بسم الله الرحمن الرحیم

دوشنبه 21/12/91

جلسه 855

بحث راجع به برائت عقلیه بود، ادعا شده بود که برائت عقلیه بدیهیه ومورد اجماع است، ما عرض کردیم این مطلب تمام نیست واین کبری نه بدیهیه است ونه بالوجدان، اینکه در موارد شک در تکلیف مولای حقیقی که احتمال می دهیم که این فعل ما موجب سخط وغضب مولا بشود عقل ما درک کند که ما می توانیم این فعل را مرتکب شویم ومستحق عقاب نخواهیم بود این بدیهی واجماعی نیست، شاهدش هم کلام شیخ در عده بود که قائل شده بود به وقف.

آقای بروجردی فرمود ما دو حیث از بحث داریم: 1- حیث قبح عقاب بلابیان این بدیهیه واجماعیه هست،2-حیث اصالة الحظر که بحثی بود بین قدماء که ما تصرف در وجود خودمان ودر عالم کون بکنیم بدون إذن مولا آیا این جائز است یا نه، این مورد نزاع بوده است، که ما عرض کردیم که این دو حیث با هم فرق دارند وثمراتی هم بر این فرق بار می شود:

ثمره اول: یک ثمره در عدم اتیان به محتمل الوجوب وترک آن است که قطعا اصالة الحظری هم منع نمی کند از آن چون تصرفی نیست در ملک خدا بلکه عدم التصرف است، اما آن حیثیت اولی وحق الطاعة مطرح می شود، کسی که مسلک حق الطاعة را قبول دارد مثل صاحب منتقی وآقای صدر وآقای زنجانی در این مساله می گویند ما قبح عقاب بلابیان را درک نمی کنیم.

ثمره دوم: اینکه ما بدانیم تکلیفی از مولا متوجه ما نشده پس احتمال تکلیف نمی دهیم اما تصرف در مال غیر إذن می خواهد وصرف عدم نهی کافی نیست، اصالة الحظری می گوید ولو بدانی که خدا نهی نکرده از کشیدن سیگار ولی کشیدن سیگار تصرف در ملک خداست هم جسد شما وهم سیگار ملک خداست که بدون إذن خدا در آن تصرف می کنی وتصرف در مال غیر بدون إذنش حرام است شرعا وعقلا، اما مسلک حق الطاعة می گوید همین که ما علم داریم به عدم تکلیف از مولا همین کافی است برای جواز ارتکاب این فعل ونیاز به إذن نداریم، پس دو حیثیت است.

اقول: ما قبول داریم که دو حیثیت است اما اشکال ما به آقای بروجردی این استکه چرا اختلاف قدماء را فقط مربوط می کنند به حیثیت ثانیه وتصرف در مال غیر، ومی گویند حیثیت اولی که قبح عقاب بلابیان باشد از مسلمات بوده نزد قدماء، این تمام نیست وکلام شیخ طوسی خلاف این را نشان می دهد، چون ظاهر کلام شیخ در عده این است که می گوید استدلال شده برای رد قول به اصالة الحظر وقول به وقف به آیه "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا" ویا "لکیلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل"، که از این آیات می فهمیم حجت عبارتست از بیان شرعی، احتمال تکلیف حجت نیست، چون ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا یعنی تا بیان واصل نشود به مکلفین نمی شود آنها را عقاب کرد، اینها نشان می دهد که شیخ در کتاب عدة از بحث ونزاع بین قائلین به اصالة الاباحة ودیگران فقط آن حیثیت ثانیه را که آقای بروجردی فرموده اند مد نظر نداشته است، پس تعبیر ایشان این استکه عقاب قبیح است مگر بعد از بیان شرعی ولو عقاب بر عدم فعل در موارد احتمال وجوب را هم می گوید قبیح است واین ربطی به تصرف در مال غیر ندارد، (البته خود شیخ قائل نیست ولی استدلالی که ذکر می کند این است وبعد آن را رد می کند).

یا ابن زهره در غنیه وقتی که بحث برائت عقلیه را مطرح می کند می گوید تکلیف به غیر معلوم قبیح است چون تکلیف به غیر مقدور است، می گوید التکلیف بغیر المقدور قبیح نمی گوید العقاب بلابیان قبیح، می گوید اینکه تکلیف کنیم افراد را به چیزهایی که آنها خبر ندارند آنها قادر بر امتثال نیستند وتکلیف به غیر مقدور قبیح است، این نحوه استدلال نشان می دهد که مطلب واضح وبدیهی نبوده است،{وظاهرا آن چیزی که مد نظر ابن زهره است این استکه تکلیف به چیزی باشد که اصلا محتمل هم نباشد والا اگر تکلیف محتمل باشد که تکلیف به غیر مقدور نیست، ما احتمال می دهیم که شرب تتن حرام باشد خوب تحریم شرب تتن که تکلیف به غیر مقدور نیست کما اینکه خیلی ها سیگار نمی کشند اینکه تکلیف به غیر مقدور نیست}.

پس ایشان تقریب می کند استصحاب حال عقل را به این بیان که می گوید تکلیف به مالایعلم قبیح لانه تکلیف بغیر المقدور، این نشان می دهد که بحث قبح عقاب بلا بیان واضح نبوده والا او أولی بود به استدلال واو را برای استدلال ذکر می کرد نه بحث تکلیف به غیر مقدور را.

تقریبات قول به برائت عقلیه:

ما قبل از اینکه وارد مناقشات قول به برائت عقلیه که مشهور بین متأخرین است بشویم چند تقریب برای این قول ذکر کنیم:

تقریب اول: که از محقق اصفهانی بود ایشان ابتدا فرموده اند به نظر ما تکلیف تا واصل نشود فعلی نیست وتا فعلی نشود حقیقی نیست بلکه انشائی محض است، تکلیفی هم که حقیقی نیست بلکه انشاءی محض است که وجوب امتثال ندارد، زیرا انشاء به داعی بعث مکلف است نحو الفعل، وقتی شارع می گوید أقم الصلوة این به داعی این استکه باعث ومحرک مکلف بشود نحو الفعل ولی مراد از باعثیت ومحرکیت باعثیت ومحرکیت فعلیه نیست بلکه امکان باعثیت وفعلیت است نه فعلیت باعثیت ومحرکیت، والا جبر لازم می آید، افرادی که عاصی هستند ترک می کنند فعل را، وجوب نماز داعی ومحرک اینها نحو الفعل نیست، پس داعی مولا از وجوب نماز تحریک بالفعل مکلفین نحو الصلاة نیست والا هیچ کس عصیان نمی کرد بلکه داعی این استکه لو کان المکلف بصدد الانقیاد لکان الحکم باعثا ومحرکا له نحو الفعل، که می شود محرکیت علی تقدیر انقیاد المکلف، این داعی است از جعل وجوب.

بعد ایشان فرموده که مراد از محرکیت هم محرکیت لزومیه است نه محرکیت غیر لزومیه.

آنوقت ایشان نتیجه گرفته که می گوید چه موقع این وجوب نماز لو کان المکلف بصدد الانقیاد محرک لزومی اوست؟ وقتی که این وجوب به مکلف واصل بشود، تا وقتی این وجوب به مکلف واصل نشود این وجوب محرک لزومی مکلف نحو الفعل نخواهد بود حتی اگر مکلف مکلف منقاد باشد، باید این وجوب واصل بشود به مکلف تا این وجوب بشود محرک لزومی این مکلف نحو الفعل علی تقدیر کون هذا المکلف بصدد الانقیاد، چون اگر واصل نشود که عقل حکم به لزوم امتثال نمی کند، عقل بعد از وصول تکلیف حکم می کند به لزوم امتثال، پس باید این وجوب به مکلف واصل بشود تا عقل حکم بکند به لزوم امتثال، وبشود این وجوب نماز محرک لزومی مکلف نحو الفعل علی تقدیر کون المکلف بصدد الانقیاد، لذا ایشان فرموده قبل از وصول این حکم به مکلف هنوز در این حکم داعی محرکیت لزومیه محقق نشده وتا این داعی محقق نشود فعلی نیست، مثل اینکه داعی باغبان از کاشت یک نهال این است که این نهال میوه بدهد تا این نهال میوه ندهد فعل باغبان به حد تمامیت نرسیده، فعل تام آنی استکه به هر داعی که آن فعل را ایجاد می کنند آن داعی در موردش محقق بشود، اگر آن داعی محقق نشود پس یعنی آن فعل به حد کمال وتمام نرسیده است، مولا وقتی می گوید تجب الصلاة چون به داعی این استکه این وجوب محرک لزومی مکلف باشد نحو الفعل وتا واصل نشود محرک لزومی نخواهد بود ولذا تا واصل نشود این داعی محقق نخواهد شد وتا داعی محقق نشود این حکم فعلی نیست، حکم که فعلی نبود می شود حکم انشاءی محض وحکم انشاءی محض که حکم حقیقی نیست پس وجوب امتثال ندارد.

اقول: تا این مقدار کلام ایشان جز یک بحث لفظی ومصادره به مطلوب چیز دیگری نیست، زیرا:

اولا: چه کسی گفته داعی مولا از جعل وجوب نماز مثلا محرکیت لزومیه است؟ نه! مولا یک داعی أوسع دارد وهو أصل المحرکیة ولو به نحو محرکیت غیر لزومیه به ملاک حسن احتیاط، داعی مولا از انشاء وجوب نماز یک داعی اوسع است وآن این استکه این وجوب محرک مکلف باشد نحو الفعل که قبل از وصول به مجرد التفات محرک غیر لزومی باشد به ملاک حسن احتیاط است، بعد از وصول محرک لزومی باشد، چرا می گوئید فقط داعی مولا این است که این وجوب محرک لزومی باشد؟

 ثانیا: اینکه می گوئید حکم تا واصل نشود فعلی نیست، مگر بحث ما مناقشه در الفاظ است؟ اصلا داعی مولا محرکیت لزومیه باشد قبول اما محرکیت لزومیه به نحو قضیه شرطیه، داعی مولا این است که إذا وصل یکون محرّکا لزومیّا که داعی تعلیقی است، همین داعی تعلیقی یعنی محرکیت لزومیه علی تقدیر الوصول، این داعی تعلیقی همین الآن هم که مولا می گوید تجب الصلاة هست، پس داعی مولا از ایجاب نماز محرکیت لزومیه علی تقدیر الوصول است ولو بالفعل واصل نباشد، اینکه بگوئیم نخیر! ما بعد از وصول نام این تکلیف را می گذاریم تکلیف فعلی این مناقشه لفظی است، پس خلاصه اینکه شما می گوئید که حکم وقتی فعلی است که محرکیت لزومیه علی تقدیر الانقیاد داشته باشد، می گوئیم نخیر! محرکیت لزومیه علی تقدیر الوصول والانقیاد داشته باشد، همین قضیه شرطیه کافی است برای اینکه حکم بشود فعلی ولو شرطش هنوز محقق نشده است، همانطور که خود شما در انقیاد همین را گفتید که محرکیت لزومیه علی تقدیر الانقیاد، ولو بالفعل محرکیت لزومیه ندارد یک علی تقدیر الانقیاد گذاشتید، حالا ما می گوئیم محرکیت لزومیه علی تقدیر الوصول والانقیاد، این داعی تعلیقی همین الآن هم هست ولو هیچ این حکم واصل نباشد.

پس بحث در این است که حکم فعلی چیست، چه کسی گفته که حکم فعلی آنی است که محرک لزومی باشد بالفعل نسبت به منقادین؟ نخیر! بلکه همینکه محرک لزومی باشد اذا وصل وکان المکلف منقادا کافی باشد در فعلیت حکم (اینکه این داعی تعلیقی کافی است برای فعلیت یا کافی نیست می شود مناقشه لفظیه).

ثالثا: شما فرض کردید که محرکیت لزومیه بعد از وصول است، این را مفروغ عنه گرفتید که تا تکلیف واصل نشود به وصول علمی این موضوع برای لزوم امتثال عقلی نیست این را مسلّم گرفتید، بعد می گوئید حالا که موضوع نیست برای لزوم امتثال عقلی الا بعد از وصول پس قبل از وصول محرکیت لزومیه ندارد لذا حکم فعلی نیست، ما مناقشه مان در همین است که کی گفته که تا خطاب أمر ونهی مولا واصل نشود به وصول علمی این موضوع برای لزوم امتثال عقلی نخواهدبود، این صرف مدعاست که تا حکم شارع واصل نشود عقل حکم به لزوم امتثال نمی کند ودلیل ندارد.

تقریب دوم: شاید خود محقق اصفهانی متوجه شده که کلامش در تقریب اول مصادره به مطلوب بوده لذا فرموده اما بحث قبح عقاب بلابیان را باید به شکل دیگری مطرح کرد، وآن این استکه عقاب بر عصیان مولا بخاطر این استکه عقلاء بر ظلم جعل عقاب کرده اند، قبح ظلم از نظر اصفهانی یعنی جعل عقلاء استحقاق عقاب را بر ظلم، اینکه اصفهانی می گوید قبح ظلم از احکام عقلائیه وآراء محموده و قضایای مشهوره است مرادش از قبح استحقاق عقاب است نه قبح به معنای نقص در مقابل کمال ونه قبح به معنای منافرت با قوه عاقله وطبع، لذا ایشان که می گوید قبح ظلم مجعول است به جعل عقلاء یعنی استحقاق عقاب مجعول است به جعل عقلاء در مورد ظلم، ودر مورد حسن عدل هم می گوید استحقاق ثواب بر عدل مجعول است به جعل عقلاء، والا قبح به معنای نقص در مقابل کمال یا قبح به معنای منافرت با قوه عاقله وطبع اینها که أمر تکوینی اند نه مجعول به جعل عقلاء.

لذا ایشان می گوید که پس بحث ما بحث استحقاق عقاب است، می خواهیم ببینیم آیا مکلف در موارد تکلیف مشکوک استحقاق عقاب دارد یا ندارد، ایشان فرموده که استحقاق عقاب را عقلاء بر ظلم جعل کرده اند وتا این عبد ظلم وهتک بر مولا نکند وخارج نشود از زی عبودیت ورقیت مستحق عقاب نیست، وبالوجدان در موارد ارتکاب مشکوک الحرمة این مکلف ظلم به مولا وهتک حرمت به مولا نکرده وخارج نشده از زیّ عبودیت ورقیت مولا فلایکون موضوعا لاستحقاق العقاب.

{پس در کلام قبل مرحوم اصفهانی می گفت تکلیف قبل از وصول حقیقی نیست فلا یکون موضوعا لوجوب الامتثال لذا عقابی نیست قبل الوصول لعدم التکلیف حقیقتاً، اما الآن می گوید: قبح عقاب بلا بیان می گوید قبل از وصول عقاب نداریم لعدم وصول التکلیف لا لعدم التکلیف که مدعای اول بود لذا می خواهد برای این مطلب دلیل بیاورد که ذکر کردیم.}

در منتقی الاصول (4/445) اشکال کرده به محقق اصفهانی گفته:

اولا: عقل ما درک نمی کند که ارتکاب مشکوک الحرمة مثلا در مولای حقیقی ظلم به مولای حقیقی نباشد، بله در مولای عرفی ارتکاب مشکوک الحرمة ظلم به او نیست، اما در مولای حقیقی چه کسی گفته که ارتکاب مشکوک الحرمة ظلم به مولای حقیقی وخروج از أدب عبودیت وزیّ رقیت نیست؟ هذا اول الکلام.

توضیح ذلک: ایشان لابد مقصودش این است که ظلم مگر چیست اگر مقصود از ظلم به خدا این است که آسیب به خدا برسانیم، اینکه معنا ندارد چون "وما ظلمونا ولکن کانوا أنفسهم یظلمون" ما کی هستیم که آسیب به خدا برسانیم ولو بدترین گناه را هم بکنیم، "لاتضره معصیة من عصاه"، پس مراد این استکه حق اطاعت خدا را تضییع کردیم، واول الکلام است که خدا در موارد احتمال تکلیف لزوم وحق اطاعت نداشته باشد.

ثانیا: می گوید بر فرض ما ظلم به خدا نکردیم در موارد ارتکاب فعل مشکوک الحرمة، اما بحث در این است که خدا اگر ما را عقاب بکند که چرا کاری که احتمال می دادی که من راضی نباشم به انجام آن مرتکب شدید ظلم به ما کرده یا نه، این مهم است، آیا عقل ما درک می کند که این کار مولا ظلم است؟ نه! هیچ ظلم نیست، تعبیر می کند که مولای حقیقی مالک أمر ماست، ما چه حقی داریم در مقابل خدا تا بگوئیم تو که ما را عقاب کردی حق ما را ضایع کردی با اینکه اصل وجود وهمه چیزمان از خداست.

ایشان می گوید بله قبول که خدا کار قبیح نمی کند اما این عقاب کار قبیح نیست والا این عذابهای دنیوی که بعضش خیلی شدید است باید قبیح باشد وحال آنکه اینجور نیست.