جلسه 573

سه شنبه 10/12/89

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به حسن عدل و قبح ظلم بود. عرض کردیم حسن عدل و قبح ظلم به این معنا هست که خواصی هست در برخی از افعال به حیثی که فطرت انسان وقتی تصور می کند این فعل را بما له من الخواص، منزجر می شود از آن به حدی که زجر می کند زجرا لزومیا، می گوید لاتفعل. وقتی تصور می کنیم قابیل بخاطر حسد هابیل را می کشد، تصور قتل هابیل منشأ می شود فطرت انسان منزجر بشود و متنفر بشود از این فعل به حدی که انشاء می کند زجر را که لابد أن تجتنب عن قتل هابیل.

اینکه گفته می شود که قبح قتل هابیل واقع ونفس الامری است که عقل درک می کند. به نظر ما این مطلب درست نیست. چون قبح چیست؟ غیر از منافرت نفس که باید یک نفسی باشد، این ساختار نفس به نحوی باشد که تصور که می کند قتل هابیل را متنفر می شود از آن. وخود قبح وتنفر هم مراتب دارد. بخل هم قبیح است ولی ظلم نیست، چه جور شد قتل هابیل شد ظلم ولی بخل ظلم نیست؟ این توجیهش به همین است ک هیک خواصی هست در قتل هابیل که بحیث إذا تصورته فطرة الانسان لتنفرت منه تنفرا شدیدا أی بحیث لاتجوز ارتکاربه.

حتی این را عرض کنیم که گاهی ظلم مثل همین قتل هابیل یک مفسده ای وراء همین قبح ندارد. مثلا مفسده قتل هابیل منشأ شده که عقل تقبیح کند آن را؟ نه، مفسده در همین قبحش هست. خواصی دارد این قتل هابیل و ویژگی هایی دارد که وقتی نفس تصور کرد متنفر می شود از آن. اگر اسم این را می گذارید مفسده، ما حرفی نداریم. اما اگر یک مفسده ای وراء این که بگوئیم نظام مختل می شود، کدام نظام؟ یک ویژگی هایی در قتل هابیل هست که در قتل کبوتر نیست، در قتل انسان کافر نیست، این ویژگی ها به نحوی است که وقتی تصور می کند نفس آن را، می گوید لاتفعل. اگر مرادتان از مفسده این است که همین خواصی که إذا تصورها النفس لتنفرت من هذا الفعل، به این معنا بله، این خواص متحد است با فعل و ذاتی فعل است. اما اینکه یک مفسده اخرایی مترتب باشد بر این قتل هابیل وبخاطر آن مفاسد مترتبه بر قتل هابیل عقل تقبیح بکند قتل هابیل را. نه، چه مفسده ای غیر از اینکه قتل هابیل مورد تنفر فطرت انسان است چه مفسده دیگری بر آن مترتب بود؟ اختلال نظامی که نبود، چون نظامی که از چهار نفر تشکیل شده حالا بشود سه نفر، عدد فرد بشود، آیا عقل درک می کند که این یک مفسده ای است که لابد من التحرز عنه؟ اینطور نیست. قابیل هابیل را می کشد می گوید هابیل برود بهشت آنجا متنعم بشود. غیر از اینکه یک خواصی در قتل هابیل هست به حیثی که فطرت انسان وقتی تصور می کند تنفر شدید پیدا می کند از او، ما معنای دیگری نمی فهمیم برای حسن عدل و قبح ظلم.

واین را هم عرض کنم: تفکیک بین ظلم های عقلائی و ظلم عقلی کار مشکلی است. خیلی ها به خیال اینکه این ظلم ظلم عقلی است وقابل این نیست که شارع با آن مخالفت کند یک سری احکام را می خواهند طرح کنند که آقا این ظلم است. خب فوقش ظلم عقلائی است، اگر دلیل خاص بود شارع این طرز تفکر عقلاء را قبول نکرد چه محذوری دارد؟ قتل کافری که ذمی نیست مباح باشد، عقلاء تقبیح می کنند قتل هر انسانی را با قطع نظر از مذهب و نژادش، درست، خود ما هم تقبیح می کنیم، اگر یک یهودی مسلمان شد و در آئین یهود فعلی مثلا او را مستحق اعدام دانستند، یا کمونیستهایی که در زمان استالین ارتداد سیاسی یا ارتداد فکری پیدا می کردند و حکومت استالین آنها را محکوم به اعدام می کرد ما تقبیح می کردیم، حالا به ما بیایند نقض کنند مسلمانی که مرتد می شود فقه شما می گوید مستحق اعدام است با آنها چه فرقی دارید؟ به حسب ظاهر هم حرفی عقلائی است. اما حرف این است که آیا ظلم عقلی است این کار، یا ظلم عقلائی است. قتل کافر که متجاوز نباشد، به قول امروزی ها همزیستی مسالمت آمیز دارد با مسلمین و بقیه انسانها، ولی طرز تفکرش به اینجا منتهی شده که منکر خدا و اسلام است ولو عن تقصیر. اگر عن قصور باشد که ما هم می گوئیم مستحق اعدام نیست، چون اعدام حد است وحد عقاب است و به وجدان فطری عقلی کافر مستحق عقاب نیست، اما اگر جاهل مقصر هست و یا حتی عالم هست دوست دارد که کافر باشد، از نظر عقلائی چه فرق می کند با آن کافری که دوست دارد مسلم بشود. اما از نظر خدا با آن مصالح حکیمانه ای که هست مرتد از اسلامک محکوم به اعدام است و مرتد از کفر محکوم به احترام. اینها ظلم عقلی که نیستند، تفکیک بین ظلم عقلی و ظلم عقلائی خیلی ظریف است.

در ظلم عقلی هم تفکیک بین ظلم عقلی تنجیزی و ظلم عقلی تعلیقی باز ظریف است. گاهی یک فعلی ظلم است به حکم عقل، ولکن ظلم مادام لم یرخص الشارع فی الرتکابه. مثال اصولی اش مخالفت احتمالیه علم اجمالی بلکه مخالفت قطعیه علم اجمالی به نظر صحیح ظلم اقتضائیٌّ، یعنی شارع می تواند ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه علم اجمالی بلکه در مخالفت قطعیه آن، ودیگر با این ترخیص قبیح از قیح بودن خارج می شود. مخالفت تکلیف واصل قبیح است اما مادامی که خود مولای حقیقی ترخیص در ارتکاب مخالفت ندهد.

پس ظلم عقلی هم باید تفکیک بشود که ظلم عقلی تعلیقی است ترخیص در آن بلامانع است، چون رافع قبح است، یا ظلم عقلی تنجیزی است یعنی حتی بعد از ترخیص شارع هم بر قبیح بودن خود باقی می ماند، آنجا دیگر می شود الترخیص فی القبیح قبیح لایصدر من الحکیم. مثل اینکه آقای خوئی می فرماید ترخیص در مخالفت قطعیه ترخیص در قبیح است والقبیح لایصدر من الحکیم. معنایش این است که حتی بعد از اینکه شارع بگوید اجوز و ارخص فی مخالفة التکلیف المعلوم مخالفة قطعیة باز عقل می گوید مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال أو التفصیل قبیح است. معصیت مولا قبیح است حتی بعد از اذن مولا در معصیت او. این می شود حکم عقللی تنجیزی. که طبق این مبنا معلوم است که ترخیص در قبیح عقلی تنجیزی ممکن نیست. مثل اینکه شارع بیاید ترخیص بدهد در عقاب شخص منقاد. عقاب نه تعذیب، تعذیب غیر از عقاب است جزاءا لما فعل، عذاب ممکن است به دواعی دیگر باشد نه به داعی مجازات، اگر به داعی آخر یاشد عقل تقبیح نمی کند از کسی که ولایت دارد بر این تعذیب. مثل اینکه خدا سلمان را ببرد مدتی در جهنم نعوذ بالله (این نعوذ بالله ما نه از باب اینکه خلاف حکم عقل است بلکه از باب اینکه خلاف آیات وروایات است) بگوید می خواهم در آن بهشت اعلی بروی همجوار بشوی با محمد وآل محمد رزقنا الله و ایاکم ولی چون مدتی استاندار آن آقا بوده ای ولو فعل مباح، اما بالاخره استاندار آن آقا بودن یک تبعاتی دارد حالا چند مدتی برو عذاب بشو مثل طلایی که در آتش ناخالصی هایش از بین می رود ناخالصی هایی که اینجور با فعل مباح بوجود آمده از بین برود، این را عقل تقبیح نمی کند ولو از نظر نقل خلاف روایات است، چون عذاب جهنم غیر از ذاب برزخ است، عذاب جهنم عذاب جزائی است نه عذاب تکاملی برای استکمال نفس و امثال ذلک، ولی عذاب برزخ ممکن است انسانهای منقاد هم عذاب بشوند، چون عذاب برزخ دلیل نداریم که صرفا برای جزاء است، شاید برای تهذیب نفس و استکمال نفس باشد. ولذا گفتند روز قیامت شفاعتتان می کنیم ولی از عذاب برزخ نگران باشید آنجوری که در بعضی روایات هست.

سؤال: درباره بعضی شیعاین هم داریم که بخاطر اعمالشان مدتی در بعضی طبقات جهنم قرار داده می شوند؟ جواب: آن جزاء بر گناه است، عذاب مجازاتی بر گناه برای استکمال نفسشان هست نه برای انتقام. کلام در این استکه جزاء بر فعل مکروه و مباح معقول نیست قبیح است، چون خود مولا گفت می توانی مرتکب بشوی، بعد بیاید عذاب جزائی و مجازاتی بکند این نمی شود. ولی عذاب برای استکمال نفس و تهذیب نفس حتی تصلح هذه النفس لان یلتحق باولیاء الله نه این قبیح نیست، عذاب جزائی قبیح است. حالا شارع بیاید تجویز کند بگوید می شود یک منقادی را عذاب کنید جزاءا لانقیاده، خب این قبیح است حتی بعد از اذن شارع هم قبیح است. ولذا این ظلم ظلم عقلی تنجیزی است. عذاب جزائی بر انقیاد و بر فعل مباح این ظلم تنجیزی عقلی این بهترین مثال هست برای ظلم عقلی تنجیزی.

سؤال وجواب: شما بخواهید یا نخواهید او خالق شماست، اذمة الامور طرا بیده والکل مستمدة من مدده. اینجور که شما می گوئید آن عذابی که نازل می شود که "واتقوا فتنة لاتصیبن الذین ظلموا منکم خاصة" آن عذابی که نازل می شد و برّ وفاجر را می گرفت، حالا آن برّ بگوید اگر ما نخواهیم عذاب بشویم باید چه کنیم؟ منتهی آن عذاب جزاءا للانقیاد نبود، آن عذاب به داعی آخر بود نه به داعی جزاء این فرد مطیع. عقاب جزائی مظیع ظلم است. مطیع یعنی ولو به ارتکاب مباحات عقاب جزائی او قبیح لایصدر من الحکیم. یا عقاب بر امر غیر مقدور این یک ظلم عقلی تنجیزی است، در هیچ تاریخ بشری کسی را تحسین نکرده اند بخاطر اینکه عقاب کرد هباشد انسانهای عاجز را. پا ندارد برود برای مولا آب بیاورد، مولا می گوید برو آب بیاور، می گوید نمی توانم، می گوید برو آب بیاور والا عذابت می کنم، خب هر وجدانی می گوید عجب مولای بدی است که بر فعل غیر مقدور عذاب می کند. این می شود ظلم عقلی تنجیزی. این دیگر چیزی نیست که بشود بگوئیم شارع می تواند او را تجویز کند.

ولی این مثالها محدود است. اکثر ظلم ها یا ظلم عقلائی است یا ظلم عقلی تعلیقی است، ظلم عقلی تنجیزی بسیار محدود هست.

سؤال وجواب: به نظر ما عقل به عنوان قوه مدرکه کاره ای نیست در تحسین و تقبیح، باید بگوئیم التقبیح و التحسین النفسیین الفطریین، فطرت انسان تحسین وتقبیح می کند، عقل مدرک کلیات و حتی مدرک جزئیات کمیتش لنگ است، ولذا ما قبول داریم اگر خدا یک موجودی را خلق می کرد با یک نفس متمایل به شر، هر چه به او می گفتند آقا قابیل هابیل را مشت، ممکن بود بگوید خوب کاری کرد آدم تا می تواند مزاحم را از جلوی راحش بردارد این کار خوبی است، اینجوری آفریده می شد، منتهی این خلاف فطرتی است که انسان بر اساس آن فطرت آفریده شده است. البته ما قبول داریم آن خواصی که در آن فعل هست آن بحث دیگری است، او امر واقعی است که ما درک می کنیم، اما اینکه نفس ما به نحوی است که اگر تصور کند این فعل را با این خواص تنفر از او پیدا می کند، تنفر نفس امر واقعی نیست این امر نسبی است. مثل تنفر از طعام، شا از طعام جن که می گویند الروث والعظم چقدر تنفر دارید، ولی در روایت دارد که استنجاء نکنید با روث وعظم فانهما طعام الجن. خب تنفر امر نسبی است، تنفر از قتل انسان بی گناه هم این امری است در رابطه با نفس انسان. آن خواصی که در قتل انسان بریء هست مثل قتل هابیل آن خواص جاری خودش محفوظ است.

یک نکته عرض کنم این بحث را تمام کنیم: ما راجع به خدا اصلا نیازی نداریم خیلی جاها به بحث حسن عدل و قبح ظلم. مثلا کذب، اصلا بگوئیم کذب قبیح نیست کما قد یقال که حالا خدا بیاید نعوذ بالله یک دروغی بگوید چی می شود، مثلا بگوید آسمان هفت تا است، حالا همه می گویند ما هم می گوئیم، چه قبحی دارد؟ یا نه اصلا کذب قبح دارد منتهی قبحش اقتضائی است. چون آقایان فلاسفه دیگر راه ها را باز کرده اند، گفته اند قبح ظلم ذاتی است، یعنی ظلم تمام الموضوع است برای قبح. که ما گفتیم اینکه ضرورت به شرط محمول است. حالا قبح کذب اقتضائی است، یعنی کذب لو خلّی وطبعه لولا عنوان ثانوی قبیح است. بعضی افعال هم نه قبح ذاتی دارد و نه قبح اقتضائی، مثل شرب الماء وشرب الحلیب، نه حسن ذاتی دارد و نه قبح ذاتی، ونه حسن اقتضائی دارد و نه قبح اقتضائی، مباح است، تابع عناوینی است که بر او منطبق است. اینجور گفته اند.

گفته اند که خب برفرض کذب بر خدا قبیح باشد اما قبحش اقتضائی است، مصلحت این بوده خدا نعوذ بالله گاهی چهار تا دروغ هم بگوید وعده بدهد شما را می بریم بهشت، اولش بگوید من یکی هستم دو تا نیستم بعدش هم بگوید آدم خوبی باشد حور العین سراغتان می آید اگر آدم بدی باشید مار وعقرب سراغتان می آید، بعد روز قیامت بشود ببینند هیچ خبری نیست، بگویند خدا پس چی شد؟ (نعوذ بالله، آدم شرمش می آید این حرفها را بزند ولی متأسفانه راه ها را یک عده ای برای این حرفها باز کرده اند، می گویند خدا چی شد پس؟) خدا بگوید مصلحت بود چهار تا دروغ بگوئیم به شما که شما زندگی دنیایتان تأمین بشود. حالا که این حرفها را زده ای این همه به جان هم افتاده ایم یقتل بعضکم بعضا، حالا اگر این حرفها را نمی زدیم چکار می کردید. اینجوری می گوید. خب شاید خدا مصلحت بوده دروغ بگوید. البته وعده ای که عمل نشود دروغ نیست، ولی مثل پدری که به پسرش می گوید درس بخوان اگر آخر سال معدّلت خوب شد برایت دوچرخه می خرم، بچه هم درس می خواند آخر سال معدلش هم خوب می شود پدر دوچرخه نمی خرد، پسر می گوید ای بابای دروغگو، می گوید پسرم اگر من نگفته بودم دوچرخه برایت می خرم تو می رفتی با دوستانت بازی می کردی درس نمی خواندی معدلت می آمد پائین، اگر به جائی رسیده ای بخاطر همان حرفهای من است. بگوئیم نعوذ بالله خدا هم وعده هایش همینجور بود، آنجا هم که گفت إن الله لایخلف المیعاد آن هم تأکید همین مطلب بود که مردم بیشتر باورشان بشود، ولی خبری نیست.

در مقابل این حرفها دو راه هست:

یکی اینکه: آدم بگوید اینهایی که این حرفها را می زنند قابل علاج نیستند، این یک نوع بیماری روانی است که انسان این احتمالها را بدهد. انسان سلیم النفس همچنین احتمالی را نمی دهد که خدا پیامبرانی را بفرستد معجزه به دست آنها بگذارد بعد بیایند چهار تا دروغ تحویل مردم بدهند دروغ مصلحت آمیز، آن هم اینقدر تأکید بکنند، آیه عذاب، آیه ثواب، راجع به نفی شریک، احتمالش به حساب احتمالات صفر است که دروغ مصلحت آمیزی مطرح بوده است. وآن کسی که این احتمالات را می دهد دیگر قابل استدلال وبحث علمی نیست، دیگر باید یا از خدا بخواهیم خدا هدایتش کند اگر قابل هدایت است یا خدا مرگش بدهد، که ما همین دعای دوم را می کنیم، چون تجربه نشان داده که خیلی از اینها قابل هدایت نیستند، دعا می کنیم که انشاءالله خدا مسلمین را از شر افکار منحرف اینها نجات بدهد با رسوائی ومرگ آنها.

ولی کلام در این است که این یک راه است که گفته می شود یا دعا بکنیم یا ببریم آنها را مرکز روان پزشکی. اما یک راه دیگر هست راهی است که مرحوم آقای صدر هم دارد در بعضی مباحثش که ما نیازی نداریم از قبح کذب استفاده کنیم. خود کذب نقص است، خود دروغ گفتن یا ناشی است از جهل یا ناشی است از عجز یا ناشی است از بخل وامثال ذلک. خب خدا عاجز که نیست، بخیل هم که نیست، چون اینها نقص است. کذب ولو قبیح نباشد اما نقص است، کسی که تصور بکند واجب الوجود را و ایمان به او بیاورد ایمان به یک موجود ناقص که نمی آورد. آن برهانی که اثبات می کند وجود خدا را، اثبات می کند وجود خدایی را که ناقص نیست. خدای دروغگو خدای ناقص است خدایی است که بخاطر عجز بخاطر بخل راه راست را نمی تواند برود مجبور است راه دروغ را برود. خب این مستلزم نقص در خداست. که البته توضیحش را باید در جای خودش مطرح کنیم. پس دو راه است، یک راه این است که به حساب احتمالات بگوئیم ما یقین داریم که نمی شود این همه اخبار غیب که در قرآن و حدیث هست اینها همه اش ناشی از دروغ مصلحت آمیز باشد، که واقعا این یقین هست، بعد هم بگویند إن الله لایخلف المیعاد، اینقدر هم بگویند خدا شریک ندارد بهشتی هست جهنمی هست، کم مانده که آدرس خانه های مردم را در بهشت وجهنم بدهند همه چیز را گفته اند دیگر، اینکه همه اینها دروغ باشد این احتمال را کسی که شذوذ روانی ندارد نمی دهد. فرض این است که ایمان آورده به خدا، ایمان به پیامبر آورده و پیامبری پیامبر را قبول دارد در عین حال بخواهد این احتمال را بدهد این خلاف حساب احتمالات است یا خلاف برهان عقلی است که می گوید الکذب نقص مستحیل علی الله تعالی. از این بحث بگذریم.

راجع به مخالفت قطع اقایان می گویند مخالفة القطع بالتکلیف قبیح یجب متابعة القطع، لأنّ مخالفة القطع ظلم والظلم قبیح. اینجور می گویند. متابعت قطع به تکلیف مولا لازم است، چرا؟ چون ترک متابعت ظلم است وظلم قبیح است.

معلوم شد که این استدلال واهی است. چرا؟ برای اینکه الظلم قبیح ضرورت به شرط محمول است، همینکه وجدان درک بکند که تکلیف معلوم مولا مخالفتش به نحوی است که عقل می گوید نباید انسان مرتکب این مخالفت بشود. انسان نباید مخالفت کند تکلیف واصل خدا را، همین کافی است ودرک بکند که اگر خدا عقاب بکند این شخص عاصی را قبیح نیست. همین کافی است. ما که بالاتر هم می گوئیم، ما می گوئیم درک هم نکند، حکم هم نکند نفس به تعبیر ما، یا به تعبیر آقایان درک هم نکند نفس، احتمال بدهیم که خدا قبیح نیست که عبد عاصی را عقاب بکند، همین کافی است برای دفع عقاب محتمل. دفع عقاب محتمل واجب غریزی جبلی است ولو واجب عقلی نباشد. لیس وراء ابّادان قریة دیگر آخرش عذاب جهنم است دیگر، فقط "اوحی الیّ هذا القرآن لانذرکم به ومن بلغ" پیامبر آمده انذار بدهد، که ای مردم کسی که عصیان کند خدا را، جهنمی هست و دچار عذاب جهنم می شود. ما احتمال که می دهیم عقاب عاصی قبیح نباشد و خدا عاصی را عقاب کند، فع عقاب محتمل واجب غریزی فطری است. البته انصاف این است که بیشتر از این ما درک می کنیم، ما درک می کنیم لزوم اطاعت مولای حقیقی را که توضیحش خواهد آمد.

پس اصلا معنا ندارد که ما به قاعده الظلم قبیح استدلال کنیم، چون ضرورت به شرط محمول است. ما باید ببینیم مخالفت تکلیف واصل را عقل وقتی تصور کرد می گوید که مخالفت نکنید تکلیف واصل را، ومی گوید که اگر خدا عقاب بکند بر مخالفت تکلیف واصل قبیح نیست یا نمی گوید. وجدان عقل می گوید که متابعت تکلیف واصل لازم است و عقاب مولا هم بر مخالفت تکلیف واصل قبیح نیست. بحث ما هم در مولای حقیقی است، در مولای اعتباری همه چیزش تابع اعتبار است، لزوم اطاعتش هم تابع اعتبار عقلاء است.

بله در طول جعل حق الطاعة در مولای عرفی وجعل عقاب بر مخالفت عقل تقبیح نمی کند که مولای عرفی عبد عاصی را عقاب بکند. بعد از جعل کردن عقلاء مولویت را وحق الطاعة را برای مولای عرفی اگر این همراه با وعید به عقاب هم شد دیگر عقل تقبیح نمی کند عقاب این عبد را. ولی راجع به مولای حقیقی که معقول نیست که مولویتش اعتباریه باشد. کی می خواهد اعتبار کند مولویت خدا را؟ خود خدا؟ خود خدا بگوید جعلت المولویة لنفسی، اوجبت طاعتی علی خلقی، خب نقل کلام می کنند به همین اوجبت طاعتی علی خلقی. اگر حق الطاعة ذاتی نباشد مولویت شما ذاتیه نباشد خب هر کسی بیاید بگوید من جعل مولویت برای خودم کردم، این چه ارزشی دارد.

سؤال وجواب: پس به نظر شما هر ظالم جباری مثل فرعون که زورش زیاد بود می تواند برای خودش جعل مولویت می کرد و بعد مولویت می کرد. اینکه نیست.

پس مولویت حق تعالی ذاتی است. آنوقت اینجا بحث هایی پیش می آید راجع به مولویت ذاتی حقتعالی، که اولا دلیلش چیست، ثانیا حدوش چقدر است که خداوند تا چقدر مولویت دارد، خدا تا چقدر وجوب اطاعت دارد. این را انشاء الله بعدا بررسی می کنیم.