه ذلك. و أما كونها حكماً عقلياً عملياً، فيحت إن العاقلة لا بعث لها و لا زجر لها بل شأنها محض التعقل. كما مرّ تفصيله في مبحث الظن و غيره. و منه تعرف أنه لا معنى لحكم العقل الارشادي، فان الارشادية في قبال المولوية من شئون الأمر؛ و إذ لا بعث و لا زجر فلا معنى لارشادية الحكم العقلي. فلا محالة ليس معنى الحكم العقلي إلا إذعان العقل بقبح الاقدام على الضرر بملاك التحسين و التقبيح العقلانيين. و قد مرّ [1] مراراً أن الحسن و القبح العقليين في أمثال المقام كون الفعل ممدوحاً عليه أو مذموماً عليه عند العقلاء، و مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، كما مرّ تفصيله سابقاً. 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. فالاقدام على مقطوع العقاب فضلاً عن محتمله خارج عن مورد التحسين و التقبيح العقليين. مضافاً إلى خروجه عنه لوجه آخر، و هو أن ملاك البناء العقلاني على مدح فاعل بعض الأفعال، و ذم فاعل بعضها الآخر كون الأول ذا مصلحة عامة موجبة لانحفاظ النظام و كون الثاني ذا مفسدة مخلة بالنظام. فلذا توافقت آراء العقلاء. الذين على عهدتهم حفظ النظام بإيجاد موجباته و إعدام موانعه. على مدح فاعل ما ينحفظ به النظام، و ذم فاعل ما يخل به. و الاقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب، إلا في نشأة أخرى أجنبية عن انحفاظ النظام و اختلاله. نعم نفس الفعل المذموم المعاقب عليه ذا مفسدة نوعية مخلة بالنظام. و أمّا كونها داخله في سلك البناءات العقلانية الغير المربوطة بالتحسين و التقبيح العقليين، كالبناء على العمل بالخبر أو بالظاهر مثلاً، ففيه أن تلك البناءات

منبعثة عن حكمة نوعية في نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالخبر الثقة أو الظاهر أو نحوهما. و من البين أن الاقدام على العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتب عليه إلا ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل، لا أن هناك مصلحة مترتبة على ترك الاقدام، أو مفسدة مترتبة على نفس الاقدام زيادة على الامر المقطوع أو المحتمل حتى تبعث العقلاء على البناء على دفعه، ليكون إمضاء الشارع لهذا البناء مقتضيا لإيجاب دفعه بحيث يترتب عليه عقاب آخر على الاقدام، و إلا فنفس ذلك الامر المقطوع أو المحتمل غير منوط ترتبه ببناء العقلاء على دفعه. و مما ذكرنا تبين أن قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية و لا عقلائية بوجه من الوجوه. نعم كل ذي شعور بالجبلة و الطبع حيث إنه يحب نفسه يفر عما يؤذيه، و هذا الفرار الجبلي أيضا ليس ملاكا لمسألة الاحتياط، إذ الذي يحتاج إليه القائل بالاحتياط مجرد ترتب استحقاق العقاب، لا التزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوته في الواقع، بل مجرد الوقوع في العقاب المترتب على مخالفة التكليف الواقعي كاف في مرامه هنا. فتدبره جيّدا.» نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج 4 ؛ ص 89 – 91.