

باسمه تعالی

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در نقد قبح عقاب بلایان..... ۱

۱..... خلاصه بحث گذشته

۲..... مطلب سوم: صحت مؤاخذه‌ی اخروی مولای شرعی.....

۳..... مسالک در ثواب و عقاب اخروی.....

۳..... ۱. تجسم اعمال.....

۳..... ۲. اثری وضعی بودن عقاب و ثواب.....

۳..... ۳. قراردادی بودن عقاب و ثواب.....

۵..... نقد کلام صاحب منتقی در مؤاخذه‌ی اخروی.....

۱۰..... جمع بندی بحث در قبح عقاب بلا بیان.....

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در نقد قبح عقاب بلایان**خلاصه بحث گذشته**

بحث در فرمایش صاحب منتقی در بحث قبح عقاب بلایان بود. ایشان نهایتاً معتقد است که قبح عقاب بلایان مبنای درستی ندارد و به تعبیر ایشان «فالقاعدة المشهورة لا أساس لها»، شبیه تعبیری که شهید صدر فرموده بودند منتهی راهی که ایشان برای انکار قبح عقاب بلایان دارند، می‌توان گفت کلاً فرق می‌کند با آن طریقی که شهید صدر طی کرده بودند. ما در جلسات قبل مطالب ایشان را آوردیم و برخی از اشکالات واضح فرمایش ایشان را روشن کردیم، خصوصاً اینکه مبانی که ایشان در باب ماهیت گزاره‌های اخلاقی آوردند که حصر در دو مسلک کرده بودند، اشکال این حصر روشن شد و ثانیاً کل این مباحث را مبتنی بر این کرده‌اند که تمام قضایای اخلاقی در هر دو مسلکی که بحثش شد و قبلاً ایشان ذکر کرده بود به حسن عدل و قبح ظلم برمی‌گردد که اینها محل بحث بود.

ایشان مسئله‌ی قبح عقاب بلایان را در سه مقام طرح کردند؛ مقام اول قبح مؤاخذه‌ی مولای عرفی نسبت به عبدش در محیط‌های عقلایی است که ایشان انکار کرد و ما به آن پاسخ دادیم. مقام دوم در صحت مؤاخذه‌ی مولای شرعی در نشئه‌ی دنیا

است، البته موضوع بحث در فروض مختلف در جایی است که مکلف شک در تکلیف دارد و فعل را با تردد و جهل می آورد، بحث جهل مرکب و غفلت بحث های دیگری است.

در مقام دوم در صحت مؤاخذه مولای شرعی در نشئهی دنیویه است. در اینجا ایشان ادعا فرمودند که اشکالی ندارد که مولا عبد خودش را در چنین موردی عقاب کند و حتی ایشان نسبت به مطیع می فرمود که می بینیم که در این دنیا مریض می شود و آلم برای او حاصل می شود. بعد فرموده بودند که ریشهی این حرف برمی گردد به اینکه در کل این بحث حسن عدل و قبح ظلم ما باید ببینیم که قبح عقاب بلایان از باب ظلم می خواهد قبیح باشد؛ چون قبل از آن در مقدمات گفته بودند که تمام گزاره های حسن و قبح اشیاء به حسن عدل و قبح ظلم برمی گردد. اگر عقاب هم بخواهد قبیح باشد باید به ظلم برگردد یعنی ظلم باشد و بعد ایشان می گوید ظلم نسبت به خداوند متصور نیست؛ چون تمام مخلوقات وجودشان و اعمالشان از ناحیهی خداوند است و حقی بر خداوند ندارند. مخلوق او هستند به شرایش وجودشان و حقی بر خداوند ندارند، بنابراین خداوند هر کاری انجام دهد، ظلم نیست. ما جواب دادیم که این حرف درست نیست و این حرف شبیه حرف اشاعره در باب حسن و قبح افعال است. اینکه ما تمام حقوق را اینگونه منتفی کنیم، درست نیست و با خود مضامین قرآنی نیز سازگار نیست و اینکه در قرآن می فرماید «وَمَا أَنَا بِظَالَمٍ لِلْعَبِيدِ»^۱ و نفی ظلم می کند از خداوند نه به سالبهی به انتفاء موضوع.

مطلب سوم: صحت مؤاخذهی اخروی مولای شرعی

امروز در مقام سوم هستیم که بحث های مهمی دارد. مقام سوم در صحت مؤاخذهی مولای شرعی در نشئهی اخروی و قیامت است که می خواهیم ببینیم که در عوالم اخروی آیا وضعیت مؤاخذهی عبد از ناحیهی خداوند در موارد شک در تکلیف چگونه است. ایشان اول قبل از اینکه این مسئله را بخواهند بیان کنند می گویند ما باید ببینیم که ثواب و عقاب اخروی چگونه خواهد بود. ایشان می گوید در این باب سه مسلک وجود دارد.

^۱ سوره ق، آیه ۲۹

مسائلک در ثواب و عقاب اخروی

۱. تجسم اعمال

یک مسلک، مسلک تجسم اعمال است که می‌گوید حال عمل نسبت به ثواب و عقاب اخروی مثل بذری است که بعد به کمال می‌رسد و به تعبیر ایشان تجسم پیدا می‌کند. بعد ایشان می‌فرماید: «فتصیر زرعاً طیباً أو غیر طیب باختلاف جنس البذر» وقتی این بذری که کاشته می‌شود، هر گاه بذر مختلف باشد، ثمرات مختلفی می‌دهد و در آن ثمری که به دست می‌آید تجسم پیدا می‌کند. بنابراین معصیت متجسم می‌شود و عقرب می‌شود و طاعت متجسم می‌شود و شجره‌ی طیبه می‌شود.

۲. اثری وضعی بودن عقاب و ثواب

نظریه‌ی دوم این است که عقاب و ثواب مثل اثر وضعی برای معصیت و اطاعت است، بنابراین شبیه موتی است که مسبب از سمی است که کشنده است. این نیز یک نظریه است که بگوییم عقاب معلول و مسبب از عمل است مثل اینکه موت مسبب از سم است.

۳. قراردادی بودن عقاب و ثواب

نظریه‌ی سوم این است که عقاب و ثواب، کار مولا و فعل اختیاری مولا است و رابطه‌ی علی و معلولی با عمل ما ندارد. یک قراری است که مولا می‌گذارد و بعد به وعده‌ی خودش عمل می‌کند. اینجا از باب مجازات‌هایی است که طبق قراری که گذاشته، مولا انجام می‌دهد.

بعد ایشان می‌گوید بنابر نظریه‌ی اول و دوم که ثواب و عقاب از باب تجسم اعمال باشد یا از باب اثر وضعی باشد، اینجا هیچ مجالی برای حکم عقل به قبح عقاب بلایان نداریم. ایشان می‌فرماید:

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۴۱

فعلى الرأى الأول والثاني، لا مجال لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ ليس هو فعلا اختياريا كي يتصف بالقبح و الحسن، بل هو أمر قهري يترتب على العمل بلا دخل للعلم و الجهل فيه، كما هو الحال في سائر موارد اللوازم الوضعية و تجسم الأعمال. فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن في ذلك قبح.

صدر این پاراگراف ایشان می‌فرماید مجالی برای حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان نیست. ظاهر این است که اسم ليس عبارت است از عقاب یعنی عقاب یا ثواب فعل اختیاری مولا نیست که متصف به حسن و قبح شود. شما نمی‌توانید بگویید عقاب مولا قبیح است. عقاب عمل اختیاری مولا نیست که متصف به حسن و قبح شود؛ زیرا رابطه‌ی تکوینی و ترتب تکوینی بر فعل عبد دارد و چیزی نیست که مولا اختیاری بخواهد این را قرار بدهد تا بخواهیم بگوییم قبیح است یا نه. بلکه به صورت تکوینی و ضرورت علی و معلولی بار بر آن عمل می‌شود؛ چه تجسم عمل باشد و چه معلول اطاعت و عصیان باشد مثل موت که معلول و مسبب از شرب سم است. ظاهر صدر عبارتشان این است. بعد می‌فرمایند عقاب و ثواب امر قهري است و مترتب بر عمل می‌شود بدون اینکه علم و جهل در آن دخیل باشد.

بنابراین اگر فرض کنیم که ذات عمل به گونه‌ای باشد که هر جور محقق شود، این عقاب بر آن مترتب است، دیگر قبحی در آن نیست. گویی می‌خواهد بگویند در اینجا که این عامل و مکلف با شک و تردد وارد انجام فعل می‌شود با اینکه شک دارد که ممنوع است یا نه، اگر این عقاب تکویناً بر او بار شود، دیگر قبحی در این عقاب نیست.

بعد هم وارد می‌شوند در احتمال سوم که اگر ما رأی سوم را اختیار کنیم که هیچ راهی برای حکم عقل نیست. راه سوم این بود که خداوند ثواب و عقاب را با قرارداد بیاورد؛ چون وعده‌ای داده است که اگر این کار را بکنید شما را عقاب می‌کنم. ایشان می‌گویند در اینجا هم که در صورت شک و عدم بیان هیچ راهی برای حسن و قبح عقلی نسبت به این عقاب نیست؛ چون ما ملاک جعل عقاب مولا را نمی‌دانیم چیست. در دنیا ملاک عقوبت‌ها تأدیب است که شخص عقاب شده، برگشت به آن خطا نداشته باشد، اما این ملاک برای عقاب در آخرت معقول نیست چون برگشت به عصیان در آنجا معنا ندارد. پس باید ملاک دیگری داشته باشد که خداوند وعده داده است و به وعده‌اش عمل می‌کند. بعد ایشان می‌گویند چون ما آن ملاک را نمی‌دانیم چیست، نمی‌توانیم بگوییم که عقل راه دارد برای اینکه بگوید صد در صد آن ملاک در عقاب مکلفی که شک در تکلیف دارد،

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۴۱

ثابت نیست. از آنجاکه ما حدود آن ملاک را نمی‌دانیم و معرفتی به آن نداریم، نمی‌توانیم جزم به ثبوت این ملاک در موردی و نفی آن در مورد دیگر پیدا کنیم. بنابراین ما احتمال می‌دهیم که در موارد شک اگر شخص مخالفت کند، عقاب او ملاک داشته باشد و عقاب شود. پس قوه‌ی عاقله نمی‌تواند بگوید که این عقاب منافرت با من دارد یا این عقاب از باب اینکه موجب اختلال نظام می‌شود، مخالفت با بناء عقلا دارد. بلکه تنها راه کشف وجود ملاک برای عقاب، بیان شارع نسبت موضوع عقاب و تحدیدش است.

خلاصه عقل هیچ راهی در بحث عقاب ندارد که بخواهد عقاب را اثبات یا نفی کند، خصوصاً بنا بر رأیی که قائل است که مرجع حکم عقل به بناء عقلا است به خاطر حفظ نظام. چون حفظ نظام که در آخرت خبری از آن نیست و راهی برای احکام عقلی در باب عقاب نیست. لذا در نتیجه می‌فرماید:

و علی هذا ینتج لدینا إنکار حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، فالقاعدة المشهورة لا أساس لها.

نقد کلام صاحب منتقی در مؤاخذه‌ی اخروی

به نظر ما این مطالب خیلی سست است و قضایایی که گفته شده است خیلی بهم پیچیده است و مبانی که ایشان در اینجا بر اساس آنها بحث می‌کند، برخی از آنها نادرست است و تطبیقات خیلی اشتباهی دارد و اگر مبانی هم درست است، تطبیقاتش غلط است. ما دو مقام را قبلاً بحث کردیم و بحث در مقام سوم است که الان بیان کردیم.

اولین مطلب این است که ایشان باب عقاب و ثواب اخروی را گفتند که سه نظر در آن است؛ رأی اول تجسم اعمال و رأی دوم از قبیل اثر وضعی است و رأی سوم قرارداد و جعل مولا است. ما نفهمیدیم که فرق رأی اول و دوم چیست، چون هر دو ترتب تکوینی است. یک جا تعبیر کردند که از باب تجسم اعمال است و حالش حال بذری است که انسان کشت می‌کند و آنجا تبدیل به ثمره می‌شود و دومی را گفتند مانند موت مسبب از سم قاتل است. فرق این دو چیست؟ ظاهراً ایشان تصویر درستی از کلام قوم ندارد و دیگران هم تا جایی که من خبر دارم، دو قسم نکردند. مثلاً مرحوم سبزواری در بحث حسن و قبح در شرح اسماء حسنی این مطلب را آورده است و مرحوم اصفهانی در جلد سوم نه‌ایة الدراية در بحث دلیل انسداد که به تناسب وارد بحث حسن و قبح عقلی می‌شود، فرمایش سبزواری را نقل می‌کند. مرحوم سبزواری در آنجا به اشاعره اشکال می‌کند که

باب افعال حسنه و اعمال قبیحه و تأثیرش یک امر لزومی است و رابطه و علاقه‌ی لزومی است بین افعال حسنه و صور ملائم با قوه عاقله در آخرت و همچنین علاقه لزومی است بین اعمال قبیحه و صور منافرة در آخرت.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید اینها خارج از بحث است چون در این کسی بحث نکرده است و آنچه محل بحث است به معنای تحسین و تقبیح عقلی است که استحقاق مدح و ذم است. خلاصه آنچه آقایان در بحث ترتب گفته‌اند این است که انسان با انجام اعمال قبیحه رذائلی را کسب می‌کند و وقتی این رذائل در نفس مستقر می‌شود، مانند ماده برای قبول صور اخروی مناسب خودش می‌شود که عبارت است از صور ناملائم در آخرت و اگر کاری که انجام می‌دهد تحصیل فضائل باشد، نفسش در اینجا با کسب فضائل استعدادی پیدا می‌کند که صور اخروی متناسب با خودش در آخرت را می‌پذیرد و این ثواب می‌شود. دیگر اینکه بگوییم این دو گونه است که یکی از آنها از باب تجسم اعمال است و یکی از باب اثر وضعی است، درست نیست چون مگر تجسم اعمال، اثری وضعی برای معصیت نیست؟ اگر کسی هم دو قسم کرده باشد، وجهی ندارد.

اما مهم تر بحث بنائی ایشان است که می‌فرمایند بنابر رأی اول و دوم یعنی تجسم اعمال و اثر وضعی، مجالی برای حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان نیست؛ چون فعل اختیاری نیست. گفتیم که ظاهر این عبارت این است که می‌خواهد بگوید که عقاب فعل اختیاری نیست؛ چون ترتب قهری دارد. عقابی که قرار است کار مولا باشد، ترتب قهری دارد، بنابراین متصف به حسن و قبح نمی‌شود. اما جلوتر فرمودند:

بل هو أمر قهري يترتب على العمل بلا دخل للعلم والجهل فيه، كما هو الحال في سائر موارد اللوازم الوضعيّة و

تجسم الأعمال. فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن في ذلك قبح.

در اینجا ظاهراً ورق برمی‌گردد و به سراغ مکلف می‌روند که علم و جهل مکلف در آن دخیل نیست و ثواب و عقاب بر خود عمل مترتب است و به صورت قهری بر عمل مترتب است.

در اینجا کلاً به نظر من بحث در هم پیچیده شده و اگر آن طور که من می‌فهمم درست باشد که در ذیل به سراغ فعل مکلف می‌رود که چه توأم با علم باشد و چه توأم با جهل باشد، آن عقاب قهری بر آن مترتب می‌شود و این عبارت ظاهراً تأیید همین مطلب است که می‌فرماید: «فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن في ذلك قبح». اگر ما فرض کنیم که عقاب بر آن مترتب می‌شود هر جا که تحقق پیدا کند، دیگر قبحی ندارد. این خلط عجیبی است.

اولاً بحث در عقاب بود و عقاب بنا بود فعل حق تعالی باشد. در حالی که شما به سراغ عمل مکلف رفتید. شما گفتید از آنجا که اختیاری نیست، قبیح هم نیست. مگر بنا است که فعل عبد هم اختیاری نباشد. عقاب را گفتید اختیاری نیست. عقاب که فعل عبد نبود. این یک مسئله است. اما در عبارت بعدی که ایشان می‌گویند امر قهری است که بر عمل مترتب است. این از عجائب است یعنی مسلک مثل سبزواری یا تمام کسانی که صور اخروی را صوری می‌دانند برای نفسی که مستعد برای قبول صور شده است و تکوینی می‌دانند، اینها اختیار و علم و جهل را دخیل نمی‌دانند. این چه مغالطه‌ی عجیب و غریبی است و چه کسی گفته است که ذات عمل به هر صورت که محقق شود، صور عقاب بر آن بیاید. این به خاطر این است که ظاهراً ایشان تصویر روشنی از بحث تجسم اعمال ندارد. کسانی که تجسم اعمال یا اثر وضعی می‌گویند، اختیار عبد را که منع نکردند و دخالت علم و جهل را منکر نشدند و دخالت نیت را منکر نشدند و دلیلش هم روشن است چون ثواب و عقاب ولو تکوینی است ولو به صورت صور قهری عارض می‌شود، اما عارض هر چیزی که نمی‌شود بلکه عارض نفسی می‌شود که فضائل و رذائل دارد. اگر این نفس در دنیا فضیلت پذیرفته باشد، یک ماده‌ی قابل برای صور اخروی مناسبش که ثواب باشد و اگر متصف به رذیلت شده باشد یک ماده‌ی مستعد برای قبول صور عقاب در آخرت است.

حال سؤال این است که نفس چگونه فضیلت را می‌پذیرد؟ بنا است که فضیلت باشد و فضیلت باید فعلش ارادی باشد و علم هم داشته باشد یا مثلاً از طریق احتیاط باشد و نیت درست داشته باشد و شرایط انجام فعل. اگر اینطور شد فضیلت کسب می‌کند و الا اگر فعلی در حال غفلت صادر شود که موجب فضیلت یا رذیلت نمی‌شود. آنچه موجب عقاب می‌شود عبارت است از استعداد و تهیاً نفس به اکتساب رذائل برای عروض صور اخروی ناملائم. وقتی رذیلت است که شخصی عامدانه فعل مولا را ترک کند. اینگونه که شما می‌گویید مطیع و غیر مطیع مخلوط می‌شود. حرفی که آنها می‌گویند ربطی به بحث شما ندارد و حرف شما کاملاً خلط است. حرف آنها این است که صور اخروی عارض بر رذیلت می‌شود. رذیلت عبارت است از فعلی که عبد عامدانه در مخالفت با مولا بیاورد. پس باز به اول بحث برمی‌گردیم که کدام فعل موجب رذیلت است؟ قائل به حق الطاعة می‌گوید اگر شما شک دارید و مرتکب بشوید این مخالفت و معصیت مولا است و رذیلت است. قائل به قبح عقاب بنابر معنایی که در برائت گفتیم می‌گوید اگر مکلفی هست که علم ندارد که این کارش ممنوع است و بیان بر او تمام نیست، مخالفت مولا نکرده است. پس نفسش با ارتکاب این فعل متصف به یک عمل رذیلانه نمی‌شود. علاوه بر اینکه باید توجه کرد که رذیلت و فضیلت ملکات هستند که با تکرار عمل حاصل می‌شوند. این بحث دیگر است که الان وارد آن نمی‌شویم.

خلاصه می‌خواهیم بگوییم ردیلت ساز عبارت است از عملی که عبد در مخالفت مولا مرتکب می‌شود، اگر عقل عبد در اینجا به این برسد که این عمل تو اشکالی ندارد، چرا موجب صور اخروی عقاب بشود؟ خلاصه حرف ما این است که ذات عمل که معنا ندارد که عقاب بر آن مترتب شود. اگر عمل در آن مخالفت با مولا باشد به صورت عامدانه که روشن است و در جایی که شک دارد، اختلافی می‌شود مانند سائر موارد. اینهایی که ایشان بر این مسئله بار کرد به نظر ما بیگانه از این مطلب است که مسلک ما در ثواب و عقاب قهری باشد یا نه. اگر قهری هم باشد، بر چنین فعلی مترتب است. این اشکال به حرف ایشان است به علاوه اینکه اگر کسی چنین تلازمی قائل باشد در باب غفلت مطلق و جهل مرکب هم باید بگوید که اگر ما عمل انجام دادیم، عقاب بر آن مترتب است. واضح است که اینگونه نیست. همانطور که ما در جهل مرکب و غفلت مطلق می‌گوییم اگر کسی کاری را انجام داد صور ناملائم اخروی ولو به نحو تکوینی و قهری بر آن مترتب نمی‌شود، به همین دلیل در اینجا هم ممکن است کسی بگوید مترتب نمی‌شود. یعنی اینکه شما بحث را مبتنی بر این نظریه کردید در بحث ثواب و عقاب، غلط است. باید به بحث اولتان برگردید که چه چیزی موجب استعداد نفس می‌شود برای قبول صور اخروی و همان بحث‌هایی می‌شود که تا به حال بوده است. اما بنابر اینکه عقاب قراردادی باشد، در اینجا هم گفته‌اند که به هر دو مسلک قبلی که در باب حسن و قبح گفتیم، چه مسلک ملائمت و منافرت و چه مسلک بناء عقلا و اختلال نظام، راهی برای حکم عقل به عقاب بر مخالفت در صورت شک و عدم بیان نداریم؛ زیرا ملاک عقاب را نمی‌دانیم چیست. در دنیا می‌گوییم ملاک عقاب، تأدیب است ولی ملاک اخروی را نمی‌دانیم بلکه عمل به وعده است. ملاک این عقاب را نمی‌دانیم، لذا نمی‌توانیم بگوییم که عقل می‌تواند بگوید که در اینجا منتفی است.

من اولاً حرف ایشان را نقض می‌کنم به اینکه در موارد قطعی چه می‌گویید؟ در جایی که موافقت یا مخالفت قطعی است، چه می‌گویید؟ فرض کنید که کسی منقاد تام خداوند است و به جهل مرکب می‌افتد در مخالفت واقع. مثلاً به خیال اینکه آب است می‌نوشد و شراب از کار در می‌آید و مخالفت با واقع می‌شود. سوال این است که در اینجاها چه می‌گویید. آیا ملاک عقاب مولا می‌تواند باشد؟ بنده می‌خواهم نقض کنم و شما می‌توانید بگویید که ملاک عقاب خداوند ممکن است در اینجا هم باشد. پس نتیجه این می‌شود که شما در جهل مرکب هم نمی‌توانید این را بگویید. من می‌خواهم بگویم بالاتر از این، آن حرفی که در مورد دنیا گفتید و فرمودید که در نشئه‌ی دنیوی عقاب قبحی ندارد از ناحیه‌ی خداوند به خاطر اینکه ما حقی بر خداوند نداریم، همین حرف را در اینجا هم می‌توانیم بزنیم و می‌توانیم بگوییم عبد حقی بر مولایش ندارد، پس مولا هر کاری بکند ظلم نیست و اگر

موافقت با مولا هم داشته باشد، مولا می تواند عقاب کند و ظلم نباشد. این عبد با تمام وجودش از آن خداوند است و هر کاری که مولا بکند ظلم نیست. چرا می گوئید که ما ملاک را نمی دانیم، بگوئید که اشکالی ندارد.

ما می خواهیم بگوئیم این حرفهای عجیب و غریبی است و جواب دارد. جوابش این است که ما ممکن است ملاک ثواب و عقاب مولا را ندانیم چیست اما می دانیم که عقاب کردن در اینجا اشکال دارد. این مثل این است که ما ملاک اخروی را نمی دانیم چیست اما می دانیم که اگر مولا عبدی را که جهل مرکب داشته است و هیچ التفاتی نداشته، در اثر مخالفتش عقاب کند، عقلاً اشکال دارد. این را در مبانی شما از کجا می فهمید؟ این را قبول دارید که انسان با جهل مرکب را خداوند عقاب نمی کند، با اینکه ملاکش را نمی دانیم. جوابش این است که ما در عین حال که می گوئیم ملاکش را نمی دانیم، این را می دانیم. یعنی وقتی به عقل عرضه می شود عقل می گوید اینکه عبدی را که نیت خیر دارد اما در اثر جهل مرکب در مخالفت واقع افتاده، او را عقاب کنیم این ملائم با قوه عاقله نیست.

این غلط است که بگوئیم چون ملاک عقاب را نمی دانیم پس عقل نمی تواند تصمیم بگیرد. چرا که تصمیمات عقل ناشی از شهود ملائمت و عدم ملائمت است؛ یعنی وقتی فعل بر آن عرضه می شود می گوید این ناملائم است. در ظلم و عدل هم همینطور است که در آنجا شهود ملائمت و ناملائمت است که معیار است. چه اشکالی دارد که ما در عین حال که ملاک عقاب مولا را نمی دانیم اما اینقدر را می دانیم که اگر یک چنین عبدی را مولا عقاب کند، این عقابش ناملائم است، چه مانعی دارد. اینکه ملاک عقاب مولا را نمی دانیم موجب نمی شود که شهود ناملائم هم از بین برود. این را شهود می کنیم که ناملائم است پس ملاک مولا در اینجا نمی تواند باشد؛ یعنی ما از شهود ملائمت و ناملائمت می فهمیم که ملاک مولا در اینجا می تواند باشد یا نه؛ نظیر موارد جهل مرکب که مسلماً ما شهود می کنیم که عقاب چنین آدم بیچاره ای ناملائم است. نگوئید که ما شک داریم که ملاک هست یا نه، چون ما شهود می کنیم که ناملائم است و یقین می کنیم که ملاک در این نیست. با وجود ناملائمت با عقل و نپذیرفتن عقل این ملاک مولا حتماً اینجا نیست.

این بحثی است که در اینجا وجود دارد و به نظر من فرمایش ایشان اصلاً صحیح نیست. چه در آن سخنی که ایشان بر مسلک اول و دوم مترتب کرد که به نظر ما یک اشتباه عجیب و غریبی در کلام ایشان رخ داده است و نه در مبنای سوم که جعلی بودن عقاب است، فرمایش ایشان درست است. بلکه ایشان یک حرفی را در باب اختلال نظام زد که این اشکال نه اشکالی است که ایشان مطرح می کند، بلکه کل مسلک اختلال نظام یعنی بناء عقلا از باب اختلال نظام در مدح و ذم یک اشکالی دارد؛ چون

این اختلال نظام، اختلال نظام دنیوی است و در محیط آخرت نمی‌آید. ما همین اشکال را سال‌ها پیش که فرمایش مرحوم اصفهانی و مرحوم آخوند در باب حسن و قبح و قاعده‌ی ملازمه را ترجمه کردیم، جزء اشکالات بر فرمایش ایشان در تعلیقات آوردیم که وقتی شما باب حسن عدل و قبح ظلم را در نشئه‌ی دنیا آوردید، نسبت به آخرت و احکامش دیگر نمی‌توانید قضاوت کنید. این یکی از اشکالات آن بحث است و نباید با اینجا خلط کرد.

بنابراین ما چندین اشکال بر مرحوم روحانی داریم. یکسری اشکالات مبنایی است که مبانی شما در حسن عدل و قبح ظلم و اصل حسن و قبح افعال، یک مبانی بسیار بدوی است و حرف‌هایی را بیان می‌کنید که هیچ دلیلی بر آن ندارید. شما مدعی شدید که تمامی احکام عقل منحصر است در باب حسن عدل و قبح ظلم که دلیلی ندارید. بنابراین هم مبانی نادرست است و هم بنائاتی که درست کردند ناصحیح است و لذا اینکه ایشان می‌گویند قبح عقاب بلایان لا أساس لها، صحیح نیست. این تمام الکلام در اشکال ایشان بود.

جمع بندی بحث در قبح عقاب بلایان

ما دو نظریه را در ردّ قبح عقاب بیان کردیم و مفصلاً جواب دادیم. به نظر ما در کل نظریه‌ی قبح عقاب بلایان با تمام آن تنقیحاتی که در موضوعش شد، اصل مسئله عقلی است و روی مبانی مختلف قابل قبول و تبیین است؛ چه مسلک ما ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله باشد یا حسن و قبح واقعی بدانیم یا مسالک دیگر. لذا با این حرف‌هایی که این بزرگواران فرمودند نمی‌شود قبح عقاب بلایان را از بین برد. ما نهایتاً در انتهای بحث نه حق الطاعة را پذیرفتیم و نه این فرمایشات را و به نظر قبح عقاب بلایان یک حکم عقلی بدیهی است و کاری که ما در این مسیر کردیم، رفع این موانع بود والا شهود این معنای عقلی را هر کسی باید خودش بکند. اگر کسی گفت که عقل من حق الطاعة را می‌فهمد، در مقابل او چیزی برای گفتن نداریم و حاکم بر قبح عقاب بلایان است. منتهی حرف نادرست و حق الطاعة مشکل درونی دارد و قابل تصحیح نیست و در مقابلش هم کسانی هستند که شهود قبح عقاب بلایان می‌کنند. این تمام الکلام در بحث قبح عقاب بلایان.

امسال بحث ما در قبح عقاب بلایان و حق الطاعة خیلی طول کشید ولی به نظر من لازم بود چون این بحث‌ها جدید در حوزه طرح می‌شود خصوصاً بحث حق الطاعة و نیاز بود که شکافته بشود. تازه ما گمان می‌کنیم که هنوز بحث‌های مهمی که به گونه‌ای به فلسفه‌ی حقوق و اخلاق مرتبط است ناقص مانده است که باید در یک بحث‌های مبنایی حل بشود. الان از بحث‌های عقلی مرتبط دو بحث باقی مانده است؛ یکی بحث حذر و اباحه است که قدمت آن بیش از بحث قبح عقاب بلایان است و در

کتاب متکلمین و اصولیین راه پیدا کرده است و از قرون سوم و چهارم و پنجم در کتب اصولیین وارد شده است و از متکلمین هم مرحوم شریف مرتضی و شیخ طوسی در قرن چهارم و پنجم و دیگرانی که قبل از ایشان بحث کردند که اینها نیاز به بحث دارد و همچنین بحث دفع ضرر محتمل.

بحث اصول امسال را در اینجا پایان می‌بخشیم و انشاءالله در سال جدید اگر عمری باقی بود در خدمت دوستان بودیم، بحث حذر و اباحه و دفع ضرر محتمل را تکمیل می‌کنیم تا بحث‌های عقلی مربوط به برائت تمام شود و انشاءالله بعد وارد بحث‌های قرآنی و روایی در باب برائت می‌شویم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»