

باسمه تعالی**موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در نقد قبح عقاب**

۱..... خلاصه بحث گذشته (مقدمه‌ی نقد قبح عقاب).....

۲..... اشکال: عدم تلازم بین ملائمت و منافرت قوه عاقله با عدم ارتفاع شک در ظلم.....

۳..... نقد کلام محقق روحانی در بازگرداندن حسن و قبح اشیاء به حسن عدل و قبح ظلم.....

۴..... مدعای اول محقق روحانی: قبیح نبودن عقاب عبید عرفی در ارتکاب همراه با التفات.....

۴..... نقد اول: عدم امکان التزام به احتیاط تام.....

۵..... نقد دوم: قبیح بودن عقاب در صورت عدم ایصال تکلیف.....

۶..... مدعای دوم محقق روحانی: صحت مؤاخذة از ناحیه شارع و مولای حقیقی.....

۷..... صحت عقاب دنیوی.....

۸..... نقد کلام محقق روحانی در صحت عقاب از ناحیه ی مولای حقیقی.....

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در نقد قبح عقاب**خلاصه بحث گذشته (مقدمه‌ی نقد قبح عقاب)**

بحث ما در فرمایش مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول بود در ردّ قبح عقاب بلا بیان. ایشان رد خودشان را مبتنی بر یک مقدمه‌ای در باب مسالک حسن و قبح کردند. ایشان دو مسلک را بیان کردند و ما اشکالات بیان ایشان را عرض کردیم. منتهی ایشان بر این دو مسلک دو مطلب را متفرع کردند.

مسلک اول که ظاهراً مسلک مرحوم اصفهانی است در کلام ایشان به صورت ناصحیحی تقریب شده است حاصل تقریب ایشان این است که چون عقل شأنش صرفاً ادراک است، بنابراین احکامی که در باب حسن و قبح دارد، مرجعش بنائات عقلانی است. ایشان می‌فرماید این مسلک یک فرقی با مسلک مرحوم آخوند که حسن و قبح را به ملائمت با قوه‌ی عاقله و منافرت با قوه عاقله تفسیر می‌کند، دارد. فرقتشان در موارد شک در ظلم آشکار می‌شود. بنابر اینکه ما در مصداقیت شی‌ای برای ظلم شک کنیم، اگر مبنای اول را اختیار کنیم، با مراجعه به عقلا می‌توانیم شک را برطرف کنیم اما بنابر مبنای دوم اینگونه نیست؛ چون مرجع وجدان شخص است و فرض این است که شخص شک دارد. منتهی ما عرض کردیم که این تفریع غلط است و این

مطلب نمی تواند متفرع بر آن دو مسلک شود. گفتیم که حتی بر مسلک بناء عقلا هم می شود در ظلم شک کرد به طوری که این شک با خود بناء عقلا قابل ارتفاع نباشد که توضیح این مطلب در جلسه قبل گذشت.

اشکال: عدم تلازم بین ملائمت و منافرت قوه عاقله با عدم ارتفاع شک در ظلم

حالا از سوی دیگر می خواهیم بگوییم که اگر ما برای قوهی عاقله ملائمت و منافرت قائل شدیم، لازمه اش این نیست که شک ما در ظلم قابل ارتفاع نباشد به این استدلال که تنها مرجع برای تشخیص این ملائمت و منافرت وجدان شخص است و فرض این است که شخص شک دارد، لذا شک بر حال خود باقی است. اگر ما مسلکمان، مسلک مرحوم آخوند باشد، حسن و قبح را برگردانیم به ملائمت قوهی عاقله با عدل و منافرات آن با ظلم، تشخیص مصداقها ربطی به قوهی عاقله ندارد. اینکه یک شیء ظلم هست یا نه، برگشتش به این است که آیا تضييع حق کسی و تجاوز به حد کسی هست یا نه. قوهی عاقله در تک تک موارد حکم نمی کند، بلکه قوهی عاقله گویی به نحو قضیهی حقیقهی ظلم را تصور می کند و می بیند که از این ظلم بدش می آید. آنهایی که اینگونه تصویر دارند، می گویند قوهی عاقله عدل را تصور می کند و می بیند از آن خوشش می آید و ملائم با این است که در اینصورت این حسن می شود و دیگری قبح.

در این میان کاری به جزئیات مصادیق ظلم و عدل ندارد و در اینجا به عنوان ظلم نگاه می کند و یک چیزی به نام حقیقت ظلم که عبارت است از تجاوز به حقوق و حدود دیگران که عقل این تجاوز به حقوق دیگران را ملاحظه می کند و از این بدش می آید و از سوی دیگر می بیند که از ایفاء حق دیگری خوشش می آید و چیز خوبی است. این هیچ ربطی به تعیین مصادیق ندارد. حال اگر ما شک کردیم که چیزی ظلم هست یا نه، بعد از باب اینکه نمی دانیم طرف حق دارد یا نه، مطالعه می کنیم و کشف می کنیم که این شخص حق ندارد و شک ما برطرف می شود. عقل کاری به این ندارد که تصرف من در ملک فلانی آیا ظلم هست یا نه. عقل در این بیانی که در حسن و قبح گفته شد، کاری به آن ملائمت و منافرت در عنوان ظلم دارد. ظلم تضييع و تجاوز به حق دیگری است و الان من شک دارم که اگر میوه درختی که شاخه اش در خیابان است، اگر استفاده کنم، تصرف در مال دیگری و تضييع حق دیگری هست یا نه. ممکن است مراجعه کنم و مشخص شود که عندالعقلا یا عندالشارع برای ماژه این مقدار هست که استفاده کند و این چه ربطی به ملائمت و منافرت دارد؟ اینکه ایشان می گوید «فلا طریق الی تشخیص ذلک» یعنی همین مصداقیتش للظلم. ایشان خلط می کند بین آن وجدان شخصی که مصبش عنوان ظلم و عدل است که وجدان ملائمت

عدل و منافرت ظلم با قوه عاقله است و بین آن وجدانی که مربوط به جزئیات است و اینها هیچ تلازمی با همدیگر ندارد و اینهم یک خلطی است.

نقد کلام محقق روحانی در بازگرداندن حسن و قبح اشیاء به حسن عدل و قبح ظلم

نکته‌ی دومی که ایشان فرموده است البته متفرع نکرده است این است که می‌فرمایند:

و لتكن على علم بان مرجع الأحكام العقلية- على كلا المسلكين- بقبح الأشياء و حسنها إلى حكمه بقبح الظلم

و حسن العدل.

ایشان می‌گویند بنا بر هر دو مسلک حسن و قبح اشیاء برگشتش به حسن عدل و قبح ظلم است؛ یعنی تمام حسن‌ها به حسن عدل برمی‌گردد و تمام قبح‌ها به قبح ظلم برمی‌گردد. ما عرض می‌کنیم این نیز غلط است و چنین چیزی از این دو مسلک برداشت نمی‌شود؛ حتی مرحوم اصفهانی هم که این حرف را به لحاظ تاریخی قبول دارد، این یک ادعای مازادی است و به هیچ وجه لازمه‌ی این مسلک که شأن عقل صرفاً ادراک است و مدح و ذم نیست، این نیست که احکام عقلی در باب حسن و قبح منحصر باشد در خصوص حسن عدل و قبح ظلم.

در مورد مرحوم آخوند که به طریق اولی است و من به یاد نمی‌آورم که ایشان فرموده باشد که تنها ملائم و منافر با قوه‌ی عاقله، فقط حسن عدل و قبح ظلم باشد و به فرض گفته باشد، شبیه کلام محقق اصفهانی می‌شود و یک ادعای دیگری سواً اصل مسلک می‌شود؛ یعنی هیچ تلازمی بین اینکه حسن و قبح برگشتش به ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله باشد، و بین انحصار حسن‌ها و قبح‌ها در حسن عدل و قبح ظلم وجود ندارد.

ما می‌گوییم این مطلب را شما از کجا آوردید؟ اصلاً اینگونه نیست که مرجع همه احکام عقلی طبق هر دو مسلک به حسن عدل و قبح ظلم باشد و اگر کسی مثل مرحوم اصفهانی نظرش این باشد باید به عنوان یک ادعایی مازاد بر اصل مسلکی که در تحلیل حسن و قبح عقلی اختیار کرده، آن را اثبات کند. ما یک زمانی خیلی تلاش کردیم که بگوییم این انحصار درست است، اما دیدیم که راهی وجود ندارد برای اینکه بتوانیم آن را اثبات کنیم. مثلاً یک زمانی از این راه که محمول وحدانی است،

می‌خواستیم بگوییم پس موضوعش هم وحدانی است، ولیکن این حرف درست نیست و ما موضوعاتی متعددی داریم که محمولات وحدانی دارند، ولو اینکه ممکن است شما بگویید همه‌ی اینها کشف می‌کند که در موضوع یک حیث وحدانی وجود دارد، ولی اینکه موضوعات متعدد به یک حیث وحدانی، محمولی مثل حسن یا قبح را بپذیرد، کشف نمی‌کند که همه‌ی آن موضوعات به یک عنوان، موضوع برای این محمول باشند. چنین دلیلی نداریم و به هر حال این مطلب باشد یا نباشد، یک حقیقت دیگری است و ربطی به این مسلک‌ها بخصوصه ندارد. این یک مقدمه‌ای بود که ایشان بحث کرده بود و ما دیدیم که از جهات مختلف این مقدمه نادرست است.

مدعای اول محقق روحانی: قبح نبودن عقاب عبید عرفی در ارتکاب همراه با التفات

حال ایشان بر پایه‌ی این مقدمه که ذکر شده، دو مطلب را می‌خواهد تحقیق کند. یکی اینکه در موالی عرفی، در فرضی که عبید ملتفت است به اینکه مولایش ممکن است امر و نهی داشته باشد و بالفعل شک در تکلیف دارد، آیا مؤاخذه‌ی او قبیح است یا نه؟ ایشان می‌گوید در جایی که عبید علم به تکلیف داشته باشد، روشن است که مؤاخذه عبید، قبیح نیست، اما در جایی که شک و تردد وجود دارد، روشن نیست که عقلاً بنا بر هر دو مسلک پیش گفته، قائل به قبح عقاب باشند؛ چون برای ما محرز و روشن نیست که عقاب کردن در فرض تردد و شک، آیا با قوه‌ی عاقله منافرت دارد یا نه. و همچنین معلوم نیست که از باب حفظ نظام، بنای عقلاً بر عدم مواخذه در فرض شک در تکلیف باشد چراکه ما واقعاً نمی‌دانیم که از نظر عقلاً، این مؤاخذه مخلّ للنظام هست یا نه.

نقد اول: عدم امکان التزام به احتیاط تام

همین جا عرض می‌کنیم که این حرف شما هم نادرست است. اولاً باید توجه کنیم که نهایت حرف شما احتیاط تام است و در اینکه احتیاط تام مخلّ به نظام است و منافر با قوه‌ی عاقله است که شکی نداریم. اختلال نظام که از احتیاط تام حتماً پیش می‌آید. اینکه در مورد موالی عرفی و زندگی روزمره عرفی لازم باشد که در فرض تردد و شک، عبید احتیاط کند روشن است که موجب می‌شود تا زندگی‌ها و نظام از هم بپاشد و چگونه زندگی امکان پذیر خواهد بود با اینکه دائماً باید احتیاط کرد.

علاوه بر اینکه این احتیاط ممکن است با این نکته که گفته شد فراتر از تکلیف باشد؛ ولو یقین دارید که تکلیف نیست ولی احتمال می‌دهید که اراده و غرض باشد و لذا باید احتیاط کرد. این که سر از جنون در خواهد آورد که انسان‌ها همانطور که

نشسته‌اند دائماً باید احتیاط کند. چه بسا آن عبد باید بگوید مولای من چه فکری کرد. گرچه ما در زمانمان مصداق عبد و برده نداریم که بگوییم در موالی عرفیه اینگونه است، اما شما می‌توانید بگویید که در مورد آمر و مأمورهایی که حق ولایت بر آنها دارد اینگونه است. به هر حال عرض ما این است که این حرف ایشان که می‌گوید با تردد و شک قبح مؤاخذه و عقاب نمی‌کنیم، بدین معناست که باید احتیاط کرد و روشن است که این احتیاط محل به نظام است.

ممکن است ایشان در جواب، یک بحث پیچیده‌ای را مطرح کند که اگر هم احتیاط محل به نظام باشد، معنایش این نیست که در تمام موارد شک در تکلیف، مؤاخذه را قبیح بدانند و عقاب نکنند؛ بلکه نتیجه اش است که عقلا تا جایی که اخلاص نظام پیش نیاید، از عقاب خودداری کنند. الضرورات تنقذ بقدرها و به مقداری که محل به نظام نباشد، از احتیاط رفع ید می‌کنیم و در مورد بقیه باید احتیاط کرد. منتهی این حرف علی الظاهر مشکل است و سر جای خودش باید بحث کرد که چنین شیوه‌ی پیچیده‌ای اصلاً روش عقلایی است و در رویه عقلایی ممکن است که ما در جایی که فکر می‌کنیم که اختلال به نظام لازم نمی‌آید احتیاط کنیم؟ نکته‌ی این حرف کجاست و بناء عقلا چگونه است که به اینجا منتهی می‌شود. این خودش یک بحث پیچیده است و بالاخره به این راحتی که ایشان می‌فرماید نیست.

نقد دوم: قبح بودن عقاب در صورت عدم ایصال تکلیف

اما اشکال روشن‌تر این است که ما در باب این ملائمت‌ها و منافرت‌ها و در باب حفظ نظام، جزئی جزئی که نگاه نمی‌کنیم و خود شما هم گفتید که تمام این احکام مقصور به دو حکم می‌شود که ظلم قبیح است و عدل حسن است. بنابراین سوال ما به این برمی‌گردد که آیا یک عبدی را بدون اینکه به او اعلام کنیم که باید چه کار کنی، مؤاخذه کنیم که چرا این کار را نکردی، آیا این ظلم نیست؟ ما این را ظلم می‌دانیم و روشن است که ظلم است. حفظ نظام هم همینطور است؛ یعنی فرض ما این است که اینطور نیست که تک تک این موارد را باید مراجعه کند، بلکه بحث در عنوان ظلم و عدل است و بلا شبهه به نظر می‌رسد که اگر مولا عبدش را مؤاخذه کند و بگوید من در ذهنم اراده‌ای کرده‌ام و قصدی داشتم و تکلیفی گفتم و به تو ایصال نکردم، چرا تو مراعات نکردی و باید احتمال می‌دادی. طرف می‌گوید من احتمال می‌دادم اما به هر احتمالی که نمی‌توانم عمل کنم. عقل ما انصافاً این را ظلم می‌داند که مولایی بدون اینکه تکلیف را ایصال کرده باشد، بخواهد این کار را بکند.

عرض ما این است که اصلاً نباید تشخیص تک تک مصادیق ظلم و عدل را از عقلا بگیریم. چرا شما دوباره سراغ عقلا رفتید که این مورد را منافر قوه‌ی عاقله یا مستلزم اختلال نظام، نمی‌دانند. چنان‌که توضیح دادیم نه در بنای عقلا و نه در قوه‌ی

عاقله، احکام روی تک تک جزئیات نمی‌رود، بلکه روی عنوان آن می‌رود؛ چه در عقلا و چه در قوه‌ی عاقله روی عنوان ظلم و عدل می‌رود و محمولش هم حسن و قبح است.

اما اینکه چه چیزی ظلم است، شما می‌گویید که باید بریم ببینیم که آیا مواخذه عبد در فرض شک، منافق قوه عاقله هست یا عقلا آن را مخلّ نظام می‌دانند یا نه. در حالی که ما باید سراغ این برویم که آیا این مؤاخذه، تجاوز به حد هست یا نه و آیا موجب تضییع و پایمال کردن حقی هست یا نه. سراغ عقلا رفتن، نیازی نیست و اگر رجوع به عقلا هم داریم از این باب نیست، بلکه از باب این است که آیا آن حق را در آنجا قائل هستند یا نه یا اینکه شارع حقی را قائل هست یا نه. چه کسی گفته است که باید مراجعه کنم به عقلا ممکن است شارع بگوید که این حق است یا خود عقلا بگویند که این حق هست یا نه اما نه از باب بنائشان بر حفظ نظام.

بنابراین اولاً مراجعه به بناء عقلا یا قوه‌ی عاقله در اینجا وجهی ندارد، ثانیاً عرض ما این است که به روشنی این کار ظلم است؛ یعنی اینکه ما بیایم عبد را عقاب کنیم به خاطر اینکه ایشان احتمال می‌داد که من چیزی می‌خواهم و عمل نکرد. به نظر ما این هم غیر عقلانی است و هم بناء عقلا بر چنین چیزی نیست و هم قوه‌ی عاقله منافق آن است. کسانی مثل شهید صدر که قبح عقاب بلا بیان را در محیط شارع یعنی نسبت به مولای حقیقی قبول ندارند، اینجا را قبول کردند و قبول دارند که بناء عقلا در محیط عرفی هست، نه نسبت به شارع بلکه نسبت به کارهای خودشان. حالا مرحوم روحانی در اینجا دو آتش است که می‌فرماید مولای عرفی بیاید بنده‌اش را عقاب کند و به او بگوید که تو احتمال دادی که من چیزی را بخواهم ولی چرا عمل نکردی. این از حرف‌های عجیب و غریب است. این راجع به ادعایی که در محیط عقلانی است که آیا قبح عقاب بلا بیان هست یا نه، که ایشان می‌گویند نیست و ما جواب آن را دادیم.

مدعای دوم محقق روحانی: صحت مؤاخذه از ناحیه شارع و مولای حقیقی

اما در مقام ثانی بحث راجع به بحث صحت مؤاخذه است از ناحیه‌ی خصوص مولای حقیقی که شارع است؛ منتهی این خودش دو مقام دارد؛ یک مقام در دنیا که مولا در دنیا عقاب کند؛ یعنی مثل همین بیماری‌ها و چیزهای دیگر. یک بحث در مورد عقاب در آخرت است.

صحت عقاب دنیوی

در دنیا ایشان باز ادعا می‌کند که بنا بر هر دو مسلک ما هیچ جزمی به قبح عقاب نداریم؛ اینهمه مریضی‌ها و اینهمه مشکلات، حتی برای مطیع پیش می‌آید چه برسد به کسی که مخالفت کرده است و عقل در اینها قبحی نمی‌بیند و اساس اینکه می‌گوییم قبح نیست هم این است که قبح این چنینی در جایی است که یک رابطه‌ی طرفینی و حق طرفینی بین مولا و عبد وجود داشته باشد و فرض بشود که مولا می‌تواند حق عبد را تزییع کند و ما بگوییم که وقتی تزییع بکند، ظلم است و ظلم هم قبیح است. این در موالی عرفی فرض دارد یا بین پدر و فرزند اما در بین مولای حقیقی و شرعی و عباد چنین فرضی اصلاً تصور نمی‌شود؛ چون عبد نسبت به مولای حقیقی مخلوق است و حقی برایش متصور نیست و تمام وجودش از مولای حقیقی است و ملکیت و حقی ندارد و تمام او برای مولا است.

بنابراین چون حقی برای عبد علی المولا تصور نمی‌شود چون هیچ ریشه‌ای ندارد و همه‌ی وجودش برای مولا است و خودش ملک مولا است و حق مولا است، بنابراین حقی برای عبد متصور نیست تا بگوییم تزییع حقیش از ناحیه‌ی مولا موجب ظلم می‌شود. بنابراین در محیط دنیایی اگر شارع عقاب هم بکند، هیچ قبحی ندارد.

و أساس الوجه الّذي به ینفی حکم العقل بالقبح فی هذا المقام هو ان مدار حکم العقل بالقبح و الحسن بکلا مسلکيه علی تحقق الظلم و العدل، و أساس الظلم و العدل علی فرض حقوق و حدود بین الطرفين بحيث یکون تجاوزها ظلما و عدمه عدلا. و هذا يتصور بين المولى العرفي و عبده و بين الوالد و ولده.

أما بين المولى الحقيقي و مخلوقه، فلا يتصور ان للعبد حقا خاصا علی مولا، إذ هو ملكه و مخلوقه يتصرف به ما يشاء بفقره و يمرضه و يهّمه و غير ذلك، مع علم العبد بالمخالفة و جهله، بل و مع إطاعته لمولا و خضوعه لأوامره و نواهي، و لا يتنافى ذلك مع بناء العقلاء، كما أنه لا ينافر القوة العاقلة.

ایشان می‌فرماید حتی در دنیا بسیار هم خاضع برای مولایش باشد و اوامر و نواهی‌اش را انجام دهد، هیچی حقی بر مولا ندارد و اگر مولا او را عقاب هم بکند هیچ اشکالی ندارد.

این حرف از عجائب است. اینکه مولای حقیقی عبدی دارد و در طول عمرش اوامر و نواهی که دارد رعایت کند و آخر کار مولا در همین دنیا بدترین عقاب‌ها را بکند و بگوید اختیارش با خودم است. ایشان می‌گویند این اشکال ندارد.

نقد کلام محقق روحانی در صحت عقاب از ناحیه ی مولای حقیقی

بنده فکر می‌کنم که این حرف در کمال منافرت با قوه‌ی عاقله است و همینطور خلاف بناء عقلا و بلا شبهه این حرف اشتباه است. اساسش باید برگردیم به حرف دیگری و به نظر بنده حرف ایشان شبیه حرف اشاعره در باب حسن و قبح است. اساسش به این برمی‌گردد که شاید برخی از حرف‌های شهید صدر هم از این قسم در اینجا بود و شبیه حرف‌های اشاعره است منتهی در باب حقوق.

حرف ما این است که مخلوق بودن صحیح و تمام است و همچنین مملوک بودن به معنای ملک تکوینی بودن، تمام است، اما چه کسی گفته است که با این حال نمی‌شود عبد حقی بر خداوند داشته باشد و چه کسی گفته است که منشأ حق همیشه ملک داشتن و قهر تکوینی داشتن است و این خود اول کلام است؟ خود این منافرت‌ها که شما احساس می‌کنید کاشف از این است که مناشئ حقوق تنها اینها نیست که شما می‌گویید. ما می‌گوییم حق تعالی مالک ما است به شرشر وجودمان و خالق ما است به تمام وجودمان، اما چه کسی گفته است که منشأ حق چنین چیزی است که اگر ما خودمان هیچ مالکیتی نداشته باشیم، بنابراین هیچ حقی هم نداریم. این اول کلام است. بنابراین اساس حرف شما نادرست است.

ممکن است فرض کنیم که کسی عبد تام است اما در عین حال مولا حق ندارد که به او ظلم بکند. آن وقت شما مراجعه به متون دینی هم داشته باشید که چقدر در قرآن داریم که خداوند لا یظلم یا لیس بظلام للعبید. حال سوالم این است که اینطور که شما می‌گویید اصلاً این حرف معنا ندارد و اصلاً ظلم تصور ندارد و نفی آن هم از قبیل انتفاع موضوع است. چرا حق تعالی لیس بظلام، مگر میشد که ظلم کند. هر کاری کند ظلم نیست. پس خداوند با لیس بظلام چه چیزی را نفی می‌کند؟ ظاهر خیلی از آیات این است که خداوند مثلاً اشخاص را بدون فرستادن مندرین و مبشرین عقاب می‌کرد، ظلم بود و خداوند مبشر و منذر فرستاده تا ظلمی محقق نشود. خداوند یکسری رفتار و افعال را از خودش نفی می‌کند از باب اینکه لیس بظلام للعبید. این نشان می‌دهد که عقل ما می‌تواند یک حقوقی را برای عبد نسبت به خداوند طرح کند از باب اینکه چه کسی این ملازمه را ثابت کرده است که حق همیشه باید در جایی باشد که ملکیت بالمره نباشد یا در مرحله‌ای از ملکیت نباشد. این نیز یک بحث مبنایی است

و به نظر من اساس این وجهی که ایشان می گویند نادرست است. اما نسبت به عقاب اخروی فرمایشات ایشان خیلی عجیب است که انشاءالله در جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم و رحمة الله»