

بسم الله الرحمن الرحيم

برای دانلود متن درس [کلیک کنید](#)

مقدمه

بحث ما در جلسات اخیر پیرامون این مسئله بود که وجه استحقاق عقاب بر مخالفت اوامر و نواهی مولا چیست؟ و آیا می توان این مخالفت را «ظلم» نامید؟ نظر برگزیده آن شد که اطلاق «ظلم» بر این مخالفت صحیح است و مانعی برای این استعمال وجود ندارد.

سوالات پیش از جلسه

پیش از ادامه بحث اصلی، به سه پرسش مطرح شده پیرامون مباحث جلسه گذشته پاسخ می دهیم.

1. اشکال شهید صدر بر بنیادین بودن «حسن عدل» و «قبح ظلم»

مرحوم شهید صدر اشکالی را مطرح فرموده اند مبنی بر اینکه قضایای «حسن عدل» و «قبح ظلم» نمی توانند قضایای بنیادین در عقل عملی باشند، به طوری که سایر گزاره ها به آن ها بازگردند. ایشان معتقدند این دو قضیه، نه تنها بنیادین نیستند، بلکه قضایای «به شرط محمول» محسوب می شوند.

استدلال ایشان آن است که در قضیه «العدل حسن»، مفهوم «عدل» به معنای «اعطاء ذی حق حق» است. در نتیجه، در خود موضوع (عدل)، مفهوم «حق» و «شایستگی» - که همان حسن است - از پیش اخذ شده است. همچنین در «الظلم قبیح»، «ظلم» به معنای «تجاوز به حد دیگری» است و در اینجا نیز مفهوم «حد» و «مرز» - که نقض کردن آن همان قبح است - در موضوع اخذ شده است. بنابراین، اینها صرفاً عناوینی انتزاعی هستند که به مدرکات واقعی عقل عملی اشاره دارند، نه اینکه خود، گزاره ای بنیادین باشند.

پاسخ استاد: ما نیز قبول داریم که این قضایا، «تحلیلی» هستند؛ یعنی محمول (حسن یا قبح) از تحلیل خود موضوع (عدل یا ظلم) به دست می آید و نیازی به ضمیمه کردن امری از خارج نیست. مثال روشن قضایای تحلیلی «الأربعة زوجة» (چهار زوج است) یا «زید القائم قائم» می باشد؛ در مقابل قضایای ترکیبی مانند «زید کاتب».

برخلاف نظر مرحوم اصفهانی که اینها را از «آرای محمود» می دانستند، نظر برگزیده ما نیز همین است که حسن و قبح، ذاتی عدل و ظلم هستند و نیازی به اعتبار عقلایی (آرای محمود) ندارند.

اما نکته اصلی اینجا است: آیا اگر قضیه ای تحلیلی بود، دیگر نمی تواند بنیادین باشد؟

پاسخ منفی است. اشکال زمانی وارد بود که «العدل» و «الظلم» صرفاً «واسطه در عروض» باشند؛ یعنی عناوینی باشند که حسن و قبح از آن ها عبور کرده و مستقیماً به مصادیق (مثل امانت داری یا خیانت) تعلق گیرد و خود این عناوین نقشی نداشته باشند.

اما نظر صحیح آن است که این دو عنوان، «واسطه در ثبوت» هستند. به این معنا که مثلاً «حفظ امانت» حقیقتاً مصداق

«عدل» است، «حسن» است. این گونه نیست که «حسن» مستقیماً به حفظ امانت تعلق گیرد. عنوان «عدل» در ثبوت «حسن» برای مصداق، دخالت حقیقی دارد.

بنابراین، از آنجا که این عناوین «واسطه در ثبوت» هستند، بنیادین بودن آن ها در سلسله مدرکات عقل عملی محفوظ است، ولو آنکه قضایای «العدل حسن» و «الظلم قبیح» قضایایی تحلیلی (به شرط محمول) باشند.

رابطه «امر بین الامرین» با تفضل در ثواب و استحقاق در عقاب

یکی از فضلاء بیان داشته‌اند که نظر مشهور امامیه (تفضل در ثواب و استحقاق در عقاب) ظاهراً اشتباه است. استدلال ایشان مبتنی بر قاعده «امر بین الامرین» (لَا جَبَرَ وَلَا تَفْوِضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ) است.

ایشان «امر بین الامرین» را چنین تفسیر می‌کنند که فعل، نه تماماً مستند به خداست و نه تماماً مستند به عبد. در نتیجه، ثواب و عقاب آن نیز نمی‌تواند تماماً مستند به یکی از آن دو باشد [تا بحث تفضل کامل یا استحقاق کامل مطرح شود]. ایشان می‌گویند اولاً در بحث ثواب نه تفضل درست است و نه استحقاق، زیرا مقوله اختیار (با تفسیر امر بین الامرین) نادیده گرفته شده است. امر بین الامرین یعنی نه انجام اعمال تماماً مستند به خداوند است و نه عبد. پس ثواب و عقابش هم تماماً مستند به خداوند یا عبد نمی‌شود. اگر کسی بگوید: «انجام کارهای خوب به لطف و توفیق و اراده خداوند بوده است»، علماً و عملاً گرفتار جبر شده است! ثانیاً در بحث عقاب نیز استحقاق صحیح نیست، زیرا گویی زمین شیب دار خلق شده است و شیبش به سمت جهنم است!

پاسخ استاد: در این استدلال چند اشکال وجود دارد:

۱. تفسیر نادرست از «امر بین الامرین»: اولاً، تفسیر ایشان از «امر بین الامرین» صحیح نیست. این قاعده به معنای «مساهمه» (مشارکت سهمی) نیست که مثلاً ۵۰ درصد کار از ما و ۵۰ درصد از خدا باشد. معنای دقیق «امر بین الامرین» آن است که کار، به تمام معنا و حقیقتاً، هم مستند به ماست (چون با اختیار ما صادر شده) و هم مستند به خداوند است (به عنوان علت‌العلل و حضور علت در تحقق معلول).

۲. خلط مبحث: ثانیاً، اساساً نباید بحث «امر بین الامرین» را در اینجا وارد کرد. اگر ما قائل به «جبر» بودیم (مانند اشاعره)، بله، نه استحقاق ثواب معنا داشت و نه استحقاق عقاب. (به همین دلیل متکلمین عدلیه بر اشاعره اشکال می‌کردند و آن‌ها برای فرار از اشکال، به «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (الأنبياء ۲۳) پناه برده و اساساً عدل را منکر شدند).

اما مبنای ما «جبر» نیست. پاسخ ما به این اشکال یک سوال است و آن هم اینکه بر اساس مسلک «امر بین الامرین» (به هر تفسیری)، آیا ما «اختیار» داریم یا نداریم؟ قطعاً اختیار داریم. «امر بین الامرین» نافی اختیار یا محدودکننده آن به درصدی خاص نیست. انسان در افعال خود اختیار تام دارد. حال بحث این است: اگر کسی با «اختیار» خود (که مفروض است) نماز خواند، آیا مستحق ثواب است؟ و اگر با «اختیار» خود نماز را ترک کرد، آیا مستحق عقاب است؟ چون «اختیار» واسطه است، بحث استحقاق مطرح می‌شود. بنابراین، استناد به قاعده «امر بین الامرین» برای نفی استحقاق در عقاب، صحیح نیست و خلط مبحث است.

تفاوت استدلال در «تفضل در ثواب» و «استحقاق در عقاب»

پرسش دیگری مطرح شده مبنی بر اینکه: شما در بحث ثواب فرمودید استحقاق نیست بلکه تفضل است، و یکی از ادله این بود که عبادت عبد به «عنایت خداوند» است. چرا همین دلیل را در عقاب نمی‌آورید؟ یعنی اگر گناه می‌کند، به خاطر «سلب توفیق» از جانب خداست؛ پس آنجا هم نباید استحقاق عقاب باشد.

پاسخ استاد: متأسفانه دلیل اصلی ما را در بحث ثواب به درستی دریافت نشده است. اگرچه «عنایت الهی» در انجام عبادت، امری واقعی است، اما دلیل ما بر نفی استحقاق ثواب این نبود.

دلیل اصلی این بود که عبد اساساً کاری برای خداوند انجام نداده [و سودی به او نرسانده] است که در قبال آن طلبی داشته باشد و مستحق مزد گردد. وقتی انسان نماز می‌خواند یا مناجات می‌کند، خود این اجازه صحبت با پروردگار و این ارتباط، «عین مزد» (خود پاداش) است. طلب کردن پاداش برای خود پاداش، امری نامعقول است. (مزد که مزد ندارد). بنابراین، استدلال ما در نفی استحقاق ثواب، این بود که عمل، عین مزد است، نه اینکه چون به عنایت الهی بوده پس استحقاقی نیست.

این استدلال، هیچ ارتباطی با بحث عقاب ندارد. در عقاب، بحث بر سر «ظلم بر مولا» و خروج از «رسم عبودیت» (به تعبیر مرحوم امام خمینی) است که از جلسه گذشته در حال اثبات آن هستیم.

ادامه درس اصول: صحت‌سنجی استعمال «ظلم» در مخالفت مولا

به اقتضای لغت، عرف عرب و وجدان، اطلاق «ظالم» بر عبدی که با مولای خود مخالفت کرده، صحیح است. ظلم را به هر معنایی (مانند «عدم وضع الشيء فی موضعه»، «سلب الغیر حق» یا «التعدی علی حق الغیر») در نظر بگیریم، بر مخالفت عبد صادق است.

نکته مهمی که پیشتر گفته شد این است که باید معنای «ظلم» را از «ملایسات» (عوارض و لوازم غیر ذاتی) آن تفکیک کنیم. اگر برخی از این اطلاق (مثلاً «ای خدای مظلوم!») استیحاş دارند، به این دلیل است که در ذهن آن‌ها «مظلوم» با لوازمی چون «ناتوانی در دفاع» یا «مورد غصب واقع شدن» گره خورده است. در حالی که اینها ملایسات ظلم هستند، نه ذات آن.

اشکال: تعارض این مطلب با آیه «وَمَا ظَلَمُونَا» و روایت ذیل آن

در اینجا یک اشکال قوی مطرح می‌شود که مبتنی بر آیات و روایات است. اشکال این است که در قرآن کریم، در دو جا (بقره ۵۷ و اعراف ۱۶۰) آمده است: «...وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ». این آیه صریحاً می‌فرماید که مستکبرین و عاصیان به ما (یعنی خداوند) ظلم نکردند، بلکه به خودشان ستم روا داشتند. این نشان می‌دهد که ساحت ربوبی مورد ستم واقع نمی‌شود و این، دقیقاً خلاف مدعای ماست.

ذیل این آیه روایتی وجود دارد. از زرارہ، از ابوجعفر (علیه السلام)، که گفت: از او درباره فرموده خداوند عز و جل پرسیدیم: «و آنها به ما ستم نکردند، بلکه به خودشان ستم می‌کردند.» فرمود: «در واقع، خداوند متعال بزرگتر، عزیزتر، والاتر و از ستم مصون‌تر است. اما [در تعبیر و کلام] ما را با خود آمیخت [همنشین کرد]، پس ظلم ما را ظلم خود و ولایت ما را ولایت خود قرار داد...». این روایت نیز ظاهراً مدعای ما را نفی می‌کند.

پاسخ به اشکال: تفکیک «ذات ظلم» از «ملایسات» آن

در پاسخ به این اشکال باید گفت که این آیه و این روایت، هیچ منافاتی با صدق «ذات ظلم» (به معنای دقیق و لغوی آن) ندارند. ۱. نفی «ملایسات» نه «ذات» ظلم: اگر ما به اقتضای لغت، عرف و وجدان (پس از تفکیک از ملایسات)، پذیرفتیم که مخالفت عبد، ظلم به مولاست، باید این آیه و روایت را به درستی معنا کنیم.

مفسرانی چون مرحوم طبرسی در تفسیر «وَمَا ظَلَمُونَا» [نقل قول] فرموده‌اند که باین تعبیر یعنی «وَمَا ضَرُّونَا» (به ما ضرری نرسانند). آن‌ها نمی‌توانند نقصی در ملک ما وارد کنند یا حقی را از ما غصب نمایند.

ما نیز این را قبول داریم. ضرر رساندن، نقص وارد کردن و غصب کردن، از ملایسات و لوازم شایع ظلم هستند، نه ذات آن. آیه و روایت، این ملایسات را از ساحت ربوبی نفی می‌کنند، نه اصل تحقق مفهوم ظلم (به معنای تعدی به حق مولا) را.

۲. سیاق روایت و ظلم به اهل بیت (علیهم السلام): اتفاقاً خود روایت، بهترین شاهد بر مدعای ماست. سیاق روایت در مورد ستم بر اهل بیت (علیهم السلام) است. امام باقر (علیه السلام) می‌خواهند بفرمایند که ظالمان گمان نکنند که [فقط] به ما (اهل بیت) ظلم کرده‌اند؛ آن‌ها با این کار، به خودشان ستم کردند («وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»).

در عین حال، امام می‌فرمایند خداوند به دلیل جایگاه ما، این ظلم را «ظلم به خود» تلقی کرده است: «فَجَعَلَ ظُلْمَنَا ظُلْمَهُ». این نشان می‌دهد که ظلم به ساحت ربوبی، امری ممکن و واقع‌شدنی است (ولو از طریق ظلم به اولیائش).

۳. شاهد روایی: روایت تقسیم سه‌گانه ظلم: شاهد دیگر، روایتی است که «ظلم» را به سه قسم تقسیم می‌کند: الف) ظلمی که خداوند هرگز نمی‌بخشد (ظلم لا یغفره الله): و آن «شرک» به خداست.

ب) ظلمی که خداوند می‌بخشد (ظلم یغفره الله): و آن ظلمی است که بنده بین خود و خدایش به خودش می‌کند (ظلم به نفس). ج) ظلمی که خداوند از آن نمی‌گذرد (ظلم لا یدعه الله): و آن ظلم بین بندگان (حق الناس) است.

تحلیل این روایت: قاعده «التقسیم قاطع للشركة» ایجاب می‌کند که این سه قسم، متباین (جدا از هم) باشند. قسم دوم، «ظلم به نفس» است. قسم سوم، «ظلم به خلق» است. پس قسم اول (شرک) چه نوع ظلمی است؟ این نمی‌تواند ظلم به نفس یا خلق باشد، پس مصداق اتم «ظلم بر خالق» است. این روایت به وضوح، دسته‌بندی «ظلم به خدا» را به رسمیت می‌شناسد.

۴. شاهد قرآنی: همچنین آیاتی مانند «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ...» (الأنعام، ۹۱ و الزمر، ۶۷) (خدا را آن‌گونه که شایسته اوست نشناختند)، نشان‌دهنده یک کوتاهی است. اگر این «قدر نشناختن» از روی «قصور» باشد، بحثی نیست؛ اما آن قسم که از روی «تقصیر» باشد، قطعاً مصداق ظلم به ساحت ربوبی است.

ورود به تذنیب دوم: ثواب و عقاب در واجب غیری

بحث در تذنیب اول (استحقاق عقاب در واجب نفسی و اطلاق ظلم بر آن) به کفایت رسیده است. اکنون وارد تذنیب دوم از مباحث مرحوم آخوند می‌شویم.

مطلب دوم در کلام ایشان این بود که در «واجب غیری»، نه امثال آن «ثواب» دارد و نه مخالفت با آن «عقاب» در پی دارد. نظر آخوند: ایشان می‌فرمایند اگر می‌بینیم برای مقدمات (مانند ثبت نام حج، رفتن به کلاس‌ها، یا پیمودن مسیر)، ثوابی متصور است، این ثواب از باب امثال خود آن واجب غیری (به صورت مستقل) نیست؛ بلکه به جهت آن است که فرد در حال آماده‌سازی خود برای امثال «واجب نفسی» (ذی المقدمه، یعنی خود حج) است.

لذا اگر کسی تمام این مقدمات را انجام داد، اما نهایتاً به حج نرفت [و ذی المقدمه محقق نشد]، ثوابی بابت آن مقدمات نمی‌برد. مخالفت با آن نیز همین‌گونه است [یعنی اگر مقدمه را ترک کرد، عقابش به خاطر ترک خود مقدمه نیست، بلکه به خاطر ترک ذی المقدمه (واجب نفسی) است].

استدلال آخوند: مرحوم آخوند این مطلب را ظاهراً به "عقل" نسبت می‌دهند و استدلال می‌آورند که چون امثال واجب غیری، «قرب» نمی‌آورد و مخالفتش «بُعد» ایجاد نمی‌کند، و مدار و محور ثواب و عقاب، همین قرب و بعد است، در نتیجه واجب غیری مستقلاً ثواب و عقاب ندارد.

نقد استاد: باید توجه داشت که مطلب به این سادگی نیست. اگرچه این نظری که آقای آخوند فرمودند، همان «نظر مشهور» است، اما در مقابل آن، نظرات دیگری نیز وجود دارد. حداقل پنج نظر در این مسئله (ثواب و عقاب در واجب غیری) مطرح است.

انشاءالله در جلسه آینده، این نظرات و ادله آنها طرح و بررسی می‌شود.

الحمد لله رب العالمین