هو العلیم

دیدگاه مرحوم کمپانی در قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان (3)

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ برائت ـ جلسهٔ دویست‌وسی‌وپنجم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم
بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

صحبت راجع به کلام مرحوم کمپانی بود که قضیهٔ قبح عقاب بلا بیان را از قضایای مشهوره داخل در صناعات خمس گرفته بودند و شاگردان ایشان هم طبعاً همین مسئله را مورد لحاظ قرار داده‌اند.

اقسام قضایای مشهوره

در قضیهٔ مشهورات چند قسم برای مشهورات به‌حساب می‌آورند

اول. قضایای عادیه

که یک قسم مسائل عادی است عادیات می‌گویند؛ یعنی قضایایی که آن قضایا برحسب عرف و عادت، معروف و مشهور شده‌اند و این عرف و عادت در هر طائفه‌ای مختلف است و فرق می‌کند با عاداتی که در طائفهٔ دیگر هست. من‌باب‌مثال عادت حلق لحیه در میان ملل غرب هست؛ اما عادت ارسال لحیه در میان غیر آن ملل وجود دارد. عادت اکرام ضیف در مورد ملل شرق است؛ اما اکرام ضیف در مورد ملل غرب نیست و می‌گویند: هر کسی باید پول خودش را بدهد.

عادت لباس خاص برای یک ملت است و لباس دیگر هم برای افراد دیگر است. عادیات متفاوت هستند؛ هر کدام از اینها برحسب فرهنگ خودشان یک نوع حسن و قبحی را به عمل خارجی می‌دهند که تعبیر از حسن و قبح، حسن و قبح عقلی است؛ چون قضایای مشهوره جزء مستنتجات عقلی است؛ البته همان‌طور که در جلسهٔ قبل عرض کردیم عقل عملی در اینجا مورد توجه قرار می‌گیرد.

بنابراین در عرف شرع ممکن است بعضی از قضایا قضایای عادیه باشند؛ ولی در عرف غیر شرع قضایای عادی نباشند. این یک قسم از مشهورات است که البته من از سست‌ترین موارد شروع کردم تا به آن مواردی که مابه‌الاِختلاف بین قضایایی است له واقعٌ و نفس‌الأمر یا قضایایی که واقع و نفس‌الأمر ندارند برسیم. مثلاً مسائل عادی یک قضایایی هستند که واقع و نفس‌الأمر ندارند، صرف اعتبار هستند. حلق لحیه به چه لحاظی در یک ملت رواج دارد و دارج و رایج است؟! صرفاً ممکن است که اصلاً بگوییم: یک نفر آمده حلق لحیه کرده است و بقیه از او متابعت کرده‌اند.

الآن بسیاری از مسائل عادی و عرفیاتی که در جوامع هست براساس تقلید است؛ یعنی پوشیدن لباس‌های مخصوص براساس تقلید است، کیفیت تزیین براساس تقلید است، کیفیت تجمیل براساس تقلید است. همین مدهایی که الآن از خارج می‌آید و دیگران هم از آن متابعت می‌کنند همهٔ اینها براساس تقلید است؛ یعنی اینها

قضایای عادی می‌شوند، خیلی از این مسائل هستند که اینها اصلاً جنبهٔ اصالت و واقعیت ندارند.

یعنی اصلاً در قضایای عادی این حسن و قبح دائر مدار اعتبار است؛ یک وقتی بود اگر یک روحانی رانندگی می‌کرد خیلی در میان مردم زشت و ناپسند بود و رانندگی و سیاقت سیاره برای غیر معمّمین مستحسن بود. یااینکه لباس‌های شهرت جزء مسائل عادی به‌حساب می‌آید که در شرع هم منهی است،[1] لباسی که موجب اشتهار و شهرت انسان بشود. انسان باید لباسش عادی باشد و خیلی انگشت‌نما نباشد، مشارٌ بالبنان نباشد.

این مسائل، مسائل عادی است؛ گرچه ممکن است از نظر حسن و قبح با شرع مخالف باشد مثل همین حلق لحیه؛ اگر یک شخصی در خارج حلق لحیه نکند و به دیدن کسی برود شاید بی‌احترامی تلقی بشود؛ مثل اینکه شما با پیراهن و شلوار منزل به خانهٔ کسی بروید می‌گویند: عمامه‌ات کجاست، قبا و ردایت کجاست؟! این بی‌احترامی تلقی می‌شود، آنها هم همین‌طور فرض کنید که اگر حلق لحیه در یک روز نکنند می‌گویند: بی‌احترامی تلقی شده است یا اگر کراوات زده نشود، بی‌احترامی تلقی می‌شود. شرکت در مجالس باید رسمی باشد حتماً با کراوات باشد والاّ این لباس، لباس غیر عرف تلقی می‌شود.

این عاداتی که به‌طورکلی فقط معیار برای حسن و قبح صرف یک قرارداد و اتفاق اجتماعی است فقط یک اتفاق است ولو اینکه مخالف با شرع باشد. این حسن و قبح موجب می‌شود که این قضایا جزء قضایای مشهوره بشوند، یکی از مصادیق قضایای مشهورات بشوند. البته راجع به اینها دیگر صحبت نمی‌کنیم و خصوصیات را شرح نمی‌دهیم که آیا این عادیات درست است یا درست نیست، آن یک بحث دیگر است فعلاً آنچه را که علمای علم میزان و منطق شمرده‌اند بیان می‌کنیم بوعلی در شرح اشارات دارد و بقیه هم آمده‌اند و تعبیرات آنها را بیان کردند.

دوم. قضایای استقرائیه

یکی دیگر از آن مسائل استقرائیات است؛ استقرائیات از قضایای معروفه و مشهوره هستند. یکی از مشهورات قضایای استقرائیه است؛ قضایایی است که کافّهٔ عقلا بر آن قضایا صحّه می‌گذارند و امضاء می‌کنند و یک قضیهٔ معروفی است که به‌طورکلی همه نسبت به این قضیه اتفاق نظر دارند. مثلاً چراغی که به منزل رواست به مسجد حرام است؛ این یکی از قضایایی معروف است که مثلاً السِّراجُ الذّی یضیءُ بِالبیت لا یَستَحِقّ المسجد این یک قضیهٔ معروفی است که همهٔ آراء عقلا بر این قضیه اتفاق دارد؛ یا در یک قضیه‌ای که مثلاً برحسب استقراء همه نسبت به این مسئله توافق دارند این است که جلوی ضرر را از هر جا گرفتن، اول منفعت است؛ همه می‌گویند. یا مثلاً اکرام ضیف، احترام به بزرگ‌تر از قضایایی است که آرای همهٔ عقلا بر این

---

[1] الکافی، ج ۶، کتابُ الزّیّ و التَّجَمُّلِ وَ المُروءَة، بابُ کَراهیَةِ الشُّهرَةِ، ص ۴۴۵، ح ۴.

اتفاق دارد. حالا کیفیت احترامش یک مطلب دیگر است و به قضایای عادیه برمی‌گردد؛ یعنی ممکن است اصل و ریشهٔ یک شیء صحیح باشد اما خود مصادیقش از نقطه‌نظر قضایای مشهوره فرق کند؛ اصلش داخل در یک قضایا هست، مصادیقش داخل در قضایای دیگر هست. این‌هم به عبارت دیگر به استقرائیات تسمیه شده است.

سوم. خُلقیات

یکی از مسائل دیگر قضایای مشهوره مسئلهٔ خُلقیات است؛ خُلقیات عبارت از آن صفات و ملکاتی است که در انسان هست و آن صفات و ملکات موجب می‌شود انسان یک عملی را خیلی راحت و به سهولت انجام بدهد؛ تعریفی که برایش کردند این است. مثلاً خلق سخاوت و جود؛ شخصی بخیل است اگر یک وقتی انفاقی هم بکند عن مشقّةٍ و عن صعوبةٍ این انفاق از او متمشّی می‌شود؛ اما فرض کنید شخص جواد و کریم خیلی به راحتی انفاق می‌کند و حتی اگر به او بگویند که آقا فلان کس آمد فلان پولت را هم برد، همین‌طور نگاه می‌کند و طوری نمی‌شود؛ یا اینکه اگر به شخصی قرض می‌دهد خیلی در بازپرداختش فشار وارد نمی‌کند و تحمیل نمی‌کند؛ این حکایت از این می‌کند. یا فرض کنید شجاعت از خلقیات است؛ مروّت از خلقیات است؛ اینها صفتی در انسان است که این صفت به مرتبهٔ ملکه رسیده است و چون ملکه شده است؛ لذا صدور افعال متناسب با این صفت عن سهلٍ و عن سهولةٍ هست لا عن مشقّةٍ و صعوبةٍ این را هم خلقیات می‌گویند و از قضایای مشهوره است.

مثال‌هایی که برای این می‌زنند خیلی زیاد است؛ مثلاً می‌گویند: دفاع از نظام از قضایای مشهوره است. مثلاً جود و بخشش از چیزهای مستحسن است. اکرام ضیف از مسائل خلقیات است و از قضایای مشهوره است، حسن صدق از قضایای مشهوره است، قبح کذب از قضایای مشهوره است؛ چون تمام اینها به خلقیات انسان برمی‌گردد؛ یا ایثار و انفاق بر یتیم از قضایای مشهورهٔ خلقی است چون رحمت و شفقت مربوط به خلقیات است؛ یعنی خلقیات موجب می‌شود که آن شخص عاقل که براساس حسن و قبح در اعمال نظر می‌کند نسبت به یک صفتی اعمالش را توجیه کند، کیفیت فعلش را در خارج توجیه کند...

معیار در خلقیات

...که خود نفس خلق برای عقل عملی داعی بشود محل صحبت و بحث است؛ به‌جهت اینکه صفات و اخلاق کریمه در اقلّ از افراد این صفات وجود دارند. بیشتر افراد دارای صفات رذیله و صفات غیرحسنه هستند؛ درحالی‌که آنها هم قائل به حسن شجاعت و سخاوت و قبح جبن و بخل هستند.

بنابراین نفس وجود یک صفت داعی برای حکم عقل نسبت به قضیه نیست؛ چون می‌بینیم افراد بخیل هم جواد را شخص حسن به‌شمار می‌آورند، جود و بخشش را حسن و ممدوح می‌دانند؛ بخل و جبن را مذموم می‌دانند درحالی‌که خود اینها این‌طور نیستند. پس نفس وجود یک صفت در انسان، داعی برای حکم عقلی بر

حسن و قبح آن صفت نیست؛ بلکه آن قلب و وجدان و ضمیر است که او حاکم به یک حسن و یا حاکم به یک قبح خواهد بود؛ آن ضمیری که در انسان هست؛ ﴿لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾،[1] آن قلبی که در سینه هست آن کور است، آن قلب در سینه یعنی در نفس، نه این قلب صنوبری و قلب لحمی؛ چون اصلاً کوری و بینایی نسبت به این قلب معنا ندارد، اعمیٰ و بصر نسبت به این قلب اصلاً معنا ندارد و حالا اگر فرض کنید قلب یک نفر را بردارند ـ نمی‌دانم الآن قلب مصنوعی آمده یا نیامده است ـ به‌جای قلب صحیح یک قلب مصنوعی بگذارند، پس این‌هم باید کافر باشد چون قلب مصنوعی که دیگر بصر ندارد!

منظور کنایه از همان ضمیر و وجدانی است که آن ضمیر و وجدان حاکم به حسن و حاکم به قبح است که مسئله‌اش قبلاً عرض شد و گفتیم که مسئله، مسئلهٔ فطرت است که آن فطرت ادراک حسن و قبح را می‌کند ولو اینکه خود شخص متّصف به این امر مستحسن نباشد. شخص بخیل هیچ‌وقت نمی‌آید شخص سخی را مذمت کند یا شخص جَبان هیچ‌گاه شخص شجاع را مذمت و قدح نمی‌کند بلکه مدح می‌کند؛ چون ضمیر دارد و قلب دارد و با آن ضمیر و با قلب تشخیص بین حسن و قبح را می‌دهد. پس معیار در خُلقیات هم عبارت از همان ضمیر و وجدان است.

چهارم. آراء محموده

یکی دیگر از مشهوراتی که ذکر می‌کنند تأدیبات صلاحیه است. برگشت مسئله در تأدیبات صلاحیه به آراء محموده است ـ یعنی آراء محموده هم می‌گویند ـ که این آراء محموده همان مسئله‌ای است که مورد بحث ماست یعنی قضیهٔ قبح عقاب بلا بیان را جزء تأدیبات صلاحیه یا به عبارت دیگر آراء محموده یا محمودات به‌حساب می‌آورند؛ آراء محموده یا تأدیبات صلاحیه عبارت از قضایایی است که آن قضایا متفقٌ علیه بین همهٔ عقلاست و در همهٔ ازمنه اتفاق آراء موجب شده است که این مسئله جزء آراء محموده باشد و این ناظر به عقل عملی است نه ناظر به عقل نظری، چرا؟! چون عقل نظری همان‌طور که در جلسهٔ قبل عرض شد ناظر به یک قضایایی است که ارتباطی با فعل انسان در خارج ندارد؛ یعنی یک قضایایی کلی له واقعٌ فی الخارج و فی نفس الأمر لا ربط لِفعلِ الإنسان مثل الکلُّ أعظمُ مِن الجزء، العلةُ هو الموجبُ لإیجادِ المعلول؛ این هیچ ارتباطی با فعل انسان ندارد که حالا انسان بداند یا نداند یا الکلُّ أعظمُ مِنَ الجزء مسئله مربوط به انسان نیست

---

[1] سوره حج (۲۲) آیه ۴۶. نور ملکوت قرآن، ج ۱، ص ۲۳۶:
«[پس بنابراین، آیا آنها در روی زمین سیر نمی‌کنند (تا از مشاهده‌ها عبرت گیرند)] و برای آنها دل‌هایی باشد که با آنها تعقّل کنند؟! و یا گوش‌هایی باشد که با آنها بشنوند؟! زیرا حقّ مطلب از این قرار است که چشم‌های سر ابداً کور نمی‌شوند؛ ولیکن کوری فقط عارض دل‌هایی می‌شود که در سینه‌ها قرار دارد.»

و مثلاً الکبیرُ أکثرُ مِنَ الصغیر یا مثلاً أشدُّ حجماً مِن الصغیر و امثال‌ذلک؛ اینها قضایای یقینیات است که آن قضایای یقینیات مشهورات به معنای عام شامل آنها خواهد شد.

اما مشهورات به معنای خاص عبارت از قضایایی است که متفقٌ علیه بین همهٔ عقلا از زمانی که بودند إلی زماننا هذا است و آنها این قضایا را به‌جهت حفظ نظام و عدم اخلال به امنیت اجتماع جعل می‌کنند. درست شد؟! استحسان متابعت از قانون یکی از قضایای عقل عملی و یکی از قضایای مشهوره است. لزوم وجود حاکم در اجتماع لِلحفظِ مِنَ الإختلال، این یکی از قضایای عقلیه است چون در نظام اگر حاکم نباشد اختلال می‌شود.

به قول یک روایت و خبر غیر صحیح **«لولا سلطان لَأکلَ النّاس بَعضهم بَعضا»**[1] شاید اهل تسنن نقل بکنند البته استنادش به پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم صحیح نیست. شاید هم بنا بر یک اساس صحیح باشد که سلطان به معنای سلطنت باشد، نه سلطان به معنای پادشاه؛ یعنی در هر اجتماعی باید یک مدیر باشد؛ سلطان به معنای مدیر و مدبّر باشد که بتواند نظام را تعدیل کند و اختلافات را حلّ و فصل کند؛ این لازم است. اصل مسئله عقلائی است؛ حسن وجود سلطان... البته سلطان به معنای شخص مسیطر نه به معنای شاه ـ شاه که دیگر الآن نمی‌شود گفت چون آدم را زندان می‌کنند! ـ باید در هر نظامی باشد. هر اداره و سازمانی یک رئیس می‌خواهد، هر شهری یک شهردار می‌خواهد. این به معنای سلطان است به معنای کسی که نظم بدهد و حلّ و فصل مسائل کند. این یکی از قضایای مشهوره است که متفقٌ علیه بین همهٔ آراء است.

ماهیت قضیهٔ حسن و قبح، عقل نظری یا عقل عملی؟

حالا در مورد حسن و قبح باید ببینیم که در مسئلهٔ حسن و قبح که محلّ نظر است و کلام مرحوم کمپانی ناظر به این قضیه است، آیا مسئلهٔ حسن و قبح جزء قضایای عقل نظری است یا اینکه جزء قضایای عقل عملی است؟!

معنای حسن و قبح

شکی نیست که حسن یعنی ملایمت یک امری با انسان و با نفسیات انسان و قبح عبارت از عدم ملایمت یک امری با نفسیات انسان و با خصوصیات وجودی انسان؛ من‌باب‌مثال تعدّی به مال یک شخص چون با خصوصیات نفس سازگار نیست [قبیح است] مثلاً شخصی وارد منزل کسی بشود و اتاق او را غصب کند، منزل شخصی را غصب کند و مانع از ورود و خروج صاحب البیت به آن منزل بشود؛ این با حقوق یک شخص ملایمتی ندارد لذا این قبیح می‌شود. اما فرض کنید حسن، آنچه را که ملایمت دارد ـ چه اینکه نفع، نفع شخصی

---

[1] مفید العلوم و مبید الهموم، ج ۱، ص ۴۱۰.

باشد یا نفع عمومی باشد که بالأخره رجوعش به نفع شخصی است ـ مثل عدل، عدل یک مسئله‌ای است که نفع شخصی برای انسان یا برای مجتمع دارد؛ پس العدلُ حسنٌ؛ یعنی به‌واسطهٔ عدل آن حقوقی که متعلق به انسان است تحصیل می‌شوند؛ پس عدل با آن مشتهیات انسان و با خصوصیات نفسی انسان ملایمت دارد، بر خلاف ظلم که ملایمت ندارد. این معنای حسن و قبح است.

حسن و قبح، استنتاجی از عقل عملی

حالا صحبت در این است که این ملایمت با این معنا از تکالیف عقل عملی است؛ یعنی عقل عملی برای حفظ نظام و برای حفظ حقوق شخص و حقوق افراد در خارج یک قضیه‌ای را حسن مثل عدل و یک قضیه‌ای را قبیح مثل ظلم می‌داند. چرا؟ به‌جهت اینکه حقوق انسان در خارج تأمین بشود، انسان به آن خصوصیات حیاتش در خارج احاطه و اشراف پیدا بکند. تحصیل مصالح و رفع مفاسد در عالم خارج به‌واسطهٔ حسن و به‌واسطهٔ قبح پیدا می‌شود. این غیر از قضیهٔ الکلُّ أعظمُ مِنَ الجزء است که هیچ تعلق و هیچ ربطی با انسان ندارد و با خصوصیات نفسی انسان ندارد.

تعریف عقل عملی

پس مسئلهٔ حسن و قبح از مستنتجات عقل عملی است و عقل عملی همان‌طور که گفتیم عبارت از آن نیرو و قوه‌ای است که در انسان هست و به‌واسطهٔ آن قوه انسان قضایایی را که متفقٌ علیه بین عقلا هست تشخیص می‌دهد عقلا می‌آیند باهم تصمیم می‌گیرند باهم اتفاق می‌کنند بر اینکه ظلم قبیح است و عدل حسن است؛ عقلا این کار را انجام می‌دهند و وقتی که عقلا اتفاق کردند این عقل عملی انسان می‌آید این قضایا را در خارج براین‌اساس تشخیص می‌دهد؛ یعنی این قضیه در خارج آیا منطبقٌ علیه این اتفاق آراء هست یا نیست؟!

رابطهٔ آراء محموده و عقل عملی

پس کار عقل عملی و فعلی را که عقل عملی انجام می‌دهد تشخیص مصداق است با آن قضیهٔ کلیه. کار عقلا جعل قوانین و قضایایی است که آن قوانین و آن قضایا برای حفظ نظام ضرورت دارند. این قضایا نتیجهٔ اتفاق آراء عقلاست، عقل عملی مصادیق این قضایا را تعیین می‌کند. فرض کنید اگر شخصی کسی را بزند عقل عملی انسان می‌گوید که این عمل، عمل قبیح است، چون منطبقٌ علیه اتفاق آراء است یا اگر شخصی به شخص دیگر اعطائی کند، به یک فقیری کمک کند یا یک عدلی را در خارج انجام بدهد عقل عملی [کار] آن شخص را مستحسن می‌شمارد و می‌گوید: هذا الفعلُ الخاصُ الذّی صَدَرَ مِنَ القاضی حسنٌ لأنَّه مطابقٌ لِمتفق علیه آراء العقلاء.

دیدگاه مرحوم کمپانی دربارهٔ ماهیت قضیهٔ قبح عقاب بلا بیان

این مسئله وقتی که در اینجا روشن شد کلام مرحوم کمپانی که می‌فرمایند: قضیهٔ قبح عقاب بلا بیان

یکی از مصادیق قضایای کلیهٔ متفقٌ علیه آراء عقلاست؛ یعنی چون ظلم قبیح است و چون عدل حسن است از مصادیق قبح ظلم، قبح عقاب بلا بیان است؛ یعنی یکی از مصادیق قبح ظلم اخذ مال غیر است، أخذ مال الغیر قبیحٌ؛ یکی از مصادیق ظلم ایذاء یتیم است، إیذاء الیتیم قبیحٌ؛ یکی از مصادیق هم قبح عقاب بلا بیان است عقاب بلا بیان قبیحٌ این مصداق برای قبح ظلم در اینجا هست.

چه کسی این قضیه را جعل کرده است؟! اتفاق آراء عقلا، اتفاق آراء عقلا مبنی بر وضع این قضیه موجب صیرورت این قضیه از قضایای مشهوره شده است؛ یعنی اتفاق آراء عقلا موجب شده است که این قضیه جزء قضایای معروفه و مشهوره بشود. درست شد؟! پس قضیهٔ قبح عقاب بلا بیان از قضیهٔ یقینیات و قضایایی که له واقعٌ فی الخارج، خارج می‌شود. آن اختصاص پیدا می‌کند به قضایایی که آن قضایا در خارج واقعی دارند؛ اما این قضیه نه، ممکن است برحسب اعتبار باشد، عقلا اعتبار کردند برای حفظ نظام خودشان بیایند و این قضیه را جعل کنند و وقتی که این قضیه را جعل کردند، در روزنامه اعلام کنند. البته از اینها باید سؤال کنیم که در زمان سابق که روزنامه نبود پس چطوری این قضیه متفقٌ علیه آراء عقلا بوده است؟! حالا می‌شود در رادیو گفت و همه هم بفهمند اما آن زمان سابق عقلایی که اصلاً مربوط به یک کشور بودند؛ مثلاً در امریکا بعد از سیصد سال می‌گویند یک ناخدایی بلند شد رفت آنجا را کشف کرد چطور نظرشان به‌دست می‌آید؟! این عقلایی که اصلاً هیچ ارتباط با عقلای سایر امکنه نداشتند، چطور حکم‌شان یکی درمی‌آید؟! از کجا این قضیه پیدا شده است؟! نسبت به این قضیه ظاهراً در اینجا غفلت شده است.

تأملی بر دیدگاه مرحوم کمپانی

بنابراین ما باید از مرحوم کمپانی سؤال کنیم که شما که قبح عقاب بلا بیان را از قضایای مشهورات و تأدیبات صلاحیه می‌دانید و آراء محموده می‌دانید، آیا نفس اتفاق، موجب قضیهٔ مشهوره شده است؟! یعنی چون اتفاق در اینجا هست؟! اتفاق که نمی‌شود موجب یک قضیه باشد، چرا خلافش به‌وجود نیامده است؟! اتفاق باید منشأ داشته باشد؛ اتفاق عبارت از صدفه است. قضایای اتفاقیه نشنیده‌اید؟! قضایای اتفاقیه به قضایایی می‌گویند که برحسب صدفه و برحسب اتفاق پیش می‌آید مثل قضیه إن کان الإنسانُ ناطقاً فالحمارُ ناهقاً که همه مثال می‌زنند این قضیهٔ اتفاقیه می‌شود؛ مثلاً طرف از منزلش بیرون می‌آید تا یک داد می‌زند یک خری هم آنجا جواب می‌دهد، می‌گویند که اگر انسان ناطق است، این حمار در اینجا هم ناهق است و جوابت را داد، سلامی کردی، علیکی به تو گفت! این می‌شود اتفاق.

حالا ممکن است صد مرتبه انسان از منزل بیرون بیاید، اصلاً خری نباشد تااینکه داد بکشد یا اینکه خر باشد و اصلاً اعتنایی به آدم نکند. گاهی اوقات هم این‌طوری می‌شود که حتی خرها هم اعتنایی به انسان نمی‌کنند! این‌قدر دیگر کار خراب می‌شود! معمولاً دیگر حالا این‌طور شده! می‌بینی سرش را می‌اندازد پایین

نگاه نمی‌کند، می‌گوید: بابا، حیف اینکه ما نگاه به تو بکنیم! گاهی واقعاً انسان در یک قضایایی قرار می‌گیرد که نمی‌داند به‌طرف چه بگوید، اصلاً حیف این می‌آید که حرف بزند! اتفاق می‌افتد! می‌گوید: آدم به این چه بگوید؟! فرض کنید که حالا اینکه دارد چنین مسئله‌ای را مطرح می‌کند اصلاً حیف است آدم بنشیند جواب بدهد. می‌گوید: آقا مخلصت هستیم، خداحافظ شما، ممنونیم، از لطفتان متشکریم، خیلی سپاسگزاریم! می‌رویم!

علیٰ‌کلّ‌حال این قضیهٔ اتفاقیه است، اسمش با خودش هست؛ یعنی برحسب صدفه الآن تقارن بین موضوع و محمول شد. إن کان این فلان پس آن فلان یا اینکه فرض کنید هر وقتی که من بیرون می‌آیم چشمم به شما می‌افتد، شما نعلین زرد به پا دارید؛ خب این قضیه معلوم است اتفاق است و هیچ قضیهٔ عقلیه نیست که حالا حتماً یک واقعی داشته باشد، نه.

تلمیذ: ممکن است این اصطلاح کسی ایراد بکند که ما این اتفاق عقلاً که می‌گوییم هنوز همان اجتماع مع إرادةٍ و إدراکٍ هست.

استاد: بله دیگر بالأخره بدون ادراک که این را نمی‌گویند.

تلمیذ: پس قضیهٔ اتفاقیه که در فلسفه می‌خوانیم این معنا را نمی‌رساند گرچه لفظش باهم شباهت دارد.

معیار اتفاق عقلا

استاد: عرض من هم همین است ما باید ببینیم این اتفاق اگر واقعاً نفس یک اتفاق باشد؛ یعنی بیاید بنشیند و بگویند که ما این کار را بکنیم بدون هیچ ملاکی و بدون هیچ جهتی، خب این اتفاق هیچ جهت ندارد؛ لذا داخل در قضایای اتفاقیه می‌شود. اما اگر اتفاق روی ملاک باشد و به‌واسطهٔ آن ملاک نتوانند اتفاق نکنند، یعنی حتماً اتفاق ضرورت داشته باشد پس مسئله به اتفاق عقلا برنمی‌گردد، مسئله به ملاک برمی‌گردد.

آن ملاک چیست؟ آن ملاکی که اتفاق عقلاً را ضروری می‌کند چیست؟! والاّ ممکن است بگویند که ما می‌گوییم نه، تا حالا عقلا می‌گفتند: العدلُ حسنٌ، از امروز ما قرار می‌گذاریم که العدلُ قبیحٌ! گفت: دو دوتا شش‌تا کی به کی است؟! حالا ما می‌گوییم! بعضی وقت‌ها پشت ماشین می‌نوشتند ـ این یک شعار سیاسی است! ـ که دو دوتا پنج‌تا کی به کی است؟! یعنی همه‌اش همین است طرف قانون جعل می‌کند، فردا می‌آید می‌گوید: قانون این‌طور است پس‌فردا خودش آن را برمی‌دارد، کی به کی است؟! تا حالا این‌طور بود! خب حالا این عقلا می‌آیند از حالا به بعد می‌گویند: نه‌خیر، بیخود کردند، آنها که نمی‌توانند برای ما قانون جعل کنند، قانون اساسی برای صد سال پیش است؛ ما خودمان الآن زنده‌ایم، داریم نفس می‌کشیم، دلمان می‌خواهد این قانون اساسی را براساس مصالح خودمان جعل کنیم؛ لذا این‌دفعه می‌آییم می‌گوییم: الکلُّ أصغرُ مِنَ الجزء دلمان می‌خواهد این‌طوری جعل کنیم. سرش دست ما است! گاهی اوقات آن‌طور می‌چرخانیم، گاهی اوقات

این‌طور می‌چرخانیم مشکلی ندارد!

خب حالا آیا این صحیح است؟! این صحیح نیست. اینکه می‌گویند: اتفاق آراء عقلا در هر زمان، یعنی اتفاق ضروری است، نه اتفاقی که غیر ضروری و اولوی است؛ چون خروج ماهیت از مرحلهٔ تقرّر بِأحدِ طرفی الوجود و العدم، نیاز به ضرورت دارد. درست شد؟! حالا اگر قرار بر این باشد که عقلا بیایند و این اتفاق را در خود محقق کنند، باید یک ضرورتی در اینجا باشد، آن ضرورت چیست؟! همان‌طور که ایشان فرمودند، ادراک ملاک است؛ ادراک ملاک اجازه را بأحدٍ مِنَ العقلاء نمی‌دهد که برخلاف ادراک بیاید قضیه جعل بکند، بخواهد حکم بکند. برگشت آن ملاک به چیست؟! آن ملاک را باید ببینیم که آن ملاک آیا قضیةٌ اعتباریةٌ یا حکمٌ واقعیٌ له واقع؟! اگر قضیه اعتباری باشد دوباره نقل کلام در آن قضیهٔ اعتباریه می‌کنیم که آن اعتبار از کجا پیدا شد؟! اگر اعتبار به‌خاطر قومٍ دونَ قومٍ است، پس اتفاق عقلا دیگر در اینجا معنا ندارد. اتفاق یک قوم خاص است و می‌رود جزء قضایای عادیه جزء عادیات می‌شود. اگر براساس این است که له واقعٌ فی الخارج پس این جزء قضایای یقینیه است یا قضایایی که عقل عملی حاکم بر اوست؛ اما عقل عملی در تحت اشراف عقل نظری در اینجا حکم به این حسن یا قبح می‌کند.

بله، حسن و قبح جزء مستنتجات عقل عملی است؛ اما این عقل عملی در تحت اشراف عقل نظری است که یک ملاکی را آن عقل نظری درنظر می‌گیرد و براساس آن ملاک این قضایای عقل عملی را منطبق بر آن عقل نظری خودش می‌کند. اینجا دیگر بحث اعتبارات است.

بررسی ملاک حکم عقل عملی بر حسن عدل

من یک مثال فقط می‌زنم و این مسئله را تمام می‌کنم دیگر بیشتر در این قضیه توضیح نمی‌دهم؛ چون بالأخره مرحوم کمپانی این مطلب را فرمودند ما دیگر در اینجا یک قدری توضیح دادیم، و آن این است که عقل عملی حکم به حسن عدل می‌کند چرا؟! حفظاً لِلنّظام ما نقل کلام در حفظ نظام می‌کنیم که چرا حفظ نظام ضرورت دارد؟! بالأخره باید ببینیم که آیا حفظ نظام خودش مستحسن است یا ضرورت دارد؟ اگر حفظ نظام مستحسن است پس مخالف و مقابلش هم جایز است؛ درحالی‌که اتفاق آراء عقلا بر ضرورت حفظ نظام است نه بر اولویت حفظ نظام و رجحان حفظ نظام. وقتی که ضرورت حفظ نظام در اینجا روشن شد، ما می‌گوییم که چرا حفظ نظام در اینجا واجب است؟! به‌جهت اینکه لولا حفظُ النظام یَتَحقَّقُ الإختلال بالنّظام؛ اختلال پیش می‌آید، اختلال که در نظام پیش آمد، این اختلال موجب هرج و مرج خواهد شد و هرج و مرج موجب سلب امنیت از انسان خواهد شد، سلب امنیت از انسان موجب ازبین رفتن قوا و استعدادات در حیات خواهد شد، ازبین رفتن قوا و استعدادات حیات موجب لغویت و لهویت خلقت انسان خواهد شد.

پس خلقت انسان که براساس یک غایت و براساس یک هدف که وصول از استعداد به فعلیت است لغو

خواهد شد؛ پس این عمل خلقت، عمل لهوی خواهد بود و وجود انسان ضایع خواهد شد. آن‌وقت در اینجا عقل نظری می‌آید حکم کلی می‌کند و آن این است که هر چیزی که در خلقت خودش به آن غایت و به آن هدف مغیّا نرسد، هدف از آن خلقت و خلق بیهوده و لغو است. درست شد؟!

پس این مسئله به‌نحوکلی که عقل نظری به این حکم کرده، می‌آید با این مصادیق پیدا می‌کند. یکی از آن مصادیق، انسان است. انسان یکی از آن مصادیق خلق کلی است؛ پس از اینجا به بعد عقل عملی می‌آید خودش را داخل در این جریان می‌کند و می‌گوید: چون تو یکی از مصادیق این قضیهٔ کلیه هستی، پس باید از استعداد و قوّه، کمالات و استعدادات خودت را به فعلیت برسانی والاّ غرض از خلقت تو لغو و بیهوده خواهد بود. وقتی لغو و بیهوده خواهد بود آن‌وقت ترجیح احد الطرفین بدون راجح هم محال است. این دیگر جزء این مسائل است.

رجوع قضایای عقل عملی به عقل نظری

پس برگشت و رجوع قضایای عقل عملی بالأخره برگشت به عقل نظری است و به آنچه که له واقعٌ فی نفس الأمر، به این برمی‌گردد؛ یعنی قضایای مشهوره‌ای که بنا بر اعتقاد مرحوم کمپانی لیس له واقعٌ إلّا اعتبار العقلاء و اتفاق العقلاء ما می‌بینیم نه، این قضایای معروفه و مشهوره که همین تأدیبات صلاحیه یا آراء محموده باشد، رجوع این قضایا بما له نفس الأمر و بما له واقعٌ خواهد بود. وقتی که این‌طور شد پس حاکم بر این‌هم عقل نظری است.

فلهذا داخل کردن مسئلهٔ قبح عقاب بلا بیان در قضایای مشهوره‌ای که فقط اتفاق کافّهٔ عقلا کافی برای آن قضیه است ظاهراً خالی از تأمّل نیست؛ بلکه قبح عقاب بلا بیان قضیةٌ عقلیةٌ یستقلُّ العقل بِهذهِ القضیة و این براساس انطباق این مسئله با کلیاتی است که آن کلیات، واقع و نفس‌الأمر دارند نه‌اینکه فقط صرف یک اعتبار و صرف اتفاق باشد. روی این حساب، مسئله از اتفاق آراء عقلا بیرون می‌آید. بله، وقتی که این مسئله، مسئلهٔ عقلی باشد، طبعاً عقلا هم اتفاق دارند. مگر عقلا نسبت به الکلُّ أعظمُ مِنَ الجزء اتفاق ندارند؟! مگر نسبت به استنتاج معلول از علت اتفاق ندارند؟! مگر نسبت به ایجاب علت، معلول را اتفاق ندارند؟! قضایایی که به‌طورکلی تمام این قضایا اتفاق واقع و نفس‌الأمر دارد، خب عقلا نسبت به آنها اتفاق دارند چون عقلا به لحاظ عقل، این مطلب را ادراک می‌کنند.

تا اینجا این قضیه روشن شد پس قبح عقاب بلا بیان عبارت از أحدُ القضایا الّتی العقلُ یَستَقلُّ بِتَحقُّقِها و بِوجودِها حالا بیاییم ببینیم که بنا بر رأی و اعتقاد و کلام مرحوم کمپانی آیا قبح عقاب بلا بیان با وجوب دفع ضرر محتمل، تصادم دارد یا ندارد؟! یا کدام یک از این دو قضیه بر...

اللهم صل علی محمد و آل محمد