**اصول: اوامر، جلسه ۶: یکشنبه ۲۵/۶/۱۴۰۳**

**استاد سید محمدجواد شبیری**

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

و به نستعین انه خیر ناصر و معین الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین

و اللعن علی اعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدین

بحث سر این بود که فارق بین وجوب و استحباب در مقام ثبوت چی است؟ محصل عرضی که کردیم این بود جایی که مصلحت در متعلق تنافی داشته باشد با مفسدۀ در ملزم بودن و در قید بودن عبد و این دو تا با همدیگر تزاحم کنند مستحب بودن را به دنبال می‌آورد. مستحب بودن ناشی از این است که مصلحت لزومی هست ولی این مصلحت به دلیل اینکه ملزم بودن عبد مفسده دارد به وجوب منجر نمی‌شود. اصل این عرضی که ما داریم کلامی هست که از استاد ما آقای آسید کاظم حائری هم اشاره فرمودند، آقای حائری بحث مفصلی اینجا در مورد اینکه وجوب و استحباب به چه شکلی هست خیلی مفصل بحث کردند که من بعضی از نکاتش را اینجا متذکر می‌شوم. ایشان در این بحث ابتدا یک نکته‌ای را متذکر می‌شوند آن این است که آیا وجوب و استحباب ناشی از شدت مصلحت، زیاد بودن مصلحت یا کم بودن مصلحت هست؟ بعد این اشکال را مطرح می‌کنند اگر به این شکل باشد کدام درجۀ از درجات مصلحت هست که یک دفعه یک شیء واجب می‌شود؟ مثلا ۸۰ درجه واجب است، ۷۹ درجه مستحب است، اینجوری است؟ یک درجه کمتر باشد ضابطه‌اش چی است؟ علاوه بر اینکه اگر مزاحمتی نباشد چیزی که مصلحتی باشد که مورد نظر باشد باید اتیان بشود، این نکته‌ای ندارد که یک شیءای مصلحت‌دار را انسان بدون اینکه نکته‌ای در اینجا باشد بخواهیم بگوییم که عقل انسان می‌گوید لازم نیست. بعد ایشان همین را متذکر می‌شوند جایی که استحباب ایجاد می‌شود استحباب ناشی از تزاحم مصلحت با مفسدۀ در ملزم بودن عبد و در بین بودن عبد، یا بفرمایید مصلحت در مرخص بودن و آزاد بودن، اینها عین هم هست خیلی تفاوتی ندارد بگویید مصلحت در آزاد بودن عبد یا مفسدۀ در دربند بودن و احساس مسئولیت و فشار مسئولیت را بر دوش خویش احساس کردن. در این صورت‌ها استحباب ایجاد می‌شود، این را مفصل توضیح می‌دهند. بعد این مطلب را متذکر می‌شوند که اینها در جایی هست که نظام تکلیف باشد، حالا این یک قدری عبارت‌ها را بعضی‌هایش ممکن است عبارت من باشد ولی جوهر مطلب ایشان را عرض می‌کنم. در جایی که نظام تکلیف باشد یک مکلِّفی باشد یک مکلَّفی باشد ما می‌توانیم بگوییم مکلِّف در جایی که مصلحت را در این نمی‌بیند که مکلَّف در بند باشد و احساس مسئولیت و قید بکند امرش از امر ایجابی به امر استحبابی تبدیل می‌شود وجوبش به استحباب تبدیل می‌شود. خب عیب ندارد، آیا فقط در جایی که نظام تکلیف و مکلِّف و مکلَّف و اینها در کار باشد ما با وجوب و استحباب در کار هستیم؟ یا در جایی که خود انسان عقل عملی انسان یک سری احکامی دارد، ما در آنجاها هم به نظر می‌رسد با وجوب و استحباب مواجه هستیم، ولی ایشان مثال می‌زند می‌فرماید که ببینید عفو کردن واجب نیست ولی مستحب است به حکم عقل. عقل انسان عفو را مستحب می‌داند، اگر عفو کردن واجب باشد این منافات دارد با اینکه من حق قصاص داشته باشم، اگر واجب باشد دیگر نباید حق قصاص داشته باشم. از یک طرف حق قصاص دارم، از یک عقل انسان به حسن عفو حکم می‌کند معنایش این است که این حسنش حسن استحبابی است نه وجوبی. استحباب و وجوب را در دایرۀ عقل نظری در جایی که هیچگونه تکلیفی و مکلِّفی و مکلَّفی نباشد چجوری تصویر می‌کنید؟ ایشان نهایت پاسخی که می‌دهند می‌گویم من یک قدری مدل تعبیرات را عوض می‌کنم، ایشان خیلی مفصل بحث کرده، ایشان محصَّل فرمایششان این هست که وجوب ناشی از مدح فعل نیست، وجوب فعل در دیدگاه عقل نظری ناشی از این نیست که فعل ممدوح باشد، مدح برش بشود، ناشی از ذم ترک است. اگر جایی عقل نسبت به ترک ذم بکند اینجا واجب است، ولی جایی که ترک شیء را ذم نکند ولی بر خود شیء مدح کند این استحباب است، الفعل الممدوح، یعنی مستحب الفعل المذموم علی ترکه این می‌شود واجب. بنابراین عفو مدح بر فعلش می‌شود ولی ذم بر ترکش، ترک عفو یعنی قصاص کردن نمی‌شود بنابراین عفو مستحب است. این بیان ایشان.

من تصور می‌کنم که این بحث این مقداری که ایشان بیان کردند با وجودی که درست هست ولی کافی نیست، چطور می‌شود یک جا یک شیء را عقل انسان مدح می‌کند بر ترکش ذم نمی‌کند، این نیاز به توضیح بیشتر دارد. برای توضیح بیشتر یک نکته‌ای را عرض کنم، در اینکه احکام عقل عملی به چه شکل هست یک بیان معروفی هست که می‌گویند احکام عقل عملی همه بازگشت می‌کند به دو تا حکم حُسن عدل و قبح ظلم. شهید صدر اشکالی مطرح می‌کنند، اشکال درستی هم هست آن این است که بحث حسن عدل و قبح ظلم ضرورت به شرط محمول است و در بردارندۀ هیچ نکتۀ خاصی نیست. توضیح ذلک این است که عدل یعنی وضع کل شیء موضعه، اعطاء کل ذی حقٍ حقه. حُسن هم یعنی این که آدم اینکه حَسَن هست عقل درک می‌کند این یعنی حق ذی حق را به او دادن، یعنی ما در رتبۀ سابقه اگر، اینکه هر چیزی که حق دیگری باشد من حق دیگری به او دادم این حسنه است حسنه است یعنی چی؟ یعنی حقش را به او عطا کردم، این نکتۀ جدیدی ندارد، مهم این است که ما صغرای عدل را باید کشف کنیم، یعنی اینکه چه کسی حق دارد و چه کسی حق ندارد این باید عقل انسان درک کند، این کبرای کلی که اگر کسی حق داشته باشد، حقش را بهش بدهیم کار خوبی کردیم چون معنای حق این است آن چیزی که حق یعنی چی؟ یعنی آن چیزی که اگر به او ندهیم کار بدی کردیم، به او بدهیم کار خوبی کردیم، حق در آن حُسن و قبح خوابیده، وقتی در حق حُسن و قبح خوابیده این ضرورت به شرط محمول هست نکتۀ جدیدی ندارد، عمده این است که عقل انسان صرفا حکم به کبری نمی‌کند، مصادیق حق را هم درک می‌کند، اصلا احکام عقل نظری درک مصادیق است، اینکه کی ذی حق هست کی ذی حق نیست. فرض کن اینکه من می‌گویم کسی که نسبت به انسان خدمتی کرده، شکر منعم واجب است این یعنی منعم برای من حق دارد این را درک می‌کند، یعنی آن صغری را، اینکه انسان نباید دیگری را، افراد حق حیات دارند این را درک می‌کند، انسان حق ندارد حق حیات را از دیگری سلب کند. اینکه افراد حق آزادی دارند و انسان حق ندارد آزادی را از دیگران سلب کند، صغرویات هست که اینجا انسان درک می‌کند، صرفا یک کبرای کلی که حُسن و عدل و قبح ظلم آن یک چیزی جدیدی نکتۀ خاصی ایجاد نمی‌کند. به نظر می‌رسد که دقیقا بحث استحبابی که در حکم عقل هست ناشی از تزاحمات در ادراکات حق است، چطور؟ اصل را در نظر بگیرید، اینکه دیگری حق حیات دارد این حق حیات داشتن یک چیزی هست که عقل انسان درک می‌کند. از یک طرف دیگر من حق دارم نسبت به اینکه پدرم زنده باشد. کسی که مثلا پدرش کشته شده من حق دارم که پدرم زنده باشد. این حق زنده بودن پدر منشأ می‌شود که عقل انسان به حُسن قصاص حکم کند، بنابراین اگر کسی آمد این حق را از من سلب کرد، عقل انسان حکم می‌کند که من حق دارم در قبال او کاری انجام بدهم، قصاص کنم. ولی این یک نوع تزاحمی اینجا هست، از یک طرف تزاحم هست آن طرف حق دارد، حق دارد، به حق تعبیر نکنم، یعنی عقل انسان درک می‌کند که زنده بودن دیگری شیء مطلوبی است، کار خوبی است، و اینکه من هم بخواهم قصاص کنم این هم، این حق که تعبیر می‌کنم اینجا تعبیر تزاحم حقوق یعنی تزاحم آن چیزهایی که عقل انسان آنها را خوب می‌داند، مصلحت می‌داند. زنده بودن انسان‌ها مصلحت دارد، و کسی که این مصلحت را از دیگری سلب می‌کند عقل انسان حکم می‌کند که آن اولیای دم نسبت به قاتل حقی دارند که او را قصاص کنند به دلیل اینکه یک مصلحت را از آنها سلب کرده. ولی از آن طرف دیگر عقل انسان حکم می‌کند که یک مصلحتی وجود دارد، زنده بودن قاتل. این دو تا مطلب را که کنار هم بگذاریم زنده بودن قاتل خودش مصلحت دارد، قصاص هم خودش یک حقی هست، نتیجه این می‌شود که حق قصاص ثابت می‌شود ولی استحباب عفو را ثابت می‌کند، یعنی استحباب عفو نتیجۀ تزاحم حق داشتن اولیای دم و مصلحت بودن عفو است، یعنی عقل انسان این را هم درک می‌کند اینکه یک کسی زنده باشد می‌تواند منشأ آثار باشد حیات از ممات بهتر است، انسان حی از انسان مرده بهتر هست. این را عقل انسان درک می‌کند نتیجۀ بحث این هست که احساس می‌کند که استحباب عفو را می‌آورد، البته همین استحباب عفو هم مطلق نیست. چون گفتیم این استحباب عفو ناشی از استحباب زنده بودن آن شخص است. گاهی اوقات زنده بودن آن شخص خودش منشأ مرگ هزاران انسان می‌شود. اینجا عقل انسان هیچ وقت حکم نمی‌کند که عفو مستحب است، عفو ذاتا مستحب است، چون ذاتا زنده بودن منشأ خدمات است. ولی اگر آن زنده باشد هزار جور خیانت ایجاد، یعنی خیانت و امثال اینها عفو هم مطلوب نیست، این را تصور نشود که همه جا عفو محبوب هست و مطلوب هست، عفو از اینجایی محبوب هست که زمینۀ زنده بودن قاتل در قتل مثلا من مثال بزنم، زنده بودن قاتل را فراهم می‌کند که این زنده بودن قاتل بالذات، بالتبع زمینۀ خیرات و برکات و امثال اینها هست، ولی همین آدمی که می‌تواند حیاتش منشأ برکت باشد ممکن است چنان از انسانیت به دور افتاده باشد که اگر زنده باشد در چیزهای ادبی ما این مطلب هست که گفته بود همین نکته که گاهی اوقات در مورد ظالم خطاب می‌شود که این ظالم اگر بخوابد به مردم خیلی لطف کرده در حالی که بیدار بودن خودش زمینه‌ای هست که انسان به دیگران کمک کند، دست دردمندی را بگیرد، دست کمک کننده‌ای را، کمک خواهی را بگیرد، ولی این مسئله که ظالم می‌شود، آن در شعرهای سعدی و اینها خیلی اشاره به این نکات هست که، دید نیمروز همان داستان سعدی و اینها، اینها همین است ولی اینکه به طور کلی عفو بهتر است به خاطر این است که تزاحم بین یک حق قصاص و ادراک عقلی نسبت به خیر بودن زنده بودن دیگری، اینها با همدیگر منافات ندارند، یعنی ما می‌توانیم از یک طرف قصاص حق است، از یک طرف دیگر آن مطلوبیتی هم وجود دارد، یعنی عقل انسان این صغری را هم درک می‌کند، آن موضوعی را که عرض کردم به عنوان مقدمه که حسن و قبح ظلم اینها اساس عقل نظری نیستند باید صغرای ذی حق بودن و کبرای ذی حق بودن را عقل هم درک کند عقل انسان علاوه بر کبرای ذی حق بودن و صغرای ذی حق بودن، صغری و کبرای مصلحت‌دار بودن و مفسده‌دار بودن را هم درک بکند. اگر یک موقعی زنده بودن قاتل خودش مصلحت دارد، از آن طرف حق‌دار بودن اولیای دم را هم عقل انسان درک می‌کند، نتیجۀ ادراک عقل، مصلحت در زنده بودن قاتل و ادراک عقل ذی حق بودن اولیای دم این هست که عفو حسن می‌شود لا واجب، اینها را یک مقداری بازگشت بدهیم به آن جنبۀ مصالح و حق و امثال اینها، خود مدح و ذم ناشی از این نکته است، آن مطلبی که آقای حائری اشاره می‌فرمایند تا بازگشت نکند به اینکه عقل انسان صرفا مدح و ذم را درک نمی‌کند، ادراک عقل انسان نسبت به مدح و ذم ناشی از ادراک عقل انسان نسبت به مصادیق حق و مصادیق ذی مصلحت و غیر ذی مصلحت هست، این چکیدۀ این بحث. حالا مطالب جالبی آقای حائری مفصل اینجا دارند که دیگر وارد آن بحث‌ها نمی‌شویم.

پس بنابراین نتیجۀ این بحث این هست که ما به هر حال در مرحلۀ مصالح و در مقام ثبوت بین مواردی که فعل واجب می‌شود و فعل مستحب می‌شود فرق است، این بیانی که مرحوم نایینی دارند که اصلا اینها ثبوتا فرق ندارند ناشی از این است که اینها را مرحوم نایینی ناشی از اراده دانسته است و می‌گوید اراده یک مرحله بیشتر ندارد، این اشکال، هم در اجود التقریرات هم در فوائد الاصول مقدمه‌چینی که در این بحث کرده همین هست که ایشان می‌گوید اراده یک مرحله بیشتر ندارد و حالا من تعبیر اجود را اینجا آوردم ملاحظه بفرمایید ایشان می‌گوید الحق، می‌گوید بعضی‌ها قائل شدند که وجوب و استحباب از مدالیل لفظیه است، ایشان می‌گوید: «الحق‏ عدم‏ صحة هذا القول‏ أيضا فان ما يستعمل فيه الصيغة في موارد الوجوب و الاستحباب ليس إلّا النسبة الإيقاعية و لا شدة و لا ضعف فيها و اما الطلب القائم بالنفس في الأفعال التكوينية فهو أيضا كذلك لأنه كما عرفت عين الاختيار و تحريك النّفس المعضلات و هو في جميع الأفعال على حد سواء و اما الإرادة فهي و ان كانت قابلة للشدة و الضعف في حد نفسها إلّا أنها ما لم تشتد بحيث يترتب عليها تحريك النّفس للعضلات لا تكون إرادة سواء كان المراد فعلا من الأفعال الضرورية أو غيرها»

که ما عرض کردیم نه اینجا اراده نباید اصلا پایش را وسط کشید همان مصالحی که وجود دارد، مصالح گاهی اوقات به گونه‌ای هست که لزومش فعل را به دنبال می‌آورد گاهی اوقات مصالح به گونه‌ای هست که مثلا به جهت تزاحمی که با مفسدۀ در ملزم بودن هست لزوم فعل را به دنبال نمی‌آورد ولی استحباب فعل را به دنبال می‌آورد. عمدۀ قضیه این هست که این بحث ثبوتی باید اینجا مطرح بشود. مرحوم آقای صدر اصلا به این نکتۀ ثبوتی که در کلام آقای نایینی بهش پرداخته شده نپرداخته و بحث را از آنجایی که ایشان وارد ملاک فارق بین وجوب و استحباب شده، مقدمۀ بحث را نیاورده، آقای نایینی اینجا در ادامه اینجوری تعبیر کردند، گفتند وجوب و استحباب احکام عقلی است، عقل انسان در جایی که یک طلبی از جانب مولا صادر بشود و از آن طرف ترخیص بر ترک ثابت نشود حکم می‌کند که باید آن عمل را انسان بیاورند، قضاء لحق المولویة و العبودیة. اینجا آقای صدر در مقام پاسخ به این بیان مرحوم نایینی دو مرحله بحث را دنبال می‌کنند. یک مرحله بحث حلی، یک مرحله بحث نقدی. در مرحلۀ بحث حلی تعبیرش را من آوردم هم تعبیر آقای هاشمی را بخوانم هم تعبیر آقای حائری را. تعبیر آقای هاشمی این هست:

«و يرد عليه: أولا- ان‏ موضوع‏ حكم‏ العقل‏ بلزوم‏ الامتثال‏ لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم اقترانه بالترخيص»

ایشان می‌گوید لازم نیست ترخیص شارع ثابت بشود تا لزوم فعل از بین برود، نه اگر ترخیص ثابت نشد ولی ما از جایی فهمیدیم که آن مصلحت مصلحت لزومیه نیست همین مقدار کافی است که دیگر عقل انسان حکم به لزوم نکند.

«لوضوح ان المكلف إذا اطلع بدون ترخيص من قبل المولى [اطلع] على ان طلبه نشأ من ملاك غير لزومي و لا يؤذي المولى فواته لم يحكم العقل بلزوم الامتثال»

بعد ایشان می‌گوید از این مطلب کاشف از این هست که آن چیزی که موضوع حکم عقل هست به لزوم امتثال مرتبۀ معینه‌ای در ملاک طلب هست.

«و هذا يعني ان الوجوب العقلي فرع مرتبة معينة في ملاك الطلب و هذه المرتبة لا كاشف عنها الا الدليل اللفظي فلا بد من أخذها في مدلول اللفظ لكي ينقح بذلك موضوع الوجوب العقلي و هو معنى كون الدلالة لفظية.»

این یک تعبیر اینجا دارد. تعبیری که در کلام آقای حائری هم هست همین هست ولی یک کمی روشن‌تر بحث را بیان کرده. آقای حائری می‌گوید که کلام مرحوم نایینی دو تا پاسخ دارد، یکی پاسخ حلی یکی پاسخ نقضی. تفکیک حلی و نقضی در کلام آقای هاشمی به این شکل نیامده.

ایشان می‌گوید الاول الحل لوضوح انه لو صدر من المولا طلبا و لم یصدر منه ترخیص فی المخالفة و لکن علمنا واقعا بعلم غیر مستند الی بیان المولی، این ترخیص که می‌گوید می‌گوید علمی که ناشی از بیان مولا نیست. لکن علمنا واقعا بعلم غیر مستند الی بیان المولی بأنه تطیب نفسه بالترک و یرضی به لأنّ ملاک الطلب غیر شدید فی نفس المولی مثلا. عبارت آقای هاشمی اصل بحث را می‌گوید موضوع حکم عقل این است که ملاک شدید باشد یا ملاک شدید نباشد. آقای حائری شدت ملاک و عدم شدت ملاک را از باب مثال گرفته، می‌گوید مهم این است که ما بدانیم مولا یرضی بالترک او لا یرضی بالترک، رضایت مولا به ترک ممکن است ناشی از این باشد که آن ملاک شدید نیست، می‌گوید بأنه تطیب نفسه بالترک و یرضی به لأنّ ملاک الطلب غیر شدید فی نفس المولی مثلا فالعقل لا یحکم بلزوم الامتثال و اذا فما هو موضوع حکم العقل بوجوب الامتثال هو صدور طلب من المولی و ان لا یرضی واقعا و فی نفسه بالترک لشدة الملاک و قوة الارادة فی نفسه و هذا مطلب یحتاج الی کاشف لا محالة و مجرد صدور الطلب من دون ان نعرف شدة ملاکه و عدم رضاه بالترک لا یکفی لاثبات الوجوب، اذا فلابد من افتراض دلالة لفظیة للامر علی ان الطلب یکون علی اساس ملاک شدید و عدم طیب نفس العامل بالترک و لیس کما یقوله المحقق النایینی رحمه الله من کفایة عدم صدور الترخیص. این تا آخر عبارت.

این تعبیری که مرحوم نایینی اینجا وارد شده این تعبیر بیشتر با عبارت‌های مرحوم نایینی در فوائد الاصول هماهنگ است، در فوائد الاصول تعبیر مرحوم نایینی بنابر تقریر مرحوم کاظمی این هست که حکم عقل بلزوم امتثال ناشی از طلب مولا و عدم صدور الترخیص هست، عبارتش را هم من بخوانم. ایشان می‌گوید که و الذی ینبغی ان یقال هو ان الوجوب انما یکون حکما عقلیا لا انه امر شرعی ینشئه الآمر حتی یکون ذلک مفاد الصیغة و مدلوله اللفظی کما هو مقالة من یقول بوضعها ذلک و معنا کون الوجوب حکما عقلیا هو ان العبد لابد ان ینبعث عن بعث المولی الا ان یرد منه الترخیص، یعنی تأکید روی این دارد که باید از جانب شارع یک بیانی بر رخصت در عمل صادر بشود که آقای صدر می‌گوید از کجا، باید از ناحیۀ شارع بیان صادر بشود. نه لازم نیست از ناحیۀ شارع بیان صادر بشود تا عقل حکم به عدم لزوم فعل بکند، اگر ما به علمی که مستند به بیان شارع هم نیست بفهمیم که شارع یرضی بالترک، عقل انسان دیگر حکم به لزوم امتثال نمی‌کند که واجب به وجوب. این خودش کاشف از این است که یک چیز دیگری ورای این ترخیص صادر از ناحیۀ شارع در موضوع حکم عقل به لزوم دخالت دارد.

**شاگرد:** شاید منظور ایشان طریق غالبی‌اش بیان شارع است دیگر

**استاد:** حالا، در اجود التقریرات تعبیر تعبیر دیگری است، آن تعبیر منشاء این می‌شود که این اشکال مرحوم آقای صدر وارد نشود. عبارت را بخوانم، ایشان می‌گوید که فتحصَّل ان الوجوب، آن عبارتی که قبلا خواندم بعد از آن مرحوم آقای نایینی در اجود التقریرات، جلد ۱، صفحۀ ۹۵ اینجوری دارد:

«(فتحصل‏) أن‏ الوجوب‏ و الاستحباب‏ ليسا من كيفيات المستعمل فيه حتى يكون الصيغة حقيقة في خصوص الوجوب أو منصرفة إليه بل المستعمل فيه واحد بالحقيقة في كلا الموردين و الاختلاف بينهما انما هو في المبادي حيث أن إيقاع المادة على المخاطب تارة ينشأ عن مصلحة لزومية و أخرى عن مصلحة غير لزومية إذا عرفت ذلك فاعلم أن الصيغة متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثاله باقتضاء العبودية و المولوية و لا يصح الاعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحة غير لزومية إلّا إذا كانت هناك قرينة متصلة أو منفصلة على كونها غير لزومية.»

ترخیص صادر از شارع و منه، اصلا در این عبارت‌ها نیست.

باز هم تعبیر دیگر دارد، یک توضیحاتی دارد که آنها را حذف کردم، اینجور می‌گوید: «فإذا صدر بعث من المولى و لم تقم قرينة على كون المصلحة غير لزومية فلا محالة ينطبق عليه إطاعة المولى فيجب بحكم العقل قضاء لحق المولوية و العبودية»

بحث این هست که ایشان می‌گوید اگر ثابت بشود که آن مصلحت لزومیه هست عقل انسان حکم می‌کند به اینکه خب شیء را باید بیاوری. اگر ثابت بشود که مصلحت لزومیه نیست باز عقل انسان حکم می‌کند که لازم نیست اتیان بشود. جایی که هیچکدام از اینها ثابت نشود، همین مقدار که ثابت نشود مصلحت لزومیه است، این باعث می‌شود که عقل انسان می‌گوید حتما این شیء را باید بیاوری. ما این توضیح را دادیم، اشکال آقای صدر اینجا وارد نیست، مگر این اشکال به همان نکته‌ای که ما اشاره می‌کردیم برگردد، که وجوب و استحباب ناشی از مصلحت لزومیه و غیر لزومیه و اینها نیست، ارادۀ شارع و حب شارع در موارد استحباب و وجوب فرق دارد، اراده نه به معنای آن اراده‌ای که مستتبع تحریک عضلات هست، شارع مقدس گاهی اوقات حب آزادی بنده را دارد، گاهی اوقات حب ملزم بودن بنده را دارد. مصلحت تا حب ملزم بودن عبد را به دنبال نداشته باشد لزوم را نمی‌آورد، لزوم در جایی هست که شارع ملزم بودن عبد را محبوبش باشد، جایی که ملزم بودن عبد محبوبش است این لازم است، جایی که ملزم نبودن عبد مصلحتش هست دوست دارد، از آن طرف یک محبوب دیگری هم دارد اینجا می‌شود ندب. و ما در جایی که شک داریم که چی محبوب مولاست، آیا ملزم بودن عبد محبوب مولاست؟ یا ملزم نبودن عبد محبوب مولاست، این معقول نیست عقل انسان حکم بکند حتما باید انجام بدهید. عقل انسان می‌گوید شما باید تابع محبوب مولا باشید، هر گونه محبوب مولا به هر شکلی هست شما باید باشید. جایی که من نمی‌دانم محبوب مولا چیست عقل انسان هم حکم به لزوم نمی‌کند. و این بیان آقای صدر هم اگر بازگشت بکند به همین عرض ما اشکالی ندارد. و الا این نقضی که آقای صدر وارد می‌کند به این نحوی که آقای صدر نقض کرده به بیان مرحوم نایینی وارد نیست. دیدم آقای شهیدی هم همین اشکال را مطرح کرده که ما ممکن است بگوییم موضوع حکم عقل صدور بعث از جانب مولا و عدم احراز نشوء این بحث از مصلحت لزومیه است، عدم احراز نه عدم صدور ترخیص من الشارع، اصل قضیه هم این هست حالا من نکته‌ای که می‌خواهم بگویم اصل قضیه این هست که ما باید آن اشکال ثبوتی مرحوم نایینی را تحلیل کنیم، اصل اشکال آن که آن تحلیلی که ایشان در مقام ثبوت مطرح می‌کند و می‌گوید در مقام ثبوت بین ارادۀ شارع در موارد وجوبیه و در موارد ندبیه فرقی نیست آن را باید حل کرد، به نظر می‌رسد که وجوب یعنی جایی که شارع ملزم بودن و در بند بودن عبد مطلوبش است، حالا این ملزم بودنش یا به خاطر این است که یک مصلحت در متعلق هست این ناشی می‌شود که ملزم بودن عبد مطلوب باشد و در آزاد بودن عبد مصلحتی نیست یا آن مصلحتش مغلوب مصلحت متعلق است یا نفس ملزم بودن عبد مطلوب شارع هست آن هم ممکن است. ولی جایی که نه ملزم نبودن عبد مطلوبش است، چرا ملزم نبودن؟ چون نفس ملزم نبودن می‌تواند مطلوب شارع باشد، آزاد بودن عبد می‌تواند مطلوب شارع باشد و همین نکته هست که منشأ می‌شود که قبح عقاب بلا بیان را ما قائل بشویم. عرض کردم اصلا نکتۀ این که ما قبح عقاب بلا بیان را قائل شدیم آن این است که ما در مقام حکم ظاهری باید تابع این باشیم که شارع در مقام شک و در ظرف شک چه چیزی مطلوبش هست؟ چه چیزی محبوبش هست؟ مجرد اینکه واقعا یک شیءای واجب است کافی نیست برای اینکه عقل انسان حکم بکند که حتما باید آن را بیاوری، ممکن است آن وجوب واقعی به خاطر تزاحم با مفسدۀ در الزام، الزام که می‌گویم یعنی لازم بودن، یا بفرمایید مصلحت در مرخص بودن عبد، نتیجه‌اش این احتمال من می‌دهم که در اینجا حب شارع به آزاد بودن عبد تعلق گرفته باشد. در جایی که من احتمال می‌دهم حب شارع به آزاد بودن عبد تعلق گرفته باشد معنا ندارد که بگوییم حق الطاعة اقتضاء می‌کند که حتما باید شیء را بیاوریم. ما باید تابع محبوب مولا باشیم، جایی که محبوب مولا معلوم نیست حب مولا به ملزم بودن من هست یا به آزاد بودن من هست اینجا عقل از این ناحیه حکمی ندارد، من را هیچگونه تحریکی نمی‌کند، وقتی عقل من را تحریک نکرد اگر شارع بخواهد من را عقاب کند قبیح است. قبح عقاب بلا بیان در طول عدم تحریک عقل در ظرف شک هست، این همین بیان در اینجا هم می‌آید، آن این است که من باید در مقام ثبوت بتوانم کشف کنم که حب شارع به ملزم بودن عبد است یا حب شارع به عدم ملزم بودن عبد هست. اگر در جایی من احتمال می‌دهم حب شارع به عدم ملزم بودن عبد باشد، عقل که از خودش کاسۀ داغ‌تر از آش که نیست. عقل آن احکامی که دارد ناشی از حب و بغضی هست که شارع دارد، چون احتمال می‌دهد شارع اینجا حبش تعلق گرفته باشد به آزاد بودن عبد بنابراین حکم به لزوم نمی‌کند. بحث حکم ظاهری و امثال اینها هم بخواهید مطرح کنید داخل در همان بحث قبح عقاب بلا بیان و آن بیانات و امثال اینها می‌رود. نتیجۀ بحث این است که به نظر می‌رسد که این بیان مرحوم نایینی ناتمام است، یک نقض‌هایی هم مرحوم آقای صدر دارد که آن نقض هم به نظر می‌رسد بعضی‌هایش وارد باشد من دیگر وارد آن نقضش هم نمی‌شوم، یک اشارۀ اجمالی بکنم که آقای شهیدی ابتدا نقض آقای صدر را قبول نمی‌کند ولی نهایتا قبول می‌کند بعضی از نقض‌هایش هم وارد است درست هم هست آن نقض‌ها کلام آقای صدر من هم اشارۀ اجمالی بکنم و تفصیل بحث را وارد نمی‌شویم، برویم روی مبنای دومی که اینجا وجود دارد آن مبنا این است که با اطلاق وجوب استفاده می‌شود، مبنایی که مرحوم آقاضیا قائل هستند که با اطلاق و مقدمات حکمت، آن یک مبنای دیگر هست اطلاق بدون مقدمات حکمت که بیان مرحوم حاج شیخ است آن هم مطلب سومی هست که بعدا مطرح خواهیم کرد.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد