

لازم به ذکر است: متن ذیل پیاده شده از صوت درس می‌باشد و هیچگونه ویرایشی روی آن اعمال نشده است.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی
الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابی القاسم محمد و علی آله الطیین الطاهرین المعصومین
لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

صورت ثالثه از موارد دوران امر بین محذورین جایی است که واقعه مکرر باشد، متعدد
باشد، خود این مواردی که واقعه متعدد و مکرر هست، به دو قسم رئیسی تقسیم
می‌شود. قسم اول جایی است که عرضی هستند واقعه‌ها، در طول هم نیستند. مثل این
که شخصی به خاطر تنظیم امورش مثلاً نذر کرده که در این ماه فلان کتاب را مطالعه کند
و فلان کتاب را مطالعه نکند و الان اشتبهه لویه که کدام کتاب را گفته مطالعه کنیم؟ کدام
کتاب را گفته مطالعه نکنیم؟ مثلاً گفته که مکاسب را مطالعه کنیم، رسائل را مطالعه نکنیم
یا برعکس و الان اشتبهه که کدام فعلش واجب است و کدام ترکش واجب است؟ که قهراً
در این جا هر کدام از این‌ها را که نگاه می‌کند امرش دائر است بین وجوب و حرمت
می‌شود. مکاسب ممکن است واجب الفعل باشد مطالعه‌اش، اگر این را نذر کرده که
انجام بدهد و ممکن است واجب التبرک باشد اگر نذر کرده انجام ندهد. رسائل هم همین
جور می‌شود و این‌ها در عرض هم هستند، در طول هم نیستند. و گاهی نه، این‌ها در طول
یکدیگر هستند مثل این که مثلاً نذر کرده که جمعه یکی، جمعه اول ماه برای روزه‌اش
نذری دارد، جمعه دوم ماه هم برای روزه‌اش نذری دارد. اما حالا نمی‌داند، یادش رفته و
مردد شده که جمعه اول را نذر کرده بود روزه بگیرد؟ جمعه دوم را نذر کرده روزه نگیرد
برای این که ضعفش نگیرد و فلان؟ یا این که بر عکس است؛ اولی را بگیرد دومی را
نگیرد. این جا در طول هستند، در عرض هم نیستند. این دو تا واقعه را باید بحثش را از
هم جدا کرد به خاطر این که در آن جایی که در طول هستند، بعض مبانی وجود دارد که در
آن جا که در عرض هستند وجود ندارد. مثلاً در آن جایی که در طول هستند، علم اجمالی
ما تدریجی می‌شود که یا این یا آن که بعد است و در آن جا هم ممکن است کسی بگوید
علم اجمالی در تدریجیات تنجیزآور نیست مثلاً؛ اما در عرضیات، آن جا دیگر کسی چنین
مطلبی را ندارد. و لذا به خاطر این افتراقی که وجود دارد در محاسبه مسئله، این دو
قسم را از هم جدا می‌کنند. حالا خود آن قسم ثانی هم دارای دو قسم است که بعداً
عرض می‌کنیم، فلذا گفتیم اقسام رئیسی دو تا هست.

اما قسم اول که عرضی هستند. در قسم اول هم خودش تارۀ فرض می‌کنیم که این‌ها از
نظر احتمال و محتمل مساوی هستند؛ مثل مثالی که زدیم و تارۀ ممکن است از حیث
احتمال و محتمل مساوی نباشند. فعلاً بحث را در جایی قرار می‌دهیم که از نظر احتمال و
محتمل مساوی هستند. نذر کرده که مکاسب یا رسائل را نذر کرده یکی را بخواند، یکی را
نخواند برای تنظیم امور مطالعاتی‌اش و الان فراموش کرده کدام را اول، کدام را نذر
کرده بخواند، کدام را نذر کرده نخواند. در این مواردی که این چنین است؛ یعنی واقعه

متعدده است و تساوی در احتمال محتمل هم وجود دارد، ما با چند واقعیت در این موارد روبرو هستیم. واقعیت اول این هست که قهراً در این موارد برای ما چهار علم اجمالی در نفس مان منقذ می شود. دو تای آن، وقتی هر کدام از این واقعه ها را به تنهایی محاسبه می کنی و نظر به خود هر واقعه ای می کنی می بینیم که در این جا علم اجمالی داریم. مثلاً در مثال ما، وقتی به مطالعه مکاسب نگاه می کنیم، علم اجمالی داریم به این که یا فعلش واجب است یا ترک آن واجب است. یا فعلش حرام است یا ترک آن حرام است. به مطالعه رسائل هم من حیث هو هو که نگاه می کنیم همین طور است که علم اجمالی داریم به این که یا فعلش واجب است یا ترک آن واجب است. این مال جایی که هر کدام از این واقعه ها را خود به خود فی نفسه، فی نفسه ها نگاه می کنیم، اگر هر کدام را با دیگری بسنجیم، این واقعه با آن واقعه را بسنجیم باز علم اجمالی داریم که یا مطالعه مکاسب واجب است یا مطالعه رسائل واجب است. به رسائل هم که نگاه می کنیم علم اجمالی داریم که یا مطالعه رسائل بر ما واجب است یا مطالعه مکاسب واجب است. پس بنابراین این جا علم اجمالی های متعدد برای ما هست؛ هر کدام را که نگاه می کنیم امرش دائر بین وجوب و حرمت است، فلذا دوران امر بین محذورین است. هر کدام را با واقعه دیگری هم که می سنجم یک قضیه منفصله ای برای ما درست می شود. إما هذا واجب إما ذاك واجب، إما هذا حرام إما ذاك حرام، این هم، پس این یک واقعیتی است که قهراً در چنین مواردی این علوم مختلفه اربعه مثلاً برای نفس حاصل می شود. این یک واقعیت.

واقعیت دومی که این جا وجود دارد این است که آن علم اجمالی مال هر واقعه ای به نفسها، آن علم اجمالی لا اثر له، علم اجمالی دارم که یا مکاسب واجب است مطالعه اش یا حرام است مطالعه اش، یا فعلش واجب است یا ترک آن واجب است. حالا هر جور روی تعبیرش درست است. این چه اثری می تواند داشته باشد؟ چون نه موافقت قطعیه اش ممکن است نه مخالفت قطعیه اش ممکن است و قهراً موافقت احتمالیه اش هم خود به خود حاصل است؛ برای این که من یا مطالعه می کنم یا ترک می کنم. موافقت احتمالیه وجود پیدا می کند، مخالفت و موافقت قطعیه هم که یقین داشته باشم مخالفت با حکم این جا کردم یا یقین داشته باشم موافقت با حکم این جا کردم، آن هم میسور نیست، ممکن نیست تحقق آن، بنابراین آن علم اجمالی مال این واقعه به تنها و علم اجمالی مال آن واقعه به تنها، این علم اجمالی ها لا اثر له، این هم یک واقعیتی است که در مقام وجود دارد. واقعیت سومی که این جا وجود دارد این است که این دو تا علم اجمالی دومی که یا این واجب است یا آن واجب است. یا این حرام است یا آن حرام است، این دو تا علم اجمالی های دوم که مال جایی است که واقعه ها را با هم می سنجم. این دو تا علم اجمالی ها قطعاً به مقتضای هر دوی آن ما نمی توانیم عمل بکنیم. این علم اجمالی که یا این واجب است یا آن واجب است، مقتضای خود این علم اجمالی چیست؟ این است که جمع بین طرفین می کنیم دیگر، هر دو را انجام بدهیم. مثل موارد دیگر که ما علم اجمالی پیدا می کنیم که مثلاً می دانیم یا نماز قصر بر ما واجب است یا نماز تمام بر ما واجب است. خب، مقتضای تنجیز این علم اجمالی این است که هر دو طرف را بیاوریم تا این که موافقت قطعیه کرده باشیم. این جا مقتضای این که یا این و یا مطالعه مکاسب واجب است یا مطالعه رسائل واجب است، مقتضای این علم اجمالی این است که هر دو را مطالعه کنید. مقتضای آن علم اجمالی دوم که می گوید یا این حرام است مطالعه اش یا آن حرام است. مقتضای آن این است که هیچ کدام را مطالعه نکنیم و هر دو را ترک کنیم. جمع بین این دو تا اقتضاءها ممکن نیست. یکی یا هر دو را یا مطالعه می کند یا نمی کند دیگر، نمی شود هم هر دو را مطالعه کند هم هر دو را ترک کند. پس این هم یک واقعیتی

است که این جا وجود دارد؛ فلذاست این که ما بخواهیم مقتضای هر دو علم اجمالی‌ها را عمل کنیم و تحویل مولا بدهیم، این مستحیل است در این جا، پس از این جهت تنجیزی وجود ندارد.

واقعیت بعد که واقعیت چهارم می‌شود این است که در ما نحن فیه، اگر مکلف در این جا بیاید هر دو فعل‌ها را انجام بدهد؛ هم مکاسب مطالعه کند هم رسائل مطالعه کند. اگر این کار را بکند، علم پیدا می‌کند. دو تا علم برای او پیدا می‌شود. 1- علم پیدا می‌شود که حتماً یک موافقتی با یک تکلیفی که در این جا هست کرده، چون بالاخره یا مکاسب واجب است مطالعه‌اش یا رسائل دیگه، وقتی هر دو را مطالعه کرد پس آن که در واقع این جا واجب مطالعه بوده انجام شده، پس یک موافقت قطعی نسبت به یک تکلیفی که در بین است از او سر زده، اما در کنار همین یقین پیدا می‌کند؛ یک مخالفت قطعی هم نسبت به آن تکلیف آخر از او سر زده، چون یکی را هم باید ترک می‌کرد، پس با او مخالفت کرده، البته نمی‌داند کدام است اما قطع اجمالی پیدا می‌کند که من اگر هر دو فعل را انجام بدهم، هر دو کتاب را مطالعه کنم، حتماً یک موافقت از من سر زده با تکلیف واقعی و حتماً یک مخالفت با تکلیف واقعی از من سر زده، اگر هم بیاید هر دو را ترک کند، گزینه دوم این است که هر دو را ترک کند، باز همین دو علم برایش حاصل می‌شود. ترک کرده، حتماً موافقت با آن که نذر کرده بود مطالعه نکند انجام شد. پس یک موافقت قطعی کرده، اما در کنارش یک مخالفت قطعی هم کرده، آن که نذر کرده بود انجام بدهد، آن را ترک کرده دیگه، پس یک مخالفت قطعی هم این جا سر زده از او.

گزینه سوم این است که بیاید، یعنی گزینه سه و چهار، که ما حالا چون جامع دارد می‌گوییم گزینه سوم و الا دو تا گزینه است. یکی این است که مکاسب را مطالعه کند، رسائل را ترک کند، این گزینه سوم؛

گزینه چهارم؛ رسائل را مطالعه کند مکاسب را ترک کند. که جامع این دو تا این است که یکی را انجام بدهد یکی را ترک کند که این در مقام تحقق در خارج دو تا مصداق می‌تواند پیدا بکند. این جا چه می‌شود؟ این جا اگر این کار را بکند، بیاید یکی از مطالعه کند یکی را ترک کند، علم به مخالفت پیدا نمی‌کند. علم به مخالفت... چون شاید واقع همین باشد که انجام می‌دهد. علم به موافقت هم پیدا نمی‌کند. نه علم به مخالفت قطعی پیدا می‌کند نه علم به موافقت قطعی پیدا می‌کند. پس مکلف در یک چنین واقعه‌ای برای انجام وظیفه با سه گزینه مواجه است. هر دو را انجام بدهد، خاصیتش این است که حتماً می‌داند موافقت کرده ولی می‌داند حتماً مخالفت هم کرده، هر دو را ترک کند، خاصیتش این است که می‌داند حتماً موافقتی با یک تکلیفی کرده و حتماً مخالفت با یک تکلیفی کرده، بیاید نه، یکی را انجام بدهد یکی را ترک کند، که اگر این کار را کرد می‌داند مخالفت نکرده... یعنی مخالفت قطعی برای او پیدا نمی‌شود. محتمل است مخالفت کرده باشد ولی قطع به مخالفت پیدا نمی‌کند. قطع به موافقت هم پیدا نمی‌کند ولی احتمال موافقت می‌دهد. حالا بعد از این که این گزینه هم روشن شد، این امر چهارم؛ سؤال این است که در این جور واقعه‌ای عقل ماذا یدرک از نظر انجام وظیفه؟ می‌گوید کار اول را انجام بده یا کار دوم که آن جا بالاخره می‌گوید کسی ممکن است بگوید آره، می‌گوید اولاً... چون بالاخره یک چیزی گیر تو می‌آید، می‌دانی... علم پیدا می‌کند که یک موافقتی کردی، البته در کنارش یک مخالفت هم کردی، یا می‌گوید نه، گزینه سوم را انتخاب بکن تا حذر از مخالفت قطعی کرده باشی، این جا فی ما أعلم که قائل داشته باشد، گفتند همین گزینه سوم را باید انتخاب کرد.

س: یک احتمال دیگر هم هست؛ این که عقل می‌گوید مخیر هستی بین هر کدام از این سه تا؛ یعنی بگوید که چه دو تا را با هم انجام بدهی چه دو تا را ترک بکنی چه یکی را انجام بدهی

ج: بله، این هم یک گزینه است. این هم بله.

از مصباح الاصول و دروس فی علم الاصول یعنی مرحوم محقق خوئی و مرحوم استاد قدس سرهما استفاده می‌شود که این جا باید گزینه سوم را انتخاب کرد. حذراً از علم به مخالفت قطعی، علم به مخالفت، درست است که در صورت اول و ثانی، گزینه اول و دوم، علم به موافقت هم پیدا می‌شود. اما به بیان محقق خوئی این علم اجمالی این جا نسبت به موافقت قطعی منجر نیست اما نسبت به مخالفت قطعی منجر است. پس بنابراین این علم اجمالی شما حرمت مخالفت قطعی را برای شما می‌آورد ولی وجوب موافقت قطعی را برای شما نمی‌آورد. چون این چنین است و این در کدام گزینه حاصل است که شما موافقت قطعی‌ای را که... که حرمت مخالفت قطعی‌ای را که منجر ساخت، از آن پرهیز بکنید؟ در گزینه سوم، اما در گزینه یک و دو این مخالفت قطعی حتماً رخ می‌دهد. درست است موافقت قطعی هم رخ می‌دهد ولی موافقت قطعی نسبت به آن که تنجیزی نداشت. پس بنابراین باید این گزینه را انتخاب بکنید.

این بیان محقق خوئی که در مصباح الاصول هست، این نکته و وجهی از آن معلوم نمی‌شود. چرا؟ چرا می‌فرمایید نسبت به آن تنجیز دارد، نسبت به آن تنجیز ندارد؟ اگر شما مجموع حساب می‌کنید، موافقت قطعی نسبت به مجموع ممکن نیست، مخالفت قطعی هم نسبت به مجموع ممکن نیست؛ یعنی این دو تا علم اجمالی‌ها ما می‌خواهیم موافقت قطعی با هر دوی آن داشته باشیم، ممکن نیست. مخالفت قطعی با هر دوی آن داریم، این هم نیست. آن که هست این است که در این جا ما مخالفت قطعی با یکی از آن علم اجمالی‌ها داریم می‌کنیم، موافقت قطعی‌مان هم با یکی از آن‌ها است. پس بنابراین این را نمی‌توانیم مدرک قرار بدهیم و محتمل است که در احتمال، عبارت مصباح الاصول که گفته شده است مخالفتها القطعی، این اشتباه چایی شاید باشد و الا مخالفتها القطعی که این جا نمی‌شود که.

بیان مرحوم استاد قدس سره این است که ایشان بیان آخری دارند، بیان ایشان این است که این جا عقل لا یحکم موافقت قطعی را، چرا؟ چون عقل برای چه می‌گوید با تکلیف موافقت قطعی کن؟ ما باید ریشه‌اش را پیدا کنیم، ببینیم وجه این که عقل می‌کند موافقت قطعی باید بکنی چه هست؟ ایشان می‌فرماید ریشه‌ی این که عقل می‌گوید موافقت قطعی باید بکنی این است که از ضرر محتمل پرهیز کرده باشیم، چون اگر موافقت قطعی نکنیم محتمل است چه کار کرده باشیم؟ مخالفت بکنی که ضرر عقاب باشد و کیفر باشد دامنگیرت بشود؛ پس اگر می‌گوید موافقت قطعی بکن در اطراف علم اجمالی آن‌جایی که می‌گوید منشأ آن چیست؟ سرّ آن چه هست؟ تحرز از تحمل ضرر است به‌خاطر این می‌گوییم. حالا اگر یک جایی بخواهی موافقت قطعی بکنی حتماً ضرر دامنگیرت می‌شد از یک ناحیه‌ی دیگر، این جا می‌گوید من موافقم. اگر من می‌گویم موافقت قطعی بکن برای این است که نکند یک وقت ضرر دامنگیرت بشود، از این باب دارد می‌گوید، نکند یک وقت ضرر دامنگیرت بشود. حالا اگر من می‌دانم بخواهم موافقت قطعی بکنم چه می‌شود؟ حتماً ضرر دامنگیر من خواهد شد؛ چون این جا موافقت قطعی‌اش گفتیم ملازمه دارد با چی؟ با مخالفت قطعی؛ موافقت قطعی یک تکلیف دیگر

دارد. فلذاست در این جا چون این چنینی است عقل این جا لا یدرک او لا یحکم علی الاختلاف المسلکین، این جا نمی گویم موافقت قطعیه بکن؛ ولی می گوید یک کاری نکن که بدانی حتماً ضرر کردی، اگر هردو را انجام بدهی یا هر دو را ترک کنی می دانی ضرر کردی، علم پیدا می کنی به این که ضرر کردی، این را می دانی. اما از مضرت احتمالی که نمی توانید پرهیز بکنید، آن قابل دفع نیست مضرت احتمالی. پس مضرت احتمالی که قابل دفع نیست، چون بالاخره یا انجام می دهی هردو را یا هردو را ترک می کنی یا یکی انجام می دهی یکی را ترک، هر جور انجام بدهی مضرتی بالاخره؛ اما مضرتی که یقین به تحقق آن داشته باشی از این می توانی تحرز بکنی. پس بنابراین در این صورت می گویم حتماً باید یکی را انجام بدهی، یکی را ترک بکنی، حالا اختیار با خودت است، مکاسب را انتخاب بکنی مطالعه کنی رسائل را ترک کنی یا برعکس؛ اما هردو را نباید مطالعه کنی و هر دو را هم نباید ترک بکنی. عقل این جا حاکم به این جهت است و سر آن هم همین است که این جا موافقت قطعیه عقل نمی گوید چون منشأ موافقت قطعیه وجود ندارد، منشأ قول به موافقت قطعیه این هست که شما از ضرر احتراز بجویی، از ضرر محتمل؛ مثلاً اگر می دانی یا قصر واجب است یا تمام واجب است، چرا می گویم باید هر دوی آن را بخوانیم؟ چون می گویم اگر فقط قصر را بخوانی تمام را بخوانی ممکن است تمام واجب بوده ضرر به تو وارد بشود، تمام بخوانی قصر را بخوانی ممکن است ضرر ببینی؛ به خاطر این که از آن ضرر محتمل دور باشی عقل چنین حکمی را می کند، بنابراین در جایی که می گوید اگر بخواهی موافقت قطعیه بکنی با یکی از این... حتماً یک ضرری دامن گیر می شود آن جا نمی آید بگوید دیگر؛ این بیانی است که استاد فرموده. اگر ما منشأ حکم عقل را بیایم این قرار بدهیم که ایشان می فرماید این مطلب درست است، اما اگر بگویم نه آقا، منشأ حکم عقل به این که باید احتیاط کنی در موارد دوران امر بین محذورین یا در موارد علم اجمالی چه هست؟ عبارت هست از این که حق مولویت مولا این را اقتضا می کند، به خاطر حق مولویت مولا که باید اطاعتش کرد ولو مأمون عن العقاب بشوی، ضرری حتماً متوجهات نمی شود، یعنی شارع تضمین بدهد، بگوید من عقابت نمی کنم کما این که قد یقال قبلاً داشتیم که محقق نائینی مثال زدند که لعان حرامی است که عقاب ندارد، یعنی شارع فرمود من عقاب نمی کنم، کسی که مرتکب لعان بشود عقاب نمی کنم ولی حرام است، می گویم نکن! ولی اگر کسی کرد عقاب نمی کنم. اگر انجام تکلیف برای این باشد که دفع ضرر فقط منشأ... بله با دفع ضرر هم حکم می کند آن هم مطلب عقلی، اما آیا ملاک فقط همین است یا نه حق مولویت مولا هم وجود دارد ولو او عقاب بخواهد نکند؟ تأمین از عقاب داشته باشد؛ اگر این را گفتیم که چون حق الطاعه دارد مولا در مواردی که تکلیف برای تو معلوم بالتفصیل شد یا معلوم بالاجمال شد که این جا همه قبول دارند این حق الطاعه را، حالا تا جایی که احتمال فقط می دهید آن جا هم محل کلام بود مثل شهید صدر و بزرگانی مثل مرحوم آقای داماد و مثل محقق صاحب عروه با اختلافاتی که قبلاً بحث هایش را کردیم، آن ها هم حق الطاعه ای بودند، قبل از شهید صدر آن ها هم حق الطاعه ای بودند اما به یک افتراقاتی با همدیگر که در شبهات بدویه که مقرون به علم اجمالی هم نیست بعد الفحص آن ها گفتند مولا حق الطاعه ای نیست، کما این که قبل الفحص همه می گویند حق الطاعه هست. در جایی که علم تفصیلی هم داریم همه می گویند حق الطاعه است، اگر علم اجمالی هم داشتیم این جا هم حق الطاعه وجود دارد. حالا حق الطاعه در این جا وجود دارد، من طاعت هردو را نمی توانم انجام بدهم چه کار کنم؟

ج: عرض کردم....

س: ...

ج: فقط للتجنب عن الضرر عن العقوبة؟ ملاک این است که بحیث اگر مولا تأمین داد دیگر عقل نمی‌گوید؟

س: ...

ج: نه، عقل نمی‌گوید؟ اگر مولا گفت عقاب نمی‌کنم، عقل نمی‌گوید اطاعت کن؟

س: ...

ج: مأمون است درست است، ولی نمی‌گوید اطاعت کن؟

س: لازم نیست....

ج: لازم نیست که بله، این خیلی خودخواهی است؛ بله چون من را جهنم نمی‌برد پس آره، ولی عقل می‌گوید چرا، مولایت هست، مولای حقیقی است.

س: خودش قبول کرده....

ج: نه خودش قبول نکرد، تکلیف را دارد..

س: تأمین کرد..

ج: نه، تأمین کرده یعنی عقاب، یعنی بزرگواری می‌کنم عقاب نمی‌کنم، حالا چون او بزرگواری می‌کند، کرامت می‌کند عقاب نمی‌کند من باید بی‌ادبی بکنم؟ من باید هتک حرمتش را بکنم. حرف سر این است...

س: بله بله می‌دانم.

ج: پس بنابراین عقل یدرک که ولو او تأمین بدهد، ولو ضرری به تو متوجه نشود، عقاب متوجه نشود، عقل یدرک که باید احترام بکنی مولا را، هتک نکنی؛ او بزرگواری دارد می‌کند می‌گوید من عقاب نمی‌کنم. پس ریشه‌ی این که عقل می‌گوید این نیست که فقط عقاب وجود دارد، احتمال عقاب وجود دارد؛ بله، آن هم نافی آن دیگری نیست، بله اگر عقاب هم وجود دارد عقل فطرت انسان از عقاب گریزان است.

س: ...

ج: موضوعاً للعقاب حالا استحقاق خواسته به آن جدا کند....

س: ...

ج: ببینید استحقاق وجود دارد، ببینید کسی که مخالفت تکلیف مولا بکند در این موارد استحقاق عقوبت وجود دارد، مولا نمی‌گوید من استحقاق را برداشتم، ممکن نیست استحقاق برداشته بشود، چون امر عقلی. اما می‌تواند بگوید عقاب نمی‌کنم.

س: ...اذا ما فيه عقاب الان حينما تلزمونی تقول لی لا تهت بالمولی اقول لكم بأی نکته تقول لی لا تهت حرمة المولی هو امنی.

ج: بله، هو امنی، به بزرگواری و کرامتش امنی؛ اما این رابطه را عقل درک می‌کند که وقتی او مولای حقیقی تو هست و هرچی داری، وجودت و هرچه داری از نعم از او هست، حدوثاً و بقائاً از او هست، آیا انسان، اگر انسان حالا برای این که از باب تشبیه معقول به محسوس از این جا انسان وارد بشود، انسان آیا در نفس خودش و وجدان خودش احساس نمی‌کند که به پدرش و مادرش باید احترام بکند؟ ولو این که آن‌ها عقاب هم نمی‌کنند، کاری هم ندارند، این اصلاً سلطان بر آن‌ها هست، آن‌ها نمی‌توانند اصلاً این خیلی قوی‌تر از آن‌ها هست، خیلی قدرتمندتر از آن‌ها هست، کاری نمی‌توانند بکنند، اما آیا عقلش حکم نمی‌کند، درک نمی‌کند، فطرت و وجدانش درک نمی‌کند که چون آن‌ها این نعم را به تو دادند، این تربیت کردند، چه کردند، چه کردند عقل انسان نمی‌گوید که باید احترام‌شان بکنیم؟ یا نه، فقط به خاطر این که ممکن است عقابت بکنند، ممکن است تو را بزنند، ممکن است تو را بزنند، ممکن است چه بکنند؟ این نیست اصلاً. این که ما درک می‌کنیم باید آن‌ها را احترام بکنیم نه از این باب است که چون ممکن است به ما، نه این خودش اصلاً قاهر بر آن‌ها هست و آن‌ها نمی‌توانند اصلاً ضربه‌ای به این وارد کنند اما فی نفسه پدرک که باید احترام آن‌ها را بکنند. نسبت وقتی که نسبت به پدر و مادر، نسبت به معلم، نسبت به کسی که حقوق این چنینی به گردن انسان دارد، وجدان انسان این را درک می‌کند فکیف به مولای حقیقی، پس درک می‌کند که عقاب هم نداشته باشد باید احترام بکند.

س: استاد فارق بین حرمت چنینی که خود شارع تأمین داده با کراهت یا فارق بین وجوب این چنینی با استحباب را اگر بیان بفرمایید...

ج: بله، فارقش این است که در آن جایی که کراهت استحقاق العقاب نمی‌آید؛ اما در این جا استحقاق العقاب می‌آید اما آن کرامت کرده عقاب نمی‌کند. در جایی که نهی می‌کند، نهیاً تحریمياً و بعد می‌گوید عقاب نمی‌کنم این استحقاق عقاب دارد. یعنی اگر مولا بیاید عقوبتش بکند یقیناً فی محله، این عقاب فی محله است درست است، اما بزرگواری می‌کند نه؛ اما آن جا که مکروه کرده یعنی خودش ترخیص در ترک داده یا استحباب است آن جا اگر انجام ندهد در آن موارد استحقاق پیدا نمی‌کند اصلاً، بیاید عقابش کند قبیح است؛ فرق در همین استحقاق است اما وقتی خودش تأمین می‌دهد، امنیت می‌دهد در این موارد بله احتمال ضرر دیگر نیست، اگر از راه احتمال ضرر بخواهیم وارد بشویم نه، مگر استاد برگردد این جور به ما جواب بدهند، بگویند در آن موارد هم خود استحقاق عقوبت پیدا کردن هم ضرر، این ضرر آبرویی است، ضرر حیثیتی است، بله می‌گوید جهنم نمی‌برم، این‌ها نه، درست، اما این که انسان ملکوک است به این که این یک آدمی است که یستحق العقوبه، این ضرر، و عقل می‌گوید بله، دفع این ضرر را هم باید بکنی که جوری نباشد که استحقاق العقوبه داری این، که این حرف هم در براءت اگر یادتان باشد آن جا همین محل کلام بود، آن جا بحث بود که آیا ما در بحث براءت دنبال چه هستیم؟ دنبال عدم عقاب هستیم فقط یا عدم استحقاق عقاب هستیم؟ فلذا اگر بگویم دنبال عدم استحقاق عقاب هستیم «رُفِعَ ما لا يعلمون» و «وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا» و آیات و روایات و این‌ها فقط می‌گفت عقاب نیست، نفی استحقاق نمی‌کرد فلذا بعضی‌ها اشکال می‌کردند به استدلال و آن‌ها به همین که این‌ها نفی استحقاق نمی‌کند، می‌گوید آقا عملاً خدا عقاب نمی‌کند؛ اما قاعده‌ی قبح عقاب بلایان این است که نه، می‌گوید قبیح است عقاب بلایان،

یعنی تو استحقاق نداری، داشته باشی که اشکال ندارد. حالا دوتا مسلک در این جا وجود دارد.

س: حاج آقا نتیجه اش هم بفرمایید نتیجه ی حق الطاعه چه می شود این جا؟

ج: نتیجه ی حق الطاعه، که پس آن راه که شما می فرمایید که، باید مسأله را از این دیدگاه بررسی بکنید نه این که بگویید که بله، موافقت قطعی وجه لزومش چه هست؟ موافقت قطعی، وجه لزومش این است که تحرز از عقاب محتمل بکنی و چون در این جا تحرز از عقاب محتمل که نمی شود، بله این جا حتماً می دانی اگر هردو را انجام بدهی، بخواهی موافقت قطعی بکنی با یکی از آن تکالیف، بله از عقاب آن تکلیف رهایی پیدا کردی ولی دامن گیر شده عقاب یک تکلیف آخری، فلذا این جا عقل نمی آید بگوید، بگوید از چاه دریایی بیفتی در چاه دیگر این را نمی گوید. اشکال این بود که چی؟ مگر ملاک فقط این است که شما دارید این جوری محاسبه می کنید مسأله را؟ ملاک این است که حق مولویت این جا مولا دارد یا ندارد؟ بله، حالا این جا ممکن است... پس عرض ما نسبت به فرمایش استاد این است که شما تمام الماک را این گرفتید بر اساس آن محاسبه فرمودید، بر اساس این محاسبه بفرمایید؛ اما اگر ملاک گفتیم این نیست، ملاک چیز دیگری است پس باید دلیل را جور تقریر کنیم و بیان آخری بیاوریم، چون این که ملاک نشد، ملاک را باید بیان آخر و تقریر آخری قرار بدهیم و چه بگوییم؟ بگوییم در این مواردی که من می دانم اگر موافقت قطعی بکنم حتماً یک مخالفتی با تکلیف آخر مولا کردم، با تکلیف آخر مولا حتماً مخالفت کردم، آیا در این موارد عقل حکم می کند که این موافقت را انجام بده با این که حتماً ببینم مخالفت دیگری، یعنی مولویت مولا اقتضا می کند که این موافقتی که حتماً همراهش مخالفت است نه از جهت خودم که عقاب می شوم یا نمی شوم، نه از دریچه ای که من عقاب می شوم یا نمی شوم بگویید این جوری، نه؛ از دریچه ای که او آیا حقی که به گردن من دارد و احترامی که من باید بکنم، آیا در این موردی که احترام در یک مورد یعنی علم به احترام در یک مورد برای من علم به عدم احترام نسبت به او در مورد دیگر می آورد، آیا عقل این جا می گوید یا می گوید نه دیگر این جا من این را نمی گویم، چون کنار این احترام یک نا احترامی است، یک بی احترامی است، یک هتک است، پس این جا را عقل نمی گوید. بنابراین می گویم عقل لا یدرک در این جا این لزوم را، نه از ناحیه ی خود ما که ضرر به من وارد می شود یا ضرر به من وارد نمی شود، که در این بیان انسان محور شدیم، در بیان استاد انسان محور شدیم، من ضرر می کنم یا نمی کنم؟ اما اگر گفتیم نه، باید مولا محور شد، ببینیم او الان... من در رابطه ی با او چه وظیفه ای دارم؟ نه این که حالا عقاب می شوم یا عقاب نمی شوم؟ آن وقت ما این جوری تقریر کنیم دلیل را؛ یعنی بگوییم بله، در جایی که من می دانم که فقط احترام است و لیس الا، عقل می گوید آره، در جایی که هتک هست و لیس الا، عقل می گوید، در جایی که احترام هست و کنارش هتک هست یا هتک است و کنارش احترام هست عقل نمی گوید؛ می گوید نه، یک کاری بکنید یقین پیدا نکنید، به هتک مولا یقین پیدا نکنید و ندانی حتماً از تو هتک سر زده و آن چه هست؟ و آن این است که همین کار را بکنی، یکی را انجام بدهی یکی ترک بکنی.

بنابراین در مدعا که این جا باید این کار را کرد با علمین موافق هستیم اما در مقام تقریر این که چرا باید این کار را کرد یک تفاوتی وجود دارد. این تمام سخن در این جا.

یک نکته ای هم این جا وجود دارد اگر یادم نرفت دیگر چون وقت دیر شده این را فردا

عرض می‌کنم که این‌جا ممکن است یک تفصیلی داده بشود ان‌شاءالله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد