

باسمه تعالی

۳..... تبیین و تحلیل نظریه محقق اصفهانی در دفع ضرر محتمل

۳..... خلاصه بحث گذشته

۳..... نقد کلام محقق اصفهانی در نفی عقلی وجوب دفع ضرر محتمل

۳..... ۱. ماهیت متفاوت لزومات اخلاقی در مقایسه با تحسین و تقبیح

۴..... ۲. امکان انشاء وجوب توسط مرتبه نفسانی حاکم بر مدح و ذم

۵..... نکته: بررسی امکان انشاء وجوب عقلا نسبت به یکدیگر

۶..... ریشه الزامات در جوامع انسانی

۷..... ۳. بررسی اصطلاح عقل در کتاب و سنت

۹..... خلاصه نقد بر نفی عقلی لزوم دفع ضرر

۹..... نقد کلام محقق اصفهانی در فرض بناء عقلایی

۹..... ۱. ابهام در تعابیر محقق اصفهانی

۱۰..... ۲. اشتباه تاریخی اصولیین در گره زدن بحث حسن و قبح به اختلاف اشاعره و معتزله

۱۲..... ۳. بررسی استدلال محقق اصفهانی در چرایی صدور حسن و قبح از سوی عقلا

قبل از شروع بحث، تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم میلاد مسعود عقیده 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 و سائط 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 می دانند - ایشان فرمودند وجوب دفع ضرر محتمل عقلی و عقلایی نیست بلکه یک فرار جبلی 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 نمی آیند 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 می کنیم و قدری بحث را بازتر می کنیم. 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 قوه ای در انسان هست که شأنش درک است. آن قوه ای 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 لزوم های تکلیفی است و غیر از لزوم های 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 می کنیم، 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 می کنیم و بر انشاء این مفهوم با قصد خاص، اثری مترتب می شود 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 می تواند 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 سپر 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 کنم، 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 بپرسند چرا، می‌گوییم دلیل ما این است که این الزامات هست و احساسش 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 می‌گوید، بلکه از باب این است که ریشه این مدح و ذم ملاکاتی است که عقل درک می‌کند. عقل انسانی درک می‌کند یک مصالحی را و بعد درک می‌کند ارتباط فعل

را با این مصلحت که علی و معلولی است، این کار مربوط به درک عقل است. بعد، این درک‌ها ریشه می‌شوند برای بنائات ما که از افعال ماست، بناء از یک مرتبه‌ای دیگر از نفس من رخ می‌دهد. 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. می‌فرمایید عقل نمی‌گوید، خب نگویید. همان مرتبه از نفس که مدح و ذم می‌کند که شما قبول دارید این مدح و ذم عقلایی است. دلیلش هم این است که ریشه‌های 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 انتهای فعل من به این مصلحت که اینها همه درک عقلانی هستند، چون ریشه‌هایش آن است پس این مدح و ذم که متکی و معتمد بر این ادراکات است؛ یعنی اینکه این فعل به مصلحتی منتهی می‌شود و مصلحت حفظ نظام می‌کند و امثالش، می‌گویید این را عقلایی می‌کند. «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 می‌شود، آن وقت بگویند باید این کار را انجام داد. انشائی هم باشد مثل بقیه انشائاتی که عقلاً می‌کنند.

عقلانی بودنش هم به خاطر آن ریشه‌هایش 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 ذم روی حساب و کتاب باشد و روی احتساب مصالح و مفاسد باشد و ارتباطی که بین فعل ما و مصلحت و مفاسد 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 نمی‌شود که بایستی را انکار کنیم.

### نکته: بررسی امکان انشاء وجوب عقلاً نسبت به یکدیگر

بله نکته‌ای وجود دارد که البته اگر واردش شویم یک قدری ما را از این بحث که بخواهیم به نتیجه برسانیم، دور می‌کند 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 می‌توانند همدیگر را الزام کنند؟

ممکن است گفته شود که الزام در جایی است که شخص الزام کننده یک حاکمیتی بر آن شخصی که الزام می‌شود، داشته باشد و مکلف نسبت به مکلف باید یک احاطه‌ای و قدرتی و حاکمیتی داشته باشد تا کار او تکلیف باشد و الا شما

حساب کنید که کسی در کوچه راه می‌رود 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 نمی‌گوید الزام است. بله انشاء امر است و انشاء الزام است، اما به حمل شایع تبدیل به الزام نمی‌شود؛ 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 می‌کند، آمریت داشته باشد و حق امر کردن داشته باشد.

بر این اساس ممکن است کسی اشکال کند که عقلاً ولو مصالح را درک می‌کنند، چه حقی دارند که نسبت به همدیگر الزام داشته باشند؟ به خلاف مدح و ذم که یک کاری است که عقلاً انجام می‌دهند و اشکالی ندارد. اما الزام کردن اصلاً پدید نمی‌آید. اشکال این است که اگر من نسبت به دیگری حاکمیتی نداشته باشم، اصلاً الزامی پدید نمی‌آید.

### 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 دموکراسی‌های 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 می‌گویند الزام سیاسی؛ یعنی الزامی که مردم دارند نسبت به انجام اوامر یک حکومت حالا فرض کنید در قوه مقننه‌اش 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 الزام‌اند؟

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 می‌شود. صرف اینکه یک اکثریتی یک حکومتی بر پا کنند و این حکومت بگوید باید این کار را بکنی، چه کسی می‌گوید این بایستی محقق می‌شود.

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 مناشی 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 می‌گوید و اصلاً با زور آمده است سر کار. او امر او ممکن است الزام تلقی بشود، اما نه الزام عقلانی؛ چون عقل ما هیچ‌وقت نمی‌گوید که الزام را بپذیر مگر به نحو احتیاط‌آمیز؛ یعنی برای حفظ جان خودش این را می‌گوید. بنابراین ریشه‌اش 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 می‌گوید برای حفظ جان خودت بپذیر. این‌گونه 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 می‌گوییم، الزام عقلاً نسبت به هم وجود دارد. ما می‌گوییم همه عقلاً باید به عدل رفتار کنند. این را همه می‌گوییم. حالا اینکه چرا من نسبت به هم نوعی که تفرقی بر او ندارم، می‌توانم الزام کنم، یک بحثی است. ممکن است با شرایطی الزام صدق کند و ممکن است ریشه‌اش پذیرش متقابل در جامعه باشد که در امور اخلاقی همدیگر را الزام می‌کنند چون این الزام را می‌پذیرند. 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 می‌کنیم 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 نمی‌توانیم این را انکار کنیم که همه نسبت به هم می‌گویند 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 مرتبه‌ای از نفس که مدح و ذم می‌کند و همان وجودی که بالاخره در عالم عقلایی الزاماتی را ایجاد می‌کنند و به همدیگر باید و نباید می‌گویند، در همان وعاء، بایستی نسبت به دفع ضرر محتمل داریم. این چه مانعی دارد؟ یعنی عقلاً 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 نمی توانیم 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 می گویند که کار و شأنش ادارک است یا چیز دیگری است.

اصطلاح در همه روایات، حتماً این نیست که ایشان می فرماید. مثلاً ما قبلاً هم عرض کردیم که در روایتی می فرماید خداوند عقل را خلق کرد و فرمود «إِيَّاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ». 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 می فرمایند. 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 می کند، می فرماید «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ». شما نگاه می کنید این اولوا الالباب، بله عنوانش اولوا الالباب است نه لب ولی اولوا الالباب که می گویند 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 می کنند به خدا و می گویند ربنا. مگر قوه عاقله که مدرک کلیات است خطاب دارد که «مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا». سبحانک می گوید تسبیح خدا می کند.

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.

<sup>۱</sup> عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَشْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي 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.

<sup>۲</sup> سوره آل عمران، آیه ۱۹۱.



البته عرض می‌کنم که این یک بحث درون دینی است و ما با این نمی‌خواهیم فرمایش مرحوم اصفهانی را نقض کنیم. ولی باید توجه داشته باشیم که یک اصطلاح فلسفی را در دامن قرآن و روایات نیآوریم و ما باید خودمان استنباط کنیم مفهوم عقل را در آیات قرآنی و روایات اگر بخواهیم بحث درون دینی بکنیم.

### خلاصه نقد بر نفی عقلی لزوم دفع ضرر

تا بدین جا ما مواجهه می‌کردیم با محقق اصفهانی در نفی الزام از عقل که عقل بایستی ندارد و این بحث فوق‌العاده مهمی است. همان‌طور که آخر جلسه گذشته عرض کردم، به‌گونه‌ای صورت مسئله ما پاک می‌شود. بحث در این بود که وجوب دفع ضرر محتمل داشته باشیم و بعد به این برسیم که وجوب احتیاط عقلی بیاورد. شما وجوب‌های عقلی را از صفحه عقلانیت پاک کردید و لذا ما اصلاً نمی‌توانیم طرح مسئله کنیم که هل يجب دفع الضرر المحتمل عقلاً. می‌گوید عقل اصلاً چنین چیزی ندارد و نمی‌توانیم حتی بحث احتیاط را مطرح کنیم که يجب الاحتیاط عقلاً، چون ایشان يجب را قبول ندارد. ما تا به حال این‌ها 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 می‌گوید نزاع بین اشاعره و معتزله که برگشتش به معنای سومی است که طرح می‌کنند 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 عقلاً بر مدح و ذم است. آن وقت ایشان می‌گوید 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 می‌فرماید صحت مدح و ذم و گاهی می‌فرماید استحقاق مدح و ذم. به نظر من این‌ها سه مطلب‌اند و سه مفهوم‌اند و یکی هم نیستند و خواصشان هم فرق می‌کند. مدح و ذم یک کار عقلاً است و روشن است. می‌تواند بالفعل خارجاً باشد و این حرف درستی است. اما استحقاق مدح و ذم با مدح و ذم فرق می‌کند. استحقاق ممکن است یک امر واقعی باشد. ممکن است کسی بگوید که لولا عقلاً، 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 متزع 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 داشتیم، گاهی می‌گویند مدح و ذم و گاهی می‌گویند صحت مدح و ذم و گاهی استحقاق مدح و ذم. اینها با هم فرق می‌کند 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 می‌خواهیم ببینیم که آیا انسان‌ها استحقاق عقاب دارند یا نه. در اینجا هم همین‌طور است. مدح و ذم عقلا یک حرف است و استحقاق انسان‌ها 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 می‌خواهد. پس این یک نکته که درهم کردن این‌ها 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 مهم‌تر 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 خیلی‌های 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 می‌شود یا نمی‌شود 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 می‌گوید آره و یکی می‌گوید نه و گاهی برهان‌های متعدد می‌آوردند که عقل حکم می‌کند به اقتضائش غیر از این نزاعی که مرحوم اصفهانی کرد. عقل یا عقلا می‌گویند مدح و ذم دارند و اشاعره می‌گویند 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 می‌شود.

من می‌خواهم بگویم که مرحوم اصفهانی این بحث را انجام نمی‌دهد و یک اشکال اساسی به ایشان این است که شما چرا این بحث را مطرح نکردید که آیا اصلاً حسن و قبح واقعیت می‌توانند 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 لابه‌لای بحث‌ها از این فرمایش‌ها دارند. مخصوصاً در بحث حسن و قبح که در جلد سوم در دلیل انسداد بحث کرده، در اینجا یاد می‌آید که ایشان بالتفصیل این را بحث کرده باشد اما در آن بحث وقتی کلام حکیم سبزواری و مرحوم لاهیجی

که فرمودند این‌ها واقعیات هستند و بدیهی هستند و قول به بداهتشان هم بدیهی است. /مرحوم حکیم لاهیجی در سرمایه ایمان می‌فرماید حکم به بداهتش هم بدیهی است. در آن بحث مرحوم اصفهانی متذکر فرمایش حکیم سبزواری و هم ایشان می‌شود و می‌گوید این‌طور نیست، ولی استدلالی ندارند بر اینکه این‌طور نیست. در بحث تجری هم مرحوم اصفهانی گویی می‌خواهد استدلال کند که نمی‌شود حسن و قبح واقعی باشد. ولی به نظر من هیچ کجا ایشان بحث متین محکمی نیاورده است که حسن و قبح واقعی نمی‌تواند باشد و شاید اینکه ما ادعا کنیم که حسن و قبح مدح و ذم است، شاید بگوییم از حرف‌های غیرقابل قبول است به دلایل متعددی؛ چون وقتی شما ادعا می‌کنید که حسن و قبح مدح و ذم است؛ یعنی اگر ما خالی‌الذهن باشیم و با مردم ارتباط نداشته باشیم و بنااتی نگذاشته باشیم، انسان حکم نمی‌کند به حسن عدل و قبح ظلم و این حرف عجیبی است واقعاً به نظر من و به نظر خیلی‌ها که حسن و قبح را واقعی می‌دانند و حکمش را ضروری می‌دانند مثل بقیه بدیهیات. همین حکیم لاهیجی تصریح می‌کند که اینکه می‌گوییم 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 کوچک‌تر است، در آنجا در بخش حسن و قبحش بحث را توسعه می‌دهد و می‌گوید ما برای اینکه این بحث خیلی مهم است این بحث‌ها را انجام می‌دهیم 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 بگوییم که نزاع در این معنای سوم است و استدلال کنیم به افهام انبیاء و دیگر ادله و مثلاً بگوییم حرف اشاعره غلط است یا اشاعره گونه دیگری استدلال کنند. ما یک حرف اصلی و مبنایی و به تعبیری انقلابی داریم و می‌گوییم ما اصلاً کار به شما نداریم و اصلاً حسن و قبح این چیزی که شما می‌گویید 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 می‌گوییم العدل حسن یک قضیه واقعی است و وقتی از من می‌پرسند که حسن و قبح چیست، می‌گویم مثل بقیه امور. مگر از شما پرسند، گلابی چیست، می‌گویید چیست؟ یک واقعی است این‌ها یک امور مادی ملموس هستند، اما در عالم، بنا نیست که همه اشیاء این‌گونه باشند یک واقعی هستند مثل وجودات نوری و مجرد که شما نمی‌بینید اما قبول دارید که هستند. ما الآن در بحث حسن و قبح هم می‌گوییم یک واقعیت یکتایی است. چگونه می‌فهمیم؟ از همین وصولی که ما به این مفاهیم داریم مثل اینکه شما در بحث ضروریات عقل نظری چه کار می‌کنید؟ می‌گویید 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 می‌شود و شما چگونه به آن اصل می‌شوید؟ می‌گویید عقل آدمی قدرت این را دارد که به این معانی وصول پیدا کند و یک تحلیلاتی هم دارد، اینجا هم همین‌طور.

عرض من این است که این می شود یک واقعیتی 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 الملازمه». 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 تعلیقه 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 لابه لای حرف ها دارند و این طور که من می گویم چیده شده و صریح نیست، این است که یک چیزی که کالبرهان است، اینکه این مدح و ذم و بناء بر مدح و ذم چرا این طوری است و چرا حسن و قبح این طوری می شود؟ ایشان یک صورت برهانی درست می کند. 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 می کند که انسان به کمال مطلوبش برسد. چهارم اینکه عدل به انتظام جامعه کمک می کند و ظلم هم به عدم انتظام. پنجم اینکه عقلا 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 می کند به ایصال انسان به آن کمال پس نتیجه می گیرند که بنابراین عقلا بماهم عقلا بنا می گذارند بر مدح عدل و ذم ظلم به خاطر اینکه جلوی رواج ظلم را بگیرند و عدل را در جامعه ترویج دهند. ترویج عدل، کمک می کند به انتظام و انتظام کمک می کند 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 درمی آید. این در واقع یک استدلال است که چرا عقلا به اینجا می رسند 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»