

باسمه تعالی

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل..... ۱

۱..... نظریه محقق اصفهانی در نفی عقلانیت و عقلایی بودن وجوب دفع ضرر محتمل

۲..... اقوال قریب به نظریه محقق اصفهانی.....

۵..... تدقیق در کلام محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل.....

۵..... عدم شأنیت قوه عاقله برای بعث و زجر یا مدح و ذم.....

۵..... ادراک ممدوحیت و مذمومیت افعال عند العقلا، توسط قوه عاقله.....

۱۰..... اختصاص اعتبار حسن و قبح به دنیا.....

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 تزاحم با اضرار دیگر نباشد، این به نظر می آید که قائلند به وجوب دفع ضرر و از آن مهم تر این که وجوب دفع محتمل را عقلی می دانند.

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 می کند و حتی عقلایی بودن این قاعده را به معنای اینکه از بنائات عقلایی باشد را هم رد می کند. آنچه که ایشان نهایتاً می پذیرد این است که دفع ضرر محتمل عقلاً و عقلانیتاً وجوبی ندارد، بلکه یک امر فطری است و یک فرار جبلی است. اینکه انسان فرار می کند از عقاب و ضرر شبیه فرار حیوانات است که آنها هم از ضرر فرار می کنند. 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 نزع الطرفين في الشبهات المزبورة (البدوی) لیس فی کبری قبح العقاب بلا بیان، و لا فی قاعدة دفع

الضرر المحتمل في المضار الأخروية، إذ من البدیهی أن کلّ واحدة من الطائفتین غیر منکرین للقاعدتین العقلیتین.

یعنی همه قبول دارند. البته ایشان تقيید 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 الاخرى غير مظنون، بل و لا محتمل، من جهة عدم البيان، و اما الغير الاخرى ان سلمنا الظن به فلا يوجب صحة العقوبة، بداهة أنّ مجرد هذا الظنّ ليس منشأً للعقوبة، و ليس هنا حكم عقلي يوجب العقوبة بل المحقق في موارد الظن بالضرر تحرز النفوس بمقتضى الجبلة، و لا يختص ذلك بالعقلاء، بل هو امر مرتكز في نفوس تمام الحيوانات، و معلوم ان مثل هذا الارتكاز الجبلي الذي ليس منشؤه التحسين و التقييح ليس موجبا لصحة العقوبة.

تقریباً ایشان به صراحت نفی می‌کند که وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی از باب تحسین و تقييح باشد.

و الحاصل ان تحرزهم عن الضرر انما هو من جهة حبههم للنفس و المال، و ليس من اقدم عليه لغرض من الاغراض ممن يعد عند العقلاء مقدما على التقييح، كمن 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 مؤاخذته مطلقا 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 تقييح 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 مدح و ذم دیگری مترتب نمی‌کنند. فرمایش ایشان در لبّ شبهه فرمایش مرحوم اصفهانی است که چون بالتفصیل می‌خواهیم بررسی کنیم، آن را بعداً خواهیم آورد.

^۱ درالفوائد (طبع جدید)، ص: ۳۹۸

^۲ درالفوائد (طبع جدید)، ص: ۳۹۸

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 دیده‌ام و فکر می‌کنم در یک جاهایی از آن از مرحوم آشتیانی نقل می‌کند. ایشان در ذیل فرمایش شیخ که می‌فرمایند: «لأنَّ الحكم المذكور حكم إلزاميَّ أطبق العقلاء على الالتزام به...»، می‌گوید:

أقول: مقتضى النظر الدقيق: أنَّ دفع الضرر غير منوط بمسألة التحسين و التقييح و حكم العقل، بل التحرز عن

الضرر إنّما هو من جهة كونه غير ملائم للنفس و منافرا للطبع، لا من جهة حكم العقل بقبح الارتكاب بحيث يورث

النهي عنه شرعا بحكم الملازمة، فيكون العقاب على تركه.

و يشهد بذلك ملاحظة حال الحيوانات؛ حيث إنّ الفرار عن الضرر مقطوعه و مظنونه مركز في أذهانها أيضا،

و العقل غير موجود فيها، و هذا أقوى شاهد على أنّ دفع الضرر لا ينبعث من العقل، و إلّا فلم يرتكز في أذهان

۱

الحيوانات.

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. علی‌ای حال از لحاظ زمانی نمی‌دانیم که کدامیک مقدم بودند. در هر حال این فرمایش هست. مرحوم امام و برخی دیگر مثل مرحوم آیت الله آشپور حسین حلی در یک جاهایی پذیرفتند این مسئله فرار جبلی را و در یک جاهایی هم ظاهراً نپذیرفتند که این را در جای خودش بحث خواهیم کرد.

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 جبلی 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 اقبالاً.

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 الدرایة در طبع‌های جدید، در بحث اصالة البرائة در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان می‌فرمایند کسانی که وجوب دفع ضرر محتمل عقلی می‌دانند، 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 شأنتیة قوه عاقله برای بعث و زجر یا مدح و ذم

ایشان در بحث احکام عقل عملی مبنائشان این است که - قبلاً نیز اشاره کردیم - عقل بعث و زجر ندارد و ایجاب و تحریم ندارد و مدح و ذم ندارد. قوه عاقله شأنتش 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 می‌داند 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 می‌شود 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 قراردادها، وعده‌ها و تعهدها بی‌حساب می‌شود و فایده‌ای ندارد. وقتی شما ضمانت اجرا نداشته باشد، فایده‌ای ندارد. پس عقلا 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 عقلا بنا بر مدح گذاشتند، عقل نظری یا عملی می‌فهمد 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 مرارا أن الحسن و القبح العقلیین فی أمثال المقام کون الفعل ممدوحا علیه أو مذموما علیه عند العقلاء،

و مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، كما مر تفصیله سابقا.

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 عقلا 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 ذم را عقلا دارند و اگر می‌گوییم عقل؛ یعنی عقل می‌فهمد و ادراک می‌کند که هذا ممدوح عند العقلا بنناء العقلا. در واقع ما دو کار داریم؛ یکی اینکه خود ما مثل عقلا مدح و ذم داشته باشیم که این کار قوه عاقله ما نیست و مثل بقیه افعال ماست. یکی دیگر این است که بعد از اینکه عقلا بنائی داشتند، عقل ما اذعان کند که هذا

^۱ نهایة الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۰

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 طائفه‌ای از افعال و ذم طائفه‌ای از افعال منتهی بناات 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 بناءات عقلا چیست، اما از مجموع حرف‌های اینجا و جاهای دیگر و مواضع دیگر که در نهایت الدرایة بحث کرده است، می شود فهمید که یکسری بناات 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. بله 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 بناءات عقلایی بر مدح و ذم است که ریشه تحسین و تقبیح هستند و نه از بناءات عقلایی مثل خبر ثقه. 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 فایده‌ای 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 عقلاً کردند که اصلاً چرا در مورد محتمل الضرر اقدام کردی. چرا در محتمل المذموم تو اقدام کردی. یعنی یک مذمت هم روی این می‌کنند. ایشان می‌گویند این حرفها یعنی چه و عقلاً که دو ذم که نمی‌کنند. 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. فالاقدام على مقطوع العقاب فضلاً عن محتمله

خارج عن مورد التحسين و التقيح العقلين.

پس ریشه‌اش 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 عقلاً بر مدح و ذم برمی‌گردد و متعلق بناء، مدح و ذم است و ریشه این بناء عقلاً عبارت است از آن مصالح و مفاسدی که برمی‌گردد 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 می‌گویند این دیگر بی ربط است چون عقاب مربوط به دار آخرت است و اگر من ترک کنم محتمل العقاب را، آخرش در عقاب اخروی می‌افتم و در عقاب اخروی افتادن چه ربطی به نظام دنیوی ما دارد؟ به خلاف افعال که مثلاً در ظلم عقلاً 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

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۰

عقاب اخروی، موجب اختلال نظام است، پس عقلاً 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 مخلّة

بالنظام.

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.

حالا 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.

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 است. یادتان هست که مرحوم شیخ طوسی در بحث احتمال افتادن در مفسده فرموده بود که در جایی که لا يؤمن من الوقوع فی المفسدة مثل جایی است که یقطع بوقوعه فیها و هر دو قبیح عقلاً. حالا ایشان همه اینها را انکار می‌کنند.

^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

سید مرتضی هم که فرمایش شیخ طوسی را قبول ندارد، نمی گوید این کبری را من قبول ندارم و دفع ضرر محتمل را قبول ندارم، ایشان ضرر محتمل دنیوی و اخروی هر دو را می گوید صغرایش نیست؛ یعنی ضرر وجود ندارد نه اینکه وجوب دفعش عقلی نیست. نسبت به اخروی که عقاب است می فرماید اگر باشد، شارع باید اعلام کند و چون اعلام نکرده، پس نیست. می گوید 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 می کنند اما جبلی که حیوانات را هم می گویند 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 می گوید 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 درس های فلسفه اخلاقیات ایشان بحث حسن و قبح را می گویند 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 می گوید نظام اعتبار برای توسط بین فاعل مختار و انجام افعال است. حالا یا یک حاکمی نسبت به فعل دیگری می گوید تا با این اعتبار به اغراضش برسد و یا انسان اعتبار را بین خود (فاعل) و فعل خودش قرار می دهد که بحث هایش را سر جای خودش مطرح خواهیم کرد.

مرحوم شهید مطهری هم ادعا می فرمایند که حسن و قبحها برای همین عالم است، آن وقت یک بحث بسیار مهمی پیش می آید که ما در مورد خداوند هم نمی توانیم حسن و قبحی جاری کنیم. این مطلب را آقای مطهری تصریح می کند که حسن و قبح به این معنا که در مورد عقلا ما به کار می بریم در این دنیا، در مورد خداوند نمی شود. لذا بحث با متکلمین را که اکثر محمولات قضایاشان که روی حسن و قبح است، ایشان می گوید همه اینها از لحاظ فلسفی و اینها پایه ای ندارد، در حالی که به نظر من اینطور نیست و بحث کاملاً متقنی است و منتهی باید ریشه ها را درست کند. دوستان در این مدعای محقق اصفهانی تأمل کنند تا فردا نقد آن را مطرح کنیم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»