

تحلیل موضوع قاعده «قبح عقاب بلابیان»

صادق آملی لاریجانی^۱

چکیده

حکم عقل به قبح عقاب بلابیان، از احکام عقل عملی است که بیشتر اصولیان آن را پذیرفته‌اند و بدیهی می‌دانند؛ ولی این بداهت و وضوح نسبی است. در مفاد این قاعده، از جهات متعددی ابهام وجود دارد که دست کم همه این ابهامات، به صراحت در کلمات بزرگان علم اصول تبیین نشده است. نوشتار حاضر می‌کوشد تا دو ابهام از این ابهامات را که مربوط به موضوع این قاعده است، بزدايد. احتمالات گوناگونی درباره «بیان»ی که عدم آن در موضوع این قاعده آمده، مطرح است و منشأ دو ابهام مورد بحث در این نوشتار، همین احتمالات گوناگون است. با رفع ابهام اول، مشخص می‌شود که موضوع قاعده، عدم وصول صغری و کبرای حکم شرعی یا حجت شرعی بر آن است و به عدم علم وجدانی اختصاص ندارد و با رفع ابهام دوم، روشن می‌شود که مراد از عدم بیان، عدم وصول حکم شرعی است اعم از اینکه برای حکم شرعی در عالم واقع ابرازی رخ داده و به ما واصل نشده باشد یا اینکه اصلاً ابرازی نباشد.

واژگان کلیدی: بیان، قبح، ابراز، وصول، حجت، علم وجدانی، حکم شرعی

۱. استاد دروس خارج حوزه علمیه قم، usulstudies@gmail.com

پیشگفتار

قاعده قبح عقاب بلا بیان از زوایای گوناگونی جای بحث و گفتگو دارد. در اینکه آیا اصل کبرای این قاعده را می‌توان پذیرفت، اختلاف نظر وجود دارد. گرچه اکثریتی قاطع از اصولیان آن را اصلی حاکم و بدیهی می‌دانند، پس از پذیرش کبرای قاعده نیز اختلافاتی جاری است؛ همچون بحث در بداهت قاعده تا تحلیل مصب و مفاد قاعده. از جمله مباحث مهم و تأثیرگذار، تبیین و تحلیل موضوع قاعده است.

اصولیان در توضیح موضوع قاعده، از تعبیر «عدم‌البیان» استفاده می‌کنند؛ ولی در توضیح و تحلیل این عنوان، اختلافات جدی دارند. مقاله حاضر می‌کوشد تا دو اختلاف مهم در این باره را مطرح و بررسی کند.

اختلاف نخست در این است که آیا مقصود از عدم بیان، عدم علم وجدانی به تکلیف واقعی است - چنان‌که برخی همچون شهید صدر بر آن اصرار دارند - یا عدم هر گونه حجت معتبر بر حکم شرعی واقعی؟ اختلاف دیگر در این است که آیا مقصود از عدم بیان، عدم بیان و ابراز از طرف شارع در واقع است یا عدم وصول آن؟ این بحث در کتاب‌های رایج اصولی، مستقل مطرح نشده و عنوانی مانند تعیین موضوع برائت عقلی در بین عناوین موضوعات مطرح شده در این کتاب‌ها به چشم نمی‌خورد. البته از میان بحث‌هایی که در نسبت سنجی و شناسایی نوع تعامل برائت عقلی با اصول و قواعد دیگر وجود دارد، می‌توان آرای اصولیان در تعیین دقیق موضوع برائت عقلی را به دست آورد. باید توجه داشت که بحث از تحلیل عنوان «بیان» را نباید لفظی قلمداد کرد. همان‌گونه که شهید صدر تصریح کرده‌اند، حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان، متن صادر شده از ناحیه شارع مقدس نیست تا لازم باشد از قواعد و ابزارهای ظهوریابی بهره جست و معنای عرفی بیان را استظهار کرد. این بحث، بحثی عقلی است؛ زیرا به بررسی موضوع حکمی عقلی می‌پردازد. از این‌رو حدود این موضوع را خود عقل تعیین می‌کند و باید تحلیل کرد که عقل چه چیزی را موضوع برای حکم به قبح عقاب قرار داده است.

با شناسایی معنای «بیان» یا به تعبیر دقیق‌تر، با تحلیل موضوع حکم عقل به «قیح عقاب بلائیان»، برخی اختلاف‌ها و مسائل مرتبط با این قاعده را نیز - که خارج از موضوع بحث این مقاله است - می‌توان حل کرد، مسائلی همچون:

۱. در تعامل قاعده قبح عقاب بلائیان با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، کدام یک مقدم و وارد بر دیگری است؟
۲. رابطه برائت عقلی با امارات ظنی معتبر، حکومت است یا ورود؟
۳. آیا برائت عقلی با اخبار احتیاط و اصول عملیه تنجیزی تعارض می‌کند یا باید رابطه میان آنها را از قبیل حکومت یا ورود دانست؟
۴. آیا جعل اصول عملیه و همچنین جعل حجیت برای ظنون خاص، به تحلیل و توجیه نیاز دارد؟ برای نمونه شهید صدر بر اساس برداشتی که از عدم البیان دارد، معتقد است طبق مسلک برائت عقلی، جعل حجیت برای غیر قطع با تکلف و توجیه همراه خواهد بود.

نزاع اول: موضوع برائت عقلی، عدم علم وجدانی است یا عدم حجت؟

شهید صدر در موارد متعددی از تقریرات و مکتوبات خود، تأکید دارد که مقصود از «عدم بیان» که در موضوع برائت اخذ شده، خصوص عدم علم وجدانی به تکلیف است. وی حتی آن را به مشهور اصولیان نسبت می‌دهد و با مفروض دانستن اینکه بیان در کلام اصولیان خصوص علم وجدانی است، به مشهور نسبت تحیر می‌دهد و می‌گوید: قائلان به قیح عقاب بلائیان در تبیین فنی اینکه امارات ظنی چگونه جانشین قطع طریقی می‌شوند، به تحیر و تکلف افتاده‌اند. آنها از یک سو می‌بینند که شرعاً برخی از امارات ظنی معتبرند و همچون قطع، وصف حجیت دارند و از سوی دیگر، طبق مسلک برائت عقلی (که حجیت را منحصر در قطع می‌داند) نمی‌توان امارات ظنی را حجت دانست؛ چراکه امارات حتی بعد از جعل حجیت، هنوز از مصادیق عدم البیان و شک در واقع‌اند و هیچ‌گاه به قطع وجدانی تبدیل نمی‌شوند. از این رو امارات ظنی چگونه می‌توانند در عین حال که مشمول برائت عقلی هستند، حجت باشند؟

فأصحاب هذا المسلك ... يتحیرون نظرياً في كيفية تخريج ذلك على قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان، بمعنى أن الأمانة المثبتة للتكليف بعد جعل الحجية لها أو أصله الاحتياط، كيف تقوم مقام القطع الطريقي فتتجزز التكليف مع أنه لا يزال مشكوكاً و داخلياً في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟ (صدر، ۱۴۰۶ ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹)

بر اساس تقریرات عبدالساتر، دلیل شهید صدر بر این استظهار - که مقصود مشهور از «بیان»، خصوص علم است - قول به حجیت ذاتی قطع است؛ زیرا مشهور از آنجا که حجیت قطع را ذاتی می‌دانند، گویا از قضیه «حجیت ذاتی قطع» مفهوم‌گیری کرده، نتیجه گرفته‌اند که در غیر موارد قطع، حجیت ثابت نیست، و همین مفهوم و نتیجه حاصل از حجیت ذاتی قطع را، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» نامیده‌اند. از اینجا روشن می‌شود که چون مشهور، برائت عقلی را مفهوم قضیه حجیت ذاتی قطع می‌دانند، قهراً مقصودشان از عدم بیان، عدم قطع خواهد بود.

و معنی «لا منجزية» یعنی: أن العبد لا يستحق العقاب مع فرض عدم الانكشاف التام، و هذا ما سُمي بعدئذ بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» الذي هو بمثابة المفهوم لقاعدة حجية القطع، باعتبار أن التنجز من لوازم خصوصية الانكشاف التام، فإذا انتفى الملزوم انتفى لازمه، فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۹۰).

اصل ادعای شهید صدر و نیز نسبت‌هایی که داده است، جای مناقشه دارد. واقعیتی که شهید صدر از آن غفلت کرده، این است که موضوع برائت عقلی - که از آن تعبیر به «لابیان» می‌شود - عبارت است از عدم مطلق حجت و منجز واقع هر چند به لسان و جوب احتیاط باشد - نه عدم خصوص قطع به تکلیف؛ یعنی بیانی که عدم آن موضوع برائت عقلی است، نه تنها در قطع وجدانی منحصر نیست که حتی به بیان‌های واقعی و به اصطلاح، امارات ظنی معتبر نیز اختصاص ندارد. هر نوع امر طریقی و حکم ظاهری که احکام واقعی را تنجیز کند، مصداق بیانی است که عدم آن موضوع قبح عقاب بلا بیان قرار گرفته است. از این رو اخبار و جوب احتیاط اگر از حیث دلالت تمام باشند، بر قبح عقاب بلا بیان وارد خواهند بود و حقیقتاً موضوع برائت عقلی را رفع خواهند کرد.

بیان رافع براءت عقلی حتی به بیان‌های منجّز هم اختصاص ندارد، بلکه بیان‌های معذر و نافی تکلیف را هم شامل می‌شود. بنابراین قیام اماره نافی تکلیف یا حتی جریان استصحاب نافی تکلیف، بر براءت عقلی وارد خواهد بود؛ با این تفاوت که در بیان‌های تنجیزی، به همراه رفع موضوع براءت، قبح عقاب هم رفع می‌شود و استحقاق عقاب اثبات می‌گردد؛ ولی در بیان‌های تعذیری، همچنان قیح عقاب باقی می‌ماند، البته نه به دلیل عدم بیان، بلکه از باب اینکه مؤمن معتبری قائم شده و حجت معتبری از ناحیه شارع رسیده که تکلیف واقعی وجود ندارد.

اصولیان پیش از شیخ انصاری تا علمای معاصر نیز موضوع براءت عقلی را مطلق عدم بیان واقعی و ظاهری دانسته‌اند و این مطلب، از مسلمات بوده است. اینکه شهید صدر مفروض دانسته اصولیان بیان را بر خصوص علم حمل می‌کنند، خلاف تصریحاتی است که در کلمات آنها یافت می‌شود. حتی انتساب دوم شهید صدر نیز مبنی بر اینکه مشهور اصولیان براءت عقلی را مفهوم حجیت ذاتی قطع می‌دانند. درست نیست؛ چون نه کسی تصریح کرده که قیح عقاب بلا بیان، مفهوم حجیت ذاتی قطع است، و نه اساساً مفهوم حجیت قطع این است که غیر از قطع، چیزی حجیت نباشد؛ چون ذاتی بودن منجزیت برای قطع بیش از این نیست که قطع بذاته لازمه‌اش منجزیت است، اما نه اینکه هر منجزیتی منحصر و مقصور در قطع است. ممکن است امر دیگری از قبیل امارات ظنی و اصول عملی نیز این خاصیت را داشته باشد. از این‌رو حجیت و منجزیت قطع، حصه‌ای از حجیت است و تنها تفاوتش با دیگر حجیت‌ها در ذاتی یا جعلی بودن حجیت آن است. بر این اساس حجیت و تنجز، از لوازم غیرانحصاری قطع و انکشاف تام است و با انتفای ملزوم - یعنی انکشاف تام - قهراً لازم هم منتفی خواهد شد؛ ولی لازمه عدم ثبوت قطع نهایتاً این است که حصه خاصی از حجیت منتفی گردد، نه اینکه مطلق تنجز و طبیعی حجیت منتفی شود.

حال به چند نمونه از کلمات اصولیان اشاره می‌شود:

۱. شیخ انصاری در توضیح براءت عقلی عبارت دقیقی دارد و تعبیر می‌کند به اینکه شأن قبح عقاب بلا بیان، شأن یک اصل است؛ یعنی در ظرفی که منجز و مثبت تکلیف ثابت نباشد، عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می‌کند؛ وگرنه اگر دلیل منجزی مانند دلیل شرعی دال بر وجوب احتیاط در ظرف شک یا اماره مثبت تکلیف قائم شود، بر براءت عقلی وارد خواهد بود و موضوع لا بیان را برمی‌دارد. از این تعابیر آشکار است که مفروض ایشان از عدم بیان، مطلق عدم منجز بوده است، که با ادله احتیاط هم قابل رفع است.
- و اعلم أنّ هذا الدليل العقليّ كبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلیّة معلق علی عدم تمامیة أدلّة الاحتیاط فلا یثبت به إلّا الأصل فی مسألة البراءة و لا یعدّ من أدلّتها بحيث یعارض أخبار الاحتیاط (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۳۶).
۲. مرحوم آشتیانی در تحلیل رابطه قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده وجوب دفع ضرر محتمل مدعی است که صلاحیت قاعده دفع ضرر محتمل برای بیان بودن برای تکلیف محتمل، محل نزاع است. البته تصریح می‌کند که اگر بیانیت قاعده دفع اثبات شود، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد خواهد بود زیرا بیانی که مصحح عقاب است و در موضوع براءت اخذ شده، اعم است از بیان واقعی و ظاهری، و بیان شرعی و عقلی. ایشان استدلال کسانی را که بیانیت و ورود قاعده دفع را قبول دارند، نقل و نقد می‌کند؛ ولی فقط اصل بیانیت را منکر است و تا اینجا همراهی می‌کند که بیان در براءت عقلی اعم است و با فرض اثبات بیانیت، قطعاً ورود ثابت خواهد شد.
- إنّما الكلام فی صلاحیته بیاناً للتکلیف المحتمل فی محلّ البحث، فیکون وارداً علی قاعده القبح بتوهم أنّ البیان الصالح للعقاب الرافع لموضوع حکم العقل المذكور أعمّ من الواقعی و الظاهری و من الشرعی و العقلیّ ... و لكنّک خبیر بفساد التوهم المذكور فإنّ البیان الرافع لصغری قاعده القبح و إن کان أعمّ من البیان العقلیّ و لو کان ظاهریاً علی ما ذکر فی بیان التوهم

إلا أن قاعده وجوب الدفع لا تجرى في المقام حتى نتكلم في كونها بياناً (آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۳۱۶-۳۱۷).

۳. محقق نایینی در موارد متعددی، توضیحاتی دارد که بر اعم بودن معنای «بیان» استوار است؛ مثلاً رابطه ادله حجیت امارات ظنی - که از آنها به ادله تبعدی یاد می‌کند - با اصول عقلی همچون برائت عقلی را ورود می‌شمارد و در صدق بیان، نفس وجود تعبد شرعی را کافی می‌داند، یا در برخی موارد صحت و اجرای برائت عقلی را بر عدم تمامیت اخبار احتیاط معلق می‌کند، به گونه‌ای که با فرض تمامیت ادله وجوب احتیاط، برائت موضوعاً رفع خواهد شد.

... هذا كورود الأدلة التبعديّة على الأصول العقليّة التي أخذ في موضوعها عدم البيان أو عدم المؤمن أو تحيّر المكلف من حيث العمل كأصالة البراءة أو الاحتياط أو التخيير فإنّ نفس وجود التعبد الشرعيّ كاف في البيان و المؤمّنيّة و رفع التحيّر عن المكلف (نایینی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۶۲).
و أمّا الدليل العقليّ و حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فإنّما يصح الاستدلال به على تقدير عدم تماميّة أخبار الاحتياط و إلّا فورود تلك الأخبار على الحكم العقليّ و رفعها لموضوعه في غاية الوضوح (همان، ج ۲، ص ۱۸۶).

۴. شاگرد برجسته محقق نایینی، مرحوم آیت‌الله حلی تصریح می‌کند که مقصود از بیان در قاعده قیح عقاب بلا بیان، مطلق قیام حجت است؛ هر چند حجت عقلی ناشی از احتیاط عقلی باشد که در موارد شک در امتثال جاری است.

لأنّ المراد من البيان في قبح العقاب بلا بيان هو مطلق قیام الحجّة و لو الحجّة العقليّة من جهة الاحتياط العقليّ عند الشكّ في حصول الغرض (حلی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۵۱۱).

۵. مرحوم حائری قمی مقصود از «بیان» را «ما یتّم به الحجّة علی المجهول» می‌داند و توضیح می‌دهد که رافع برائت عقلی، تنها علم نیست، بلکه در موارد جعل طریق یا جریان احتیاط و حتی در مسائلی که دلیل شرعی نداریم ولی خود عقل، حاکم است بر اینکه شارع مقدس اهتمام شدید دارد - همچون باب فروج و دماء- در همه این موارد، موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی است.

و ممّا يدلّ علی البراءة حکم العقل بقبح العقاب من دون بیان و المؤاخذه بلا إقامة برهان و المراد من بیان ما یتّم به الحجّة علی المجهول و یتّم الحجّة بالعلم تفصیلاً کان أو اجمالاً علی ما مرّ أو جعل الطريق أو الاحتیاط أو معلومیته الاهتمام به و غیر ذلك لا خصوص العلم (حائری قمی، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۲۷).

۶. محقق خوبی در *دراسات* در پاسخ به این ادعا که قاعده لاضرر بر قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد است، «بیان» را به «الحجّة علی التکلیف» تفسیر می‌کند:

المراد من بیان کما سیأتی فی محلّه هو قیام الحجّة علی التکلیف، فما لم یقم حجّة علیه کان العقاب علی مخالفته عقاباً بلا بیان (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۰۴).

۷. عطف‌های تفسیری متعدد «حجّة» بر «بیان» در عبارات محقق خراسانی در حاشیه رسائل و همچنین در کلمات مرحوم روحانی در *منتقى الاصول* شاهد دیگری بر این تلقی از موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان هست:

و لا یخفی أنّه یکفی فی صحّة العقوبه علی ترک الشکر الواجب علیه واقعاً احتمال وجوبه ببلوغ دعوة النبیّ إلیه و ترکه الفحص و النظر لاستقلال العقل بصحّتها و عدم قبحها معه، فیکون العقاب علیه بالحجّة و بیان، إذ لا یعنی بها إلا ما یصحّ معه العقاب (خراسانی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۰)

إذ الطريق إذا كان في معرض الوصول كان حجّة في نفسه، فلا يحرز قاعدة قبیح العقاب بلا بیان، قبل الفحص، فلأنّ المفروض أنّ الحكم ليس في معرض الوصول و لا طريق واقعاً، فلا حجّة و لا بیان، فيكون المورد مجرى قاعدة قبیح العقاب بلا بیان (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۶۱).

تذکر این نکته ضروری است که بر اساس آنچه ما به تبع مشهور اصولیان و بر خلاف شهید صدر برگزیدیم، مقصود از «بیان» در قاعده قبیح عقاب بلا بیان، واقع حجت نیست هر چند اصل نشده باشد، بلکه حجت واصل است و همان‌گونه که در کلمات محقق نایینی آمده، وصول حجت، به وصول صغری و کبرای حجت است. از این رو اگر در جایی کبری یا صغرای حجت به مکلف نرسد، قطعاً لا بیان محقق است؛ مثلاً در باب خبر واحد برای اینکه بیانی محقق شود تا موضوع قبیح عقاب را بردارد، هم باید کبرای حجت خبر واحد ثابت شود و هم صغرای آن، نه اینکه در واقع خبر واحدی باشد. در ناحیه کبری نیز حجت خبر واحد باید برای ما احراز شود، نه اینکه در عالم واقع باشد هر چند ما اشتباه کنیم و آن را حجت ندانیم.

بدین ترتیب موضوع قبیح عقاب بلا بیان، عدم حجت واصل است، و این موضوع تنها در فرضی رفع می‌شود که صغری و کبرای حجت، واصل و معلوم باشد. البته چنان‌که در جای خود بحث کرده‌ایم، در «معرض» بودن این امور «بحیث إذا فحّص عنها یظفر بها» کافی است؛ این نکته دخلی در بحث فعلی ندارد و فقط در مقام تدقیق، توجه به آن لازم است.

نتیجه اینکه موضوع براءت عقلی، عدم علم وجدانی به صغری و کبرای حکم واقعی و ظاهری است و آنچه شهید صدر برگزیده که موضوع براءت عقلی را عدم علم به خصوص حکم واقعی دانسته، پذیرفتنی نیست. از این رو هر دلیلی که بتواند یکی از این قیود را رفع کند، بر براءت عقلی وارد خواهد بود.

با این توضیحات می‌توان به اشکالاتی که ممکن است بر دیدگاه مختار ما مطرح

شود پاسخ گفت:

اشکال اول

طبق این تفسیر که «بیان» به معنای مطلق حجت و منجز باشد، مفاد قضیه قبح عقاب بلابیان چنین خواهد بود: در هر موردی که منجز بر واقع تحقق نیابد، عقاب قبیح خواهد بود و براءت ثابت است. با اثبات این معنا از قاعده قبح عقاب بلابیان، نمی‌توان با ادله منکران براءت و مسلک حق‌الطاعه به معارضه برخاست و مدعای آنها را باطل کرد؛ زیرا منکران براءت عقلی نیز اصل کبرای مذکور را -به شکل قضیه شرطی- قبول دارند، و فقط اختلافشان در تطبیق و صغرای وجود منجز است که معتقدند این کبری در شبهات بدوی، صغری ندارد و مجرد احتمال تکلیف، منجز محسوب می‌شود. از این رو به مجرد پذیرش کبرای قبح عقاب بلابیان، نمی‌توان در شبهات بدوی، وجوب عقلی احتیاط را رد کرد و احتمال تکلیف را معذر دانست.

پاسخ اشکال اول

اتفاقاً اصولیان و اصحاب براءت عقلی، از قاعده قبح عقاب بلابیان توقعی بیش از این ندارند که نهایتاً متکفل بیان اصل کبری در موارد فقدان منجز است، و دیگر ناظر به صغریات کبرای خود نیست که مثلاً در شبهات بدوی آیا احتمال تکلیف نیز منجز هست یا نه. به تعبیر دیگر، اصولیان نمی‌خواهند با قبح عقاب بلابیان چیزی را حجت بر واقع یا رافع حکم واقعی کنند، بلکه می‌کوشند تا در ظرف فقدان منجز، وظیفه عملی مکلف را روشن کنند. به همین دلیل در کلمات اصولیان تکرار می‌شود که قاعده قبح عقاب نمی‌تواند با ادله احتیاط معارضه کند، به گونه‌ای که با فرض تمامیت ادله احتیاط، قاعده قبح بلا بیان دیگر مجرایی نخواهد داشت.

بنابراین نباید بین صغری و کبری خلط کرد و تشکیک در صغری را دلیل بر بطلان اصل کبری دانست. به همین دلیل اگر بر فرض، ما نیز همچون شهید صدر در بحث صغروی به این نتیجه می‌رسیدیم که احتمال تکلیف، منجز است، باز هم معنای آن دست برداشتن از کبرای قبح عقاب بلابیان نبود.

از بزرگانی که به این نکته تصریح کرده‌اند، می‌توان از شیخ انصاری و محقق عراقی نام برد. پیش‌تر عبارت مرحوم شیخ گزارش شد که شأن قاعده قیح عقاب را شأن اصل می‌دانست و تصریح کرده بود که مفاد قیح عقاب بلا بیان همچون برخی از ادله نقلی که موضوعش «لا بیان» است، معلق است بر عدم تمامیت ادله احتیاط:

و اعلم: أن هذا الدليل العقليّ - كبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلیّة - معلق علی عدم تمامیّة أدلّة الاحتیاط؛ فلا یثبت به إلّا الأصل فی مسألة البراءة، و لا یعدّ من أدلّتها بحیث یعارض أخبار الاحتیاط (انصاری، ۱۴۲۸ ق، ج ۲، ص ۵۹).

اینکه مرحوم شیخ قیح عقاب بلا بیان معلق را می‌داند بر عدم تمامیت ادله احتیاط، نباید موجب چنین توهمی شود که از این عبارت فقط تقدیم ادله و وجوب احتیاط شرعی بر قیح عقاب بلا بیان و در نتیجه عدم معارضه میان قیح عقاب بلا بیان و وجوب شرعی احتیاط استفاده می‌شود. بنابراین عبارت فوق دلالتی ندارد بر عدم معارضه قیح عقاب بلا بیان با وجوب احتیاط عقلی و مسلک حق الطاعة.

این توهم ناشی از این است که تعبیر «أدلّة الاحتیاط» را در عبارت «معلق علی عدم تمامیّة أدلّة الاحتیاط» منحصر در ادله شرعی و وجوب احتیاط بدانیم؛ حال آنکه این عبارت مطلق است و همه ادله لزوم احتیاط را شامل می‌شود از جمله حکم عقلی بدیهی که قائلان به مسلک حق الطاعة برای اثبات لزوم عقلی احتیاط بدان تمسک جستند. محقق عراقی نیز در دو مورد تصریح می‌کند که نزاع اخباریان و اصولیان، صغروی است؛ یعنی نزاع در این است که آیا در شبهات بدوی، بیان بر تکلیف محتمل تمام است؟ وگرنه در اصل کبرای قیح عقاب بلا بیان هیچ نزاعی نیست.

... أصل الكبرى مسلمة عند الفريقين و لا نزاع فیها بینهم و إنما النزاع بین المجتهدین و الأخباریین فی صغرها حیث يدعی الأخباریین منع الصغری بإثبات بیانیه أدلّة الاحتیاط من العلم الإجمالیّ و الأخبار (عراقی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۳۵).

... و حیثیاً تمام النزاع (بین الأخباریین) و الأصولیین فی أصل الصغری، و فی کون مورد الشبهه مندرجاً تحت کبری قاعده القبح أو تحت قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فكان هم الأخباری إثبات اندراج مورد الشبهه تحت القاعده الثانیة بدعوی وجود البیان (همان، ج ۳، ص ۱۹۹).

استشهاد به عبارت محقق عراقی از این جهت است که ثابت کنیم ایشان نیز مانند شیخ انصاری ادله لزوم احتیاط را با قاعده قبح عقاب بلا بیان معارض نمی‌داند.

اشکال دوم

اگر «بیان» را «قطع» بدانیم، امر دائر است بین اینکه باشد یا نباشد و شک‌بردار نیست و نمی‌توان گفت که ما شک داریم که قطع هست یا نه.

اما اگر موضوع را «حجت» قرار دادیم، می‌توانیم در تحقق حجت و عدم آن شک کنیم؛ مثلاً شک کنیم در حجیت شهرت یا اصالة الاحتیاط یا خبر واحد. از این‌رو با شک در حجیت یک عنوان، قهراً در تحقق «لا بیان» شک خواهیم کرد، چنان‌که در تحقق «بیان» هم شک داریم. وقتی در تحقق «لا بیان» شک شد، تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان ممکن نیست. وقتی در موضوع یک حکم - اعم از اینکه عقلی باشد یا شرعی - شک شود، نمی‌توان محمول آن را احراز کرد. بنابراین با شک در حجیت نمی‌توان قبح عقاب بلا بیان را جاری کرد و در نتیجه باید احتیاط کرد. آن‌گاه نتیجه با حق الطاعه یکی می‌شود؛ چون به براءت عقلی نمی‌رسیم و قبح عقاب بلا بیان نمی‌تواند در برابر حق الطاعه و اصالة- الاحتیاط بایستد.

پاسخ اشکال دوم

گفتیم که موضوع براءت عقلی، عدم وصول حجت است؛ زیرا «بیان» عبارت است از جایی که صغری و کبری حجت واصل شود و همین که یکی از این دو واصل نشد، «لا بیان» قطعاً محقق می‌شود و شکی در آن نیست تا شبهه مصداقی برای قبح عقاب بلا بیان شود.

به تعبیر دیگر، موضوع قبح عقاب بلا بیان، عدم حجت واصل است و به محض اینکه حجتی نرسد، موضوع لا بیان محقق می‌شود. حتی اگر این عدم وصول، با تردید در حجیت واقعی باشد، باز هم «لا بیان» حاصل است؛ چون مقصود از لا بیانی که موضوع قبح عقاب بلا بیان می‌باشد، همین است.

این بحث را می‌توان مقداری بازتر کرد. نکته مهم این است که گاهی در حجیت، بین حجت مجعول و حجت عقلی خلط می‌شود؛ خلطی که گاهی در کتاب‌های اصولی هم رخ داده است. حجیت به معنای معذرت و منجزیت، متضمن محمولی عقلی است؛ یعنی استحقاق عقاب بر مخالفت. شارع گاهی حجت جعل می‌کند؛ مانند جعل حجیت برای خبر واحد. شارع نمی‌تواند حکم عقل را جعل کند. ما چه فائل باشیم که جعل حجیت، استقلالی است چه انتزاعی، در هر صورت این جعل، ایجاد حکم عقل نیست؛ چون معنا ندارد که حاکمی، حکم حاکم دیگر را ایجاد کند، بلکه می‌تواند موضوع آن را پدید آورد. ممکن است بگوییم آنچه شارع در جعل حجیت انجام می‌دهد، مجعولی استقلالی پدید می‌آورد؛ مانند قضاوت، ملکیت و زوجیت. این حجیت مجعول، موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب قرار می‌گیرد با شرایط خودش؛ یعنی موضوع معذرت و منجزیت عقلی می‌شود.

بنابراین باید بین حجت شرعی و این حجیت فرق گذاشت. در حکم عقل به استحقاق عقاب نمی‌توان شک کرد و اساساً در احکام عقلی، به معنایی شک راه ندارد - گرچه به معنایی دیگر، شک وجود دارد، که توضیح آن خواهد آمد - اما در باب حجیت مجعول شرعی می‌توان شک کرد؛ مثلاً می‌توان شک کرد که شارع برای خبر واحد حجیتی جعل کرده است یا نه؛ اما نمی‌توان شک کرد که آیا عقل من به استحقاق عقاب حکم می‌کند یا نه، یا آیا عقل من به حسن و قبح حکم می‌کند یا نه؟ در اینکه عقل من حکم دارد یا ندارد، تردیدی نیست و امر دائر بین وجود و عدم است و معنا ندارد که بگوییم شک دارم در اینکه عقل من حکم به منجزیت دارد یا نه؛ بر خلاف حجیت مجعول شرعی یا عقلایی که می‌توان شک کرد چنین جعل حجیتی صورت گرفته است یا نه و بنابراین تردید در

آنجا راه دارد؛ اما در احکام عقلی شک و تردید معقول نیست. در اینجا می‌توان تعمیقی در بحث داد که از خلال آن پاسخ دومی نیز به اشکال دوم به دست می‌آید.

بنابر مسلک قبح عقاب بلا بیان، در مواردی که منجز مجعول احراز نگردد، چه کبرای آن و چه صغری، بی‌تردید حکم می‌شود بر عدم استحقاق عقاب. حال اگر محمولات اخلاقی را معقول ثانی فلسفی و منتزع از امور واقعی بدانیم در این صورت می‌توان در آنها تردید کرد؛ اما در بحث استحقاق عقاب ادعای ما این است که حتی اگر مبنای کسی این باشد که احکام عقل عملی نیز چون از امور واقعی انتزاع می‌شوند، ممکن است در آنها شک شود، باز هم در استحقاق عقاب شک راه ندارد؛ چون عقل در باب اسحقاق عقاب در ظرف شک، حکم جزمی دارد، چه مسلک قبح عقاب بلا بیان را بپذیریم و چه مسلک حق الطاعه را. حتی شهید صدر هم به گونه‌ای این مطلب را قبول دارد؛ مثلاً در بحث حق الطاعه ایشان می‌پذیرد که در جایی که جهل مرکب باشد و مکلف هیچ التفاتی نداشته باشد، استحقاق عقاب منتفی است، هر چند که ایشان قائل به حق الطاعه است. بنابراین حتی اگر در برخی از احکام عقلی دیگر، قائل به واقع‌گرایی یا رئالیسم اخلاقی شویم و بپذیریم که در آن موارد در حکم عقل می‌توان شک کرد، در باب عقاب و استحقاق عقاب ویژگی‌هایی وجود دارد که در احکام عقلی این باب نمی‌توان شک کرد؛ مثلاً ممکن است کسی معتقد شود که حسن و قبح دو صفت واقعی هستند، لذا می‌توان شک کرد که مثلاً کذب نافع قبیح هست یا نه؛ اما درباره استحقاق عقاب هیچ‌گاه چنین شکی نمی‌توان کرد.

بنابراین حتی اگر موضوع قاعده را نبودن منجز به حمل شایع - اعم از منجز عقلی یا شرعی - بدانیم نه عدم وصول خصوص حجت مجعول شرعی، باز می‌توان به کسانی که این اشکال را مطرح کرده‌اند که اگر ما در قبح عقاب بلا بیان، بیان را حجت بر واقع بدانیم، در موارد شک در حجیت، در لایبان شک می‌کنیم، این گونه پاسخ داد که شما بین حجیت مجعول و حجیت عقلی خلط می‌کنید. در حجیت مجعول شرعی می‌توان در اصل کبری

یا تحقق صغرای آن شک کرد ولی در حجیت عقلی شک راه ندارد؛ دست‌کم در باب استحقاق عقاب، احکام عقل عملی شک‌بردار نیست.

اشکال سوم

مقتضای تعمیم «بیان» به «مطلق حجت» و اینکه مطلق مصحح عقاب را رافع برائت عقلی بدانیم، این است که مفاد برائت عقلی را این‌گونه ترجمه کنیم: «در مواردی که مصحح عقاب وجود ندارد، عقاب صحیح نیست»؛ یعنی در فرضی که هیچ منجزی، اعم از شرعی یا عقلی نباشد، عقل حکم به تعذیر می‌کند؛ در حالی که بسیار روشن است که مفاد این قضیه، ضرورت به شرط محمول است و هیچ چیزی را نمی‌تواند اثبات کند.

پاسخ به اشکال سوم

خطای مستشکل در این است که قضیه قبح عقاب بلا بیان را این‌گونه معنا می‌کند: «در فرضی که هیچ منجزی نباشد عقل حکم به تعذیر می‌کند»؛ در حالی که با توضیح پیش‌گفته، باید این‌گونه معنا کرد: در ظرفی که هیچ معذر یا منجزی واصل نشود، عقل حکم به تعذیر می‌کند و این بسیار مهم است. همین که چیزی به عبد واصل نشد، عقل حکم می‌کند که دیگر استحقاق عقابی در کار نیست. قائلان به حق الطاعه همین را قبول ندارند. بر اساس این تفسیر صحیح، مفاد برائت عقلی به هیچ وجه قضیه به شرط محمول نخواهد بود. موضوع حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان، عدم وصول حجت بر واقع است نه عدم حجت بر واقع و همین موجب می‌شود که قضیه فوق به شرط محمول نباشد.

اشکال چهارم

پیش‌تر توضیح دادیم و حتی به مشهور نسبت دادیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان، قاعده‌ای کبروی است و نمی‌خواهد در عرض حجت‌های دیگر، حجت بر واقع یا رافع حکم واقع بسازد، بلکه بر آن است تا در ظرف فقدان منجز، تکلیف را روشن کند. مستشکل مدعی است که این تحلیل و انتساب درست نیست؛ چون اصولیان، قاعده قبح عقاب بلا بیان را برای اثبات عدم حجیت شک و احتمال پس از فحص بیان کرده‌اند و اگر در مقام صغری

به این قاعده تمسک نجویند، چگونه می‌توانند عدم حجیت و منجزیت احتمال و شک پس از فحص را اثبات کنند؟

پاسخ به اشکال چهارم

اولاً اینکه اصولیان این قاعده را برای اثبات عدم حجیت شک و احتمال پس از فحص بیان کرده‌اند، سخنی نادرست است؛ چون وقتی می‌گویند: «بعد الفحص و الیأس عن الدلیل» مقصودشان این است که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل حتی دلیل دالّ بر لزوم احتیاط و مانند آن از منجزهای واقع. اگر ما هیچ منجزی بر واقع نیافتیم حتی وجوب ظاهری احتیاط یا حکم عقل به لزوم احتیاط، شک و احتمال منجز نخواهد بود. بنابراین نمی‌توان گفت که شک و احتمال در تکلیف واقعی، به نحو مطلق موضوع حکم عقل به قبح عقاب قرار گرفته است؛ چراکه در این صورت با اصالةالاحتیاط - بر فرض پذیرش آن - معارض خواهد شد، در حالی که هم اصولیان و هم اخباریان اصالةالاحتیاط را بر قاعده قبح وارد می‌دانند.

قاعده قبح عقاب بلابیان، نمی‌خواهد بگوید که اگر ما فحص کردیم و برای حکم واقعی دلیلی نیافتیم، شک و احتمال حجیت ندارد و قاعده احتیاط نمی‌تواند به میان آید و اگر هم بیاید با برائت عقلی تعارض می‌کند. چه آنکه موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان، لا بیان است. با این حساب، هر دلیلی بر احتیاط بیاید، بر آن وارد می‌شود. این سخنی است که اصولیان قبول دارند. شیخ انصاری، محقق عراقی و محقق نایینی تصریح کرده‌اند که اگر دلیلی بر احتیاط بیاید بر قبح عقاب بلابیان وارد می‌شود. بنابراین قبح عقاب بلابیان نمی‌خواهد عدم حجیت شک و احتمال را به نحو اطلاق، پس از فحص و یأس از دلیل دالّ بر تکلیف واقعی، ثابت کند، بلکه در ظرفی که هیچ منجز و معذری بر واقع - اعم از حجت مجعول شرعی یا عقلی - نرسد، قبح عقاب بلابیان را ثابت می‌داند و در اینجا عبد استحقاق عقاب ندارد. بنابراین مقصود ما از اینکه قاعده قبح عقاب بلابیان کبروی است همین است که نمی‌تواند با اصالةالاحتیاط و حتی حکم عقلی به لزوم احتیاط معارض

شود؛ پس نمی‌خواهد عدم حجیت شک و احتمال را به نحو اطلاق ثابت کند، بلکه در ظرفی که پس از فحص، هیچ معذر و منجزی بر واقع یافت نشد، استحقاق عقاب را منتفی می‌داند و به ما امنیت از عقاب می‌دهد.

تعبیر دقیق‌تر همان است که مرحوم شیخ به کار برده است که قاعده قیح عقاب بلائیان همچون اصل عمل می‌کند؛ قاعده‌ای است در ظرف فقدان ادله. با این نگاه می‌توان گفت قاعده قیح عقاب بلائیان صرفاً کبروی است؛ یعنی موضوع آن، «عدم وصول حجت و منجز» است و این عدم وصول در ظرف شک در تکلیف، قابل احراز قطعی است.

نزاع دوم: موضوع برائت عقلی، عدم صدور بیان است یا عدم وصول بیان؟

در این مسأله به این موضوع می‌پردازیم که در حکم عقل به قیح عقاب آیا فرقی می‌کند که در واقع بیانی نباشد و حکم و جعلی از ناحیه خداوند صادر نشده باشد یا اینکه صادر شده باشد ولی به عبد واصل نشود؟

شیخ انصاری در ضمن بررسی تفصیل محقق حلّی، تصریح می‌کند که در جریان برائت فرقی نمی‌کند که اصلاً حکمی صادر نشده باشد یا حکمی صادر شده باشد ولی به عبد واصل نشود؛ چه این عدم وصول به این جهت باشد که عبد نمی‌تواند به آن حکم برسد یا می‌تواند اما همراه با مشقتی است که شرعاً مرفوع است یا اینکه وصول، مشقت ندارد ولی به هر دلیلی، وقتی به دلیل واصل می‌نگرد، به حکم نمی‌رسد؛ مثلاً روایتی به دست عبد می‌رسد ولی وقتی در آن نظر می‌کند، حکم واقعی را در نمی‌یابد، که این نیز نوعی عدم وصول است.

... فلا فرق بین ما لم یکن فی الواقع دلیل شافِ أصلاً، أو کان و لم یتمکن المکلّف من الوصول إليه، أو تمکن لکن بمشقة رافعة للتکلیف، أو تیسر و لم یتّم دلالتہ فی نظر المستدلّ (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۹۶).

مرحوم آشتیانی در ذیل دلیل عقلی برائت، بر تعمیم یاد شده تأکید می‌ورزد:

أقول: لا إشكال في استقلال العقل في ذلك و حكمه حكماً ضرورياً بقبح مؤاخذه المولى عبده على مخالفته ما يريده منه سواء لم يبينه له أصلاً لمصلحته، أو لا لها، أو بينه و لم يطلع عليه بعد الفحص عنه بقدر وسعه (أشتياني، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۱۵).
 محقق بروجردی نیز بین فرض عدم وصول و عدم صدور فرقی نمی‌بیند:

... و هذا من غير فرق بين صورة عدم البيان واقعاً و بين صورة وجوده مع عدم ظفر العبد به بعد إعمال قدرته في الفحص عنه، فإن البيان بوجوده الواقعي لا يصلح للاحتجاج به فوجوده حينئذ كعدمه (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۶۷).

در برابر این بزرگان، محقق نایینی معتقد است که موضوع برائت عقلی به فرض عدم وصول اختصاص دارد و موارد قطع به عدم صدور را شامل نمی‌شود؛ چون در مواردی که اصل صدور بیان منتفی است، کشف می‌شود که اراده مولا به حدی نرسیده که موجب شود امر کند و جعلی داشته باشد و اراده امری ناقص است و اصلاً تکلیفی در عالم نیست تا مخالفتی رخ دهد. عبد با چیزی مخالفت نکرده است و اقتضای عقاب وجود ندارد تا عقل حکم به قبح عقاب کند.

بنابراین درست است که اگر در عالم واقع بیان نباشد، در اینجا نیز قبح عقاب هست اما از این باب است که اصلاً مخالفتی نیست؛ بر خلاف جایی که تکلیف صادر شده و بیان وجود دارد، اما به عللی به عبد نرسیده است؛ یا خود مولا کوتاهی کرده است - که در موالی عرفی اتفاق می‌افتد، نه مولای حقیقی - یا اخفا از اعدا یا اخفای تکوینی موجب شده که تکلیف به عبد نرسد. در اینجا مخالفت با تکلیف مولا در عالم واقع معنا دارد و ملاک تکلیفی مولا وجود دارد و تفویت ملاک هم رخ می‌دهد؛ ولی این تفویت، مستند به عبد نیست، بلکه یا مستند به خود مولاست در جایی که مولا خودش کوتاهی کرده باشد یا مستند به عوامل تکوینی است که ربطی به عبد ندارد. در این موارد قبح عقاب بلا بیان وجود دارد. پس در مواردی که بیان در عالم واقع وجود دارد، مخالفت هست اما مخالفت موجب عقاب نیست؛ چون تفویت ملاک، مستند به عبد نیست.

فتوهم: أن البيان في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو البيان الواقعي - سواء وصل إلى العبد أو لم يصل - فإسد، فإن العقل و إن استقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي إلا أن استقلاله بذلك لمكان أن مبادئ الإرادة الأمرية بعد لم تتم، فلا إرادة في الواقع، و مع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً، بخلاف البيان الغير الواصل فإنه و إن لم يحصل مراد المولى و فات مطلوبه واقعاً إلا أن فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته (خراسانی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۶۶).
در أجودالتقریرات ادعای محقق نایینی به همین شکل بیان شده است، البته با دو تفاوت جزئی:

۱. در أجودالتقریرات تعبیر چنین است که فرض عدم صدور بیان واقعی، اساساً از موضوع بحث براءت خارج است و به نوعی سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا حکمی نبوده تا مخالفتی رخ دهد و عقل حکم به قبح عقاب بر آن کند.
بل أن عدم العقاب في فرض عدم البيان من الشارع بالمعنى الذى ذكره المتوهم خارج عن محل الكلام فإنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع ضرورة أنه ما لم يصدر الحكم من الشارع لكان داخلاً في عموم ما سكت الله عنه و معه لا حكم حقيقة حتى يتحقق المخالفة فيحكم العقل بقبح العقاب عليها (خویی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۱۸۹).
۲. توهمی که در أجودالتقریرات آمده، غیر از توهمی است که در فوائدالأصول بود (هرچند پاسخ ایشان به هر دو توهم مشترک است). در تقریرات فوائد توهم این بود که موضوع براءت عقلی، مطلق لایبان است - اعم از اینکه بیانی در واقع نباشد، یا باشد ولی واصل نشود - ولی در أجودالتقریرات توهم این است که موضوع براءت اساساً به فرض قطع به عدم صدور اختصاص دارد و شامل فرض احتمال صدور و عدم وصول نمی‌شود،

چنان‌که صاحب عروه در حاشیه فرائد‌الاصول (یزدی نجفی، ج ۱، ص ۵۰۰ و ج ۲، ص ۱۱۲) چنین دیدگاهی دارد.

ثم إنه ربما توهم بعض أن حكم العقل بالقبح إنما هو في فرض عدم البيان من الشارع و أما لو فرض صدور البيان منه و اختفاؤه لبعض الأمور الخارجيه فلا نسلم حكمه بقبح العقاب على مخالفته فإذا احتمل المكلف حرمة شرب التتن مثلاً و احتمل صدور بيانها من الشارع كما هو محل الكلام في المقام فلا يستقل العقل بقبح العقاب على تقدير وجود الحرمة واقعاً و صدور بيانها من الشارع و لكن فساد هذا التوهم من الوضوح بمكان (خویی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۸۸).

اشکالات انحصار قاعده به عدم وصول بیان

به نظر ما این ادعای محقق نایینی دو اشکال دارد:

اشکال اول

با فرض پذیرش اینکه مناط و نکته قبح عقاب در فرض عدم صدور با مناط قبح عقاب در موارد عدم وصول تفاوت داشته باشد، چه مانع و محذوری وجود دارد که عقل، یک قضیه کلی و حکم عام داشته باشد که ملاک هر حصه‌ای از آن، متفاوت با ملاک حصه دیگر باشد؟ آیا اشکال دارد قضایایی که عقل بیان می‌کند، اطلاقی داشته باشند که برخی از حصص آنها یک ملاک داشته باشند و برخی دیگر، ملاکی دیگر، اما نهایتاً عقاب کردن بر این گونه لایبان قبیح باشد و ما با عبارتی عام، حکم عقلی خود را ابراز کنیم؟ ممکن است در ایراد بر این سخن گفته شود که مناط حکم عقل در همان موضوع آن تحقق می‌یابد؛ پس ممکن نیست قضیه عقلی که موضوعی وجدانی دارد، دو مناط داشته باشد؛ چون دو مناط در واقع دو موضوع می‌شود.

پاسخ این است که مناطات، موضوع حکم عقل نیستند و موضوع حکم عقل غیر مناط است. مناط همچون حیث تعلیلی است؛ مثلاً توبی با باد حرکت می‌کند و در جایی که

می‌خواهد بایستند، کسی با دست آن را هل می‌دهد. در اینجا می‌توان گفت که توپ از ساعت ۳ تا ۵ حرکت کرده است که نیمی از این حرکت با باد بوده است و نیمی با حرکت دست. مناط حرکت فرق می‌کند؛ اما تعدد مناط ثبوت این محمول «متحرک» برای توپ، موجب تعدد قضیه نمی‌شود. این قضیه که توپ متحرک است از ساعت ۳ تا ۵ بعد از ظهر، قضیه‌ای وحدانی است هرچند مناط متحرک بودن آن متعدد باشد.

شبهه این سخن در بحث استصحاب احکام شرعی مستکشف از عقل مطرح است. در آن بحث گفته‌اند که اگر حکمی شرعی، مستکشف از حکم عقل باشد، استصحاب در آن جاری نیست؛ چون وقتی شک می‌کنیم، حکم عقلی قطعاً منتفی می‌گردد؛ پس حکم شرعی مستکشف از آن نیز منتفی می‌شود. محقق خراسانی در همان جا اشکال کرده که چه کسی گفته است اگر ما در حکم عقلی شک کردیم و عقل حکم نکرد، دیگر آن حکم شرعی نمی‌تواند ثابت باشد؟ چرا نتوانیم آن را تعبداً ابقا کنیم از باب احتمال بقای حکم به مناطی دیگر که به جهت آن مناط، شارع حکم کرده باشد؟ اینک مناطات احکام متعدد باشند ولی نتیجه‌شان حکم وحدانی باشد به نظر ما هیچ اشکالی ندارد. مناط مانند موضوع عمل نمی‌کند، بلکه حیث تعلیلی است.

اشکال دوم

اشکال اساسی‌تر این است که اصل فرق‌گذاری بین عدم صدور و عدم وصول، حتی از حیث مناط حکم عقل نیز تصدیق‌پذیر نیست و می‌توان برای حکم عقل به قبح عقاب در هر دو فرض، ملاک و نکته مشترکی تصور کرد، که عبارت است از تفویت ملاک تکلیف؛ زیرا حتی در مواردی که بیانی از مولا صادر نشده باشد و تکلیفی هم در واقع وجود نداشته باشد - که در نتیجه مخالفت تکلیف نیز تصویر ندارد - باز این احتمال وجود دارد که ثبوتاً ملاک تکلیف وجود داشته باشد؛ هرچند مکلف می‌داند که نفس تکلیف نیست و در نتیجه احتمال مخالفت با ملاک تکلیف شکل می‌گیرد.

اینکه ممکن است ملاک تکلیف تام باشد ولی شارع به جهت مانعی، بر طبق این ملاک امری نکرده باشد، چیزی نیست که محقق نایینی آن را نپذیرد. ایشان در بحث ثمره

اقتضای امر به شیء نسبت به نهی از ضد آن، توقف صحت عبادت را بر وجود امر انکار کرده و در ضمن آن، به صراحت اعتراف کرده است که ممکن است ملاک تکلیف تام باشد ولی به جهت مانعی شارع بر طبق این ملاک امری نکرده باشد. عبارت ایشان چنین است:

و علی کلّ حال، فقد ظهر لک: أنّه بناء علی توقّف صحّة العبادۃ علی الأمر بها یكون الحقّ مع البهائی من عدم الثمره فی اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده و عدم اقتضائه، إذ لا أمر بالصدّ علی کلّ حال، فالعبادۃ لا تصحّ مطلقاً، إلّا أنّ الشّأن فی أصل المبنى، لوضوح أنّه لا یتوقّف صحّة العبادۃ علی الأمر بها، بل یکفی فی صحّة العبادۃ / اشمالها علی الملاک التام، و إن لم یؤمر بها فعلاً لمانع. و من هنا قلنا: یکفی قصد الجهه فی العبادۃ و لا یحتاج إلی قصد امتثال الأمر، خلافاً للمحکی عن صاحب الجواهر حیث اعتبر خصوص قصد امتثال الأمر فی صحّة العبادۃ (خراسانی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱۵).

پس همه موارد عدم تحقق بیان واقعی، ملازم نیست با اینکه هیچ گونه مخالفتی تصور نشود، بلکه ممکن است مکلف ملاک واقعی را تفویت کند و احتمال دهد که بر این نوع مخالفت نیز عقاب وجود دارد، ولی عقل بگوید که در اینجا احتمال عقاب نیست. نکته عدم احتمال عقاب در اینجا با نکته‌اش در جایی که واصل نمی‌شود، تقریباً یکی است؛ چون تفویته‌ها مستند به عبد نیست.

این دو اشکال بر محقق نایینی، علاوه بر بحث مهم‌تری است که برخی در توضیح قاعده قبح عقاب بلا بیان، این قاعده را فراتر از بحث استحقاق عقاب و اعم از موارد جهل و شک می‌دانند و معتقدند که قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌خواهد به مکلف امنیت و تضمین بدهد که خداوند سبحانه او را بلاوجه و بی‌جهت عقاب نمی‌کند؛ یعنی اگر فرضاً مکلف مطیع احتمال بدهد که با وجود اطاعتش، شاید مولا بی‌جهت و بی‌دلیل او را عقاب کند، در اینجاست که عقل این نوع احتمال را منتفی می‌داند و چنین عقوبتی را قبیح می‌شمارد؛ چنان‌که مرحوم امام در برابر کسانی که مصب برائت را استحقاق عقاب می‌دانند، می‌گوید: صرف نفی استحقاق برای ما کافی نیست. بر فرض که نفی استحقاق

کردیم، چه کسی تضمین داده است که مولا کسی را که مستحق نیست، عقاب نکند؟ ما امن از عقاب هم می‌خواهیم و قبح عقاب بلا بیان می‌گوید که مولا انسان غیر مستحق را عقاب نمی‌کند.

هر چند ما همان‌گونه که توضیح محقق نایینی را نمی‌پذیریم، این مقدار از تعمیم را هم قبول نداریم؛ چون جای تردید نیست که امن از عقاب با قیح عقاب می‌آید؛ ولی در بحث برائت، با استحقاق عقاب کار داریم؛ چراکه هر بحثی کار خود را انجام می‌دهد، که البته در آینده به تفصیل به آن خواهیم پرداخت؛ ولی در این بحث با محقق نایینی، محل استشهاد ما این است که ممکن است کسی بگوید که اصلاً بحث قیح عقاب بلا بیان، بحث اعمی است؛ حتی کسی که احتمال می‌دهد مولا بلا وجه می‌خواهد او را عقاب کند، باید این احتمال را دفع کند تا از عقاب بالفعل امنیت یابد و با قیح عقاب دفع می‌کند. ممکن است گفته شود که قیح عقاب ملاک اعمی دارد.

نتیجه‌گیری

به نظر نگارنده این تحقیق، تفسیر و تعمیم شیخ انصاری و محقق بروجردی از عدم بیان درست است. البته با دو بیان می‌توان آن را تقریب کرد: یا اینکه گفته شود دو مناط مختلف برای حکم عقل به قبح عقاب وجود دارد و در یک عنوان جمع می‌شود، که این پاسخ مبنایی و همراه با فرض پذیرش مدعای محقق نایینی است؛ یا اینکه اصلاً مناط حکم عقل در هر دو مورد را واحد بدانیم، که پاسخ صحیح بر اساس مبنای مختار همین است.

فہرست منابع

۱. آشتیانی، محمد حسن (۱۴۲۹ق). بحرال فوائد فی شرح الفرائد. چاپ اول. بیروت: مؤسسۃ التاریخ العربی.
۲. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۷ق). فوائد الأصول. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. چاپ نهم. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۴. بروجردی، حسین (۱۴۱۵ق)، نہایۃ الأصول. چاپ اول. تهران: تفکر.
۵. حکیم، عبدالصاحب (۱۴۱۶ق). متقی الأصول (تقریرات درس مرحوم سید محمد روحانی). قم: الہادی.
۶. صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۶). دروس فی علم الأصول. بیروت: دارالکتاب.
۷. عبدالساتر، شیخ حسن (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول (تقریرات درس شہید صدر). چاپ اول. بیروت: الدار الإسلامیۃ.
۸. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق). نہایۃ الأفکار. چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. حائری قمی، محمد علی (۱۳۵۴ش). المختارات فی الأصول. چاپ اول. تهران: المطبعة العلمیۃ.
۱۰. حلّی، حسین (۱۴۳۲ق). أصول الفقه (تقریرات درس شہید صدر). چاپ اول. قم: مکتبۃ الفقه و الأصول المختصۃ.
۱۱. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۵۲ش) أجودالتقریرات (تقریرات درس محقق نایینی). چاپ اول. قم: مطبعة العرفان.
۱۲. ہاشمی شاهرودی، سید علی (۱۴۱۹ق). دراسات فی علم الأصول. چاپ اول. قم: مؤسسہ دائرۃ المعارف فقہ اسلامی بر مذهب اہل بیت.
۱۳. یزدی نجفی، محمد ابراہیم (۱۴۲۶ق). حاشیۃ فرائد الأصول (تقریرات درس سید محمد کاظم طباطبائی یزدی). چاپ اول. قم: دارالہدی.