فهرست

[مقدمه 2](#_Toc126674479)

[مقام اول 3](#_Toc126674480)

[نظریه اول 4](#_Toc126674481)

[تفسیر اول: 5](#_Toc126674482)

[نقد نظریه اول 7](#_Toc126674483)

بسم‌الله الرحمن الرحیم

# موضوع: فقه روابط اجتماعی / ظلم

# مقدمه

ششمین مبحث در مباحث در فقه روابط عام اجتماعی عبارت بود از بحث عدل و ظلم و این‌که 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 تااندازه‌ای 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 استحقاقٍ، یا تعبیر عام‌تر که وضع شیء فی غیر موضعه، به شکل مطلق یا با قید تعدیاً که در بعضی لغات به آن اشاره‌شده 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 واردشده 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 اشاره‌کرده 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 تعدیا 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 دوایر ارتباطی انسان فراتر از روابط میان فردی می‌شود که وضع شیء فی غیر موضعه است. این تعبیر اعم است از این‌که روابط بین انسان باشد یا غیر انسان یا با موجوداتی مثل خود خداوند باشد، وضع شیء فی غیر موضعه است عصیان خداوند وضع شی 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 این‌که 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 مشخص‌شده باشد و حقی احرازشده باشد و درهرحال از این لغت هم استفاده می‌شود و آنچه در فرمایش آقای صدر آمده است که این تعبیر الظلم قبیحٌ یک نوع توتولوژی است توتولوژی یعنی این‌همانی است اول باید اثبات‌شده 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 ذی الحق، حق است یا سلب ذی الحق حق 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 ازاینجا به نکته دیگر منتقل شدیم که مفاهیمی که در لغت داریم و موضوع احکام عقلی یا احکام شرعی قرار می‌گیرد علی قسمین است یک قسم ناظر و حاکی از یک فعل فیزیکی و خارجی است بدون این‌که 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 بله 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 اخذشده 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 این‌که 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 ابن که نکات دیگری هم در اینجا وجود دارد که به این باید بعداً بپردازیم.

وارد بحث که شویم مجموعه مباحث در اینجا با نگاه جمع‌وجور ولی درعین‌حال ناظر به مباحث پایه می‌شود عجالتاً 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 بپردازیم و مقام دوم مباحث فقهی است.

# مقام اول

در این مقام باید اشاره‌کنیم 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 اشاره‌شده است یکی در بحث تجری است به‌تناسب این‌که حسن و قبح تجری گفته می‌شود و این‌که حسن و قبح عقلی است یا شرعی و اقوالی که در آن هست به‌تناسب این مبحث مقوله حسن و قبح ظلم و عدل موردتوجه قرارگرفته شده است این‌یک 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 تضاییف مباحث به آن اشاره‌کرده‌اند به‌تناسب 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 مطرح‌شده است. مباحث آقای صدر و تقریرات آقای حائری عمدتاً در بحث تجری و قطع واردشده است در کتاب المباحث الاصولیه که کتاب جامعی است در مواردی هم بیشتر دارد و گاهی هم ادق از آن‌هایی است که در بحوث 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 مطرح‌شده 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 پیداکرده 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 ازاین‌جهت 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 طورهای متأخر از امام و آقای طباطبایی امتداد پیداکرده تقریباً جدا است و الاصول المنطقیه یک‌راه دیگری است. تزکیة النفس را هم کسی نگاه کند اخلاق غیر فلسفی به آن معنا است درحالی‌که شهید صدر عقلی و فلسفی است ولی متفاوت با آن است.

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

سؤال: ...

جواب: این‌ها را بعداً جدا می‌پردازیم. این‌که 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 درهرصورت پایه مسئله این است که با قطع‌نظر از این حسن و قبح عین آن است یا غیر آن است ریشه قصه حسن و قبح در عدل و ظلم است. این‌که 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 این‌یک 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 این‌که شارع آن را قرار می‌دهد و جز این‌که وضعه الشارع هیچ واقعیتی ندارد این‌یک نظریه است که نفی هرگونه واقعیتی از حسن و قبح است الا اعتبار شارع که اعتبار آن را فقط یک اعتبار شرعی می‌داند والسلام. این‌یک 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 می‌گوید در عالم واقع اعتباری عقلایی چیزی نیست مگر اعتبار و امرونهی شارع. این‌یک نظریه است که اگر کسی این را بپذیرد افراطی‌ترین نظریه در نفی حسن و قبح عقلی است.

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

جواب: بله پایین‌تر است به این معنا که اگر شارع لب ببندد و سخن نگوید هیچ‌چیزی در عقلا نیست به این معنا پایین‌تر است ممکن است کسی بگوید اعتبار شارع خیلی مهم است بالاتر است ولی از این حیث که می‌گوید بدون شارع خبری نیست این پایین‌تر است.

سؤال: اعتبار شارع کاشف از واقعیت نیست.

جواب: بله و کاشف از واقعیت نیست.

سؤال: این نظریه را می‌شود یک‌جور دیگر هم بیان کرد؟

جواب: دو سه تفسیر دارد که من عرض می‌کنم.

این اجمال این نظریه است که استناد داده‌شده 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 این‌که الآن گفتیم یکی از تفاسیر نظریه اشاعره مبنی بر نفی حسن و قبح عقلی است. شما در کلام که اشاعره که نگاه کنید می‌بینید که می‌گوید نظریه اشاعره نفی الحسن و القبح عقلیه است این تعبیری است که در کتب کلامی آمده است و به اشاعره نسبت داده‌شده است منتها این نظریه چند تفسیر می‌تواند داشته باشد. از یک نظریه خیلی تند نفی قاطع و جازم که ریشه‌ها را هم نفی می‌کند تا تفسیری که می‌تواند مقبول‌تر باشد و احیاناً در عرض بقیه نظراتی که خواهیم گفت نیست و می‌تواند قابل‌جمع باشد.

تفسیرها به‌این‌ترتیب است که عرض می‌کنیم.

### تفسیر اول:

این‌یک تفسیر خیلی نرم است که خیلی با آنچه الآن گفتیم فرق دارد و این نظریه تقابل با سایر نظریات خارج می‌کند بحث اشاعره لااقل بعضی‌شان یک بحث کبروی نیست بلکه صغروی است یعنی وقتی میگویند ما حسن و قبح عقلی را نفی می‌کنیم 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 این‌که پشت‌صحنه را ببیند. این تفسیر حسن و قبح عقلی را به نحو کبروی نفی نمی‌کند یعنی فی‌الواقع نم می‌گوید 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 دقّی 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 تقریباًهمه 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 لااقل همه‌جا این‌طور نیست بلکه ما در کشف کاشفی جز شارع نداریم چون ملاکات دایره وسیعی است و ساده هم نیست از جهت این‌که تزاحم آن‌ها را باید دید هم در اصل حسن و قبح راه نداریم یا لااقل به تزاحمات 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 هیچ‌چیزی نمی‌توانم بگویم این عدلٌ و حسنٌ یا این ظلمٌ و قبیحٌ و به دنبال آن بایدونبایدی بیاورم از نه از باب این‌که نمی‌شود بلکه من نمی‌توانم عقل بشری سقف پروازش حدی است که نمی‌تواند این را درک کند به‌این‌علت 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 آن‌قدر بحث‌های عقلی درهم‌پیچیده 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 این‌که مقدماتش بدیهیات است ولی واقعاً پیچیده می‌شود این‌ها قابل‌اعتماد نیست. در پایه ریزان اولیه خیلی برجسته است می‌گوید عقل ما در مباحث عقل نظری فقط بدیهیات و ما یقرب الی البدیهیات و تجربیات قابل‌اعتماد است از آن‌که به مباحث فلسفی و عرفانی و منطقی و علومی 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.

این‌یک تفسیر است که با خیلی از کلمات آن‌ها سازگار نیست منتها این تفسیر قابل‌قبول‌تر است که می‌گوید عقل من راه نمی‌دهد مخصوصاً وقتی تزاحمات 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 باملاحظه همه تزاحمات است که این دومی معقول است و این‌که آیا به‌طورکلی این‌طور است یا این‌که درجاهای 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. این‌که ما قیاس و استحسان را کنار می‌گذاریم و میگوییم مدرکات ظنی است یعنی همین، یعنی عقل ما در حد ظنیات می تواند درک کند. این حرف فی‌الجمله قابل دفاع است. ولی در تفسیر اول گفته می‌شود بالجمله عقل نمی‌تواند راه به آن مسائل پیدا کند این‌یک 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 لااقل در تفاسیر ما غیر مستقلات را قبول داریم و بعید است که کسی این‌چنین 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 این‌یک مقدماتی دارد که باید در بحث‌های بعدی به آن بپردازیم. این‌یک تفسیر بود که به نحو بالجمله قابل‌قبول نیست ولی به نحو فی‌الجمله در یک دایره وسیع قابل‌قبول است.

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

جواب: درواقع عقل ما می‌فهمد که یک حسن و قبحی وجود دارد و مزاحماتی هم وجود دارد ولی این‌که من بتوانم جمع‌بندی کنم و مزاحمات را درک کنم عقل من نمی‌تواند به‌خصوص 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 مفاسد 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 ویکی هم ارتباط با عالم ماوراء طبیعت است ویکی هم تزاحمات بین این عناوین عقلیه است. بعداً خواهیم گفت که یک فقه عقلی داریم با خیلی از قواعدی که در اصول ماست ازجمله همین تزاحمات. این می‌گوید شما عالم غیب را هم مؤثر میدانید در مصالح و مفاسد و از طرفی هم تزاحمات دایره وسیع دارد من نمی‌توانم درک کنم ولی فی‌الواقع 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.