



تاریخ جلسه: ۱۴۰۱/۱۱/۱۸

شماره جلسه: ۱۸۶

عنوان اصلی: فقه روابط اجتماعی

عنوان فرعی: فقه روابط اجتماعی/ظلم/مقدمات

پایان کلاس خارج فقه
اشرفی و
استاد اعزافی



فهرست

- ۲..... مقدمه
- ۳..... مقام اول
- ۴..... نظریه اول
- ۵..... تفسیر اول:
- ۷..... نقد نظریه اول



بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: فقه روابط اجتماعی / ظلم

مقدمه

ششمین مبحث در مباحث در فقه روابط عام اجتماعی عبارت بود از بحث عدل و ظلم و این که ما از منظر فقهی قاعده‌ای به‌عنوان حرمت ظلم یا رجحان چه وجوب چه استحباب عدل داریم یا نه و اگر داریم به چه معنا و در چه دایره‌ای. این بحث از مباحث بسیار کلیدی است که ریشه در یک سلسله مباحث عقلی و فلسفی و فلسفه اخلاق دارد و ما هم گرچه قرارمان بر این نیست به مباحث عقلی در این مباحث بپردازیم ولی در این مبحث ناچاریم تا حدی به مباحث پایه و بنیادی بپردازیم به این دلیل که آن مباحث پایه مؤثر در داوری حکم فقهی است و باید در بخشی از آن مباحث، مباحث پایه و فلسفی مطرح شود که مؤثر در حکم و داوری فقهی است به دلیل این اتصال و ارتباطی که میان مباحث عقلی پایه و مباحث فقهی است ناچاریم تا اندازه‌ای که مؤثر است به این مباحث عقلی تا حدی بپردازیم البته پرداختن مبسوط نه چون آن خروج از بحث فقهی است و ورود به بحث عقلی و فلسفی و فلسفه اخلاق و علوم دیگر است که اشاره به این بحث هم شد.

در محور دیگری به تعابیر لغویین در باب ظلم پرداختیم و در باب عدل هم هست که کمتر پرداخته شد. در آنجا دو سه تعبیر بود یکی سلب کل ذی‌حق حقاً، یا اخذک مال غیر بغیر استحقاق، یا تعبیر عام‌تر که وضع شیء فی غیر موضعه، به شکل مطلق یا با قید تعدیاً که در بعضی لغات به آن اشاره شده بود و عمده این دو ملاک و معیار بود که وضع شیء فی غیر موضعه بود و یکی هم سلب کل ذی‌حق حقاً بود این تعابیر جز تعابیر اصلی بود که در لغت وارد شده بود از کتاب العین که سلب مال لغیرک بود تا کتب دیگری که همین تعبیر را تأکید داشتند یا تعبیر وضع شیء فی غیر موضعه بود این دو تعبیر اصلی ممکن است با توجیهاتی به یکدیگر بازگردد ولی ممکن است بگوییم باهم تفاوتی دارند و ازجمله تفاوت‌هایی که بین این دو وجود داشت و مرحوم نراقی به آن اشاره کرده بودند این بود که ظلم دو اصطلاح دارد یکی اصطلاح ظلم در روابط انسان‌ها است که همان سلب ذی الحق حقه تعدیاً است، سلب حق دیگری تعدیاً ظلم است و اصطلاح اعمی داریم ولو در مورد ارتباط انسان با انسان دیگری نباشد و در ارتباط انسان با طبیعت یا موجودات غیر ذی‌شعور یا غیرانسانی باشد که شامل همه دوائر ارتباطی انسان فراتر از روابط میان فردی می‌شود که وضع شیء فی غیر موضعه است. این تعبیر اعم است از این که روابط بین انسان باشد یا غیر انسان یا با موجوداتی مثل خود خداوند باشد، وضع شیء فی غیر موضعه است عصیان خداوند وضع شیء فی غیر موضعه است ولی وقتی می‌گوییم سلب ذی‌حق حقه اگر ظهوری در انسان‌های دیگر داشته باشد اخص می‌شود و لااقل این تفاوت در فرمایش آقای نراقی هست و درست هم هست. ممکن است کسی بگوید سلب کل ذی‌حق حقه در اینجا حق معنای عام دارد که طبیعت را هم می‌گیرد و ذی در اینجا مخصوص ذی‌شعور نیست و در این صورت این دو تعبیر به هم نزدیک می‌شود بنابراین این دو تعبیر را می‌شود به هم بازگرداند و می‌شود گفت باهم متفاوت‌اند ازجمله این که سلب کل ذی‌حق حقه مربوط به روابط انسان‌هاست و در وضع کل شیء فی غیر موضعه شامل غیر ذی‌شعور هم می‌شود. درهرحال در هر دو تعبیر به‌خصوص تعبیر دوم که سلب کل ذی‌حق حقه است صرف ظلم متوقف بر این است که در رتبه قبل موضع و تناسب این عمل با آن شیء مشخص شده باشد و



حقی احراز شده باشد و در هر حال از این لغت هم استفاده می‌شود و آنچه در فرمایش آقای صدر آمده است که این تعبیر الظلم قبیح یک نوع توتولوژی است توتولوژی یعنی این‌همانی است اول باید اثبات شده باشد که حقی است تا بعد بگوییم ظلم است یا عدل. پس موضع شیء در رتبه قبل بایستی ثابت شود تا بگوییم فی موضعه عدل است و فی غیر موضعه ظلم است یا در ذی‌حق باید اول حقی باشد تا بعد بگوییم اعطا ذی‌الحق، حق است یا سلب ذی‌الحق است پس موضع متناسب یا حق شیء باید در رتبه سابقه تعیین تکلیف شود تا بگوییم عدل است یا ظلم است و بدون آن این مفاهیم صدق نمی‌کند از اینجا به نکته دیگر منتقل شدیم که مفاهیمی که در لغت داریم و موضوع احکام عقلی یا احکام شرعی قرار می‌گیرد علی‌قسمین است یک قسم ناظر و حاکی از یک فعل فیزیکی و خارجی است بدون این که هیچ چیز ارزشی در آن مفهوم دخالت داشته باشد مثل ایذا و اضرار. ایذا و اضرار علی‌الاصول یک رفتاری است که دیگری تولید ناخوشی می‌کند و ما به ازای معین خارجی دارد و مفهوم از امر خارجی بدون دخالت هیچ چیز ارزشی حکایت می‌کند بلکه ممکن است در حکم ممکن است بگوییم ایذایی واجب است و ایذایی حرام است این مشکلی ندارد در حکم است موضوع علی‌الاصول عینی خارجی بدون دخالت یک امر ارزشی و داوری ارزشی است و گاهی هم مفاهیم در مرتبه موضوع حکایتگر یک امر ارزشی است و چیز دیگری در موضوع اخذ شده است و در خود موضوع حکم دیگری وجود دارد مثل ظلم و عدل که در خود موضوع خودش یک داوری است و یک امر ارزشی است و باید وجود داشته باشد تا صدق ظلم و عدل کند تا حکمی بر آن مترتب شود این که آن امر ارزشی واقعی است یا اعتباری با همه اختلافاتی که وجود دارد ولی واقعاً یک تفاوتی وجود دارد منتها در حد تفاوت که این قضیه به یک قضیه این‌همانی ساده و معمولی برگردد که ظاهر کلمات شهید صدر است یا این که نکات دیگری هم در اینجا وجود دارد که به این باید بعداً پردازیم.

وارد بحث که شویم مجموعه مباحث در اینجا با نگاه جمع‌وجور ولی در عین حال ناظر به مباحث پایه می‌شود عجلتاً در دو مقام اصلی قرارداد که مقام اول مباحث فلسفی و پایه در باب ظلم و عدل است که به نحوی به مباحث حسن و قبح نزدیک می‌شود و باید به آن‌ها تا حدی که میسر است پردازیم و مقام دوم مباحث فقهی است.

مقام اول

در این مقام باید اشاره کنیم که در اصول به دلیل پیوستگی مباحث پایه به مباحث فقهی در مواردی به مقوله عدل و ظلم و حسن و قبح عدل و ظلم و حقیقت این‌ها اشاره شده است یکی در بحث تجری است به تناسب این که حسن و قبح تجری گفته می‌شود و این که حسن و قبح عقلی است یا شرعی و اقوالی که در آن هست به تناسب این مبحث مقوله حسن و قبح ظلم و عدل مورد توجه قرار گرفته شده است این یک موضع از مباحث اصولی است که به شکلی اصولیین هم به این پرداخته‌اند در مباحث تجری و قطع هم در وسائل پرداخته شده است و دیگران هم کم‌وبیش به این مباحث اشاراتی دارند. یکی دیگر از جاهایی که به آن پرداخته شده است آن‌هایی که قاعده ملازمه را مستقل یا در تضایف مباحث به آن اشاره کرده‌اند به تناسب قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع به این موضوع پرداخته‌اند و گاهی هم در بحث انسداد به این مبحث پرداخته شده است و گاهی هم در ضمن مباحث دیگر اصولی ممکن است این بحث را طرح کرده باشند الآن اگر مراجعه کنید عمدتاً در بحث تجری وجود دارد. در بحث حق الطاعه و برائت هم مطرح شده است. مباحث آقای صدر و تقریرات آقای حائری عمدتاً در بحث تجری و قطع



وارد شده است در کتاب المباحث الاصولیه که کتاب جامعی است در مواردی هم بیشتر دارد و گاهی هم ادق از آنهایی است که در بحث آمده است. حضرت آقای حائری در کتاب تزکیة النفس به این مباحث پرداخته‌اند و یک جلد قطوری است که مباحث اخلاق و تزکیه نفس را بررسی کرده‌اند و خواسته‌اند یک مکتب اخلاقی را تبیین کنند و متفاوت با مکتب عرفا و امثال این‌ها است و مباحث درستی است.

من حاشیه‌ای در اینجا می‌گویم و گفتنش در برایم سخت است و آن این است که مکتب اصولی شهید صدر و مکتب فکری شهید صدر همانی است که در اُسس المنطقیه و منطق استقراء و احتمالات و چیزهایی از این قبیل مطرح شده است یا در نظام‌سازی‌هایشان، عقلی که در آنجا مطرح است عقلی حکمی سابقه‌دار در تفکر حکمت متعالی نیست و راه فکری و فلسفی شهید صدر از راه حکمت متعالیه فاصله دارد و از منطق رایج ارسطویی که بعد در تمدن اسلامی امتداد پیدا کرده است و بعد حکمت مشایی و اشراقی که اوجش در حکمت متعالیه است از این راه جدا است و جوری تحت تأثیر یا متناظر با تفکرات فلسفی است که با این بنیان‌های عقلی اتکا ندارد که شبیه آن در فلسفه‌های غربی وجود دارد از این جهت شاگردان ایشان راه ایشان را در مباحث عقلی و فلسفی از حکمت متعالیه و از مباحث منطقی فلسفی حکمی مطرحی که در قم هم در طوره‌های متأخر از امام و آقای طباطبایی امتداد پیدا کرده تقریباً جدا است و الاصول المنطقیه یک‌راه دیگری است. تزکیة النفس را هم کسی نگاه کند اخلاق غیر فلسفی به آن معنا است درحالی که شهید صدر عقلی و فلسفی است ولی متفاوت با آن است.

در این کتاب تزکیه النفس ایشان به صورت مستوعب و مستوفی به صورت دقیق به بحث عدل و ظلم و پایه‌های عقلی آن پرداخته است.

سؤال: ...

جواب: این‌ها را بعداً جدا می‌پردازیم. این که ایشان می‌خواهد چه بگوید دو سه احتمال دارد و باید بحث کنیم.

در مقام اول اصل این سؤالی که در بنیاد مباحث مطرح است این است که حسن و قبح عدل و ظلم که مترتب بر آن می‌شود و بایدونبایدی به هر شکلی معنا کنیم که بعضی می‌گویند عین حسن و قبح است و برخی می‌گویند متفاوت از آن است در هر صورت پایه مسئله این است که با قطع نظر از این حسن و قبح عین آن است یا غیر آن است ریشه قصه حسن و قبح در عدل و ظلم است. این که حقیقت آن چیست؟ این کلیدی‌ترین مسئله است که به نحوی بر مباحث فقهی پرتو می‌افکند.

نظریه اول

در اینجا همان‌طور که در سنت علمی و تاریخی وجود دارد یک نظریه این است حسن و قبح را شارع قرار بدهد این یک نظریه است که اول اشاراتی می‌کنیم که اگر این را کنار گذاشتیم بعد وارد این می‌شویم که حقیقت حسن و قبح چیست آیا یک امر ماهوی است یا یک امر معقول ثانی است یا یک امر قراردادی است و بعد نظریات را ترتیب می‌دهیم. قبل از اینکه نظریات را به تفکیک فلسفی بپردازیم اشاره‌ای به این موضوع می‌کنیم که مستمراً به گوشتان خورده است. اولین نظریه که در سنت اسلامی می‌شود به آن اشاره کرد و ظاهراً در سنت مسیحی هم وجود داشته است. این نظریه اول که به‌عنوان نظریه اشاعره مطرح است می‌گوید حسن و قبح از یک واقعیتی برخوردار نیست جز این که شارع آن را قرار می‌دهد و جز این که وضعه الشارع هیچ واقعیتی



ندارد این یک نظریه است که نفی هرگونه واقعیتی از حسن و قبح است الا اعتبار شارع که اعتبار آن را فقط یک اعتبار شرعی می داند والسلام. این یک تفسیر خیلی غلیظ از نظریه اشاعره است که حسن و قبح افعال و رفتارها هیچ واقعیتی ندارد مگر اینکه نگاهمان به وضع شارع باشد اگر او امر کرد خوب است و اگر نهی کرد بد است و اگر چیزی نگفت لاحسن و لاقبح است چه صدق باشد چه کذب باشد چه ظلم باشد چه عدل باشد می گوید در عالم واقع اعتباری عقلایی چیزی نیست مگر اعتبار و امر و نهی شارع. این یک نظریه است که اگر کسی این را بپذیرد افراطی ترین نظریه در نفی حسن و قبح عقلی است.

سؤال: این اعتبار پایین تر از اعتباری است که آقای اصفهانی میگویند؟

جواب: بله پایین تر است به این معنا که اگر شارع لب ببندد و سخن نگوید هیچ چیزی در عقلا نیست به این معنا پایین تر است ممکن است کسی بگوید اعتبار شارع خیلی مهم است بالاتر است ولی از این حیث که می گوید بدون شارع خبری نیست این پایین تر است.

سؤال: اعتبار شارع کاشف از واقعیت نیست.

جواب: بله و کاشف از واقعیت نیست.

سؤال: این نظریه را می شود یک جور دیگر هم بیان کرد؟

جواب: دو سه تفسیر دارد که من عرض می کنم.

این اجمال این نظریه است که استناد داده شده به اشاعره و واقعاً در کلمات اشاعره هست اما در مقام تفصیل کلام اشاعره به این تفسیر تند افراطی که الآن اشاره کردیم اختصاص ندارد نظر اشاعره بلکه دو سه تفسیر دارد که اینها باهم متفاوت است این که الآن گفتیم یکی از تفاسیر نظریه اشاعره مبنی بر نفی حسن و قبح عقلی است. شما در کلام که اشاعره که نگاه کنید می بینید که می گوید نظریه اشاعره نفی الحسن و القبح عقلیه است این تعبیری است که در کتب کلامی آمده است و به اشاعره نسبت داده شده است منتها این نظریه چند تفسیر می تواند داشته باشد. از یک نظریه خیلی تند نفی قاطع و جازم که ریشه ها را هم نفی می کند تا تفسیری که می تواند مقبول تر باشد و احیاناً در عرض بقیه نظراتی که خواهیم گفت نیست و می تواند قابل جمع باشد.

تفسیرها به این ترتیب است که عرض می کنیم.

تفسیر اول:

این یک تفسیر خیلی نرم است که خیلی با آنچه الآن گفتیم فرق دارد و این نظریه تقابل با سایر نظریات خارج می کند بحث اشاعره لااقل بعضی شان یک بحث کبروی نیست بلکه صغروی است یعنی وقتی میگویند ما حسن و قبح عقلی را نفی می کنیم به این معنا است که ما در مقام شناخت حسن و قبح و محسنات و مقبحات در مقام شناخت و کشف انسداد داریم و عقل ما عاجز است از این که پشت صحنه را ببیند. این تفسیر حسن و قبح عقلی را به نحو کبروی نفی نمی کند یعنی فی الواقع نم می گوید



حسن و قبح واقعی در افعال نیست بلکه شاید باشد ولی مدرک عقل راه برای کشف آن ندارد اینجا درواقع تفسیر اول نفی حسن و قبح عقلی به معنای دقی نیست بلکه نفی ادراک عقل به درک حسن و قبح عقلی است.

سؤال: شبیه به قول امامیه است که ما ملاکات احکام را نمی‌توانیم درک کنیم.

جواب: بله.

چون حسن و قبح ملاکاتی دارد و مصالح و مفاسدی پشت آن هست و ما به‌طورکلی به مفاسد و مصالح راه نداریم ازاین‌جهت ما قائل به انسداد مطلق هستیم نه این‌که حسن و قبحی درواقع نیست، حسن و قبح هست ولی چون حسن و قبح بر مصالح و مفاسد جامع اتکا دارد و ما به مفاسد و مصالح جامع راه نداریم بنابراین انسداد در مقام کشف است نه این‌که درواقع نیست بلکه هست ولی در مقام کشف من انسداد مطلق دارم. آنچه می‌گویند انسداد نسبی این را ما می‌گوییم در خیلی از جاها واقعاً به مصالح و مفاسد راه نداریم و لذا حسن و قبح را نمی‌توانیم داوری کنیم و به نسبی تقریباً همه امامیه قائل‌اند.

سؤال: اخلاق نسبی نمی‌شود؟

جواب: نه می‌گوید فی‌الواقع آن است و منتها کشف ما راه نداریم کاشف از مصالح و مفاسد واقعی شارع است. پس شارع واضح و معتبر اصل حسن و قبح و قرار دهنده‌ی اصل حسن و قبح نیست لاقلاً همه‌جا این‌طور نیست بلکه ما در کشف کاشفی جز شارع نداریم چون ملاکات دایره وسیعی است و ساده هم نیست از جهت این‌که تراحم آن‌ها را باید دید هم در اصل حسن و قبح راه نداریم یا لاقلاً به تراحمات راه نداریم و انسداد مطلق شناخت باب عقلی ازاین‌جهت چه نفی کنیم حسن و قبح عقلی را که یک تفسیر است چه بپذیریم ولی چون راه نداریم نتیجه یکی می‌شود یعنی من نسبت به هیچ چیزی نمی‌توانم بگویم این عدل و حسن یا این ظلم و قبیح و به دنبال آن باید و نبایدی بیاورم از نه از باب این‌که نمی‌شود بلکه من نمی‌توانم عقل بشری سقف پروازش حدی است که نمی‌تواند این را درک کند به این علت که علمش محدود است و شناختش نسبت به حقایق پشت پرده محدود است.

اگر بخواهیم تشبیه کنیم نظیر این در عقل نظری هم هست کسانی در عقل نظری راه سفسطه را طی می‌کنند و می‌گویند آن قدر بحث‌های عقلی درهم پیچیده است که در مسائل عقلی و فلسفی نمی‌توانیم خودمان راهی را پیش ببریم و رگه‌های این در اخباری‌ها است می‌گوید جوری مسائل عقلی را می‌چیند که خود عقل به‌تنهایی نمی‌تواند یا اصلاً نمی‌تواند یا این‌که مرحوم استرآبادی دیگران در بحث‌های فکری و اصولی خودشان آورده‌اند می‌گویند ما فقط بدیهیات را می‌توانیم بپذیریم و اگر به سمت عقل نظری و اکتسابات رفتیم در آنجا راه به‌جایی نمی‌بریم آن مقداری که در بحث‌های دینی آمده است قبول داریم ولی بیش از آن را قبول نداریم البته چیزی‌های تجربی را قبول دارند آقای مطهری درجایی نقل می‌کنند که اخباری‌ها با موج حس‌گرایی غرب معاصر بوده‌اند و شاید مؤثر هم بوده‌اند و گره‌ای که وجود دارد این است که در کلمات استرآبادی و دو سه تا از متفکران اصلی هیچ نشانه‌ای تا الآن پیدا نشده است که این‌ها مطلع بوده‌اند از حرف‌های دکارت و هیوم و امثال این‌ها در عهد رنسانس زده‌اند، می‌گوییم این‌ها مطلع بوده‌اند یا این‌که نه این جز تواتر خواطر است ولی درهرحال جالب این است که عقل اخباری که گاهی تحقیر می‌شود به یک معنا گاهی تفکر آغازین عهد رنسانس رگه‌هایش در این‌ها هم هست حرف استرآبادی در کتاب‌هایشان این است در کتاب فوائد المدینه به صراحت ایشان می‌گوید ما در عقل نظری فقط بدیهیات و گاهی هم یقرب الی البدیهیات که در حد حسی است



می‌توانیم اعتماد کنیم و بعد اگر جلوتر برویم و قاعده الواحد و اصالت وجود با این که مقدماتش بدیهیات است ولی واقعاً پیچیده می‌شود این‌ها قابل اعتماد نیست. در پایه ریزان اولیه خیلی برجسته است می‌گوید عقل ما در مباحث عقل نظری فقط بدیهیات و ما یقرب الی البدیهیات و تجربیات قابل اعتماد است از آن که به مباحث فلسفی و عرفانی و منطقی و علمی که اکتسابی و پیچیده است و مقدمات را می‌چینند تا به نتیجه‌ای برسند اعتمادی ندارند. این شبیه آن است که اینجا می‌گوییم منتها اشاعره مطلق می‌گویند ولی اخباری‌ها عقل نظری را تعطیل نمی‌کنند ولی سقف آن را به حسیات یا نظریات قریب به بدیهیات محدود می‌کنند و مابقی آن را می‌گویند اعتباری ندارد این تشبیه نظریه این‌ها است با تفسیر اولی که ذکر کردیم. بنابراین در تفسیر اول گفته می‌شود و نفی و انسداد عقل عملی در مقام بحث صغروی و کاشف از واقع است نه خود واقع.

این یک تفسیر است که با خیلی از کلمات آن‌ها سازگار نیست منتها این تفسیر قابل قبول تر است که می‌گوید عقل من راه نمی‌دهد مخصوصاً وقتی تراحمات را توجه کنیم چون خود این تفسیر شاخه‌هایی پیدا می‌کند یک شاخه این است که حسن و قبح اصلی را نمی‌توانیم بفهمیم و یک شاخه این است که حسن و قبح در جمع‌بندی نهایی است را نمی‌توانیم درک کنیم و با ملاحظه همه تراحمات است که این دومی معقول است و این که آیا به طور کلی این طور است یا این که در جاهای واقعاً عقل راه دارد و اگر شارع هم چیزی نفرماید عقل می‌تواند درک کند. این حرف، حرف بی‌ربطی نیست دایره وسیعی هم دارد و یک مقدار نزدیک می‌شود به آنکه ما می‌گوییم. این که ما قیاس و استحسان را کنار می‌گذاریم و می‌گوییم مدرکات ظنی است یعنی همین، یعنی عقل ما در حد ظنیات می‌تواند درک کند. این حرف فی الجمله قابل دفاع است. ولی در تفسیر اول گفته می‌شود بالجمله عقل نمی‌تواند راه به آن مسائل پیدا کند این یک بحث است که در این تفسیر است البته در غیر مستقلات هم همین را می‌گویند و این بعید است یعنی وقتی می‌گوییم وجوب ذی المقدمه وجوب مقدمه‌اش این را هم کسی بگوید عقل درک نمی‌کند بعید است لا اقل در تفاسیر ما غیر مستقلات را قبول داریم و بعید است که کسی این چنین چیزی را نفی کند.

نقد نظریه اول

اولین منفذ برای نقد این نظریه از راه غیر مستقلات است در ملازماتی که بین حکم شرع و چیز دیگری در اینجا باید استثنا کنند یا در احکام عقلیه پسین و بعد از حکم شارع مثل وجوب طاعت بعید است که بگوییم عقل درک نمی‌کند چون به تسلسل می‌افتد و لذا اگر کسی بخواهد نقدی به این نظریه اول داشته باشد این است که این کلیت را مخدوش کرد و مناقشه کرد و نقض دو سه موردی که عرض کردیم. یکی ملازمات در غیر مستقلات عقلیه، تلازمات حکم شرع و یک حکم دیگری است، وجوب مقدمه و ذی مقدمه، امر به شیء و نهی از ضد، در اصل حکم عقلی نمی‌شود کاری کرد. یک نقض هم احکام مترتب بر حکم عقلی است که بعید است کسی این را نقد کند و اگر کسی نقد کند در چاله‌ای می‌افتد که نمی‌شود از آن بیرون بیاید. نکات دیگری هم بعداً به این‌ها اضافه می‌شود.

سؤال:....



جواب: این را باید قطعاً چیزهایی را که ظلم است و وجدانی است و وجدان ما می‌گوید من می‌توانم بفهمم درجایی که همه عوامل مزاحم را نفی می‌کنیم و می‌بینیم این دارد حق کسی را می‌گیرد ولی این یک مقدماتی دارد که باید در بحث‌های بعدی به آن پردازیم. این یک تفسیر بود که به نحو بالجمله قابل قبول نیست ولی به نحو فی الجمله در یک دایره وسیع قابل قبول است.

سؤال: این که می‌گویند ما حسن و قبح عقلی را قبول داریم ولی نمی‌فهمیم تناقض است.

جواب: در واقع عقل ما می‌فهمد که یک حسن و قبحی وجود دارد و مزاحماتی هم وجود دارد ولی این که من بتوانم جمع‌بندی کنم و مزاحمات را درک کنم عقل من نمی‌تواند به خصوص وقتی وارد عالم دیگر شدیم و معتقد به ارتباط این افعال با عالم دیگر شدیم راه بسته است ممکن است کسی آن عالم را قبول را نداشته باشد و مصالح و مفساد را فقط از پنجره مادی نگاه کند راحت‌تر می‌شود جواب داد ولی وقتی می‌گوید از پنجره فراتر از عالم ماده می‌بینم سخت‌تر است و با دو نکته این تفسیر را تقویت می‌کند یکی اعتقاد به ماوراء طبیعت و یکی هم ارتباط با عالم ماوراء طبیعت است و یکی هم تراحمات بین این عناوین عقلیه است. بعداً خواهیم گفت که یک فقه عقلی داریم با خیلی از قواعدی که در اصول ماست از جمله همین تراحمات. این می‌گوید شما عالم غیب را هم مؤثر میدانید در مصالح و مفساد و از طرفی هم تراحمات دایره وسیع دارد من نمی‌توانم درک کنم ولی فی الواقع و نفس الامر وجود دارد این تفسیری است که دور از ظواهر آراء آن‌هاست البته بی ظهور در این مسئله هم نیست. در کتب کلامی مراجعه کنید استدلالاتی آورده‌اند برای حسن و قبح نفی کشف است و نفی در مقام صغری است نه کبری و بعضی هم نه.

سؤال: ...

جواب: بله بخواهیم تشبیه کنیم به عقل نظری تشبیه کردیم که اخباری‌ها می‌گفتند و فلاسفه‌ای از غرب می‌گفتند و به نحوی هم در هرمنوتیک شبیه این وجود دارد که ما نمی‌توانیم به واقعیت متن پی ببریم.