

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 بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی
الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا
سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداءه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللهم کن لولیک الحُجَّة بن الحسن، صلواتک علیه و علی آبائه، فی هذه السَّاعة و فی کلِّ
ساعة، ولیّاً و حافظاً، و قائداً و ناصراً، و دليلاً و عیناً، حتی تسکنه أرضک طوعاً، و تُمتنعهُ
فیها طویلاً.

خدا را بر نعمت عزاداری و وفاداری‌های نسبت به اهل بیت علیهم السلام شکرگزار هستیم
و هم چنین هدیه‌ای که در آخر عنایت فرمود و این داعش خبیث و تکفیری‌های خبیث را
مخدول و منکوب فرمود و ان شاء الله این نصرت را ادامه بدهد تا ریشه‌کن شدن اصل
این بنیاد ان شاء الله.

من هم یک مقداری کسالت دارم حالا در عین حال استخاره کردن نیایم بحث بد بود، حالا
ان شاء الله دعا بفرمایید که خدای متعال توفیق بدهد که بتوانیم ادای وظیفه داشته
باشیم.

خب این تعطیلات فراوان ممتد یک مقداری مسائل را از انسجام بیرون می‌برد و باید یک
مقدار تکرار کنیم تا این که روشن بشود بحث در چه بوده است و ان شاء الله ادامه بتواند
داشته باشد.

بحث در استدلال عقلی بود برای اثبات برائت در شبهات حکمیة تحریمیه یا وجوبیه. خب
قوم به قاعده قبح عقاب بلایان برای اثبات این مسأله تمسک فرموده بودند. این استدلال
مواجه شد با عده‌ای از اشکالات که یکی از اشکالات این بود که در مقابل این قاعده قبح
عقاب بلایان ما پنج قاعده دیگر داریم که با وجود آن پنج قاعده مجالی برای جریان قاعده
قبح عقاب بلایان نمی‌ماند. آن پنج قاعده عبارت بود: یک؛ از قاعده وجوب دفع عقاب
اخروی محتمل، که گفتند با وجود این قاعده دیگر قاعده قبح عقاب بلایان مورد ورود می‌شود
و یا محکوم می‌شود و یا به تعبیر صحیح گفتیم تخصصاً مجالی برای جریانش باقی
نمی‌ماند. چون آن خودش کأنّ بیان است بر صحت عقاب بنابراین قاعده قبح عقاب بلایان
دیگر لاموضوع له حالا به احد انحاء ثلاثه‌ای که گفتیم. این را تفصیلاً بحث کردیم و نتیجه
این شد که بله این قاعده، قاعده صحیحی است و لکن در حقیقت نمی‌تواند جلوی قاعده
قبح عقاب بلایان را بگیرد به بیاناتی که گذشت. قاعده دوم قاعده وجوب دفع ضرر دنیوی
محتمل بود. این قاعده هم گفتند خب جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را می‌گیرد، حالا به
چه بیان جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را می‌گیرد؟ سه بیان برای آن بیان شد، یکی این
بود که خب عقل حکم می‌کند به قبح اقدام بما فیهِ الضرر الدنیوی المحتل. کسی احتمال
می‌دهد که این مایع سم باشد و موجب هلاکت نفس او باشد، عقل قبیح می‌شمارد که...
حالا یا درک می‌کند یا حکم می‌کند به این که قبیح است به شرب این مایع. حالا در تمام

شبهاً حکمیه تحریمیه یا وجوبیه ما احتمال وجود ضرر می‌دهیم چرا؟ به یک بیاناتی که گذشت حالا چه جور احتمال ضرر می‌دهیم، یا برای خاطر این که هر مفسده و مصلحتی که عدلیه قائل است به این که احکام تابع مصالح و مفاسد است، بازگشت آن به مضرت و منفعت است، یا به خاطر این که اگر بازگشت همه آنها به این نباشد خود مضرت و منفعت هم می‌تواند ملاکات احکام باشد و لعل این جا که احتمال حرمت می‌دهیم شارع به خاطر مضرت دنیوی فرموده حرام است. یا احتمال وجوب می‌دهیم شاید یک منفعت ملزمه‌ای باشد که در ترک آن مضرت است، از این جهت ممکن است باشد. علی‌ای حال وقتی احتمال این جهت را دادیم پس احتمال عقاب در این جا وجود دارد چون وقتی چیزی از نظر عقلی قبیح بود معنایش این است که عقلاء، غیرشارع می‌توانند نکوهش کنند، کیفر بدهند، کیفرهای مناسب خودش را و شارع می‌تواند عقاب کند. پس بنابراین باتوجه به این که در شبهاً تحریمیه یا وجوبیه ما احتمال ضرر دنیوی می‌دهیم پس احتمال می‌دهیم حق عقوبت برای شارع باشد بنابراین جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را می‌گیرد. و این جا بعضی جواب‌هایی که آن جا در قاعده اولی داده می‌شد در این قاعده داده نمی‌شود، چرا؟ برای خاطر این که عقاب اخروی درست است بدون بیان قبیح است اما مضرت دنیوی دائر مدار بیان نیست، بدانی یا ندانی چیزی که ضرر دارد ضررش را می‌رساند. وقتی یک مایعی در واقع سم بود حالا بدانی یا ندانی، کسی خیال می‌کند این شربت بیدمشک خیلی عالی است می‌خورد، خب بالاخره آن ضررش را خواهد رساند، نمی‌گوید این نمی‌دانسته، قبیح است من ضرر به او برسانم. اضرار دنیوی این‌ها دائر مدار علم و توجه و التفات و بیان و این‌ها نیست. پس بنابراین ما وقتی در شبهاً تحریمیه احتمال حرمت را می‌دهیم احتمال می‌دهیم مضرت واقعی در این شیء باشد. وقتی مضرت واقعی را احتمال می‌دهیم خب دامنگیر ما می‌شود. پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم قاعده قبح عقاب بلایان نمی‌گذارد، آن حرفی که آن جا زده می‌شد.

خب پس بنابراین باتوجه به این قاعده ثانوی هم... یعنی قاعده دوم، قاعده دومی که داریم که وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل، باز جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را گفتند می‌گیرد و نمی‌گذارد آن جاری بشود و اثبات برائت بکند.

بیان دوم برای تمسک به این قاعده این بود که این قاعده یعنی قبح اقدام بما فیہ الضرر الدنیوی چون در سلسله علل هست این مورد قاعده ملازمه واقع می‌شود، وقتی مورد قاعده ملازمه واقع شد پس حرمت شرعی اقدام ثابت می‌شود. بنابراین تمام شبهاً حکمیه تحریمیه یا وجوبیه ولو بدواً شبهه است اما با اندک توجه این شبهه برمی‌گردد به علم به حرمت، منتها علم به حرمتی که پیدا می‌کنیم به عنوان محتمل الضرر است، که شارع الان شرب تنن مثلاً. شرب تنن دلیل پیدا نکردیم کتاباً و سنتاً و بقیه منابع شرعیه بر این که این حرام است یا حرام نیست. فقیه بعد الفحص در شک باقی ماند که بالاخره شرب تنن حرام هست یا حرام نیست. خب ابتدائاً چنین شکی برای او پیدا می‌شود، بعد وقتی توجه می‌کند که شرب تنن لعل ضرر دارد، برای ریه ضرر داشته باشد و شاید از این باب شارع حرام کرده باشد. خب عقل می‌گوید اقدام به این ما فیہ الضرر قبیح است، این قبح منشأ واقع می‌شود طبق قاعده ملازمه که بگوییم پس این شرب تنن بما اُثمه محتمل الضرر حرام است ولو نمی‌توانیم بگوییم به عنوان شرب التتن حرام است. چون دلیلی پیدا نکردیم که این عنوان را شارع حرام کرده باشد. و لکن به عنوان فیہ اُثمه محتمل الضرر عقل گفت قبح است اقدام، قاعده ملازمه هم گفت پس شرعاً حرام است، بنابراین در تمام موارد شبهاً تحریمیه و وجوبیه ما دلیل داریم بر حرمت .. دلیل شرعی بر حرمت اقدام، بنابراین دیگه جایی نمی‌ماند برای قاعده قبح عقاب بلایان، شارع بیان

دارد، بیانش همین است که با قاعده ملازمه کشف شده است. این هم راه دوم.

راه سوم برای....

س:؟؟

ج: بله.

س:؟؟

ج: نه، برائت عقلی را داریم اثبات می‌کنیم دیگه.

س:؟؟ آخر آخرش نمی‌گوییم که شرع هم حکم بما حکم به العقل؟ آخر که این حرف را می‌زنیم.

ج: نه، لازم نیست بگوییم.

س: برائت عقلی را اثبات بکنیم آخر این حرف را می‌زنیم...

ج: نه لازم نیست. برائت عقلی را می‌خواهیم اثبات کنیم نه شرعی.

س:؟؟؟ آخر آخر قاعده ملازمه را که می‌آوریم.

ج: در سلسله علل می‌آید نه معالیل.

س: منظور شما برائت عقلیه را دارید کلاً بحث می‌کنید آخرش دیگه نیاز نیست به این که بفهمید ما فتوا می‌دهیم.

ج: فتوا به چی بدهیم؟

س: به خاطر قاعده ملازمه می‌گوییم خب توی شرع هم این قاعده مسلّم؟؟؟

ج: قبول دارد بما أنّه عاقل اما دیگه قانون نمی‌گذارند طبق آن.

س:؟؟

ج: خیلی خب اشکال ندارد. می‌دانیم شارع بما أنّه عاقل هم می‌گوید دو دو تا چهار تا است. می‌دانیم شارع بما أنّه عاقل می‌گوید مساحت مستطیل؛ طول ضربدر عرض است، ما می‌گوییم او هم می‌گوید. اما نه این که به خاطر شریعتش دارد می‌گوید. این یک حرف عقلی است پس عقاب نداریم دیگه، راحت هستیم. ما بیش از این که نمی‌خواهیم، امنیت می‌خواهیم. می‌دانیم شارع که عاقل است او هم قبیح می‌داند، کار قبیح انجام نمی‌دهد، همین. دیگه لازم نیست قانون جعل بکند بگوید که بله برائت جعل کردم، بله اگر ادله برائت شرعیه تمام شد، خیلی برائت شرعیه، اما فرض این است که ادله برائت شرعیه را تمام نداشتیم، یا می‌خواهیم تکثیر ادله کنیم، می‌گوییم خیلی خب برائت شرعیه داریم می‌خواهیم در کنار آن برائت عقلیه را هم اثبات بکنیم. شارع هم اگر می‌فرماید از باب أنّه عاقل می‌فرماید نه از باب أنّه شارع و مقنن.

راه سوم این بود که بگوییم نه وجوب شرعی دارد، نه وجوب عقلی دارد، این‌ها نیست،

عقل اصلاً جاعل وجوب نیست و شرع هم قاعده ملازمه را قبول نکردیم، گفتیم قاعده ملازمه لادلیل علیه به بیاناتی که بارها گذشت. ولی این مطلب وجود دارد که فرار از ما فيه الضرر یا فيه احتمال الضرر یک امر جبلی فطری است. جبلت انسان، فطرت انسان این چنینی است که وقتی حس کرد ضرری متوجه او می‌شود یا محتمل الضرری متوجه او می‌شود خود به خود فرار می‌کند یا حاجب و مانعی بین خودش و او ایجاد می‌کند و خودش را در مصونیت قرار می‌دهد. این امر جبلی، کاری به وجوب ندارد، صغری کبری تشکیل نمی‌دهد، این ضرر است و هر ضرری واجب الدفع است پس واجب است که من این را دفع کنم. به این چیزها کاری ندارد. حالا تازه شارع بیاید بگوید لازم نیست ولی احتمال ضرر اگر می‌دهد که از شارع بگوید اشکال ندارد تو را بکشند، خب شارع بفرماید. یک وقت می‌فرماید نه، واجب است بگذاری تو را بکشند، یک وقت نه، می‌گوید واجب نیست. خب شارع بفرماید واجب نیست آدم از این که بخواهند او را بکشند فرار می‌کند. این جبلی است. حالا این جا گفته می‌شود که حالا ما در شبهات تحریمیه وجوبیه دلیل بر حرمت پیدا نکردیم، بر وجوب پیدا نکردیم ولی بالاخره نمی‌توانیم امنیت داشته باشیم، احتمال می‌دهیم ضرر به ما بخورد، هی تو بگو قاعده قبح عقاب بلایان. قاعده قبح عقاب بلایان به من امنیت نمی‌دهد که، قبیح است شارع عقاب بکند بلایان، قبول ولی این ضرر است، این ممکن است شیر باشد به من دارد حمله می‌کند، این گرگ است به من حمله می‌کند. پس بنابراین آن چه که ما در شبهات تحریمیه و وجوبیه می‌خواهیم چه؟ امنیت از تحقق ضرر است راجع به ما و این امنیت با قاعده قبح عقاب بلایان تأمین نمی‌شود. پس بنابراین باتوجه به این قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی جبلی باز کاری از قاعده قبح عقاب بلایان ساخته نیست. این سه بیانی بود که این‌ها را دیگه تفصیلاً بحث کرده بودیم. باز اعاده می‌کنیم برای این که نظام بحث روشن بشود که حالا چه کار می‌خواهیم بکنیم.

پس بنابراین به این سه بیان گفته می‌شود که این قاعده دوم هم جلوی چیز را می‌گیرد.

قاعده سوم که فهرست آن را عرض می‌کنم بعد باید برگردیم به این قاعده دوم، قاعده سوم وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه است که ما در تمام شبهات حکمیه تحریمیه و وجوبیه احتمال مفسده اخرویه می‌دهیم، مفسده هم غیر از عقاب است؛ یک عنوان عامی است، عنوان مفسده. ممکن است تجلی آن در عقاب باشد، ممکن است در چیز دیگری باشد.

خب این را هم اگر گفتیم وجوب خب جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را قهراً می‌گیرد و مفسده هم باز دائر مدار این حرف‌ها نیست. بالاتر از عقاب است، مفسده بدانی یا ندانی دامنگیر می‌شود. پس بنابراین باتوجه به این قاعده وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه که فرق مفسده و مضرت را هم قبلاً بیان کردیم.

قاعده چهارم عبارت بود از وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه که مثلاً احتمال می‌دهیم این کار موجب می‌شود که یک مفسده دنیویه‌ای پیدا بشود مثلاً فرض کنید یک فلزی را می‌خواهند کنند احتمال می‌دهیم این باعث می‌شود که یک طرف عمومی در مردم ایجاد بشود، یک اختلال عصبی در مردم ایجاد بشود، این مفسده عمومی بوده ولو من هیچ طورم نمی‌شود. یک مفسده این چنینی لعل بر آن مترتب باشد، به این‌ها می‌گوییم مفسد دنیویه. این هم خب احتمالش وجود دارد در شبهات تحریمیه و وجوبیه پس؟؟

و امر پنجم عبارت بود از چی؟ از همین امر جبلی و فطری که بالاخره ما فيه احتمال المفسده او المضرة أو العقاب، این جبلت و فطرت دیگه.... ولو وجوبی این جا درک نکند

عقل یا حکم نکند به وجوب این، یا هر شرع هیچ وجوبی نداشته باشد، اما بالاخره در فطرت و جبلت انسان این است که از این احتمالات گریزان است پس بنابراین در شبهات تحریمیه امنیت احساس نمی‌کند عید با استناد به چی؟ به قاعده قبح عقاب بلایان. آن سر جای خودش هم باشد می‌گوید ولی من امنیت احساس نمی‌کنم بنابراین کفایت نمی‌کند. این پنج تا قاعده بود که می‌گفت جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را به احد الوجوه می‌گیرد.

خب قاعده اول را بحث کردیم تفصیلاً بحمدالله پرونده‌اش بسته شد.

قاعده دوم ابجائی در آن گفتیم مطرح هست که دفع ضرر دنیوی محتمل. یک بحث اول بحث صغروی بود که آیا واقعاً در موارد شبهات تحریمیه یا وجوبیه واقعاً احتمال ضرر دنیوی وجود دارد یا ندارد؟ که سه نظریه این جا مطرح شده؛ یکی این که حتماً وجود ندارد، دو؛ این که حتماً وجود دارد و یکی هم این بود که تفصیل دارد، وجود دارد اما احتمالش ضعیف است و معتنا نیست. این‌ها را بحث کردیم.

بحث دوم راجع به کبرای مسأله بود که آیا واقعاً چنین حکمی داریم. حالا قبول که ما در موارد شبهات واقعاً احتمال ضرر دنیوی را داریم، انکار نمی‌کنیم این را، وجود دارد واقعاً اما آیا چنین حکم عقلی وجود دارد یا چنین درک عقلی وجود دارد که باید دفع کنید آن را؟ این جا هم سه نظریه در کبری عنوان شد.

نظریه اول نظریه آقای آخوند بود قدس سره و من تبعه. که گفتند نه، عقل چنین حکمی ندارد، که عقل اقدام بما فيه الضرر المحتمل الدنیوی. مقطوعش را عقل چنین حکمی ندارد فکیف به محتملش. و این گفتیم که بحث از این قاعده مهم است چون علاوه بر بحثی که ما الان در اصول به آن نیاز داریم بسیاری از ابواب فقهی هم آقایان براساس همین قاعده استنباط حکم در آن کردند یا فتوای به حرمت حتی دادند. خب بعضی که اخیراً فتوا داده بودند به حرمت سیگار براساس همین قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی بود دیگه و امثال این موارد. موبایل‌ها، خب همه دارند می‌گویند ضرر دارد برای کذا و کذا. این را الان می‌توانیم بگوییم حرام است براساس همین قاعده و چیزهای دیگری که الان وجود دارد. فلذا خود این بحث علاوه بر این که له فائده اصولیه، له فائده فقهیه. و در مسائل مختلف. این نظر آقای آخوند بود که مقطوع الضرر الدنیوی حکم عقل یا درک عقل به قبح اقدام به آن نداریم. این یک نظر.

نظر دوم این بود که چرا هست، وجود دارد،

نظر سوم این بود که تفصیل است، خود مفصلین تفصیلات مختلفی دارند دو تا تفصیل را عرض کردیم.

یک تفصیل این بود که وزان ضرر دنیوی وزان کذب است و وزان صدق است. کذب لو خلی و طبعه، عقل می‌گوید قبیح است مگر این که طرو عناوین بر آن بشود که مبرری پیش بیاید آن وقت قبیح نیست. مثلاً کذبی باشد که نجات مؤمن در آن هست. خب بله دیگه قبیح نیست. کذبی است که در آن اصلاح ذات بین در آن هست، خب قبیح نیست. اما اگر هیچ کدام از این عناوین بر آن مترتب نبود قبیح است. کما این که صدق هم همین جور است فی نفسه حسن است مگر این که یک عنوانی بر آن مترتب بشود، به واسطه این صدق هلاک مؤمنی در کار باشد، یا دو به هم زدنی در کار باشد. از من سؤال می‌کند فلانی چنین حرفی راجع به من زد؟ خب راست بگویم، بگویم بله. این باعث می‌شود که بین این

دو تا به هم بخورد، خب این صدق می‌شود قبیح. اما اگر چنین چیزهایی نبود صدق حسن. گفتند محتمل است یعنی این طور تفصیل بدهیم، بگوییم که مضرات دنیوی اگر هیچ مصلحتی بر آن مترتب نباشد ولی آن مصلحت این باشد کذب می‌خواهد بکند، می‌گوید عمر من کم می‌شود، خب یک سال کم باشد با کیف باشد، به جای شصت سال مثلاً پنجاه و نه سال عمر بکنم ولی با کیف عمر بکنم. نه، قبیح نیست. اما اگر مصلحتی بر آن مترتب نیست یا مزاحم اقوایی در کار نیست، یا متدارک نیست بله این جا قبیح است.

نظر آخر این است که بگوییم... این جور باید تفصیل بدهیم، بگوییم هر جا آن ضرر عنوان خیانت بر نفس بر آن مترتب است می‌گویند آقا این خائن به نفس خودش است مثل کور کردن، نعوذ بالله کسی بیاید بی‌خود خودش را کور کند. یا بیاید دست و پای خودش را قطع کند، خب این خیانت به نفس است. این‌ها بله اما جاهایی که در این حد نیست، حالا چاق می‌شود مثلاً، یک ذره عمرش کم می‌شود، این را کسی نمی‌گوید این خائن به نفسش است. مرحوم شیخنا الاستاد آقای تبریزی قدس سره در این دروس فی علم الاصول مایل به یک چنین تفصیلی هستند اگرچه بعد هم می‌گویند لعل این را هم نتوانیم بگوییم ولی ابتدائاً مایل هستند به چنین تفصیلی که اگر صدق عنوان خیانت می‌کند بله و الا فلا. این سه نظریه عمده‌ای که در مسأله بود. پس اقدام اشکالی ندارد و دو؛ این که اشکال دارد یعنی قبیح است و سه؛ این که تفصیل بدهیم.

نظریه اولی که نظر مرحوم آقای آخوند قدس سره بود پنج

س: ??

ج: در جایی که شک کنیم...

س: ??

ج: آره، می‌گوید آن جایی که شک هم داری عیب ندارد دیگه.

پنج برهان حالا باید اسمش را بگذاریم یا دلیل، اقامه شد برای اثبات مسلک محقق آخوند قدس سره که بگوییم بله این اقدام قبیح نیست بما فيه الضرر المحتمل الدنیوی قبیح نیست حتی آن جایی که مقطوع الضرر است فکیف به محتملش.

خب ادله خمس را ما بیان کردیم، آن دلیل آخر که آن را هم بیان کردیم اصلش را اما دیگه مناقشه‌ای را بیان نکردیم. بقیه ادله را بیان کردیم و مناقشانش را هم ذکر کردیم. و اما آخرین دلیل که دلیل محقق اصفهانی است که چند تا از آن قبلی‌ها هم البته مال ایشان بود.

آخرین دلیلی که محقق اصفهانی اقامه فرموده حاصلش این است که قبل از این که برهان را بیان کنیم یک مقدمه لازم است و آن مقدمه این است که... ایشان فرمودند عقلاء... احکامی که عقلاء دارند دو منشأ می‌تواند داشته باشد؛ تارة منشأ همان حسن و قبح عقلی است. براساس این که یک چیزی را قبیح می‌شمارند یا حسن می‌شمارند براساس آن احکامی دارند، بنائاتی دارند، سیری دارند، مثلاً اطاعت از مولای حقیقی که در بین عقلاء وجود دارد و سیره عقلاء هست که باید انسان اطاعت بکند این براساس این است که درک کردند، عقل‌شان درک کرده که مولای حقیقی چنین حقی را برگردن عبد حقیقی‌اش دارد و تخلف از این هم قبیح است. ولی بعضی از چیزها براساس حسن و قبح

نیست، براساس مصالح و مفاسدی است که درک می‌کنند آن‌ها را. مثلاً اگر عقلاء عمل به ظواهر را جایز می‌دانند و می‌گویند لایأس که به ظواهر انسان عمل بکند، نه براساس این است که عمل به ظواهر حسن و عدم عمل مثلاً به ظواهر قبیح، نه. کسی که حالا بنایش را بر این بگذارد که به ظواهر عمل نکند ولی دنبال قطع باشد، دنبال یقین باشد، خب لایأس به. یا عمل به خبر ثقه و شخص مورد اعتماد. این از باب این نیست که عقل بحکم به این که عمل به خبر ثقه حسن است و عدم عمل قبیح است. نه براساس این‌ها نیست، براساس چیه؟ براساس یک مصالحی را دیدند، دیدند اتگر حجت ظواهر را بخواهند قائل نباشند زحمت است، توی هر مسأله‌ای دنبال یقین و علم رفتن و صریح، کلام دیگری صریح در مرادش باشد بخواهیم آن وقت بنا بگذاریم که خواسته او چیست این یک زحمتی در جامعه ایجاد می‌کند. دیدند ریسک موارد خطا نسبت به این رفاهی که ایجاد می‌شود خیلی کمتر، آن راه ارزشش خیلی بالاتر از آن ریسکی که در موارد خطا پیش می‌آید. فلذا بنای عقلای بر این شده که بگویند ظواهر حجت است. عبد می‌تواند طبق آن ظواهر عمل کند و اگر بعد خلافش واقع شد در مقابل مولی معذور است. مولی هم پذیرفته، براساس همین مصلحت عقلایی مولی هم پذیرفته که عبد را در آن صورت معذور بدارد. چون خودش هم می‌بیند اگر بخواهد جوری حرف بزند که دیگه مو لای درزش نرود و احتمال خلافش در آن نباشد واقعاً برای او هم سخت است. گفته بابا بگذار هم ما طبق ظواهر حرف می‌زنیم، هم آن‌ها طبق ظواهر عمل کنند، یک جا ما نتوانستیم، خلاف واقع فهمیدند یا آن‌ها، باشد حالا یک جاهایی هم این جوری بشود مهم نیست.

پس بنابراین عقلاء سیری که دارند، بنائاتی که دارند تارۀ براساس حسن و قبح عقلی است و تارۀ براساس رؤیت مصالح و مفاسد آخری است. حالا ایشان بعد از این که این مقدمه روشن شد... یک مقدمه دیگر را هم عرض کنیم بعد بیاییم این جا.

مقدمه دوم این است که حسن و قبح همیشه دائر مدار علم و عمد است. چیزی قبیح است که انسان عالماً عامداً آن را انجام بدهد یا ترک کند. مثلاً ضرب یتیم که قبیح است ظلم است، این در صورتی است که عالماً عامداً انجام بدهد، بداند این یتیم است و استحقاق این کار را هم ندارد بیاید او را بزند. این ظلم است. اما اگر خطا کرد یعنی یقین داشت که الان این مشقش را ننوشته، کارهایش را انجام نمی‌دهد و این مربی اوست و در اثر این که یقین کرد که این چنین نیست و این دنبال مصالح خودش نیست حالا یک سیلی هم به او زد برای این که او را در راه حق قرار بدهد، بعد معلوم شد که نه بابا این خیلی هم خوب بوده، تو اشتباه کردی این اهل کار بوده، این جا قبیح از این مولی سر نزده، ولو این که الان ضمان ممکن است داشته باشد، ضمان دائر مدار قبح نیست اما قبیح باشد که بخواهند او را کیفر بدهند، نکوهش کنند، زندان ببندازند، اگر واقعاً ثابت بشود، برای قاضی هم ثابت بشود، حالا موارد شک قاضی باید چه کار کند این مسأله دیگری است. اما اگر برای قاضی ثابت شد که واقعاً این جوری بوده خب این دیگه عقوبت نمی‌شود در این موارد. هم چنین در آن طرف مسأله هم همین طور است که حسن جایی است که انسان عالماً عامداً کاری را انجام بدهد. خب حالا که این دو مقدمه روشن شد، ایشان یک برهان این چنینی اقامه می‌کند، یک قضیه قیاس استثنایی تشکیل می‌دهد. می‌فرماید ولو ما قبول کنیم که دفع ضرر مقطوع و مسلّم لازم است و اضرار به نفس ظلم به نفس است، ولو این را قبول کنیم اما در محتمل الضرر نمی‌توانیم بگویم این حرف را، چرا؟ برای این که در محتمل الضرر یا باید از باب حسن و قبح باشد یا از باب سایر مصالح، رؤیت سایر مصالح باشد. اگر بخواهیم بگویم که اقدام بما فیه احتمال الضرر عقلاء نمی‌کنند این یا باید از باب قاعده حسن و قبح باشد یا از باب مصالح دیگر باشد. از باب حسن و قبح

نمی‌تواند باشد به خاطر مقدمه ثانیه که گفتیم. چرا؟ چون عالم نیست، احتمال ضرر را می‌دهد، علم به ضرر که ندارد که پس علم و عمدی در کار نیست. پس از آن راه نمی‌تواند باشد. و اگر بخواهد از راه مصالح دیگر باشد آن هم دلیلی بر آن نیست. پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم اقدام بما فيه الضرر امر عقلایی چون این اگر امر عقلایی بخواهد باشد طبق مقدمه اول یا باید از راه حسن و قبح باشد یا از راه مصالح آخر باشد. و بما این که از راه حسن و قبح نمی‌تواند باشد... استثناء داریم می‌کنیم. از راه حسن و قبح نمی‌تواند باشد چرا؟ چون این جا احتمال است علم که نیست، از راه مصالح دیگر هم لادلیل علیه که چنین مصلحت دیگری دیدند و براساس آن مصلحت دیگر دارند می‌گویند اقدام نکنید بما فيه الضرر. بنابراین وقتی که نه از آن راه شد، آن راه هم دلیل نداشت پس نتیجه چی می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که ما برای قبح اقدام بما فيه الضرر دلیل نداریم. بنابراین این حرف که گفته می‌شود قاعده دفع ضرر محتمل امر عقلایی عقلی سیره عقلاء بر آن هست لا اساس له، چنین چیزی ما اصلاً نداریم. فليذهب هذه القاعدة من سجل القواعد الاصولية و الفقهية. این آخرین فرمایش محقق اصفهانی قدس سره هست. خب این حرف‌ها را هم البته قبلاً زده بودیم ولی تکرار کردیم حالا باید دیگه اشکال کنیم که وقت گذشته که فردا ان شاء الله اشکال این را بیان می‌کنیم.

وصلی الله علی محمد و آل محمد.