

باسمه تعالی

- ۱..... نظریه محقق اصفهانی در ماهیت گزاره لزوم دفع ضرر محتمل
- ۱..... استدلال بر حکم عقل عملی نبودن ماهیت دفع ضرر محتمل
- ۲..... عدم تکرر مدح و ذم عقلا بر فعل مقطوع یا محتمل
- ۲..... عدم ورود احتمال ضرر اخروی در بنائات عقلایی
- ۴..... ارشادی نبودن حکم عقل به دفع ضرر محتمل
- ۵..... دیدگاه اصولیین در ارشادی بودن وجوب دفع ضرر محتمل
- ۷..... اشکال به نظریه جبلی بودن دفع ضرر؛ عدم افتراق با اقوال دیگر در لزوم احتیاط
- ۷..... جواب محقق اصفهانی به اشکال؛ ثمره نداشتن فرار جبلی در مبحث احتیاط
- ۸..... نقد کلام محقق اصفهانی در مسأله اصولی دانستن استحقاق عقاب
- ۹..... سیر نقد در کلام محقق اصفهانی در ادامه بحث

نظریه محقق اصفهانی در ماهیت گزاره لزوم دفع ضرر محتمل

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود در تحلیل ماهیت قضیه وجوب دفع ضرر محتمل. ایشان ادعا فرمودند که وجوب دفع ضرر محتمل نه حکم عقلی است و نه حکم عقلایی به معنای بنائات عقلائیه و نه یک امر مولوی یا ارشادی است. بلکه دفع ضرر محتمل یک فرار جبلی است از ناحیه هر عاقلی و بلکه حیوانات نیز از ضرر فرار می کنند، لذا بحث عقلی و عقلایی در مورد این حکم ثابت نیست و بلکه متفی است.

استدلال بر حکم عقل عملی نبودن ماهیت دفع ضرر محتمل

دیروز استدلال ایشان را بر اینکه دفع ضرر محتمل از احکام عقل عملی نیست، دیدیم. این استدلال ایشان مهم است از باب اینکه ایشان احکام عقل عملی مثل تحسین و تقبیح را هم از سنخ بنائات عقلایی می داند، منتهی ادعای ایشان این است که دفع ضرر محتمل از این سنخ بنائات عقلایی نیست و گذشت که دو بیان داشت:

بیان اول: عدم تکرر مدح و ذم عقلا بر فعل مقطوع یا محتمل

یکی از باب اینکه وقتی عقلا بر طائفه‌ای از افعال مدح می‌کنند تا آن را ترویج و تشویق کنند و بر طائفه‌ای از افعال هم ذم می‌کنند تا منعش کنند و نگذارند در خارج واقع شود، دوباره نمی‌آیند بر اقدام بر همین -در ظرف قطع یا ظرف شک- باز یک مدح و ذم دیگری داشته باشند. همان مدح و ذمی که بر آن فعل دارند، همان است. بنابراین حتی بر مقطوع اینها؛ یعنی درباره یک فعل مورد ذم مقطوع هم دوباره نمی‌آیند بناء بگذارند و در محتملش نیز نمی‌گذارند. بنابراین وجهش این است که عقلا این کار را تکرار نمی‌کنند و هر آنچه که می‌خواهند، بر همان مدح و ذم بر فعل واقعی مترتب است و دوباره نمی‌آیند بر مقطوع یا محتملش یک مدح و ذم دیگری بکنند.

بیان دوم: عدم ورود احتمال ضرر اخروی در بنائات عقلایی

ایشان یک استدلال دیگری هم داشت که می‌گفت مدح و ذم‌هایی که عقلا می‌کنند که باب تحسین و تقبیح عقلی است، این برای اموری است که در دنیا است و برای حفظ نظام و اجتناب از اختلال نظام است و هر فعلی که به اینها منتهی بشود، مورد مدح و ذم قرار می‌گیرد. اما چیزی که مربوط به آخرت است مثل احتمال عقاب که اگر اصابت با واقع هم بشود، ثبوت عقاب است که مربوط به دار آخرت است؛ اینکه بیایند برای اجتناب از آن امری که در آخرت است، دوباره یک ذم دیگری بیاورند، این کار ربطی به حفظ نظام دنیوی و مصالح و مفاسدی که موجب بناء عقلا بر تحسین و تقبیح است ندارد. این خلاصه دو استدلال ایشان بر اینکه چرا دفع ضرر محتمل از باب تحسین و تقبیح (قسم اول بنائات عملی) نیست.

اما چرا از باب بنائات عملی نوع دیگر نباشد؟ مثل بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه یا بناء عقلا بر اینکه مثلاً حیازت موجب ملکیت می‌شود و امثال اینها. اینها نیز بنائات عقلاییه است؛ منتهی این بنائات عقلایی منبث از یکسری مصالح و مفاسدی است که عقلاء ادراک می‌کنند و بخاطر تحصیل آن مصالح و مفاسد، بناء می‌گذارند بر افعالی یا ترک افعالی.

علی الظاهر فرق این بنائات با بنائات قسم اول این است که بنائات قسم اول منجر به حفظ نظام و اختلال نظام می‌شود، اما این بنائات اینگونه نیست. بله مصالح و مفاسدی بر آنها مترتب می‌شود اما نه در حدی که موجب اختلال نظام یا حفظ نظام بشود.

ما واقعا نمی‌دانیم که فرمایش مرحوم اصفهانی در این دو نوع از بنائات عقلایی، همین است که توضیح دادم یا چیز دیگری است؟! چون مثلاً در عمل به ظواهر ممکن است کسی همین را بگوید که اگر بنا باشد که به ظواهر عمل نکنیم، اختلال نظام پیش می‌آید. اگر ما بخواهیم نظام ارث را بهم بزنیم که از بنائات عقلاییه است، کل نظامات میان مردم بهم

می خورد و اختلال نظام پیش می آید. اگر ما بخواهیم در اینکه کار انسان سبب ملکیت می شود - که یک امر عقلایی است - اگر این را بخواهیم نفی کنیم، این موجب اختلال نظام می شود، کما اینکه دیدیم که نظام های کمونیستی که بعد از سالها بالاخره مجبور شدند که برگردند چون آنها مالکیت خصوصی را نفی می کردند.

عرض من این است که نمی دانیم که فرمایش محقق اصفهانی در تفکیک این دو گونه بناء عقلا این است یا چیز دیگری است؟ این نکته را هم بدانیم که ایشان همه جا این تفکیک را باز نکرده است و حتی اسم دو بناء عقلا را در اینجا آورده است. این یکی از جاهایی است که ایشان تقریباً تصریح کرده است که ما دو گونه بناء عقلا داریم؛ یک سنخ مثل تحسین و تقبیح و یک سنخ مثل بناء عقلا بر عمل به ظواهر یا خبر ثقه و غیره.

حالا چرا از این سنخ دوم نیست؟ ایشان می گوید اگر از این سنخ باشد، باید به تایید شارع هم برسد برای اینکه ما لزوم عمل داشته باشیم، می فرماید این بنائات بر اساس ترتب یکسری مصالح و مفاسد است. حالا در بحث احتمال عقاب یا ضرر اخروی، در فرار از این ضرر چه ملاکی غیر از آن ملاک واقع است؟ یک ملاک که آن ضرر واقعی است، که شما چه بناء بگذارید یا نگذارید، هست. یعنی اگر کسی عمل کرد و واقع شد در آن، همان را دیده است. مثلاً فرض کنید کسی احتمال می دهد که یک مسیر کوهستانی خطرناک است و احتمال ریزش کوه است، این شخص اگر برود و کوه ریزش کند، ضرری که قرار بود حاصل شود، همین است و چیز دیگری نیست.

آیا در اجتناب از ضرر محتمل، علاوه بر آن ضرری که لو کان وقع فیه، ملاک دیگری نیز وجود دارد؟ ایشان می فرماید که واضح است که اینگونه نیست. ما در باب ضرر محتمل، بناء دیگری از عقلا نداریم برای حصول یک مصالحی فراتر و در وراء آن ضرری که در واقع هست و اگر دامن گیر ما بشود، همان خودش است و چیز دیگری در کار نیست. بر خلاف مثل عمل به ظواهر: عمل به ظواهر یا عمل به خبر ثقه، مثلاً برای تنظیم اجتماع است یا مثلاً برای تنظیم روابط بین مردم است و برای اعتماد به سخن همدیگر است و امثال این حرفها. اینها یا خودشان مصلحت هستند یا مصلحت بر آنها مترتب است مثل انتظام جامعه. این ربطی به بحث ما ندارد که ما هیچ مصلحتی فراتر نداریم جز آن چیزی که در واقع است که اگر احتمال ضرر، مصادف واقع بشود خودش است و اگر هم نشود، چیز دیگری نیست که ب ضرر ما باشد. بنابراین ایشان می فرماید که از سنخ بنائات عقلاییه مثل عمل به خبر ثقه یا عمل به ظواهر و امثال این نیست. لذا می فرماید:

و مما ذكرنا تبين أن قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية و لا عقلانية بوجه من الوجوه. نعم كل ذي شعور

بالجبلية و الطبع حيث إنه يحب نفسه يفر عما يؤذيه، و هذا الفرار الجبلي أيضا ليس ملاكا لمسألة الاحتياط.

در مورد این مطلب حالا بحث می‌کنیم. البته در اینجا نگفته است که حیوانات هم فرار می‌کنند. شاید در قسمت‌های دیگر یا کتاب‌های دیگر باشد. مثلاً ایشان در اول بحث اجتهاد و تقلید همین بحث دفع ضرر محتمل و فرار جبلی را مطرح می‌کند و لذا بحث فرار حیوانات هم فکر می‌کنم در یکی از متونی که دارند آورده است که حیوانات هم فرار می‌کنند و این جبلی است. پس این نه حکم عقلی است و نه حکم عقلایی.

بیان محقق اصفهانی مبنی بر ارشادی نبودن حکم عقل به دفع ضرر محتمل

یک نکته‌ای که محقق اصفهانی در قبل از این مطالب اشاره کرده است، این است که می‌فرماید از آنچه که ما گفتیم معلوم شد که حکم عقل ارشادی هم نیست. می‌گویند چون ارشادیت در مقابل مولویت است و مقسم اینها امر و نهی است. امر و نهی دو قسم دارد؛ برخی از اوامر مولوی است که اوامر صادره از کسی است که دارای علوّ است و به داعی بعث است و ملاک خاص خودش را دارد. و برخی از اوامر ارشادی هستند یعنی کسی که امر می‌کند، علوّ و سیطره‌ای ندارد یا اگر هم دارد نه برای بعث اوست بلکه برای ارشاد کردن اوست که او را واگذار می‌کند به خودش و می‌گوید بر این کار، این اثر مترتب است و نتیجه‌اش این است و خود عقل انسان باید این کار را دنبال کند. البته این نکته اخیر را من اضافه می‌کنم و معلوم نیست که همه کسانی که بحث ارشاد را می‌گویند، یکال به مسأله عقل را قبول کرده باشند. این نکته‌ای است که بعداً عرض خواهم کرد.

نتیجه این می‌شود که ایشان ادعا می‌کند که مقسم مولوی و ارشادی، اوامر و نواهی است و چون عقل امر و نهی ندارد و بعث و زجر ندارد، پس کلاً آنچه که در اینجا واقع می‌شود به عنوان دفع ضرر محتمل، چون امر و نهی عقلی نیست، پس در مقسم ارشادی و مولوی هم واقع نمی‌شود.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۱

دیدگاه اصولیین در ارشادی بودن وجوب دفع ضرر محتمل

چرا ایشان این را می‌گویند؟ چون در کلمات بسیاری از اصولیین آمده است که وجوب دفع ضرر محتمل یک حکم ارشادی است از ناحیه عقل. این را بسیاری گفتند؛ از جمله مرحوم شیخ که هم در مطارح در دفع ضرر محتمل در همین بحث حضر و اباحه فرموده و در جاهای دیگری هم ایشان این مطلب را تکرار فرمودند. مثلاً در مطارح الانظار می‌فرماید:

فلا كلام في أنّ العقل يستقلّ بوجوب دفع الضرر سيّما إذا كان أخروياً، إلا أنّ الحكم العقلي في المقام و أمثاله

إنّما هو مجرّد إرشاد و إراءة للمصلحة إذ لا تشريع منه و طلب وجوبيّ أو ندبيّ على اختلاف مراتب المصالح. و

الحكم الشرعي المطابق لحكم العقل أيضا هو إرشادي، إذ لا حكم تشريعيّ كما هو توهمه بعضهم.

بعد ایشان این بحث را ادامه داده است که چرا می‌گویند که ارشادی هست. حالا ما این را انشاءالله به شکل مستقل در

نقد فرمایش محقق اصفهانی خواهیم آورد.

مرحوم شیخ در رسائل نیز می‌فرماید:

لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم إرشادي.

مرحوم آشتیانی هم در بحرال فوائد فرموده‌اند:

أنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته كما هو الشأن في جميع موارد ثبوته لا يصلح إلاّ بياناً للتكليف المجهول.

حالا این جمع کرده است بین بیانیت و ارشادیت و می‌فرماید:

ضرورة كونه إرشادياً صرفاً لا يترتب عليه إلاّ العقاب المحتمل على تقدير ثبوت الواقع في مورد.

^۱ مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۴۲۲

^۲ فرائد الاصول ج ۲، ص: ۴۱۸

^۳ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۴، ص: ۳۱۷

^۴ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۴، ص: ۳۱۷

مرحوم آخوند هم در در الفوائد فرمودند:

فإنَّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قدّه) في تنبيهات الشبهة المحصورة، ليس إلاّ

حكماً إرشادياً لأجل الفرار عن نفس الضرر، لا عن ملاك آخر يوجب التحرز عن احتماله بنفسه، كما يظهر من مراجعة

الوجدان و ملاحظة أنّ حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس إلاّ بملاك التّحفّظ عن نفس الضرر، و بدهاءة أنّ حكمه

هاهنا معه من واد واحد.

در مقطوع و محتمل یک جور است. در مقطوع ما داریم می بینیم وجداناً که جز بحث آن ضرر فی البین، چیز دیگری

در کار نیست.

مرحوم نائینی هم در فوائداصول فرموده است:

فإنَّ حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي إنّما يكون إرشاداً محضاً لا يمكن أن يستتبع

حكماً مولویاً شرعياً.^۲

در اجود نیز همینطور فرموده است. مرحوم آقای خوئی هم در مصباح الاصول همینطور فرموده است:

فتعيّن أنّ يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من

عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه.

حالا تمام این حرفها را شما مقابل فرمایش محقق اصفهانی بگذارید. ایشان کلاً ارشادی بودن حکم عقل را نفی

می کند و البته مولوی بودن آن را هم نفی می کند و می گوید اصلاً امری در کار نیست که بخواهد ارشاد باشد یا مولویت.

ارشادیت و مولویت مقسمش عبارت است از اوامر و نواهی.

^۱ در الفوائد في الحاشية على الفوائد، الحاشية الجديدة، ص: ۲۰۴

^۲ فوائداصول ج ۳، ص: ۳۶۹

^۳ مصباح الاصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۳۳۱

اشکال به نظریه جلی بودن دفع ضرر؛ با این نظریه نیز می توان احتیاط را اثبات کرد.

در جایی که اشان می فرماید فرار انسان از ضرر محتمل، جلی است و بالطبع است، یک گریزی هم باید به بحث احتیاط بزنیم. چه بسا یک کسی بگوید که اصلاً چه اهمیتی دارد که دفع ضرر محتمل، حکم عقل باشد یا بناء عقلاء یا فرار جلی؟؛ بالاخره منشأ احتیاط همین فرار است. مگر شما نمی گوید که انسان و عقلاً فرار می کنند از چنین ضرر اخروی و از مضرة احتمالی؟ همین کافی است و احتیاط هم همین است.

جواب محقق اصفهانی به اشکال مذکور؛

ایشان یک مطلبی دارد که نمی دانم که ما درست فهمیدیم یا نه. می گویند ما در بحث احتیاط دنبال اثبات استحقاق هستیم نه دنبال فرار خارجی. به تعبیر بنده: ما الان دنبال اجرائیات اینها نیستیم و ما الان در اصول کار می کنیم و در اصول می خواهیم ببینیم که حکم احتیاط چیست؟ باید احتیاط کنیم یا نه. ایشان می گوید اینکه شما با تحلیلتان یا کشفتان فهمیدید که انسانها از ضرر احتمالی فرار می کنند، یک واقعیتهایی است که کشف کردید، که ارتباطی با احتیاط ندارد؛ می فرمایند:

و هذا الفرار الجلی أيضاً لیس ملاکاً لمسألة الاحتیاط.

چون اگر ایشان این را نگویند، یک کسی برمی گردد همین اشکال بالا را بر ایشان می گیرد که ولو ما حکم عقلی و عقلایی نداریم، ولی فرار جلی داریم و همین منشأ احتیاط است. ایشان می گوید فرار جلی یک کار خارجی است و ما در اصول که به دنبال کار خارجی نیستیم و می خواهیم ببینیم که تکلیف احتیاط چه می شود.

إذ الذي يحتاج إليه القائل بالاحتیاط مجرد ترتب استحقاق العقاب.

آنی که قائل به احتیاط می خواهد، این است که ثابت کند که بر کار شما استحقاق عقاب مترتب است، حالا یا احتمالاً یا قطعاً، فرقی نمی کند؛ چون احتمال استحقاق عقاب هم برای ما کافی است.

لا التزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوته في الواقع.

بحث این نیست که عقلاً ملتزم به فرار هستند و فرار جلی می کنند. ما می خواهیم ببینیم که استحقاق هست یا نه. شما می گوید استحقاق هست؛ چون می گوید که عقاب هست در واقع و به ضرر ماست.

بل مجرد الوقوع في العقاب المترتب على مخالفة التكليف الواقعي كاف في مرامه هنا.

برای قائل به احتیاط همین کافی است که بگوید اگر رفتی و اصابه به واقع کردی، استحقاق عقاب داری. همین کافی است و دیگر لازم نیست که یک استنادی به فرار جبلی عقلاً کنند. بعد از فرض اینکه در عالم واقع عقاب است، علی فرض الاصابه، همین منشأ احتیاط خواهد شد.

حالا ما باید فرمایشات ایشان را از اول بحث کنیم که هم انکار ایشان نسبت به اینکه احکام در اینجا عقلی است و هم نسبت به اینکه عقلایی است و هم حرف ذیلشان. حالا در مورد حرف ذیل یک جمله عرض کنم و بعد بروم از اول بحث شروع کنم.

نقد جواب محقق اصفهانی:

اینکه ایشان می‌گویند که آن چیزی که اصولی در بحث احتیاط لازم دارد یا احتیاطی قائل است، همین است که می‌گوید اگر شما رفتید، به عقاب می‌افتید. سوال من این است که در اصول اصلاً مسأله ما چیست؟ در عقاب افتادن که مسأله ما نیست. يجب الاحتیاط یا یحرم ترک الفعل است. اینها باید باشند - حالا یا وجوب عقلی یا وجوب شرعی احتیاط، که شما هر دو را نفی کردید - اصلاً مسأله اصولی ما چیست؟

من می‌خواهم بگویم آقای اصفهانی با این بیان نشان اصلاً صورت مسأله را پاک کردند. ما یک مسأله در اصول داریم به نام اینکه يجب الاحتیاط. این يجب الاحتیاط یا شرعی است یا عقلی. شرعی که نیست چون بحث مولوی نیست و شما می‌گویید عقلی هم نیست. پس اصلاً ما مسأله‌ای به نام يجب الاحتیاط نداریم.

اگر کسی می‌گوید فرار جبلی منشأ احتیاط است، باید اینگونه به او جواب دهید که اصلاً ما در بحثمان وجوب احتیاط نداریم - حالا در جای دیگر ممکن است شارع يجب الاحتیاط بگوید. در بحث ما که وجوب شرعی مولوی که نداریم و وجوب عقلی هم نداریم و اصلاً وجوبی نداریم. ایشان باید این را بگوید. اما می‌فرماید که برای مرام احتیاطی کافی است؛ چون احتیاطی فقط مجرد وقوع در عقاب در صورت مصادفت با واقع را می‌خواهد.

ما سوالمان از مرحوم اصفهانی این است که اصلاً مسأله چیست. این آقای احتیاطی در علم اصول به دنبال چیست و چه می‌خواهد بگوید. به ما می‌گوید این کار را نکن؛ چون اگر انجام بدهی در عقاب می‌افتی. این نکن یعنی چه؟ ما در

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۹۱

اصول با یجب و یحرم‌های طریقی کار داریم و لذا صرف اینکه ما بگوییم در واقع ترتب عقاب کافی است، درست نیست. ما در قبح عقاب بلا بیان هم آنچه که مسأله اصولی است، خود حکم قبح عقاب بلا بیان است. درست است که ما بعد، احساس می‌کنیم که عقابی در کار نیست، اما مهم برای اصولی این حکم است که قبح عقاب بلا بیان یا عدم استحقاق العقاب. خود شما فرمودید که مجرد استحقاق عقاب است. این استحقاق عقاب را چه کسی حکم می‌کند؟ شما که حکم عقلی را کلاً گذاشتید کنار. استحقاق عقاب یک حکم عقلی است. چه کسی این حکم را می‌کند؟

شما که می‌گویید عقل و عقلاً هیچ کدام چنین حکمی ندارند چون فرمودید بعث و زجر ندارند و بعد فرمودید باب تحسین و تقبیح نیست. استحقاق عقاب هم یکی از آن باب‌هاست، پس استحقاق هم ندارند. علی‌ای حال باید مرحوم اصفهانی به ما بفرماید که بعد از اینهمه مقدمه چه بر سر مسأله اصولی آمد؟ اینکه می‌فرماید قائل به وجوب احتیاط، همین که احتمال عقاب می‌دهد، پس خودش واقعاً فرار می‌کند، این مسأله اصولی نیست. فقط یجب الاحتیاط اصولی است که شما می‌گویید چنین چیزی نیست.

فکر می‌کنم که همین حرف را ایشان در اول بحث اجتهاد و تقلید هم می‌زند؛ آنجا که مرحوم سید یا دیگران می‌فرمایند: «المكلف یجب اما ان یكون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً» که هر یکی از این یجب‌ها یک حساب دارد؛ ایشان درباره یجب ان یكون محتاطاً می‌فرماید - البته حرف ایشان تعلیق بر عروه نیست - این «یجب» به ملاک همین طبعی، جبلی و فطری است. در آنجا می‌فرماید که عقل در بحث احتیاط یجب ندارد؛ چون بحث دفع ضرر محتمل عقلی نیست.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم این است که ایشان باید اصلاً صورت مسأله احتیاط را پاک کند. مسأله احتیاط را ایشان تقریر نکرده است که یعنی ایشان باید روشن کند که با وجود انکار حکم عقل و بناء عقلاً، چگونه می‌توان تصویر کرد وجوب احتیاط را. بنابراین به نظر بنده این یک اشکالی است به نحوه نتیجه گیری ایشان.

سیر نقد در کلام محقق اصفهانی در ادامه بحث

اما اصل بحث که حالا ما صورتش را عرض کنیم تا تکمله‌اش بعداً بیاید. اولین بحثی که ما با ایشان داریم، این است که بحث احکام عقلی را ایشان منحصر می‌کند به تحسین و تقبیح عقلی و بعد هم می‌گوید تحسین و تقبیح عقلی هم به عقل بماهو عقل منسوب نیست، بلکه تحت بنائات عقلایی می‌رود. ما در هر قدم اینها بحث داریم.

اولاً اینکه احکام عقلی را همه را به باب تحسین و تقبیح ببریم، اول کلام است. دلیل ایشان این است که کار قوه عاقله و شأن آن ادراک است. ما قبلاً هم اشاره کردیم که این حرف از چند زاویه اشکال دارد. اولاً اینکه باب الزام با باب

فهم و درک منافات داشته باشد، اول کلام است. کلام ایشان یک پیش فرضی دارد که آن نادرست است پیش فرض ایشان این است که لزوم و الزام همیشه انشائی است. چه کسی گفته انشائی است و چه کسی گفته لزوم همیشه به معنای بعث و زجر و چیزی است که باید انشاء شود و بعد بگویند که عقل انشاء ندارد و بعث و زجر هم ندارد. اما می/توان تصویر کرد که لزوم هم یک واقعیتی در عالم باشد ولو اینکه این واقعی مستدعی بعث و زجر و مستدعی انبعث و انزجار هم هست، ولی خودش یک واقعیتی باشد. این آن مسأله نهایی است که ما از آن دفاع می کنیم در بحث لزوم که لزوم یک واقعیتی است. این را هم در بحث فلسفه اخلاق گفتیم و هم در بحث حسن و قبح عقلی و باید و نباید در فلسفه علم اصول عرض کردیم و در مقاله ای هم که در همین پژوهش های اصولی چاپ شده است، در دو شماره به تفصیل این را بحث کرده ام. ما حاصل عرض ما این است که وجوب عقلی و لزوم عقلی و ضرورت عقلی یک واقعیتی است مثل ضرورت های تکوینی دیگر و فقط فرقی این است که ضرورت علی و معلولی، ضرورت بالغیر و بالقیاس یک حصه از ضرورت خاص هستند که از مهم ترین خصائصشان این است که روی وجود سوار هستند؛ حالا یا محفوف به وجود هستند قبل از وجود یا بعد از وجود، اما محفوف به وجود هستند و وجود محفوف به ضرورتین است؛ ضرورت قبل و ضرورت بعد. ولی محفوف به وجود هستند.

ضرورتی که ما در الزامات اخلاقی تصویر می/کنیم محفوف به وجود نیست و لذا نقض کردیم به برخی بزرگان چه ضرورت بالغیر را و چه ضرورت بالقیاس را، از باب اینکه اصلاً وجوب و لزوم اخلاقی و عقلی خودش یک سکنه ای است در عالم. عالم پر از سکنات است؛ یک سکنه اش ضرورت های بالقیاس و بالغیر و وجودات مجرد و مادی است و یک قسمش هم ضرورت های اخلاقی است. اصلاً چرا شما دنبال این می گردید که ضرورت های اخلاقی را به یک چیز دیگر برگردانید و خودش یک واقعیتی است. اینطور نمی شود که مثلاً به سیب نگاه کنید و بعد از شما می پرسند که این چیست. شما بگویید این یا باید گلابی باشد یا پرتقال باشد یا لیمو. نه، این خودش است. ما در عالم، اشیاء و حقایقی داریم و همه از ملموسات نیستند. شما معقولات ثانی فلسفی که مثلاً نسبت فوقیت و تحتیت است، یک چیز ملموسی نیست ولی یک واقعیتی است. واقعیتش، عینی به معنای اینکه مشت پر کن باشد، نیست اما از حالات اموری است که وقوع در اعیان دارد. حالات سقف است. نه اینکه اعراض باشد بلکه یک جوری از کیفیات این است که در تناسب و نسبت با امور دیگر دیده می شود که معمولاً در اینها باید بگوییم نسبت هست.

حالا عرض ما این است که چه دلیلی داریم که این را انکار کنیم و این یک سنخ واقعیت است و استدعاء اموری دارد. حالا انشاءالله در جلسه بعد هم این مسأله را بیشتر باز می‌کنیم به عنوان نقد محقق اصفهانی و هم برخی از شبهات که نسبت به این مسأله وجود دارد را مطرح می‌کنیم.

«والسلام علیکم و رحمة الله»