

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۴
بهار ۱۳۹۵، ص ۹۱-۱۱۱

بررسی مقایسه‌ای قاعده اولیه در شک از دیدگاه محقق نائینی و شهید صدر*

دکتر طاهر علی محمدی^۱

دانشیار دانشگاه ایلام

Email: tahghighat@chmail.ir

دکتر عبدالجبار زرگوش نسب

استادیار دانشگاه ایلام

حمزه نظرپور

کارشناس ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه ایلام

چکیده

به هنگام شک در تکلیف و نبودن دلیل، جای تمسک به اصل عملی است؛ اما اینکه قاعده اولیه در شک چیست، میان اصولیان اختلاف نظر است. عده‌ای از جمله محقق نائینی براءت عقلی را به عنوان قاعده اولیه پذیرفته، و برخی دیگر که در رأس آن‌ها شهید صدر قرار دارد، قائل به احتیاط عقلی هستند. محقق نائینی با استناد به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، در صدد برهان‌سازی نسبت به دیدگاه خود برآمده است. وی منوط بودن تحرک به وصول تکلیف را از جمله ادله‌ای دانسته که می‌توان بر آن در راستای اثبات براءت عقلی مبتنی بر قاعده «قبح عقاب بلا بیان» استناد کرد. ایشان معتقد است که عقاب بر ترک تحرک، در جایی که موجب تحرک وجود ندارد، قبیح خواهد بود. در مقابل، شهید صدر با نقد و رد دیدگاه او، با ارائه نظریه حق الطاعه، به اثبات دیدگاه خود پرداخته است. در این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی انجام پذیرفته، ضمن تبیین هر دو دیدگاه و بررسی ادله و نقد آن‌ها و ذکر مبانی نظریه «حق الطاعه»، صحت نظریه شهید صدر بر کرسی اثبات نشانده شده است.

کلیدواژه‌ها: براءت عقلی، قبح عقاب بلا بیان، احتیاط عقلی، مولویت، حق الطاعه، محقق نائینی،

شهید صدر.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۲۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

هرگاه در تکلیفی شک حاصل شود و پس از رجوع به ادله، دلیلی بر آن تکلیف حاصل نشود، میان اصولیان اختلاف نظر وجود دارد که آیا جای تمسک به اصل عملی برائت است یا آنکه می‌بایست مطابق اصل عملی احتیاط اقدام نمود. مشهور اصولیان معتقد به جریان اصل برائت به استناد قاعده «قیح عقاب بلا بیان» هستند، و در مقابل، شهید صدر و برخی دیگر به تبع او، قاعده اولیه را در چنین مواردی احتیاط عقلی می‌دانند. در این میان، محقق نائینی که قول مشهور را پذیرفته، با برهان‌سازی بر این قاعده، آن را قضیه‌ای از قضایای فطری دانسته که قیاس آن همراهش است.

بر خلاف مشهور و محقق نائینی، شهید صدر بنا به دلایلی مانند لزوم دفع ضرر محتمل، وجود علم اجمالی در شبهات و تمسک به اصالت حظر قائل به احتیاط عقلی شده است. افزون بر این دلایل، نظریه «حق الطاعه» که از ابتکارات شهید صدر می‌باشد، در اثبات دیدگاه او نقش اساسی تری ایفا می‌کند. ایشان بر خلاف نظر محقق نائینی که دایره حق اطاعت را منحصر در تکالیف قطعی و رسیده شده به مخاطب و مکلف می‌داند، قائل است که این انحصار باعث محدودیت دامنه و گستره مولویت مولا می‌شود و بدین ترتیب، گستره مولویت او را علاوه بر تکالیف مقطوع، به تکالیف مظنون، مشکوک و حتی موهوم هم می‌گستراند و این گسترش را از مدرکات اوکی عقل عملی می‌داند.

با توجه به نقش متفاوتی که هر کدام از این دو نظریه در استنباط احکام ایفا می‌کنند، ضرورت انجام این تحقیق روشن می‌شود. بر این اساس، در این مقاله ضمن بررسی شأنیت حکم عقل، ابتدا دلایل محقق نائینی و همه نقدهای وارد بر دیدگاه ایشان بیان می‌شود، سپس با بیان قاعده اولی در شک از منظر شهید صدر، مبانی دیدگاه ایشان بررسی و به سه اشکال وارد بر نظریه طرح شده از سوی وی اشاره و پاسخ مقتضی به هر یک داده خواهد شد.

شأنیت حکم عقل

در باره حکم عقل به حسن و قبح دو مبنای کلی وجود دارد: ۱ - عقل شأنیت برای حکم را ندارد و حکم مخصوص مولا است و عقل غیر از ادراک واقعیت هیچ شأنیتی ندارد. به عبارت دیگر نمی‌تواند ادراک کند که آیا این فعل، اقتضای حسن دارد یا قبح؟ دارای مصلحت است یا مفسده؟ بنابراین عقل همین مقدار از واقعیات افعال و اشیاء را درک می‌کند و دارای

حکم نیست. کسانی مانند محقق اصفهانی که این مبنا را می‌پذیرند، در مباحث اصول وقتی به حکم عقل اشاره می‌کنند، منظورشان بنای عقلا است (رک: اصفهانی، ۴/ ۸۴).

۲ - مبنای دوم آن است که عقل دارای حکم است و از حکم عقل به حسن و قبح، ملائمت و منافرت چیزی با قوه عاقله اراده می‌شود. چرا که آدمی قوای متعددی دارد که یکی از آنها قوه عاقله است و این همانند دیگر قوای انسان دارای ملائمت‌ها و منافرت‌هایی است. پس آنچه که با آن ملائمت و سازگار بوده، حسن و آنچه ناسازگار و منافر با آن است، قبیح محسوب می‌شود (رک: علامه حلی، ۹۰؛ تونی، ۱۷۱؛ وحید بهبهانی، ۳۶۳؛ حائری اصفهانی، ۳۱۶).

ثمره این دو مبنا در بحث شک ظاهر می‌شود؛ به این صورت که اگر در موردی شک شود که آیا حسن است یا قبیح، طبق مبنای اول باید به بنای عقلا رجوع کرد و دید که آیا عقلا آن را حسن می‌شمارند، یا قبیح؛ ولی بر طبق مبنای دوم، حالت شک باقی و بدون علاج می‌ماند (حکیم، ۴/ ۴۳۹). به دیگر سخن بر اساس مبنای اول وقتی گفته شود عقل به «قبح عقاب بلا بیان» حکم می‌کند، معنایش آن است که عقلا چنین بنایی دارند؛ یعنی آن‌ها می‌گویند اگر مولا بخواهد بنده‌اش را عقاب کند بدون اینکه نسبت به تکلیف، بیانی به آن بنده رسیده باشد، این کار قبیح خواهد بود. در این میان، تفاوتی هم میان مولای عرفی و شرعی نیست و شارع نیز به عنوان یکی از عقلا و بلکه رئیس آن‌ها اگر بخواهد در تکلیفی بدون اینکه بیانی برای مکلف رسیده باشد، او را بر مخالفت آن تکلیف عقاب نماید، عقابش قبیح است؛ ولی بر حسب مبنای دوم، اتفاق و بنای عقلا اهمیت ندارد و عقل از حیث اینکه عقل است و از جهت قوه عاقله، درک می‌کند که «عقاب بلا بیان» قبیح است. تفاوت دو مبنا در تفسیر این قاعده هم ظاهر می‌شود که بر حسب مبنای اول، قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، نوعی اجماع عقلا است ولی بر حسب مبنای دوم، نوعی حکم عقل و ادراک عقلی است.^۱

بررسی قاعده اولیه در شک از دیدگاه محقق نائینی

محقق نائینی قاعده اولی در هنگام شک در تکلیف را برائت عقلی دانسته و قائل است که

۱. میان حکم عقل و بنای عقلا دو تفاوت وجود دارد: (أ) در بنای عقلا، انسان عقل خود را بکار نمی‌برد تا ببیند که عقل چه می‌گوید؛ بلکه اجماع عقلا را مد نظر قرار می‌دهد. ولی در حکم عقل، به خود عقل مراجعه کرده و او را قاضی قرار داده و خود عقل حاکم است. (ب) بنای عقلا یک امر عملی است که همه عقلا عملاً چنین کار می‌کنند و به زبان قراردادی نبسته باشد، فی‌المثل تمام عقلا به خبر ثقه عمل می‌کنند ولی حکم عقل یک قضاوت است که عقل هر عاقلی حکم می‌کند به این امر و لو بسیاری از عقلا طبق حکم عقل عمل نکنند (رک: محمدی، ۲۳۳/۳).

حکم عقل به برائت از مواردی است که نمی توان آن را مخفی داشت؛ چرا که عقل مستقلاً به قبیح بودن عقاب بدون بیان واصل به مکلف پس از تلاش او نسبت به یافتن و جستجوی حکم مسأله، حکم می کند و در صحت مؤاخذه و استحقاق عقاب، مجرد بیان واقعی با نرسیدن بیان و حکم به مکلف کفایت نمی کند. در ذیل تقریرهای ایشان بیان می گردد:

۱ - محقق نائینی قائل است که عدم عقاب در مورد عدم بیان فقط بخاطر فوت و از بین رفتن مطلوب مولا است و مراد واقعی آن مستند به مکلف پس از اعمال وظیفه اش - یعنی فحص و جستجو از دلیل - نیست، بلکه یا مستند به خود مولا است و یا به برخی اسباب دیگر که سبب مخفی ماندن منظور مولا بر مکلف می شود مثل پنهان کردن توسط ظالمان یا سببیت آنها برای تضييع احکام و برای مستند نبودنش به مکلف، عقل مستقلاً حکم به قبیح مؤاخذه می کند (کاظمی خراسانی، ۳/ ۳۶۵).

۲ - وی در تقریری دیگر نیز تلاش بر برهانی ساختن قاعده «قیح عقاب بلا بیان» دارد که می توان استدلال او را به دو صورت بیان کرد: صورت اول اینکه هر تکلیف تنها در صورتی محرک عبد است که وجود علمی داشته باشد و وجود واقعی تکلیف در صورت نبود علم، محرک نیست. مثلاً شیر در صورتی که وجودش معلوم باشد، انسان را به فرار و می دارد و نه وجود واقعی آن. پس در صورت عدم علم، مقتضی تحرک موجود نیست و روشن است که عقاب بر ترک تحرک در صورتی که مقتضی تحرک موجود نباشد، قبیح است. صورت دوم، استشهاد به عرف های عقلایی است و استشهاد به این که در میان جمع عقلا اگر شخص آمر بخواهد مأمور خود را بر مخالفت تکلیفی که به او نرسیده است، عقاب کند، نکوهش می شود. به همین قیاس خداوند نیز نمی تواند بندگان خود را بر مخالفت تکالیفی که بدانها نرسیده است، عقاب کند (خویی، ۲/ ۱۸۶).

مشهور اصولیان مثل نراقی (نراقی، ۴۵)، شیخ اعظم (انصاری، ۲/ ۵۶)، محقق خراسانی (خراسانی، ۳۴۳)، محقق حائری (حائری یزدی، ۴۲۷)، محقق نائینی (کاظمی خراسانی، ۳/ ۳۶۵)، محقق عراقی (عراقی، ۲/ ۱۷۶؛ نیز نگ: کرباسی، ۴/ ۸۹ و بروجردی نجفی، ۲/ ۲۳۶)، محقق اصفهانی (اصفهانی، ۴/ ۸۳)، محقق بروجردی (منتظری، ۵۶۶)، امام خمینی (سبحانی، تهذیب الاصول، ۳/ ۸۶)، محقق خویی (هاشمی شاهرودی، ۳/ ۲۵۸)، «قاعده قبیح عقاب بلا بیان» را قبول داشته و بدان استناد نموده اند.

بررسی قاعده اولیه در شک از دیدگاه شهید صدر

همان گونه که ذکر شد قاعده «قیح عقاب بلا بیان» را بیشتر دانشمندان قبول داشته و بدان

تمسک کرده‌اند و تنها روحانی (حکیم، ۴/۴۳۸) و شهید صدر (حسینی حائری، ۳/۵۸؛ نیز نگ: هاشمی شاهرودی، ۵/۲۶؛ عبدالسّاتر، ۱۱/۵۷) هستند که این قاعده را قبول ندارند. شهید صدر بر خلاف نظر مشهور اصولیان و به ویژه محقق نائینی، معتقد است که قاعده اولیه نسبت به هر تکلیف مشکوک، احتیاط عقلی است (صدر، ۱/۱۶۳). ایشان پس از بیان و تأیید ادله‌ای همانند لزوم دفع ضرر محتمل، وجود علم اجمالی در شبهات و تمسک به اصالت حضر، نظریه «حق الطاعه» را مطرح می‌نماید:

ا- دفع ضرر محتمل: شهید صدر معتقد است وقتی فرض احتمال ضرر و عقوبت وجود داشته باشد، می‌توان به قاعده لزوم دفع ضرر محتمل رسید و این فرع تنجّز تکلیف در مرحله سابق است؛ چرا که با نبود تنجّز تکلیف، قطع به عدم عقاب وجود خواهد داشت و برای همین محال است که تنجّز تکلیف ناشی از این قانون باشد. خلاصه آنکه اگر عقل به قاعده «قیح عقاب بلا بیان» حکم نماید، در این حالت رافع موضوع قانون دفع ضرر خواهد بود؛ ولی اگر عقل حکم به برائت عقلی نکرد و تکلیف احتمالی هم منجّز باشد و سپس شک در فراغ و سقوط مطرح شود، در این حالت عقاب بر مخالفت قبیح نبوده و هیچ شکّی در صحیح بودن عقوبت وجود نخواهد داشت؛ خواه قاعده‌ای با عنوان لزوم دفع ضرر محتمل موجود باشد یا نباشد (هاشمی شاهرودی، ۴/۱۸۷).

در واقع شهید صدر اعتقاد دارد که قانون دفع ضرر محتمل پس از فرض احتمال ضرر و عقوبت، و همیشه فرع تنجّز تکلیف در رتبه سابق است؛ بدین معنا که تا وقتی که تکلیف منجّز نباشد، قطع به عدم عقاب نشدن خواهیم داشت، برای همین نمی‌توان گفت که این تنجّز به موجب قاعده دفع ضرر محتمل می‌باشد.

ب- وجود علم اجمالی در شبهات: این دلیل می‌گوید که چون عقل به لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی حکم می‌کند، بنابراین اصل اولی عقلی در همه شبهات احتیاط خواهد بود.

ج- اصالت حضر: شهید صدر در بیان اصل اولی احتیاط، این دلیل را یکی از ادله قائلان ذکر می‌کند (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۳/۳۲۷؛ نیز نگ: حسینی حائری، ۵/۷۹). این بحث در کلام اصولیان در ابتدا با عنوان «الاصل فی الاشیاء هل هو الحظر او الاباحه» طرح شده که بیشتر آنان قائل‌اند که اصل در اشیا اباحه است (ر.ک: علم‌الهدی، ۲/۳۳۳؛ نیز نگ: نراقی، ۱/۳۸۷؛ نائینی، ۳/۳۷۹) و تنها شیخ طوسی به توقّف قائل است (طوسی، ۲/۷۴۲).

د- نظریه حق الطاعه: این نظریه مدعی ثبوت مولویت تشریحی خداوند در حدی فراتر از دایره تکالیف معلوم است (اسلامی، ۶۱). در واقع شهید صدر این نظریه را در برابر قاعده «قیح

عقاب بلا بیان» مطرح می‌سازد و اعتقاد دارد که قاعده مذکور موجب تزییق و تنگ شدن دایره و گستره حق اطاعت خداوند نسبت به خلق است و حق اطاعت خداوند فقط در مورد تکالیف قطعی اختصاص دارد. به این معنا که دایره حق اطاعت الهی شامل تکالیف ظنی و احتمالی نمی‌شود که این نظر با ادراک عقل عملی سلیم که حکم به ثبوت حق اطاعت خداوند بر ما در گستره‌ای وسیع و شمول مولویت خداوند در زمینه‌ای عظیم می‌کند، منافات دارد. تفاوتی نیز ندارد که مبنای ما بر ملاک مولویت و حق اطاعت خداوند بر خلق از نظر عقل، منعمیت خداوند باشد یا خالقیت او.

ایشان برای اینکه منظور خود را از این نظریه تبیین نماید به طرق و بیان‌های گوناگون آن را ذکر نموده است. وی قائل است که حق الطاعه قیدی دارد و آن اینکه عقل ادراک می‌کند که در دایره «حق الطاعه» هر چند احتمال وجود داشته باشد؛ منجز خواهد بود البته تا وقتی که از سوی شارع حکم ترخیص وارد نشده باشد (صدر، ۱۶۴/۱). وی همچنین می‌گوید دلیلی برای محدود کردن حق مولا وجود ندارد؛ بلکه مولویت ذاتی خدا اقتضا می‌کند در دایره تکالیف قطعی، ظنی، وهمی و احتمال ضعیف، حق الطاعه وجود داشته باشد و هیچ دلیلی برای محدودیت حق طاعت مولا در تکالیف مقطوع نیست؛ بلکه در ظن، وهم و احتمال هم گستره‌ای آن وجود دارد (رک: حسینی حائری، ۷۲/۳). ایشان در جای دیگر می‌گوید: اجرای برائت عقلی، تبعیض در گستره حق اطاعت مولای حقیقی و تحدید و تزییق دایره‌ی آن است. به عبارت دیگر فقط در بُعد تکالیف مقطوع؛ حق طاعت وجود خواهد داشت و البته وجدان عملی (عقل عملی) ما با این مطلب موافقت نمی‌کند (هاشمی شاهرودی، ۱۸۶/۴).

وی در مقام آسیب‌شناسی به خطا افتادن قائلین به برائت عقلی معتقد است آنان میان حجیت و مولویت، تفکیک قائل شده‌اند، در حالی که تفکیک بین این دو صحیح نیست؛ زیرا بحث از حجیت در واقع بحث از حدود مولویت است. به نظر ایشان مولویت عبارت است از حق الطاعه که آن هم از اموری است که عقل آن را یا به ملاک خالقیت یا به ملاک شکر منعم و یا به ملاک مالکیت درک می‌کند. سپس می‌گوید: مشهور، میان مولویت مولا و منجزیت احکام فرق گذاشته‌اند؛ بدین معنا که دو امر متغایر نزد آن‌ها وجود دارد: یکی مولویت مولای واقعی است که نزد آن‌ها مسلم بوده و نزاعی در آن ندارند و با بحث قطع و منجزیت آن ارتباط نمی‌یابد و امر دیگر منجزیت قطع و حجیت آن است که به مولویت مولا مرتبط نمی‌شود. بنابراین از دیدگاه شهید صدر این تفکیک مشهور؛ سبب اشتباه آن‌ها شده است؛ زیرا در واقع

تفکیک در حدود مولویت مولا و حق الطاعه او است که چنین چیزی صحیح نمی‌باشد؛ چرا که منجزیت در واقع از لوازم حق الطاعه مولا بر عبد است و هر نوع تبعیض عقلی در منجزیت، تبعیض در مولویت مولا است. برای همین ایشان در ادامه، احتمالات سه‌گانه‌ای برای تبیین گستره مولویت طرح نموده و در نهایت یکی از آنها را می‌پذیرد:

۱ - مولویت مولا یک امر واقعی است که موضوع آن واقع تکلیف است با قطع نظر از درجه انکشاف آن. وی معتقد است بطلان این فرضیه روشن است؛ چرا که مستلزم آن است که در موارد جهل مرکب، تکلیف منجز باشد و مخالفت با آن عصیان می‌باشد که با معذرت قطع سازگاری ندارد. ۲ - مولویت مولا و حق الطاعه او در خصوص تکالیف مقطوع و واصل به مکلف است. این فرضیه در واقع روح سخن مشهور است و به معنای تبعیض در مولویت میان موارد قطع و وصول و موارد ظن و شک است. وی می‌گوید این فرضیه نیز باطل است چون مولویت مولا را از کامل‌ترین صفات ذاتی دانسته و از این جهت، حق طاعت وی بر بندگان از گسترده‌ترین و بزرگ‌ترین حقوق است از این منظر که شامل همه موارد می‌شود، چرا که از مملوکیت و عبودیت حقیقی ناشی می‌شود. ۳ - مولویت در مواردی که قطع به عدم تکلیف نداریم ثابت است. ایشان این احتمال را پذیرفته و می‌گوید: ما این را می‌پذیریم و بر اساس آن قاعده «قیح عقاب بلا بیان» را انکار می‌کنیم (همان).

شهید صدر علاوه بر بیان گستره مولویت با این بیان که مولویت به حق الطاعه بازگشت دارد؛ به گونه‌های آن نیز اشاره کرده و می‌گوید وقتی برای فردی نسبت به فرد دیگر حق الطاعه - به شکلی از مراتب - وجود داشته باشد، آن فرد نسبت به دیگری به اندازه همان مرتبه مولا محسوب می‌شود و این مولویت سه‌گونه دارد:

۱ - مولویت ثابت در لوح واقع؛ با قطع نظر از جعل هر جاعلی این مولویت ثابت است و وضعیت آن وضعیت ملازمه میان علت و معلول می‌باشد، همانطور که این ملازمه امر واقعی ثابت در لوح واقع است، مولویت ذاتی نیز همین طور است. این مولویت مختص به خداوند بوده و به حکم مالکیت آن نسبت به موجودات و هر آنچه در عالم هستی است، مولویتی حقیقی است. همچنین این مولویت حقیقی، مولویت تشریحی را بر طبق مولویت تکوینی مفروض می‌دارد و همان‌گونه که اراده وی در همه عالم هستی نافذ است، اراده تشریحی هم تکویناً نافذ است به این معنا که نسبت به هر آنچه که از آن اراده تشریح می‌شود، حق اطاعت برای او وجود دارد. مولویت فوق حتی با قطع نظر از وجوب شکر مُنعم که دانشمندان علم

کلام بر اساس آن وجوب معرفت خدا و لزوم او را استخراج نموده‌اند، ثابت است. چرا که مسأله شکرِ خداوند، یک مسأله است و مسأله مولویت حقیقی چیزی دیگر. ناگفته نماند که این مولویت محال است که از سوی خداوند مجعول باشد؛ زیرا در این صورت معنایش آن است که وی در مرتبه سابق بر جعل این مولویت، مولا نبوده است و در این هنگام نفوذ حکم او به مولویتش نافذ نیست چرا که فاقد شیء، نمی‌تواند معطی شیء باشد. ۲ - مولویت قراردادی از سوی مولای حقیقی؛ همانند مولویت پیامبر یا امام به همه مردم که از سوی خداوند قرار داده شده است و همچنین مثل مولویت پدر بر فرزند و وقتی که این مولویت مجعول شد، امکان دارد که فرد جاعل آن را در صورت قطع به تکلیف و ظن و شک قرار دهد. این مولویت از لوازم نبی یا امام یا پدر نیست و فقط قراردادی است و جاعل حدود آن را معین می‌کند و او نیز در گستردگی یا تنگی مقدار جعل و قرارداد، تابع جاعل است؛ البته قدر متیقن عقلایی از وجوب، همان صورت قطع است و در مثل این موارد حجیت قطع، قابل جعل است و وقتی دایره جعل شامل آن شود، حجیت است و در غیر این صورت حجیت نمی‌باشد. ۳ - مولویت قراردادی از سوی عبد بر خودش یا عقلا بر خودشان؛ مثل اینکه فردی بر خودش حق طاعت فرد دیگری را به اعتبار خبره بودن وی جعل و قرارداد کند؛ همانند موالی و سلطنت‌های اجتماعی وضعی و قراردادی که البته این مولویت هم به اندازه جعل، عقد و اتفاق عقلایی کاربرد دارد (عبد السّاتر، ۸ / ۴۳).

ایشان در نهایت نظریه خود را غیر برهانی دانسته و آن را از ادراکات اولی عقل عملی می‌داند و گستره حق طاعت مولا را در تکالیف مقطوع منحصر ندانسته؛ بلکه همه درجات را معتبر در اتیان دانسته و دامنه حق طاعت مولا را تا به این حد می‌گستراند (صدر، ۶ / ۴۴).

نقد دیدگاه محقق نائینی

در ابتدا باید گفت قاعده قبح عقاب بلا بیان بدیهی نیست؛ زیرا چنان که شهید صدر معتقد است، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» از سوی وحید بهبهانی طرح شد و هر چند این قاعده نزد بزرگان دارای اهمیت است ولی در واقع چنین نیست؛ چرا که چگونه ممکن است این قاعده از بدیهیات عقل سلیم باشد ولی تا پیش از وحید بهبهانی کسی آن را نقل نکرده باشد؟ علاوه اینکه به صورت مشوش ادعا و طرح شده به گونه‌ای که با غور و بررسی می‌توان یافت که عده‌ای از اصولیان، برخی موارد را از دایره آن خارج کرده‌اند. این عوامل باعث شده که قاعده

مزبور، بدیهی نباشد و نهایتاً اگر صحیح باشد، صرفاً نظریه‌ای ثابت نزد برخی از علما و نه همه آن‌ها خواهد بود و آن گونه نیست که محقق عراقی گفته که اگر کسی اندک اطلاعی داشته باشد، آن را انکار نمی‌کند (بروجردی نجفی، ۱۹۹/۳). شهید صدر در پاسخ به این سؤال که چرا دانشمندان گذشته این مسأله و مباحث دیگری را چون تفاوت میان حکم ظاهری و واقعی، تفاوت میان واجب مشروط و معلق، مطلق و منجز و ... درک نکرده و به آن‌ها اشاره ننموده ولی دانشمندان متأخر آن‌ها را درک و تثبیت نموده‌اند، می‌گوید دلیل آن یکی از دو چیز است: ۱ - دقیق و عمیق بودن مسأله، ۲ - اینکه در اطراف و خصوصیات مسأله به صورت دقیق توجه نکرده‌اند تا اینکه آن را مطرح کنند (حسینی حائری، ۷۰/۳).

بعد از اینکه بدیهی بودن قاعده مذکور رد شد، در مورد تقریر اول محقق نائینی، می‌توان چنین مناقشه کرد که سخن ایشان تنها زمانی درست است که محتمل یا مدعی ترتب عقاب بر نفس، نرسیدن و عدم وصول باشد؛ زیرا گفته می‌شود عقاب بر امری است که خارج از اختیار مکلف می‌باشد، در حالی که مسأله این طور نیست؛ چرا که سخن در ترتب عقاب بر خود مخالفت تکلیف مشکوک است که برای مکلف تکلیفی اختیاری است؛ چون به آن التفات دارد و از سوی دیگر متعرض دفع احتمال ترتب عقاب بر آن نشده؛ بلکه در کلام ایشان مغفول مانده است (حکیم، ۴/۴۴۳).

به دیگر سخن اگر ترتب عقاب، معلول نرسیدن و عدم وصول حکم باشد، سخن وی صحیح می‌باشد؛ یعنی چنین گفته شود در موردی که تکلیف محتمل است؛ اگر مولا بخواهد عبد را عقاب کند، عقاب وی معلول عدم وصول است و این عدم وصول امری غیر اختیاری و خارج از قدرت مکلف خواهد بود، در نتیجه این عقاب قبیح است. با این توضیح که اگر بحث بر عدم وصول حکم متمرکز شود، عقل حکم می‌کند که عدم وصول به مکلف مرتبط نمی‌شود و مقدور او نمی‌باشد. بنابراین بخاطر امری غیر مقدور، شارع نمی‌تواند او را عقاب کند. اما روحانی قائل است که مسأله این گونه نیست؛ بلکه این است که این فرد که احتمال تکلیف واقعی را داده و در عمل توانایی احتیاط کردن داشته؛ ولی این کار را انجام نداده و در عمل با تکلیف واقعی مخالفت کرده است، عقاب بر این مخالفت، در مقام عمل است و مخالفت در مقام عمل، امری اختیاری برای مکلف است که البته این قسمت بحث در کلام محقق نائینی «مغفول عنه» است؛ زیرا وی تمام بحث را بر عدم وصول حکم متمرکز کرده و عدم وصول هم امری غیر اختیاری است و بر امر غیر اختیاری عقاب قبیح است.

روحانی در باره تقریر دوم نیز می‌نویسد: اگر منظور وی از عقاب بر مخالفت تکلیف غیر واصل، عقابی بدون اقتضا باشد، این همان مطلبی است که محقق اصفهانی بدان ملتزم شده که فعلیت تکلیف به وصول آن است و بدون وصول، تکلیفی وجود ندارد؛ البته این نکته با مسلک ایشان که می‌گوید برای تکلیف، وجودی واقعی فعلی به فعلیت موضوع آن می‌باشد - هر چند وصول نشود - تنافی دارد. از سوی دیگر اگر منظور ایشان این نیست، چرا عقاب با تحقق موضوعش که مخالفت تکلیف فعلی است، صحیح نیست؟ و اگر مقصود وی از عدم مقتضی، نبود وجه مصحح است، این خود اول کلام است که استدلال بر آن بی‌معنا بوده و در هر صورت کلام ایشان قابلیت التزام ندارد (حکیم، ۴ / ۴۴۴).

به دیگر سخن، اگر منظور محقق نائینی این باشد که «تکلیف بدون وصول به مکلف، فعلیت ندارد»، این مطلب با گفته محقق اصفهانی سازگار است؛ ولی محقق نائینی قائل به شرطیت وصول حکم به مکلف نیست. در این صورت می‌توان دو برداشت از تقریر محقق نائینی ارائه کرد: یکی اینکه اگر منظور وی آن است که «چون تکلیف وصول نیافته است، پس فعلیت ندارد»، این با مبنای خود ایشان ناسازگار است. از دیگر سوی اگر بگویید «عدم وصول تکلیف، عقاب ندارد»، در پاسخ او باید گفت که موضوع عقاب، مخالفت است و فردی که احتمال تکلیف واقعی را می‌داده و در انجام آن سستی ورزیده است، مخالفتش موضوع عقاب خواهد بود.

شهید صدر نیز در باره تقریر دوم محقق نائینی می‌نویسد: اشکال وارد بر صورت اول این است که محرک عبد آن است که از عهده حق الطاعه که برای مولا مقرر است بیرون آید. غرض شخصی عبد بیرون آمدن از عهده است نه امثال تکلیف به عنوان تکلیف. پس ناچار باید نخست حدود این عهده مشخص و معین گردد که آیا حق الطاعه شامل تکالیف مشکوک می‌شود یا نه؟ پس اگر ادعا شود که حق الطاعه شامل تکالیف مشکوک نیست، مصادره و سخنی خارج از برهان خواهد بود و اگر از عدم شمول فراغت حاصل نشده است که برهان مذکور تمام نخواهد بود؛ زیرا چگونه فرض می‌شود که در صورت عدم علم به تکلیف، تحرک بدون مقتضی است، با آنکه مقتضی تحرک همان حق الطاعه است که به ادعای ما شامل تکالیف مشکوک نیز می‌گردد. اشکال به صورت دوم، قیاس حق الطاعه‌ای است که برای مولا ثابت است نسبت به حق الطاعه‌ای که برای امر عقلایی ثابت است که این قیاس موجه نیست؛ زیرا حق الطاعه برای امر عقلایی ناچار باید از سوی عقلا یا امر بالاتری مجعول باشد. پس از

نظر سعه و ضیق تابع جعل آن است و معمولاً حق الطاعه در این موارد در حدود تکالیف مقطوع جعل می‌گردد. اما حق الطاعه‌ای که برای مولا ثابت است، حق ذاتی تکوینی و غیر مجعول است و چنان‌که واضح است از ضیق دایره آن حق مجعول ضیق دایره این حق ذاتی لازم نمی‌آید. پس آنچه در تحدید دایره این حق مورد اعتماد و تکیه است وجدان عقل عملی بوده و وجدان عقل عملی مقتضی تعمیم است. پس رأی صحیح در این حال آن است که قاعده عملی اولی به حکم عقل اصالت اشتغال است، تا زمانی که ترخیص در ترک احتیاط ثابت نشود (صدر، ۳/ ۹۷).

می‌توان به استدلال محقق نائینی به شکل دیگری نیز پاسخ داد که محرک بر دو قسم است: ۱ - محرک ذاتی یا محرک تکوینی که ناشی از وجود غرض تکوینی در آن چیز محرک است و با قوه‌ای از قوای انسان یا میلی از امیال او سازگاری دارد. ۲ - محرک مولوی یا محرک تشریحی و آن عبارت است از حکم عقل به الزامی بودن تحرک به سوی چیزی، چه در موردی که انسان غرضی درباره آن چیز داشته باشد یا نداشته باشد. اگر ایشان نظر به تحرک تکوینی دارد، پس باید بگوییم گر چه شیء به سبب وجود واقعی‌اش محرکیت تکوینی ندارد - چون تحرک کاری آگاهانه است که متوقف بر وصول است و وجود واقعی بدون وصول منشأ ایجاد غرض نفسانی به سوی شیء نمی‌گردد - ولی وصول مراتبی دارد که از جمله آن مراتب وصول احتمالی است و به حسب تفاوت درجات اهمیت شیء، محرکیت اختلاف پیدا می‌کند و می‌توان فرض کرد که محرکیت در برخی موارد تنها از احتمال وجود مطلوب پدید آید. اما اگر محرک تشریحی که مرجع آن حق الطاعه است، مد نظر باشد، باید دید حدود حق الطاعه چقدر است؟ هر کس در حالت‌های شک و عدم علم به تکلیف، به حق الطاعه معتقد است، می‌گوید: محرک مولوی در این حالات موجود است و وصول احتمالی نیز می‌تواند موجب تحرک شود (اسلامی، ۱۵۳).

از سوی دیگر همان گونه که سبحانی می‌گوید، وجود واقعی تکلیف و وجود علمی تکلیف هیچ یک، سبب تحریک عبد به سوی انجام تکلیف نیست؛ بلکه وصول تکلیف، تنها موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت را درست می‌کند. آنچه محرک عبد به سوی انجام تکلیف است، ترس از عقاب و طمع در ثواب است. پس باید وصول تکلیف را مجازاً سبب تحریک دانست، به اعتبار آن که وصول تکلیف تنها موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت را درست می‌کند (سبحانی، «مسلك حق الطاعه بين الرفض و القبول»، پژوهش‌های اصولی، ۱۱۹).

در مقام بررسی سخن سبحانی گفته شده است که سخن از صحّت مؤاخذه، دو مرحله پس از تمام بودن موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت است، چون بعد از ثبوت حقّ الطاعه به حکم عقل - چه در دایره تکالیف معلوم که مشهور گویند و چه در دایره مطلق تکالیف منکشف اعمّ از ظنّی و احتمالی که شهید صدر می‌گوید - یا این حقّ مراعات، و یا پایمال می‌شود و در مرحله سوّم می‌گوییم مراعات حقّ و نیکوکاری موجب استحقاق مثبت است و پایمال کردن حقّ و ستمگری موجب استحقاق عقوبت است، چه ترتّب ثواب و عقاب بر اعمال از باب تجسّم باشد، چه از باب وعده مولوی باشد و چه از بابی دیگر. بنابراین کسی که خوف از عقاب و طمع در ثواب را به عنوان عامل محرک عبد به سوی انجام تکلیف ملاحظه کرده است، وجود حقّ الطاعه را در مرحله پیشین باید پذیرفته باشد، چون روشن است که این خوف و طمع بی‌جا و بی‌جهت نیست و اگر حقّ الطاعه ثابت باشد، عقل مستقلّ در لزوم مراعات حقّ مولوی و قبح مخالف با آن است؛ البته وعده و وعید مولوی در تأکید محرکیت مؤثر است و این را انکار نمی‌کنیم، ولی چنین نیست که خیال شود بدون وجود وعده و وعید، هیچ‌گونه محرکیتی و هیچ‌گونه تنجیزی وجود نخواهد داشت، چون همین مقدار که عبد به دلیل ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک خود را ملامت می‌کند، کافی در فراهم بودن قابلیت تحریک و کافی در تنجّز عقلی تکلیف مشکوک بر او است، چه ثواب و عقابی در پی باشد یا نباشد، آری می‌پذیریم که ترتّب ثواب بر فعل احتیاط و ترتّب عقاب بر ترک احتیاط، منجزیت عقلی را شدّت می‌بخشد. پس بر میرزای نائینی، از جهتی که مستدل گفته، اشکال وارد نیست؛ بلکه در این نزاع آنچه مهمّ است تعیین دایره موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت است که آیا در خصوص تکالیف معلوم حقّ الطاعه ثابت است یا در مجالی گسترده‌تر؟ اشکال بر میرزای نائینی آن است که تنها؛ وصول قطعی را وصول شمرده که این به معنای اخذ مدعا در دلیل و مصادره به مطلوب است (اسلامی، ۱۵۵).

نقد و پاسخ به اشکالات وارد بر نظریه حقّ الطاعه

نظریه «حقّ الطاعه» همانند دیگر نظریه‌ها - که اندیشه‌هایی درون علمی بوده و سهمی بسزا در اندیشه‌سازی در مسائل علم بر جای می‌گذارند - مورد نقد و جرح قرار گرفته است که در این قسمت به سه اشکال وارد بر این نظریه اشاره کرده و پاسخ مقتضی به هر یک داده می‌شود:

اشکال اول: شهید صدر می‌گوید: در این مسلک معتقدیم که مولویت ذاتی ثابت برای

خداوند، مختصاً به تکالیف قطعی نبوده؛ بلکه شامل مطلق تکالیف رسیده - هر چند بصورت احتمالی - نیز می‌شود و این از مدرکات عقلی عملی است و قابل برهان‌آوری نیست. پس همانگونه که اصل حق الطاعه برای مُنعم و خالق با عقل عملی درک می‌شود و برهانی نیست، گستره آن نیز از حیث سعه و ضیق این چنین است (صدر، ۴۴/۶). حال این سؤال مطرح است که اگر عقل به طور بدیهی حکم به مولویت ذاتی خداوند نسبت به تکالیف احتمالی نیز می‌کند، چرا مسأله مورد نزاع واقع شده و این حکم عقل توسط مشهور انکار شده است؟ (لاریجانی، ۱۴)

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که انکار نظریه حق الطاعه از سوی مشهور به یکی از دو جهت بوده است: اول آنکه محل نزاع به خوبی روشن نبوده است؛ مثلاً فرض عدم وصول بیان با فرض عدم صدور بیان خلط شده و یا معنای مولویت به خوبی روشن نگردیده است. بنابراین آنچه مطابق نظر مشهور اثبات می‌شود، غیر از مدعای شهید صدر است. جهت دوم آن است که قائلان به «قیح عقاب بلا بیان» مسبوق به شبهاتی بودند که راه درک حکم اولی عقلی را بر آن‌ها می‌بست. از این رو اگر قائلان به حق الطاعه در صدد پاسخگویی به ادله مشهور بر می‌آیند، به معنای آن نیست که بر مسلک خود استدلال می‌کنند؛ بلکه در صدد زدودن شبهات و ابطال براهینی هستند که مشهور را به نظریه «قیح عقاب بلا بیان» کشانده است. از جمله این براهین، استشهاد به عرف و طریقه عقلایی در اجرای «قیح عقاب بلا بیان» در محدوده غیر شرعیات است که در کلام مستقل به نحوی جدید به چشم می‌خورد و متمایز از سخن مشهور است. مشهور می‌گویند: چون حق الطاعه برای مولای عرفی مشروط به وصول قطعی تکلیف است، پس حق الطاعه برای خداوند متعال نیز مشروط به وصول قطعی تکلیف است. این سخن مشهور در صورتی درست است که وجه تعدی از مولویت‌های عرفی به مولویت خداوند روشن شود؛ مثلاً گفته شود که خداوند رئیس عقلا است و هر آنچه بر عقلا صدق می‌کند، بر او هم صدق می‌کند؛ ولی صحّت این وجه تعدی؛ از دو جهت خدشه‌دار است: ا - در باب مولویات عرفی، حکم عقل عملی، مشروط بودن حق الطاعه به وصول قطعی تکلیف، معلوم نیست؛ زیرا ممکن است این اشتراط نتیجه درک عقل عملی نباشد، بلکه نتیجه جعل عقلایی باشد که در این صورت، موافقت خداوند به عنوان رئیس عقلا با آن‌ها در این امر، به معنای اثبات برائت شرعی است، نه برائت عقلی. ب - بر فرض، حق الطاعه در مولای عرفی مختصاً به تکالیف مقطوع باشد و عقل عملی بر آن حاکم باشد، نهایت چیزی که برای وجه تعدی

می‌توان گفت آن است که خداوند رئیس عقلا است، پس با آن‌ها در این ادراک عقلی شریک است؛ یعنی ضیق دایره حق الطاعه برای مولای عرفی را که نزد عقل قابل درک است، خداوند نیز درک می‌کند؛ اما این چه ربطی به ضیق دایره حق الطاعه و مولویت خداوند متعال دارد (اسلامی، ۲۵۳).

اشکال دوم: مشکل اساسی نظریه حق الطاعه، منجر شدن به نوعی تزاحم یا تنافی در مقتضیات احکام عقل عملی است و چون تنافی یا تزاحم در احکام عقل عملی بالفعل معقول نیست، معلوم می‌شود که این نظریه قابل پذیرش نیست. به عبارت روشن‌تر نظریه حق الطاعه از نوعی ناسازگاری درونی رنج می‌برد. مقصود از ناسازگاری درونی، تناقض منطقی نیست؛ بلکه منجر شدن به نوعی تزاحم و یا تنافی در مقتضیات احکام عقل عملی است و چون تنافی یا تزاحم در احکام عقل عملی بالفعل معقول نیست، معلوم می‌شود نظریه حق الطاعه به شکلی که در کلمات شهید صدر مطرح است، قابل تأیید و پذیرش نیست. چنانکه گفته شد نظریه حق الطاعه می‌گوید دایره مولویت مولای حقیقی یعنی خداوند، موسع است به طوری که علاوه بر تکالیف مقطوع، تکالیف مظنون و محتمل را نیز شامل می‌شود. نکته‌ای که در نظریه حق الطاعه مغفول افتاده و به کلی از دید مؤسس این نظریه و شاگردان وی به دور مانده، اینکه در موارد شبهه بدوی هم چنان که احتمال تکلیف اعم از وجوبی و تحریمی داده می‌شود، احتمال اباحه واقعی هم می‌رود و حکم عقلی به حق طاعت مولا، همان قدر که در تکالیف وجوبی و تحریمی مطرح است، در اباحه واقعی هم مطرح می‌باشد. بدین ترتیب باید گفت در شبهات وجوبی و تحریمی احتمال تکلیف و احتمال ترخیص هر دو قابل اعتنا و رعایت ملاک هر دو لازم است و فرقی میان احتمال تکلیف و احتمال ترخیص نیست و این شبهات مانند شبهاتی می‌شود که دوران میان دو محذور است؛ یعنی لزوم احتیاط در یک طرف و منافات با لزوم احتیاط در طرف دیگر (لاریجانی، ۱۴).

در مقام پاسخ می‌توان گفت که تزاحم ملاک تکلیف با ملاک ترخیص به دو گونه قابل تصور است: ا- ملاک ترخیص مانند ملاک تکلیف منجزیت دارد و چیزی بر عهده مکلف می‌گذارد؛ یعنی اگر خداوند عملی را مباح قرار دهد، مکلف باید آن را امتثال کند، بدین گونه که در عقیده و عمل خود را آزاد قرار دهد. اما روشن است که این وجه را نمی‌توان پذیرفت؛ چون اباحه حتی اگر از نوع اقتضایی باشد، به معنای نفی مسئولیت است که اساساً در اختیار مکلف نیست، زیرا اگر خداوند چیزی بر عهده انسان نگذارد، خود به خود چیزی بر عهده او

نخواهد بود و اگر او را به فعل یا ترک الزام نکند، خود به خود ملزم به فعل یا ترک نخواهد بود و دیگر لازم نیست مکلف برای ملزم نبودن خود کاری کند. پس اگر مکلف خود را در عقیده و عمل آزاد نداند، باز هم آزاد است و نفس این آزادی خدادادی، برای تحقق ملاک اباحه کافی است. اشکال مذکور در نهایت می‌تواند به گونه ای دیگر مطرح شود که بگویید اگر خداوند او را آزاد قرار دهد و او خود را آزاد نداند، مرتکب تشریح شده است. بنابراین ملاک ترخیص امتثال نمی‌طلبد و مکلف برای رعایت ملاک اباحه محتمل در شبهات، مؤظف به چیزی نیست. ب - ملاک اباحه، اقتضای معذرت و ملاک تکلیف، اقتضای منجزیت دارد و بدین لحاظ تراحم میان آن دو متصور است. در اینجا هم؛ چون صورت گذشته نمی‌گوییم ملاک اباحه به لحاظ التزام عبد به اطلاق عنان منجزیت دارد، بلکه می‌گوییم ملاک اباحه اقتضای عدم مسئولیت و عدم الزام به فعل یا ترک را دارد، ولی چون ملاک تکلیف، اقتضای الزام و ثبوت مسئولیت در برابر فعل یا ترک را دارد، پس به لحاظ حکم عقل به تنجیز و تعذیر، میان ملاک اباحه و ملاک تکلیف تراحم رخ می‌دهد؛ هر چند به لحاظ عالم امتثال که در گذشته محل بحث بود، تراحمی رخ نمی‌دهد.

تصویر تراحم بدین صورت نیز صحیح نیست، چون اطلاق عنان و عدم مسئولیت در برابر فعل یا ترک را که مقتضای اباحه است، به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: اول؛ ملاک و مصلحتی که در ورای حکم به اباحه وجود دارد، آن است که مکلف در خصوص فعل مباح از جهت نفس فعل مباح، الزام مولوی به فعل یا ترک نداشته باشد. وجود ملاک اباحه بدین گونه منافاتی با آن ندارد که از جهت دیگری به غیر از جهت فعل مباح، الزامی به فعل یا ترک پیدا شود. بنابراین تفسیر، می‌توان ملاک اباحه اقتضایی را ملاک جهتی نامید؛ چون اقتضای اطلاق عنان و عدم الزام در فعل مباح از جهت خود فعل مباح است. دوم؛ ملاک و مصلحتی که در ورای حکم به اباحه وجود دارد، مطلق است؛ یعنی در متعلق اباحه هیچ گونه الزامی به فعل یا ترک وجود ندارد، نه از جهت فعل مباح و نه از جهت دیگری. از این رو، اگر تکلیفی موجب گردد که امتثال آن مستلزم از دست رفتن آزادی مکلف در خصوص برخی مباحات باشد، بنابر تفسیر اول تراحمی میان ملاک اباحه و ملاک تکلیف نیست. در موارد شبهات نیز رعایت ملاک تکلیف موجب پایمال شدن ملاک اباحه نمی‌شود، چون ملاک اباحه جهتی است؛ یعنی از جهت خود مباح، اطلاق و عنان و آزادی از مکلف سلب نشده است و هیچ گونه الزامی وجود ندارد؛ بلکه الزام از جهت ملاک تکلیف است که رعایت آن مستلزم سلب آزادی از مکلف

است.

بر این اساس اشکال مذکور کاملاً بر طرف می‌شود، چون معتقدان به مسلک حق الطاعه می‌توانند بگویند منجزیت احتمال تکلیف در موارد شبهات و التزام به فعل یا ترک، خدشه‌ای بر ملاک اباحه محتمل وارد نمی‌کند، زیرا اگر هم عمل محتمل الوجوب یا محتمل الحرمة در واقع مباح باشد، این التزام از ناحیه ملاک اباحه نبوده است. اما بنا بر تفسیر دوم، ملاک اباحه اقتضایی هرگونه التزام را، چه از ناحیه خود مباح و یا از ناحیه دیگر، نفی می‌کند و از این رو، وجوب احتیاط بر مبنای مسلک حق الطاعه با لزوم رعایت ملاک اباحه‌ی محتمل منافات دارد. پس در مقام حفظ ملاکات میان آن دو، تراحم پدید می‌آید و ترجیح ملاک تکلیف بر ملاک اباحه وجهی می‌طلبد. اگر بر مبنای مسلک مشهور گفته شود که ترجیح ملاک تکلیف بر ملاک اباحه ترجیح بلا مرجح است، قائلان به مسلک حق الطاعه نیز می‌توانند در مقابل مشهور بگویند که ترجیح ملاک اباحه بر ملاک تکلیف بلا مرجح است. راه حل این معضل آن است که بگوییم اساساً تنجیز و تعذیر در مورد یک چیز، در عرض هم امکان ندارد تا تراحم میان آن‌ها فرض شود، چه بر مبنای مسلک مشهور که تنجیز مختص به موارد انکشاف قطعی تکلیف و موارد وجود حکم ظاهری بر تکلیف است، و چه بر مبنای مسلک حق الطاعه که تنجیز عقلی در همه موارد انکشاف تکلیف، اعم از انکشاف قطعی و ظنی و احتمالی، است. اما به لحاظ حکم عقل به تنجیز و تعذیر تراحمی پدید نمی‌آید، چون تعذیر چیزی جز عدم تنجیز نیست و در صورت تنجیز تکلیف محتمل، دیگر جایی برای تمسک به اقتضای معدّیت ملاک مباح محتمل نیست. اشکال شما در نهایت می‌تواند چنین باشد که مبنای قائلان به مسلک حق الطاعه را در منجز دانستن احتمال تکلیف نپذیرید؛ اما در صحّت یا عدم صحّت این مبنا، وجدان عقل عملی مرجع است؛ و گرنه بر فرض صحّت این مبنا اشکالی در بنا نیست که با وجود تنجیز تکلیف محتمل، جایی برای حکم عقل به تعذیر به لحاظ ملاک اباحه محتمل نیست (رک: اسلامی، ۲۹۳).

اشکال سوم: از جمله لوازم غیر قابل قبول این نظریه آن است که در همه مواردی که احتمال داده می‌شود مولا غرض لزومی دارد، باید احتیاط نمود. حال اگر یقین شود که احتمال تکلیفی در بین نباشد ولی احتمال وجود ملاک امر و نهی یا وجود غرض مولوی وجود داشته باشد، آیا در این صورت عقل دوباره حکم به احتیاط می‌کند و رعایت غرض یا ملاک احتمالی را لازم می‌داند؟ به بیان دیگر، چنانچه نظریه حق الطاعه پذیرفته شود، لازم می‌آید در همه

مواردی که احتمال می‌رود مولا غرضی لزومی داشته باشد، هر چند قطعاً امر نکرده باشد، احتیاط گردد. در حالی که این لازمه، قابل قبول نیست، نه حق الطاعه‌ای آن را می‌پذیرد و نه قبح عقابی. اثبات این لازمه متوقف بر این نکته است که مسلک حق الطاعه در لب به «حق احترام مولا» بر می‌گردد و لفظ طاعت و اطاعت که ظهور در تحقق امر از مولا دارد واقعاً با این ظهور منظور نیست. غرض از حق الطاعه این است که احترام مولا و عدم توهین به او به تمام معنا باید رعایت شود لذا به روشنی وجود «امر» شرط این احترام نیست. احترام به لحاظ اوامر مولا فرقی با احترام به لحاظ اغراض مولا ندارد؛ بلکه دایره احترام و عدم توهین به مولا از موارد غرض واقعی هم فرا تر می‌رود و در مثل انقیاد و تجری هم ثابت است، در حالی که در این موارد، در عالم واقع نه حکمی هست و نه غرضی. بنابراین اگر بپذیریم که مولا دارای این حق است که در همه موارد اوامر و نواهی اش - حتی مشکوک - مورد احترام قرار گیرد، در اغراض محتمل هم باید طبیعتاً همین طور باشد و لذا باید احتیاط نمود. این همان ملازمه‌ای است که بعید است مسلک حق الطاعه آن را بپذیرد (لاریجانی، ۲۵).

پاسخ این اشکال بر اساس مبانی شهید صدر روشن است. به عنوان مقدمه باید افزود که مشهور در تعریف واجب غیری گفته‌اند: «چیزی که بخاطر واجب دیگری، واجب می‌شود» (رک: مکی عاملی، ۱۲۸؛ نیز نگ: مؤمن قمی، ۱/ ۲۶۳؛ جلالی مازندرانی، ۱/ ۵۴۵). آنگاه اشکال شده است که بیشتر واجبات برای تحصیل مصالح و ملاکات لزومی خاصی واجب شده‌اند، پس همه باید واجب غیری شمرده شوند.

شهید صدر در پاسخ این اشکال می‌گوید که در واجب نفسی، الزام و مسئولیت در قبال نفس واجب است؛ ولی در واجب غیری، مولا مکلف را در برابر نفس واجب غیری مسئول قرار نداده است. سپس ایشان در توضیح این مطلب می‌افزایند که اگر تحصیل خود مصلحت بر عهده مکلف گذاشته شود و ذمه عبد بدان مشغول شود، همان مصلحت واجب نفسی می‌گردد و فعلی که مصلحت بر آن مترتب است، واجب غیری می‌شود؛ اما اگر اشتغال ذمه به نفس فعل باشد، همان فعل واجب نفسی خواهد بود و استحقاق عقاب به لحاظ ترک همان فعل است نه مصالحی که گاه مترتب بر آن است؛ البته این نکته که چرا مولا تحصیل نفس آن مصالح را بر عهده مکلف نگذاشته و به جای آن تحصیل اسباب و مقدماتش را بر عهده او آورده، خود به وجوهی چند قابل توجیه است که روشن‌ترین وجه آن است که مکلف همواره اسباب و طرق موصل به مصلحت را به خوبی نمی‌شناسد. سپس ایشان گفته که تعیین مصب حق الطاعه به

دست خود مولا است. مصبّ اراده مولا، و مصبّ جعل و اعتبار او، هر کدام از نفس فعل یا مصلحت مترتب بر آن که باشد، همان واجب نفسی است و موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت همان است که مولا به عنوان مصبّ غرض و مصبّ اعتبار خویش تعیین کرده است (رک: هاشمی شاهرودی، ۲/ ۲۲۱).

با وجود این، گاه مصبّ اعتبار جدا از مصبّ اراده است؛ یعنی مولا اعتبار خویش را بر چیزی لحاظ کرده و اراده در همان چیز نیست؛ بلکه در امری ملازم و یا مسبب از آن است. در این گونه موارد، مکلف باید ملاحظه کند که مولا چه چیزی را بر عهده او گذاشته است و طبیعی است که حقّ الطاعه نیز در همان چیز ثابت است. پس اگر مولا به خطابی اعتبار وجوب نماز را ابراز کند، حقّ الطاعه در همین نقطه ثابت می‌شود، هر چند ملاک و اراده در تناهی از فحشا و منکر باشد که مترتب بر نماز است (صدر، ۵۰/۴). بنابراین وجود غرض مولوی، کافی در ثبوت حقّ الطاعه نیست؛ بلکه باید مرکز حقّ الطاعه را پیدا کرد که گاه همان متعلق غرض و گاه مقدمه یا ملازم متعلق غرض است. بر این اساس، اشکال مذکور از اساس برداشته می‌شود و مسلک حقّ الطاعه با آنچه شهید صدر در مورد انکشاف غرض مولوی گفته‌اند، به طور کامل سازگار می‌گردد. پس چنین نیست که انکشاف غرض هیچ گاه حقّ الطاعه به دنبال نیآورد؛ بلکه اگر مولا امر و نهی نکند، ولی غرض خویش را به خطابی ابراز کند؛ مثلاً بگوید: «أريدُ منكم كذا»، حقّ الطاعه در همین متعلق غرض ثابت است و سخن در قاعده اوکی عقلی درباره احتمال تکلیف است که اعمّ از احتمال امر و نهی مولوی و یا احتمال غرض مولوی که مصبّ حقّ الطاعه است. به عبارت دیگر، سخن در احتمال وجود آن چیزی است که مولا از عبد خواسته و بر او منجز کرده است، چه در قالب اعتبار وجوب یا حرمت و چه در قالب ابراز اراده و غرض به عنوان مصبّ حقّ الطاعه (اسلامی، ۲۷۷).

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱ - مشهور اصولیان قاعده «قیح عقاب بلا بیان» را قاعده‌ای عقلی و صحیح می‌دانند و از جمله آنان محقق نائینی معتقد است که هر تکلیف تنها در صورتی محرک مکلف است که وجود علمی داشته باشد. وی برای اثبات ادعای خود به عرف‌های عقلایی استشهاد می‌کند و از این رهگذر سعی در برهان‌سازی برای این قاعده دارد که در نهایت با این استدلال، قاعده اوکیه

در شک را برائت عقلی می‌داند.

۲ - به عقیده شهید صدر قاعده «قبح عقاب بلا بیان» از سوی وحید بهبهانی طرح شده و تا پیش از ایشان کسی این نکته را بیان ننموده و با بیان این مطلب در بدیهی بودن آن تشکیک کرده است.

۳ - شهید صدر دیدگاه محقق نائینی را ردّ نموده و با ارائه نظریه «حقّ الطاعه»، قاعده اولیه در شک را احتیاط عقلی می‌داند. ایشان معتقد است که قاعده «قبح عقاب بلا بیان» باعث تضییق دایره و گستره حقّ اطاعت خداوند می‌شود و می‌گوید حقّ الطاعه این قید را دارد که عقل ادراک می‌کند در دایره آن حتی احتمال هم منجز است و تا وقتی که از سوی شارع ترخیصی نیاید، تنجز پا بر جا خواهد بود.

۴ - شهید صدر در مقام آسیب‌شناسی تفکر قائلان به برائت عقلی گفته است که دلیل اصلی انحراف و به خطا رفتن آن‌ها، تفکیک میان حجّیت و مولویت است.

۵ - شهید صدر سه احتمال را برای تبیین گستره مولویت طرح کرده و این احتمال را که «مولویت در مواردی که قطع به عدم تکلیف وجود ندارد، ثابت است» انتخاب کرده و بر حسب همین احتمال قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را انکار کرده است.

۶ - شهید صدر نظریه «حقّ الطاعه» را غیر برهانی و آن را از ادراکات اولی عقل عملی می‌داند.

۷ - از مقایسه میان نظر محقق نائینی و شهید صدر به نظر می‌رسد نظریه محقق نائینی قابل قبول و دفاع نباشد؛ زیرا اولاً، نظریه «قبح عقاب بلا بیان»، ریشه‌دار نیست و ثانیاً، ادله‌ای که طرفداران این قاعده بیان می‌کنند، بخاطر انکار اصل حقّ مولویت تشریحی خداوند تام نیستند؛ ولی در مقابل، با بررسی کامل دیدگاه شهید صدر و آسیب‌شناسی ایشان از به خطا افتادن مشهور در انحراف از حکم بدیهی عقل، جدا ساختن مولویت تشریحی و حقّ الطاعه، عدم تفکیک میان مولویت خداوند و مولویت‌های عرفی می‌توان گفت که این نظریه صحیح می‌باشد.

منابع

اسلامی، رضا، *نظریه حقّ الطاعه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
اصفهانی، محمدحسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، بیروت: مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث،

چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم، ۱۴۲۸ ق.
آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

جلالی مازندرانی، محمود، *المحصول فی علم الاصول* (تقریرات درس آیت الله سبحانی)، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، *الفصول الغروریة فی اصول الفقهیة*، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

حائری یزدی، عبدالکریم، *دُرر الفوائد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۸ ق.
حسینی حائری، کاظم، *مباحث الاصول* (تقریرات درس شهید محمد باقر صدر)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

حکیم، عبدالصاحب، *منتقى الاصول* (تقریرات درس آیت الله محمد روحانی)، قم: دفتر آیت الله سید محمد روحانی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

خویی، ابوالقاسم، *اجود التقریرات*، (تقریرات درس آیت الله نائینی)، قم: مطبعة العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.

سبحانی، جعفر، «مسلك حق الطاعة بين الرضا والقبول»، *پژوهش های اصولی*، شماره دوم و سوم، زمستان ۸۱ - بهار ۱۳۸۲، صص ۱۱۳ - ۱۳۳.

_____، *تهذیب الاصول*، (تقریرات درس امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

صدر، محمدباقر، *بحوث فی علم الاصول* مقرر حسن عبدالسّاتر، بیروت: الدّار الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

_____، *دروس فی علم الاصول* (تعلیقات شیخ ناجی طالب آل الفقیه العاملی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *العدّة فی اصول الفقه*، محمد تقی علاقبندیان، قم: چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
عراقی، ضیاء الدین، *نهاية الافکار*، مقرر محمدتقی بروجردی نجفی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.

_____، *مقالات الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

علم الهدی، علی بن حسین، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تهران: دانشگاه تهران: چاپ اول، ۱۳۷۶.
کرباسی، محمد ابراهیم، *منهاج الاصول* (تقریرات درس شیخ آغا ضیاء عراقی)، بیروت: دار البلاغ،

چاپ اول ۱۴۱۱ ق.

لاریجانی، صادق، «نظریه حقّ الطاعة»، پژوهش‌های اصولی، شماره اول پائیز ۱۳۸۱، صص ۱۱ - ۲۶.
 محمدی، علی، شرح اصول فقه، قم: دار الفکر، چاپ دهم، ۱۳۸۷.

مکی عاملی، حسین یوسف، قواعد استنباط احکام، قم: مؤلف، چاپ اول ۱۳۹۱ ق.
 منتظری، حسین علی، نه‌ایة الاصول (تقریرات درس آیت‌الله حسین بروجردی)، تهران: تفکر، چاپ اول ۱۴۱۵ ق.

مؤمن قمی، محمد، تسدید الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول ۱۴۱۹ ق.
 نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، مقرر محمدعلی کاظمی خراسانی، چاپ اول قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۳۷۶.

نراقی، مهدی بن ابی ذر، انیس المجتهدین فی علم الاصول، قم: بوستان کتاب، چاپ اول ۱۳۸۸.
 _____، جامعه الاصول، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی، چاپ اول ۱۴۲۲ ق.
 هاشمی شاهرودی، علی، دراسات فی علم الاصول (تقریرات درس آیت‌الله خوئی)، قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ اول ۱۴۱۹ ق.
 هاشمی شاهرودی، محمود، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید محمد باقر صدر)، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.