

# بررسی قاعده «قیح عقاب بلا بیان» و ارتباط آن با بحث «حق الطاعه» شهید صدر

محمد عترت دوست\*

چکیده: هدف این مقاله بررسی قاعده «قیح عقاب بلا بیان» و ارتباط آن با بحث «حق الطاعه» می‌باشد. شهید صدر در بحثی جدید با مطرح کردن مبحث حق طاعت برای شارع مقدس، سعی در اثبات احتیاط عقلی در موارد شک در اصل تکلیف دارند، در حالی که مشهور در این موارد قائل به برائت عقلی به دلیل قیح عقاب بلا بیان می‌باشد. لذا در این مجال بحث شهید صدر در حق طاعت مورد بررسی قرار گرفته است تا ببینیم که اولاً این مبحث چه ارتباطی با هم دارند، و ثانیاً چه نتیجه‌ای از این بحث باید گرفت و جانب کدام را باید گرفت؛ قیح عقاب بلا بیان و یا توسعه حق طاعت برای شارع حتی در تکالیف غیر قطعی.

کلیدواژه‌ها: قیح عقاب بلا بیان، حق طاعت شارع، محمدباقر صدر، قواعد فقهیه.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، ورودی ۱۳۸۰، دانشگاه امام صادق(ع)

## مقدمه

شهید صدر در بحثی جدید با مطرح کردن مبحث حق طاعت برای شارع مقدس، سعی در اثبات احتیاط عقلی در موارد شک در اصل تکلیف دارند. در حالی که مشهور در این موارد قائل به براءت عقلی به دلیل قبح عقاب بلا بیان می‌باشند. شایسته است در این مجال در ابتدا بحث شهید صدر در حق طاعت را مورد بررسی قرار دهیم. با عقل عملی خود در می‌یابیم که خداوند متعال، مولای ما در تکالیف مقطوع و مظنون و مشکوک و موهوم می‌باشد. بنابراین حتی در موارد عدم علم نیز اگر که ترخیص و اجازه او و رضایتش را در از دست دادن تکالیف واقعی به خاطر شک بدست نیاوریم، باز حق طاعت برای مولا ثابت می‌باشد. به این طریق قاعده قبح عقاب بلا بیان اساسی نخواهد داشت، چرا که عقاب، عقابی برحق می‌باشد و عقاب برحق هم قبیح نمی‌باشد (صدر، ۱۳۷۶: ج ۱ و ۳).

در ادامه ایشان به این دلیل که به گفته ایشان انکار قاعده قبح عقاب بلا بیان در این زمان چیز غریبی می‌باشد و این قاعده به شکلی شدید تلقین شده است تلاش بیشتری برای رفع تعجب و بیان این که از بدیهیات و نتایج علم اصول و نه از مدرکات عقل فطری می‌باشد، لازم می‌بیند.

### ۱- بحث تاریخی و جنبه اثباتی قاعده و مطالعات فرسنگی

بحث اول تاریخی می‌باشد و این که این قاعده آیا از قواعدی است که علمای هر عصر همانند مفهوم کنونی آن درک می‌کنند، یا این که این قاعده به این نحو در ذهن علمای قبل از هفت صد سال و یا بیشتر وجود نداشته است. آشکار خواهیم نمود که این قاعده مستحدثه می‌باشد.

بحث دوم در جنبه اثباتی قاعده قبح عقاب بلا بیان و بیان منشأ التزام و اعتقاد بزرگان به این قاعده و حل این منشأ به شکلی علمی می‌باشد.

در مورد تاریخ براهت عقلی باید گفت که آن را دقیقاً نمی‌دانیم و قبل از شیخ مفید از آن اثری یافت نمی‌شود. البته شیخ صدوق (ره) به این تصریح دارند که اصل اباحه می‌باشد، ولی کلامشان قابل انطباق بر اباحه‌ی ثابت شده با نصوص و روایات می‌باشد و نه علم ظنی بر این می‌باشد که نظر ایشان به این قاعده عقلی در مانحن فیه می‌باشد. ولی شیخ مفید و شیخ طوسی نظرشان عکس این قاعده می‌باشد و آن در مسئله حضر و اباحه می‌باشد که مسئله‌ای در اصول قدیم بوده است و پس از شیخ انصاری و کتاب رسائلش منسوخ شده؛ و علمای اصولی که قائل به حسن و قبح عقلی‌اند نظرشان بر این است که عقل گاهی کاملاً حکم به قبح چیزی می‌کند و آن را تحریم عقلی می‌نامیم و گاهی به شکلی خفیف‌تر حکم به قبح چیزی می‌کند که به آن مکروه گوئیم، گاه کاملاً حکم به حسن چیزی می‌کند و به آن وجوب گوئیم، و گاهی هم به شکلی خفیف‌تر حکم به حسن چیزی می‌کند که به آن مستحب گوئیم. اما اگر عقل وجود مصلحت و یا مفسده‌ای را درک نکند و حسن یا قبح چیزی برایش آشکار نشود، آیا در این صورت عقل حکم به قبح یا همان حضر می‌کند و یا حکم به عدم قبح یا همان اباحه می‌کند؟ در این مسئله اختلاف می‌باشد. شیخ طوسی و شیخ مفید - بر اساس آنچه در العده آمده - قائل به توقف شده‌اند؛ به این معنا که عقل حکم به ثبوت و یا نفی نمی‌کند، چرا که عقل، شاک می‌باشد و نمی‌تواند به یکی از طرفین حکم کند. شیخ طوسی در ادامه بر حکم توقف، وجوب احتیاط به حکم عقل را تفریع می‌کند؛ به این استدلال که اقدام بر آنچه که ایمن از محذور و مفسده نیست، همانند اقدام بر آنچه که علم بر وجود مفسده در آن داریم، قبیح می‌باشد. پس در مقام حکم اگرچه عقل متوقف است ولی در مقام عمل مکلف ملزم به احتیاط می‌باشد. سپس در ادامه می‌گوید: و از این قاعده - یعنی قاعده وجوب احتیاط عقلی - جز در جایی که نصی از شرع داشته باشیم دست بر نمی‌داریم و آن روایت: "إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ حَلَالٍ حَتَّى يَأْتِيَ فِيهِ النِّهْيُ" می‌باشد. این سخن از شیخ طوسی که از شیخ خود یعنی شیخ مفید نقل می‌کند کاملاً واضح در مخالفت با نظریه قاعده قیح عقاب بلا بیان می‌باشد.

اما ابن زهره پس از صد سال بعد از شیخ طوسی در الغنیه حکم به برائت عقلیه را ذکر می‌کند ولی نه به معنای قاعده قبح العقاب بلا بیان بلکه از باب قبح تکلیف بمالایطاق و واضح است که این اجنبی از قاعده قبح العقاب بلا بیان می‌باشد و به این جهت بر ایشان اشکال گرفته شده است که: چرا تکلیف به غیر معلوم از مالایطاق به حساب می‌آید؟ بلکه امتثال آن امکان دارد اگرچه با احتیاط نمودن باشد. شیخ اعظم انصاری متعرض کلام ابن زهره شده‌اند و آن را این‌گونه توجیه نموده‌اند که مقصود از تکلیف بمالایطاق تکلیف بمالایطاق امتثال آن به قصد امتثال می‌باشد، چرا که با وجود شک امتثال محقق نخواهد شد. به هر حال کلام ایشان ربطی به قاعده مذکور ندارد.

ولی محقق که از شاگردان شاگردان معاصر ابن زهره یعنی ابن ادریس می‌باشد، برائت را با دو بیان تقریب نموده است: اول آنچه که در دو کتابش به این شکل آورده است که برائت عبارت از استصحاب حال عقل می‌باشد، به این معنا که انسان به حسب حالت سابقه خود بری‌الذمه می‌باشد پس این برائت استصحاب می‌شود تا آن‌جا که به وسیله دلیلی برطرف شود. این کلام در سخنان بسیاری از متأخران محقق موجود می‌باشد و ارجاع برائت به استصحاب شایع شده است؛ و قائل به حکم عقل به استصحاب می‌نمودند به لحاظ کاشفیت از حالت سابقه در نظرشان و نه به لحاظ باب حسن و قبح؛ پس در نزد آن‌ها برائت به معنایی که ما در اینجا از آن سخن می‌گوییم و آن قبح عقاب بلا بیان می‌باشد ارتباطی ندارد.

بیان دوم ایشان آن می‌باشد که در کتاب دیگرش ذکر کرده است، به این بیان که فقیه دو عمل انجام می‌دهد: یکی جمع‌آوری ادله‌ای که شارع در مقام رساندن احکام به آن اتکا می‌کند، همانند کتاب و سنت و اجماع. عمل دیگر فقیه حاصل نمودن قطع به وسیله فحص در این مورد می‌باشد که هیچ دلیلی بر این حکم مشکوک دلالت ندارد و در آن زمان بگوید: این تکلیف موجود نمی‌باشد، چرا که تکلیف به آنچه که دلالتی از طرف شارع بر آن نباشد، تکلیف بمالایطاق می‌باشد. اگر گفته شود که شاید دلیلی بوده و به ما نرسیده، خواهیم گفت این خلاف عملیات اولی ما می‌باشد، چرا که فرض ما حصر و گردآوری ادله بود.

تفاوت این سخن با آنچه که از ابن زهره نقل شد این است که بنابراین سخن اگر احتمال وجود دلیلی دیگر فرض شود که به ما نرسیده باشد و عملیات اولی ما باطل بوده باشد، پس در تکلیف قبیحی نخواهد بود. ظاهر کلام ابن زهره قیح تکلیف به آنچه که راهی بالفعل جهت علم به آن نداریم. در هر حال این مورد هم به قاعده قاعده قیح العقاب بلا بیان بی ارتباط می باشد.

پس از زمان محقق درج برائت در استصحاب رواج یافت و برآن اساس برائت از ادله ظنیه شد، چرا که استصحاب در نزد آنان دلیلی ظنی بود، بنابراین برائت - آن گونه که ابن ادریس معتقد بود - از دلیلی قطعی به دلیلی ظنی تنزل یافت و حجیت برائت - آن گونه که صاحب معالم و شیخ بهایی در الزبده به آن تصریح نموده اند - از باب افاده ظن شد. تا زمان صاحب معالم و صاحب زبده کسی نامی از قاعده قیح العقاب بلا بیان نبرد و تنها به برائت از باب ظن اعتقاد داشتند؛ به این مطلب شیخ انصاری در الرسائل اعتراف می کند و می گویند: براساس فحص ناقص خود در الزبده آن را نیافتیم، اما آنچه در المعالم در نقل ادله قائلین به حجیت استصحاب به عنوان دلیل چهارم دیدم این بود که علما بر وجوب ابقای حکم با وجود نبود دلیل شرعی بر آنچه که اقتضای اصل برائت کند، اجماع دارند و استصحاب چیزی جز این معنا نیست.

ظاهر کلام صاحب معالم و شیخ بهایی این است که اعتبار اصل برائت از باب ظن می باشد، بلکه این نظر به برخی از محققین عصر سوم مانند محقق قمی نیز سرایت نمود؛ به دلیل نقل شیخ انصاری از ایشان مطالبی را که توهم و اشعار به این دارد. قاعده قیح عقاب بلا بیان از سوی استاد وحید طرح شد و حتی پس از طرح این قاعده و تقریب شیخ محمد تقی در حاشیه اش بر المعالم و شریف العلماء در تقریر بحثش و پس از آن ها شیخ انصاری در کتابش، سعی در فهم آن به شکل لغوی بود و نه فهم عقلی، و به این دلیل دائماً در اطلاق و یا عدم آن شک داشتند؛ و از سوی گروهی از محققان در شمول این قاعده بر موارد شبهه مفهومیه اشکال گرفته شد. مانند این مورد که مولی بگوید غنا حرام است و در حرمت حداء شتر به خاطر شک در دایره مفهوم، شک ایجاد

می‌شود، به این دلیل که بیان از طرف شارع وجود دارد و حداکثر، بیان مجمل خواهد بود. البته کسانی هم بوده‌اند که به شکلی عمیق‌تر در این قاعده توجه نموده‌اند و گفته‌اند که در این‌جا بیان موجود نیست، به این دلیل که مراد ما از بیان آن چیزی نیست که عرفاً از کلام دال بر معنایی بنفسه ظاهر باشد، بلکه مراد کلام دال نزد سامع می‌باشد و فرض این است که کلام نزد سامع دلالتی ندارد.

متقدمانی که برائت را در شبهات مفهومیه جاری نمی‌دانستند، چگونه این‌طور حکم می‌کردند با وجود ظهور لفظ؛ گویا آن‌ها با آن معامله دلیل لفظی نموده‌اند و یا این‌که عقل آن‌ها قبح را در مثل آن درک نمی‌کرد؛ سپس افراد دیگری آمدند و گفتند: قاعده در شبهات موضوعیه جاری نمی‌شود، به این دلیل که بیان آن است که راجع به مولی باشد و آنچه که مربوط به مولی در این‌جا می‌باشد تمام است و وظیفه مولی این نیست که مثلاً بگوید: این خمر است و آن خمر است؛ بلکه تنها وظیفه‌اش این است که بگوید: خمر حرام است که گفته است. سپس فرد دیگری از این هم بیشتر در قاعده تعمق نموده است و گفته است: مراد از بیان ظاهر کلام صادر شده از شارع نمی‌باشد، بلکه مراد علم و وصول است، بنابراین مرجع قاعده به قاعده قبح عقاب بلاعلم و بلاوصول می‌باشد و در این صورت فرقی بین شبهه موضوعیه و حکمییه نمی‌باشد (صدر، ۱۳۷۶: ج ۱ و ۳).

در بحث تاریخی مرحوم شهید صدر می‌خواهند این نتیجه را بگیرند که گذشتگان از اصولیون که این قاعده را مطرح کرده‌اند خود در چگونگی و اطلاق و تعمیم آن دچار اختلاف و اشکال بوده‌اند؛ از این رو قاعده مزبور نمی‌تواند اعتبار زیادی داشته باشد.

بنابراین این قاعده پس از آن که در کتب اصولی طرح شد برای ایشان واضح نبوده است و در اطلاق و تعمیم آن اشکال بوده است؛ و معیار ارتکازی در اشکال ظهور قاعده بوده است، به این معنا که با آن معامله دلیل لفظی می‌شده است و بر اساس استظهار می‌دانسته‌اند که این قاعده اطلاق دارد و یا ندارد. بنابراین، این قاعده آنقدر هم عظمت ندارد؛ چگونه این قاعده از بدیهیات عقل سلیم باشد با این که درک نشده است

و تا قبل از استاد وحید کسی آن را ذکر نکرده است. پس از آن که مطرح هم شد به شکلی مشوش مطرح شد؛ گاهی اوقات کسی ادعا می‌کند که برخی موارد از شمول آن خارج است و افراد دیگری عکس آن را ادعا داشته باشند. این امور باعث می‌شود که بگوییم این قاعده غیربدیهی می‌باشد. اگر هم این چنین قاعده‌ای صحیح باشد، برخی به آن باور دارند و برخی خیر؛ و آن گونه که محقق عراقی گفته‌اند: "کسی که اندکی فهم داشته باشد آن را انکار نمی‌کند"، نیست.

اگر کسی اشکال کند و بگوید: مطالب زیادی داریم که محققان سابق آن‌ها را درک نکرده‌اند و متأخران آن را درک نموده‌اند، همانند وجوه فرق بین حکم ظاهری و حکم واقعی و فرق بین واجب مشروط و معلق و مطلق و منجز؛ پس چه بسا مانحن فیه هم از آن جمله باشد.

در جواب خواهیم گفت: عدم ادراک امثال این مطالب به وسیله متقدمان به یکی از دو وجه می‌باشد؛ اول: دقیق بودن و عمق مطلب، مانند دقت اجتماع حکم ظاهری و واقعی، که از این باب متقدمان آن را درک نکرده‌اند؛ و فرض هم این است که برائت عقلیه، حکمی از احکام عقل عملی مُدرک حسن و قیح می‌باشد. پس در مورد امر بدیهی، عدم ادراک به خاطر این منشأ معقول نمی‌باشد.

وجه دوم: این که متقدمان همه جوانب مطلب را تصور نکرده باشند، مثلاً انقسام حکم به واقعی و ظاهری را تصور نکرده‌اند تا این که وجه جمع بین آن‌ها را درک کنند؛ هم چنین این را که حکم گاهی مشروط و گاهی معلق، گاهی مطلق و گاهی منجز است را درک نکرده بودند، تا این که فرق بین مشروط و معلق یا فرق بین مطلق و منجز را درک کنند. ولی تصورات قضیه مانحن فیه برای آن‌ها حاصل بوده است، چرا که می‌بینیم در حذر و اباحه و شک در مصلحت و مفسده و این که اصل، برائت است و یا احتیاط، حذر است و یا اباحه و یا توقف، سخن گفته‌اند.

خلاصه این که این قاعده از شوون صرف فکر اصولی می‌باشد و نه احکام عقلی

## ۲- بررسی نظر آقای غروی

آقای غروی نیز در تأیید مطالب شهید صدر به این نکته اشاره دارند که علت قائل شدنشان به وجوب احتیاط عقلی برای شارع مقدس، همانا تفاوت عظیم بین مولویت ایشان و مولویات عرفیه و عقلایی می‌باشد که نمی‌توان حق طاعت را در این دو موضوع به هم قیاس نمود.

بر قاعده قبح عقاب بلایین به اشکال مختلفی استدلال شده است. یکی از آن‌ها این است که آن را به وجدان عرفی و عقلایی در باب مولویات عقلایی حواله داده‌اند. به این شکل که می‌بینیم که عقلا در صورت جهل و عدم علم به حکم واقعی و یا حکم ظاهری الزامی بر مخالفت تکلیف واقعی شخص را مؤاخذه نمی‌کنند. این قضیه ما را به قاعده قبح عقاب بلایین و عقلی بودن آن می‌رساند. این وجه تام نمی‌باشد؛ به این بیان که مبنی بر این است که حق طاعت و مولویت یک امر باشد و ذو درجات و مراتب نباشد. در حالی که می‌دانیم مولویات عقلایی و عرفی به این اعتبار که مجعول و غیر ذاتی می‌باشند و یا این که ملاکات آن ضعیف می‌باشد، این مقدار مجعول از مولویت عقلایی بیش از موارد علم به تکلیف را شامل نمی‌شود؛ در حالی که مولای حقیقی و کسی که مولویتش ذاتی و با ملاک کامل و مطلق می‌باشد، یعنی همان منعیمی که حدی برای آن نیست؛ بلکه مالکیت و خالقیت انسان. بنابراین عقل هیچ قصوری را در مولویت و حق طاعت برای او جایز نمی‌داند؛ بلکه چه بسا حق طاعتی عام برای تمامی موارد تکلیف حتی در موارد عدم علم برای او می‌بیند. به این ترتیب فهمیدیم که در تقریرشان برای اثبات قاعده قبح عقاب بلایین دچار خلط بین مولویات مجعول و مولویت حقیقی ذاتی شده‌اند، و اگر چنانچه به این تفاوت و تمیز توجه شود، دیگر جایی برای حواله به سیره عقلایی و وجدان عرفی برای اثبات و حقانیت قاعده‌ای به اسم قبح عقاب بلایین باقی نمی‌ماند (غروی، ۱۳۷۴: ج ۵، ۲۶).

## ۳- اثبات برائت عقلیه

در بحث اثبات برائت عقلیه و نظر مشهور که قائل به قبح عقاب بلایین در مانحن فیه شده‌اند به مطالبی از کتاب فوائد الحائریه اکتفا شده‌است. صاحب فوائد در ابتدا در اثبات برائت عقلیه این‌گونه بیان می‌فرمایند:



آن امری که بر مکلف بودن به آن حجت و دلیلی از شرع وجود نداشته باشد، و بیانی از اوامر یا نواهی مولی در مورد آن به مکلف نرسیده باشد، مخالفت در آن امر از سوی مکلف ظلم یا خروج از عبودیت محسوب نمی‌شود، پس به واسطه آن مکلف مستحق عقاب نخواهد بود و عقاب او نیز به وسیله شارع صحیح نخواهد بود، بلکه عقاب او از جانب مولای حکیم، قبیح خواهد بود، چرا که او ظلمی را در ارتباط با مولایش مرتکب نشده است، تا این که عقوبتش موجه باشد (بهبهانی، ۱۳۷۳: ۶۶-۷۸).

در ادامه ایشان به مناقشه شهید صدر در برائت عقلیه پرداخته، این گونه بیان می‌کنند:

محقق شهید صدر (ره) در نفی برائت عقلیه و تشکیک در ارزش عقلی قاعده قیح عقاب بلا بیان نظری معروف دارد. خلاصه رأی ایشان این است که قیاس حق طاعت مولویت حضرت حق سبحانه بر بندگانش با حق طاعت مولی عرفی بر کسانی که بر آن‌ها مولویت دارند قیاسی باطل می‌باشد، به این دلیل که مولویت الهی ذاتی و مولویت مولی عرفی مجعول می‌باشد؛ و احکام مولویت ذاتی به حق طاعت مولویت عرفی مقایسه نمی‌شود. بر این اساس انحصار حق طاعت مولی بر مکلفین در صرف آنچه از تکالیف که به آن‌ها می‌رسد، مختص مولی عرفی است؛ اما حق طاعت الهی بر بندگانش را نباید بر آن مقایسه کرد، بلکه در مورد الهی تکالیف محتمل را نیز در بر می‌گیرد. ایشان اضافه می‌کنند: "ما در این مسلک به این ایمان داریم که مولویت ذاتی که برای الهی سبحانه ثابت است، تنها منحصر به تکالیف مقطوع نمی‌باشد، بلکه مطلق تکالیف واصله اگرچه احتمالی را نیز شامل می‌شود، و این از مدرکات عقل عملی می‌باشد که واضح و آشکار نمی‌باشد" (بهبهانی، ۱۳۷۳: ۶۶-۷۸).

همان گونه که اصل حق طاعت برای منعم و خالق مدرک اولی عقل عملی و غیر آشکار می‌باشد، همان گونه هم حدود و اندازه‌اش این گونه می‌باشد. بنابراین قاعده اولیه، اصالة الاشتغال است با حکم عقل تا وقتی که ترخیصی مناسب در ترک تحفظ برای آن نرسد.

ولی اصالة الاشتغال عقلی بنا بر رأی شهید صدر، مقید به عدم ورود ترخیص از شارع در موارد شک در تکلیف است، بنابراین، ادله براءت شرعیه طبیعتاً بر اصل عقلی حاکم به اشتغال، وارد می‌باشد (بهبهانی، ۱۳۷۳: ۶۶-۷۸).

#### ۴- مناقشه در نظر شهید صدر

در ادامه مرحوم بهبهانی نظریه قبح عقاب بلابیان را به گونه‌ای بیان می‌کنند که ملاحظات محقق شهید بر این نظریه برطرف گردد. تقریر ایشان از سه نکته تشکیل می‌شود:

**نکته اول:** در این شکی نیست که مولی بر مکلف حق طاعت دارد، و این حق از حقوق ثابت شده یقینی می‌باشد و مجالی برای تشکیک در آن وجود ندارد؛ اگر چه در مصدر این حق اختلافاتی باشد. شکر منعم، امری قطعی در علم کلام می‌باشد. بر مبنایی که علمای اصول دارند، مولویت لازمه برای خلق و ملک می‌باشد و هر یک از آن دو حقی می‌باشد ولی ضمن صیغه‌ای که قرآن معرفی نموده است و آن میثاق می‌باشد؛ و ولایت و انعام با غیر این صیغه حق طاعت شمرده نمی‌شود.

در هر حال حق طاعت مولی بر مکلف از مسلماتی می‌باشد که کسی در آن مناقشه‌ای ندارد. عقلاً هم در این که حق طاعت برای مولی بر مکلف، در تکالیفی که قطعاً به مکلف رسیده است، ثابت می‌باشد، بحثی ندارند، ولی مولی بر مکلف در تکالیفی که به شکل قطعی به او نرسیده است، حق طاعتی ندارد. این شرط، یعنی وصول قطعی تکلیف از مهم‌ترین شروط حق طاعت نزد عقلای عامه می‌باشد. در لزوم این شرط برای حق طاعت برای موالی غیر الله تعالی بر مکلفین، احدی توقف ندارد؛ و در آن این مولی با آن مولی تفاوتی ندارد و مردم بین درجات موالی مختلف در این شرط تفاوتی قائل نیستند.

بر این امر همه عقلاً اجماع دارند، و مناقشه در آن مناقشه در بدیهیات است؛ و حتی خود محقق شهید هم نه آن را نفی و نه در آن شک می‌کنند. حال باید ارزش این

اجماع عقلا را از جنبه عملی بشناسیم. شکی نیست که این اجماع بر حکم عقل عملی در نفی حق طاعت در صورت عدم وصول قطعی تکلیف پس از جستجو از آن در مظان آن تکلیف و هم‌چنین بر ثبوت حق طاعت برای مولی بر مکلف هنگام وصولی قطعی تکلیف، استوار است. این حکم عقلی از مدرکات عقل عملی است و مثل آن مثل حکم عقل به حسن عدل و قیح ظلم که حکم عقل قطعی است، می‌باشد؛ و نشانه آن اجماع عقلا بر آن می‌باشد. حجیت امثال این قاعده نیازی به امضای شارع ندارد، تا این‌که کلام محقق شهید در رد آن صحیح باشد؛ آن‌جا که گفته‌اند: «...آن‌ها مولویست الله تعالی را به برخی از مولویات عقلایی که در غیر موارد وصول تکلیف ثابت نیست، قیاس نموده‌اند. بله اگر گفته شود که شارع سیره و روش معمول در مولویات نزد عقلا را امضا نموده است، حرفی نیست؛ در این صورت مرجع این امر، در واقع برائت شرعی ناشی از امضای سیره عقلانیه می‌باشد».

بنابراین مورد ما قطعاً از موارد سیره عقلانیه نیست، بلکه از موارد حکم عقل عملی می‌باشد؛ و شأن آن شأن حکم عقل به حسن عدل و قیح ظلم است و اماره آن جزم و قطع عقل و حکم عقل به ثبوت و نفی حق طاعت هنگام وجود و یا عدم این شرط می‌باشد؛ و سیره عقلانیه همان سلوک خارجی عقلا و ثابتات عقلانیه می‌باشد، که عبارت اخرای عرف عقلا در شؤون زندگی‌شان است. مثلاً خداوند متعال در بحث طلاق می‌فرمایند: «...فامساک بمعروف أو تسریح بإحسان...». امساک به معروف همان امساک متعارف بین عقلا در چگونگی رفق و خرجی و احسان، می‌باشد. پس چگونه می‌توان آن را حکم جمیع عقلا در اثبات یا نفی حق طاعت برای مولی بر مکلف هنگام وجود یا عدم وجود این شرط دانست؟ حال که ثابت شد این حکم، حکم عقلی عملی می‌باشد، دیگر نیازی به امضای شارع در حجیت آن نمی‌باشد؛ و تنها حکم شرعی به واسطه حکم عقل نظری از باب ملازمه حکم عقل و حکم شرع، با آن ملازمه دارد؛ و بین امضای سیره عقلانیه به وسیله شارع و ملازمه بین حکم عقل عملی و حکم شرعی تفاوت بسیار می‌باشد.

بله در این شکی نیست که مولی این حق را دارد که اگر در برخی احکام اهمیت شایانی تشخیص داد، مکلف را در آن احکامی که به نحو یقینی و قطعی به او نرسیده است، امر به احتیاط کند؛ کما این که در مورد دماء و اموال و فروج به خاطر اهمیت زیاد این گونه باشد؛ البته خود این به شرط این است که امر به احتیاط نیز به مکلف رسیده باشد؛ و بدون تکلیف به احتیاط و رسیدن آن تکلیف به مکلف، حق طاعتی برای مولی در آن مورد ثابت نمی‌باشد.

قائلین به برائت عقلیه اشکالی در وجوب احتیاط هنگامی که مولی امر به احتیاط کند نمی‌بینند، و در آن صورت از موارد احتیاط شرعی خواهد بود.

**نکته دوم:** هم چنین عقل حکم قطعی می‌کند به قبح عقاب مکلفین توسط مولای حکیم، هنگامی که در امر یا نهی‌ای که برای مولی در آن مورد حق طاعتی بر مکلفان نیست، مخالفت بکنند؛ چرا که عقاب و مؤاخذه در آنچه که برای مولی در آن حق طاعتی بر مکلفان نباشد، قبیح بوده و دور از عدل و حکمت می‌باشد.

همان گونه که محقق شهید گفته‌اند که «باید ببینیم که آیا حق طاعت برای مولی شامل تکالیفی که احتمالاً به مکلف واصل می‌شود هم می‌باشد، یا این که صرفاً به تکالیف واصله به نحو یقینی اختصاص دارد؟»

ما هم اصرار داشتیم که همین مطلب را اثبات کنیم. در نکته اول این را اثبات کردیم که مولی در تکالیفی که پس از جستجو و فحص در مظان آن، به صورت قطعی به مکلف نرسیده است حق طاعتی ندارد. هنگامی که این مطلب به واسطه حکم عقل عملی ثابت شد، حکم قطعی عقل به قبح عقاب مولی در مخالفت مکلف در تکالیفی که به وصول قطعی به مکلف نرسیده است را متذکر شدیم؛ و این معنای قاعده مشهور نزد اصولیون می‌باشد که به قبح عقاب بلا بیان معروف می‌باشد. پس این قاعده همان گونه که دیدیم مرکب از دو حکم عقلی می‌باشد و یک حکم عقلی تنها نمی‌باشد. نکته‌ای که باعث نقد محقق شهید بر اصولیون در این موضوع شده است همین است که این قاعده را حکم عقلی واحد و نه مزج دو حکم عقلی می‌داند.

**نکته سوم:** آخرین نکته هم این است که چگونه این قاعده را که برای موالی

عرفی ثابت است به حق طاعت برای الله تعالی شمول بدهیم؟

این تعمیم با ملاحظه وحدت مصدر طاعت شرعی یا وحدت حق طاعت، به شکلی قطعی ثابت خواهد شد. توضیح این که: طاعت از دو حالت بیشتر نیست؛ یا طاعت شرعی است و یا غیرشرعی. طاعت شرعی طاعت الله تعالی و همه کسانی است که الله تعالی امر به طاعت آن‌ها نموده است، مانند انبیا و رسولان و اوصیای آن‌ها (ع)، همین‌طور امرایی که ایشان مردم را امر به اطاعت آن‌ها نموده‌اند به شکل درجه دو و سه و ... در این ستون طاعت زوج و والدین و اجیر نیز وارد می‌باشد و در همه موارد به امری الهی باز می‌گردند. در حقیقت این‌ها مصادیق طاعت الله تعالی و در امتداد طاعت الله می‌باشد و از همان ارزش و قوت برخوردار می‌باشد، اگر چه از لحاظ وسعت با حق طاعت الهی متفاوت باشد؛ و این وسعت از طریق جعل الله تعالی مشخص می‌شود؛ به طوری که هر طاعتی را که برای کسی در هر وسعتی معین نمود، آن طاعت در آن وسعت واجب خواهد بود، بدون این که از لحاظ ارزش اختلافی داشته باشند. یعنی ارزش و قیمت برای هر طاعت مشروعی یکسان می‌باشد، چرا که همگی از حق طاعت الله تعالی بر بندگانش نشأت می‌گیرد.

در این هم شکی نیست که عقلا بر این اجماع دارند که حق طاعت مشروط به وصول تکلیف به مکلف می‌باشد و در مواردی که تکلیف به شکلی قطعی به مکلف نرسد، مولی بر مکلف حق طاعت نخواهد داشت. وقتی که وحدت و یگانگی حق و مصدر طاعت را فهمیدیم، حال می‌توانیم حکم عقلی سابق را در مورد حق الله تعالی بر بندگانش در طاعت، تعمیم بدهیم. شکی نیست که الله تعالی در حالات احتمال تکلیف و شک و بلکه حتی وهم، می‌تواند طاعت را از بندگانش بخواهد ولی تنها به شرط تبلیغ و بدون تبلیغ حکم عقلی ثابت شده در موارد طاعت مشروع، در حق الله تعالی هم بدون هیچ تفاوتی نافذ خواهد بود، و این به دلیل وحدت حق و مصدر آن می‌باشد. پس آن شروطی که در حق طاعت مشروع شرط شده است در حق طاعت الله تعالی هم

شرط است و آنچه که شرط نشده، در حق طاعت الله تعالی هم شرط نمی‌باشد؛ و این به این دلیل می‌باشد که این نمونه‌های طاعت همه یکسان می‌باشند و حق طاعت آن‌ها و الله تعالی از مقولات متواطئی می‌باشد که افراد مختلف از حیث زیادی و نقص تفاوتی نمی‌کنند و از مقولات مشکک نمی‌باشد، اگرچه در وسعت متفاوت باشند.

بین وجوب‌های مختلف و طاعت‌های گوناگون تفاوتی وجود ندارد؛ مثلاً وجوب طاعت رسول‌الله (ص) و وجوب طاعت اوصیا و خلفای اوصیانش و حاکمان و مسئولین شرعی همان وجوب طاعت الله تعالی می‌باشد. در صورت تراحم بین این واجبات آن متعلق امری را که مهم‌تر باشد، ترجیح می‌دهیم و نه آن مصدر امری که مهم‌تر باشد، همان‌طور که مقتضای باب تراحم می‌باشد. مثلاً رد سلام به صریح قرآن واجب می‌باشد؛ حال اگر رد سلام با تکلیف پدر به فرزندش در امری مهم تراحم داشت، فرزند امر پدر را بر رد سلام مقدم می‌دارد، و این به این خاطر می‌باشد که طاعت پدر همان طاعت الله تعالی می‌باشد و بین این طاعت با آن طاعت جز در متعلق امر تفاوتی نمی‌باشد؛ و وجود وسائط جوهره طاعت را تغییر نمی‌دهد تا این‌که امر قرآن را در مثال بالا بر امر پدر ترجیح دهیم. در واقع مصدر امر در همه مثال‌های بالا الله تعالی می‌باشد. این مسئله مهمی می‌باشد که ما را در درک قاعده قبح عقاب بلابیان در مورد طاعت الله تعالی و عدم وجود استثناء یاری می‌کند.

در مورد فرق بین دو ولایت هم به این معنا که یکی ذاتی و دیگری مجعول و بالعرض می‌باشد، باید بگوییم که این مسئله در آنچه که در این جا برای ما مهم است و آن اشتراط و یا عدم اشتراط حق طاعت مولی به وصول تکلیف است، تغییری ایجاد نمی‌کند و اثری ندارد.

حال اگر با دلیل عقلی اشتراط حق طاعت مشروع برای غیر الله تعالی به وصول و بلوغ فهمیده شد، معنای آن ضرورتاً اشتراط حق طاعت الله تعالی بر بندگانش به وصول و بلوغ می‌باشد، چرا که آن حق هم از نوع همین حق می‌باشد، بلکه جز این حق حقی وجود ندارد و هر حق دیگری برای طاعت با نگاه عقلی دقیق، موهوم

می‌باشد. دلیل این گفته ما همان مطلبی است که سابقاً در مورد موارد تزاحم دو امر مولوی و ترجیح آن که متعلق امرش مهم‌تر است می‌باشد و نه آن که مصدر امرش مهم‌تر است. البته سخن محقق شهید در صورتی که مصدر حق طاعت غیر الله تعالی باشد صحیح است. مثلاً در مورد حق طاعت سردمداران در جوامع دموکرات، مصدر طاعت مردم می‌باشند و نه الله تعالی. پس اگر شرطی عقلی در طاعتی در نظام دموکرات ثابت شود، ضرورتاً باعث نمی‌شود که همان شرط را در طاعت الله تعالی ثابت دانست، چرا که اختلافی عظیم بین ولایت الله تعالی و ولایت موهومه برای ملت، وجود دارد.

در پایان باید گفت که حق طاعت حقی است که مناقشه‌ای در آن نیست، ولی مطلبی که هست این است که شرط وصول تکلیف به مکلف، عقلاً تمامی حالات طاعت مشروعه را شامل می‌شود؛ بنابراین اگر این شرط عقلی در موردی از موارد طاعت مشروعه عقلاً ثابت شد ضرورتاً در حق طاعت الله تعالی بر بندگانش ثابت خواهد شد (بهبهانی، ۱۳۷۳: ۶۶-۷۸).

### نتیجه‌گیری

در این جا شایسته است که آنچه به نظر راقم صحیح می‌رسد، بیان گردد. مرحوم شهید صدر مطلب را به شکلی مطرح نموده‌اند که هر مبتدی را در وهله اول به شک و تردید دچار می‌کند؛ ولی پس از اندکی تأمل در می‌یابیم که سخنان خیلی هم صواب نمی‌باشد. اشکال ایشان این بوده است که می‌پندارند بین مولویت باری تعالی با سایر مولویت‌ها تفاوت می‌باشد و این باعث شده است این‌گونه نتیجه بگیرند که در مورد شارع مقدس، عقل حکم می‌کند که باید در موارد تکالیف غیر قطعی نیز احتیاط نمود و این را امری مسلم دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که بحث مرحوم بهبهانی امر را روشن نموده باشد. آری اگر بخواهیم مولویت حضرت حق را به مولویت سردمداران حکومت‌های مردمی و دموکرات قیاس کنیم، حرف ایشان پذیرفته شده است که بین این دو مولویت تفاوت می‌باشد؛ ولی مولویات امثال پیامبر اعظم (ص) و سایر معصومان (ع) و حتی والدین و زوج به نوعی همان مولویت حضرت حق می‌باشد چرا

که در امتداد مولویت ایشان است؛ و به بیانی دیگر لازمه گردن نهادن به ولایت ربوبی، پذیرفتن ولایاتی است که ایشان بر مکلفان فرض نموده‌اند و مرحوم بهبهانی از آن‌ها به طاعت شرعی در مقابل طاعت غیر شرعی یاد نموده‌اند. همان‌طور که می‌بینیم وجه مشترک بارزی که باعث شده است رأی شهید و مرحوم غروی یکی باشد، همین است که هر دو تفاوت بین مولویت حق تعالی با سایر موالی را مطرح نموده‌اند.

با توجه به مطالب گفته شده، دیگر جایی برای بحث شهید صدر و آقای غروی باقی نخواهد ماند؛ و ما هم مثل مشهور، قائل به ثبوت قاعده‌ای به نام قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌باشیم و کاملاً منطقی به نظر می‌رسد که شارع مقدس در صورت نرسیدن تکلیف به مکلف، او را مؤاخذه ننماید.

#### فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل (۱۳۷۳)، الفوائد الحائریه، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۲- صدر، محمد باقر (۱۳۷۶)، مباحث الأصول، مقرر کاظم الحائری، [بی‌جا]: کاظم الحسینی الحائری.
- ۳- غروی، محمد حسین (۱۳۷۴)، بحوث فی الأصول، [بی‌جا]: مؤسسه النشر الإسلامی.