

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۴۰۲  
Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat  
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی  
کد مقاله: ۱۴۰۸  
صفحات: ۸۰-۶۱

Doi: 10.48308/jipt.2023.103802

## امکان سنجی عقاب جاهل مرکب از دیدگاه عقل

رضا الهامی\*

حجت ولایی راد\*\*

### چکیده

امور اعتقادی در کنار تکالیف عبادی و غیر عبادی از مهم ترین مسائلی است که شریعت مطهر اسلام بدان پرداخته است. ممکن است ادعا شود می توان دلایل محکمی برای لزوم اعتقاد داشتن به اصول دین ارائه نمود. این نوشتار به دنبال پاسخ به این است که با توجه به حجیت قطع، اگر شخصی به واسطه تشخیص عقل خویش به یک عقیده باطلی ایمان آورد، یا برعکس با استدلال عقلی به مطلبی که در دین برای عموم متدینین ثابت است منکر شود، در این صورت از منظر عقل امکان عقاب دنیوی و اخروی وی چگونه قابل توجیه است؟ همچنین چه آثاری بر این اعتقاد بار خواهد شد؟ با بررسی ادله عقلی و کلمات فقها در می یابیم از آنجایی که حجیت قطع ذاتی است، شخصی که قاطع به یک نظریه است و به اقتضاء قطع خود اعمالی انجام می دهد یا تکالیف واقعی و نفس الامری را ترک می کند، امکان خطاب تکلیفی بر خلاف قطع وی به او وجود ندارد. همچنین این نتیجه حاصل می شود که هر چند در عمل امکان اجبار او به التزام و تظاهر بر خلاف قطعش وجود دارد، اما

\* عضو هیات علمی گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)

r.elhami@tabrizu.ac.ir  
hovelarad@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۹



امکان تغییر واقعی عقیده برای او وجود ندارد. البته اگر جاهل او تقصیری بوده باشد وی به خاطر تقصیر خود نه عمل بر طبق اعتقاد، مورد مواخذه و عقاب قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها: مرکب جاهل، عقیده، کیفر، عقل.

#### مقدمه

دین اسلام دینی است که همه مردم را به تفکر دعوت کرده است. تعالیم دینی نیز گویای این مطلب است که ابتدا در مورد دین تعقل کن سپس آن را بپذیر، زیرا عقل قطعی محال است که با شرع قطعی تقابل داشته باشد (طباطبایی، ص ۱۰۰).

قرآن کریم نیز در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی راهنمایی می‌کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس دعوت می‌فرماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد. قرآن کریم با این بیانات اعتبار حجت عقلی و استدلال برهانی را مسلم می‌شمارد؛ یعنی نمی‌گوید که نخست حقایق معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی بپردازید و معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید؛ بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می‌گوید حقایق معارف نامبرده را از عقل دریابید و بپذیرید و سخنانی را که از دعوت اسلامی می‌شنوید تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راستگو پیرسید و بشنوید. سرانجام تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید. بنابر این عقل در شریعت مطهر اسلام دارای جایگاه والایی بوده و یکی از منابع استنتاج به حساب می‌آید.

از طرفی امور اعتقادی از جمله ارکان مهم شریعت اسلام به شمار می‌رود که مورد توجه ائمه دین قرار گرفته است؛ زیرا اعتقادات پایه عمل هستند و بدون آنها نه عملی قبول می‌شود و نه شخص خود را ملزم به عمل می‌داند. به این صورت که رتبه اعتقاد به اصول دین مقدم بر اعتقاد و التزام به فروع است. بنابر این ضروری است شخص به دنبال اصول دین رود، در مورد آن جستجو و تفکر کند.

فقها در ارتباط با احکام جاهل در ضمن بحث براءت عقلی و شرعی، تحقیقاتی انجام داده‌اند؛ ولی آنچه که جای بحث آن خالی مانده است، ادله عقلی عقاب جاهل مرکب است. این بحث زمانی اهمیت خود را می‌نمایاند که گاهی اتفاق می‌افتد که شخص به یک مسئله‌ای اعتقاد ندارد و در نتیجه عمل نمی‌کند یا اینکه طبق اعتقاد اشتباه به یک مسئله‌ای، عملی را انجام می‌دهد، در این صورت عقلاً چگونه می‌توان این شخص را در مورد اول مکلف به اعتقاد صحیح دانست؟ یا

اینکه در مورد دوم مورد مواخذه و عقاب قرار داد؟ همچنین آیا احکام عالمین را می توان برای این شخص جاری نمود یا خیر؟

در این نوشتار سعی شده است که ابتدا بیانی کوتاه از معنا و کارکرد عقل ارائه شود. سپس امکان تعلق تکلیف به امور اعتقادی بررسی شود، سپس امکان ترتب عقاب بر امور اعتقادی مقطوع مورد کنکاش قرار گیرد. همچنین امکان ترتب عقاب بر امور اعتقادی مقطوع و بر مقدمات این امور بررسی شود. در پایان ادله عقلی و نقلی عقاب جاهل مرکب مورد امعان نظر قرار گرفته است.

### معنای عقل

عقل در لغت به معنای بازداری، نهی، خودداری، حبس (جوهری، ج ۵، ص ۱۷۶۹؛ فیومی، ص ۴۲۲) و نقیض جهل آمده است (ابن فارس، ج ۴، ص ۶۹). رایج ترین کاربرد عمومی این واژه به معنای نیروی تمیز دهنده نیک از بد است. امروزه این واژه کاربردهای متنوع تری یافته است و در بسیاری مواقع به معنای دریافت ها و دانسته های بشری نامبنتی بر وحی اطلاق می شود. در اصطلاح فلسفی نیز معانی و کاربردهای مختلفی برای این واژه ذکر شده است. صدرالمتهلین شیرازی شش معنا برای عقل باز شمرده و بر آن است که کاربست واژه عقل در این معانی به نحو اشتراک لفظی است (ملاصدرا، ج ۱، ص ۲۲۲). پر بسامدترین کاربرد فلسفی این واژه عبارت است از:

الف. موجودی که هم در ذات و هم در فعل مجرد است و هیچ گونه تعلقی به ماده ندارد (مطهری، ج ۱۳، ص ۳۵۸)؛

ب. یکی از قوای ادراکی نفس انسانی که قادر به تجزیه و تحلیل، تجرید، ترکیب و ادراک کلیات است و بر تفکر و کشف مجهول و استنباط مسائل نظری از مقدمات بدیهی و معلوم تواناست. عقل به این معنا، با نفس همراه است و از قوا و مراتب آن به حساب می آید. مراد از عقل در این مقال، عمدتاً ناظر به این معنا و مدرکات این قوه است (همانجا).

به نظر می رسد در اصل توان عقل و خرد بشری و اعتبار آن، دست کم به عنوان ابزاری برای فهم دین نتوان تردید کرد؛ زیرا عقل و خرد یکی از مهم ترین ابزارهای ادراکی بشر است که ارزش و اعتبار آن نه تنها فروتر از برخی دیگر ابزارهای ادراکی چون حس نیست، که برتر از آنها و تکیه گاه و پشتوانه آنهاست (شاکرین، ص ۳۷). همچنین بسیاری از آموزه های بنیادین

دین از سنخ مسائل عقلی است و ناتوانی عقل از فهمیدن و آموزه‌های آن، مساوی با لغویت اینگونه آموزه‌ها در دین است. برای مثال براهین خداشناختی در قرآن، مسئله توحید، برخی از مطالب مربوط به اوصاف و افعال الهی، آموزه‌های فرجام شناختی و... از این سنخ است.

قرآن (انبیا / ۲۱، ۲۲) در موارد بسیاری به تعقل و تدبر در آموزه‌های خود دعوت کرده است. چنین چیزی بر این مبنا راست می‌آید که عقل و خرد بر درک آن مطالب، هرچند در پرتوآموزش‌های قرآن توانا باشد. به علاوه عقل و خرد در نصوص دینی یکی از حجت‌های الهی قلمداد شده است. امام صادق (علیه السلام) خطاب به هشام فرمود: ای هشام! همانا که خداوند بر مردم دوگونه حجت دارد؛ حجتی آشکار و حجتی پنهان. حجت آشکار او رسولان، پیامبران و امامان هستند و حجت پنهان عقول ایشان است (کلینی، ج ۱، ص ۱۶). توجه به این نکته ضروری است که سرسخت‌ترین عقل‌گريزان، چون برخی از اخباریان و اهل حدیث در موارد متعددی در تبیین دیدگاه‌های خویش و احتجاج بر مخالفان، از مقدمات و روش عقلی بهره‌جسته‌اند (یوسفیان و شریفی، ص ۴۵-۴۱).

بنابراین در اصل توانایی عقل و خرد بشری برای فهم دین و اعتبار فی الجمله آن جای هیچ‌گونه تردید نیست. به تعبیر شهید مطهری حجت عقل، هم به حکم عقل ثابت است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و هم به تأیید شرع (مطهری، ج ۲۰، ص ۵۲).

#### ۱. امکان تعلق تکلیف به امور اعتقادی

مهم‌ترین ویژگی قطع در طریقت و کاشفیت<sup>۱</sup> نهفته است. قطع به معنای ارائه واقع و نمایاندن آن بدون ذره‌ای نقص و ابهام و تیرگی است. انسان قاطع، گویا مستقیماً واقع را می‌بیند و می‌یابد و از آنجا که قطع او صددرصد طریقت و نقش آینه بودن دارد، چه‌بسا توجه ندارد که با قطع به واقع رسیده است؛ نظیر آینه که صورت را نشان می‌دهد و چون وسیله دیدن است و هدف دیدن صورت است، چه‌بسا بیننده از آینه غافل باشد و وساطت آن را نیند؛ درحالی که این آینه است که صورت را نشان می‌دهد. نظیر الفاظ که اینه معانی هستند و گویا متکلم مستقیماً خود معانی و مقاصد را القاء می‌کند.

افزون بر این نتیجه کاشفیت قطع، محرکیت به غرض است. مثلاً وقتی شخص تشنه قطع پیدا کند که پشت سرش آب وجود دارد به منظور طلب آب سمت آن حرکت می‌کند (شهید صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۷۲). این خصوصیت قطع طبق نظر مشهور عین حقیقت قطع است نه اینکه

خصوصیتی از خصوصیات آن بوده باشد؛ زیرا قطع عین انکشاف است. از طرفی هم حجیت قطع ذاتی<sup>۲</sup> است. بنابر این از لحاظ عقلی عقاب شخصی که جاهل مرکب است خلاف عدل و حکمت است. زیرا قاطع از لحاظ عقلی چون واقع در نظرش منکشف شده است ملزم به پیروی از قطعش است.

قطع افزون بر کاشفیت و محرکیت، خصوصیت دیگری به نام حجیت دارد. مقصود از حجیت در اینجا همان حجیت لغوی به معنای قابلیت استناد به هر چیزی است که بتوان به کمک آن بر دیگران احتجاج نمود (نائینی، ج ۲، ص ۴)؛ چه این احتجاج از عبد در برابر مولا و چه برعکس آن باشد (سبحانی، ج ۳، ص ۲۱). همچنین در اصطلاح به معنای این است که قطع به تکلیف، آن را منجز می‌کند؛ یعنی آن را موضوع حکم عقل به وجوب امتثال قرار می‌دهد و عقاب بر مخالفت را تصحیح می‌کند. دلیل بر حجیت قطع نیز وجدان است؛ به طوری که نیازی به اقامه برهان ندارد (مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۱۱).

بنابراین با توجه به حجیت ذاتی قطع باید گفت در مسائل اعتقادی اگر شخصی که به موضوعی خلاف واقع قطع پیدا نمود، و به اصطلاح جاهل مرکب باشد، عقاب او به دلیل این قطع حکیمانه و از روی عدل نخواهد بود؛ چرا که امکان تکلیف برای این شخص از سوی حکیم وجود ندارد. چون این شخص طبق حکم عقل امکان اعتقاد بر خلاف قطع خویش را نداشته است و اگر تکلیف شود که این شخص برخلاف قطع اعتقاد کند تکلیف به محال خواهد بود.

تا به حال نتیجه این شد که عقلاً امکان عقاب جاهل مرکب به دلیل قطع اشتباه وجود ندارد ولی چند نکته را باید در نظر گرفت:

۱. عقل در مواردی که پای مسائل اعتقادی در میان است و از مسائل مهم اخروی به‌شمار می‌آید و حکم به احتیاط می‌دهد. به این صورت که شخص باید در اطراف مسئله دقت کند و انظار مخالف را بدون حب و بغض و پیش داوری به‌طور دقیق بررسی کند. دلیل این مسئله هم این است که عدم اعتقاد به برخی مسائل اعتقادی ملازم است با ملتزم نبودن به برخی رفتارهایی که سعادت اخروی را متزلزل می‌سازد. به عنوان مثال عدم اعتقاد برخی از فرق مسلمانان به عصمت و ولایت ائمه معصومان علیهم‌السلام سبب می‌شود که شخص از هدایت‌های ایشان برای سعادت دنیوی و اخروی بی‌بهره بماند.

بنابراین در قطع به امور اعتقادی هر چند قاطع را به دلیل قطعش نمی‌توان مورد عقاب قرار داد ولی آنچه مسلم است، عقل به عنوان حجت درونی خود مانع از طی کردن مقدمات اشتباه یا

بی پایه برای حصول قطع است؛ به خصوص در ارتباط با مسائلی که با سعادت و شقاوت انسان ارتباط مستقیم دارد. به این صورت که عقل نهی می کند از اینکه شخص با طی مقدمات اشتباه و بی اساس به نتیجه ای دست یابد که این نتیجه مستقیماً باعث دور شدن انسان از مسیر حقیقت می شود.

۲. در مسائل اعتقادی این چنین نیست که حتماً شخص دارای قطع حقیقی شود و گاهی ممکن است که شخص اطمینان عرفی پیدا نماید؛ مانند اقوال فقها در یک مسئله که احتمال خلافش هر چند به صورت کم وجود دارد که در این صورت شارع می تواند حجیت را از این قطع گرفته یا به او عطا نماید همچنانکه برخی به این نکته تصریح دارند (مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۲۱۴).

#### ۲. امکان ترتب عقاب بر امور اعتقادی مقطوع

از آنجایی که عقاب و ثواب مستقیماً با عمل به تکالیف در ارتباط است، نخست به عنوان مقدمه باید جایگاه علم و قطع را در ارتباط با تکلیف تبیین نمود. آنچه که در این مورد باید دانست این است که از طرفی احکام هم به حکم عقل و هم به حکم شرع میان عالم و جاهل یکسان است و علم از شرایط عامه تکلیف به شمار نمی آید. بنابراین این پنداری غلط است که بگوییم چون شخص نسبت به مسئله ای یقین ندارد، پس تکلیفی متوجه او نخواهد شد. اصولیان به استناد دلیل اجماع (خوبی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۹۵؛ مظفر، ج ۲، ص ۲۹) و تواتر اخبار (شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۱۳) یا بر پایه استدلال عقلی<sup>۳</sup> (مظفر، ج ۲، ص ۳۰) به این نتیجه رسیده اند.

از جانب دیگر باید توجه داشت که علم، شرط تنجز تکلیف است؛ به این صورت که حکم شرعی دارای مراتبی به شرح اقتضا، انشاء، فعلیت، تنجز<sup>۴</sup> است. تنجز مرحله ای است که قانون به مکلف رسیده و او عذری برای عدم انجام آن ندارد. در این مرحله توجه تکلیف به مکلف قطعی می گردد. یعنی بر انجام آن ثواب و بر ترک آن عقاب و مؤاخذه در صورتی که از تکالیف الزامی باشد مترتب می شود. بنابر این وقتی شخص جاهل قاصر بوده باشد حکم در حق او منجز نخواهد شد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۷؛ شیخ انصاری، ج ۱، ص ۲۴؛ فاضل لنکرانی، ج ۴، ص ۵۰).

#### ۳. امکان ترتب عقاب بر مقدمات قطع در امور اعتقادی

بخش اول در باره استحقاق عقاب جاهل مرکب در ارتباط با خود قطع او بود. در ادامه به بررسی

این نکته می‌پردازیم که آیا امکان عقاب شخص به دلیل مقدمات قطع وجود دارد؟ به این صورت که شخص جاهل مقدماتی برای رسیدن به قطع خود انتخاب کرده است که قطعاً این مقدمات اشتباه بوده است. حال می‌گوییم این شخص در طی کردن مقدمات مزبور دو حالت می‌تواند داشته باشد:

۱. این شخص در ارتباط با مقدماتش قاصر<sup>۵</sup> بوده است. طبق تعالیم دینی این شخص در قیامت مورد مواخذه قرار نمی‌گیرد؛ همچنانکه بزرگانی به این مسئله تصریح دارند (ابن سینا، ص ۳۲۸-۳۲۵؛ جوادی آملی، ص ۲۲۷؛ سبحانی، ص ۹۹). دلیل این امر دو مطلب است:

اولاً طبق قاعده برائت عقلی، عقل و عقلاً شرط عقاب بر نافرمانی تکلیف مولی را بیان و ابلاغ آن بر بنده می‌داند. این یک اصل مسلم عقلی است که محققین شیعه همه به آن اذعان دارند (امام خمینی، ج ۲، ص ۴۱۲).

ثانیاً کیفر جاهل قاصر بر خلاف عدل الهی و ظلم شمرده می‌شود و لذا از خداوند چنین فعلی صادر نمی‌شود (همو، ۱۴۱۵ق، انوار الهدایة...، ج ۲، ص ۴۷۷)

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که آن کسانی که اعتقاداتی غیر از اعتقادات حقّه اسلام دارند اکثرشان جاهل قاصر هستند. مرحوم امام در این باره می‌فرمایند:

اما عوام آنان پس ظاهر است که خلاف مذاهبی که دارند به ذهنشان خطور نمی‌کند بلکه آنان مانند عوام مسلمانان به صحت مذهب خویش و بطلان سایر مذاهب قطع دارند پس همانطور که عوام ما در اثر تلقین و نشو و نما در محیط اسلام به صحت مذهب خویش و بطلان سایر مذاهب علم دارند بدون اینکه خلاف آن به ذهنشان خطور کند عوام آنان نیز چنین هستند و این دو گروه از این جهت هیچ تفاوتی ندارند و قاطع در پیروی از قطع خود معذور است و نافرمان و گناهکار نیست و نمی‌توان آن را به موجب این پیروی عقوبت نمود. اما غیر عوام غالب در آنها این است که آنها نیز به واسطه تلقیناتی که از طفولیت و به واسطه نشو و نمو در محیط کفر داشته‌اند، جزم به اعتقادات باطل نموده‌اند به طوری که هر چیزی که بر خلاف آن اعتقادات بیاید به وسیله عقل‌هایشان که برخلاف حق‌گرایش پیدا کرده است رد می‌کنند به این صورت که عالم یهودی و نصرانی مانند عالم مسلمان حجت غیر خود را صحیح نمی‌داند و بطلان آن را مانند ضروری می‌داند به این خاطر که صحت مذهب او در نزد او ضروری است و احتمال خلاف آن وجود ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، مکاسب محرمة، ج ۱، ص ۲۰۰).

آیات ۹۷ تا ۹۹ و آیه ۲۸۶ بقره<sup>۷</sup> نیز شاهد بر این ادعاست (علامه طباطبائی، ج ۵، ص ۶۰).

بنابراین جاهل به معارف دینی در صورتی که جهلش ناشی از قصور باشد، در پیشگاه خداوند معذور خواهد بود.

۲. فرض دیگر این است که جهل او از روی تقصیر<sup>۸</sup> باشد؛ در مورد این شخص باید گفت همچنان که قدرت مصحح خطاب است و علم منجر آن، فلذا شخص حق ندارد برای فرار کردن از تکلیف خود را ناتوان نماید، همچنین برای فرار از تکلیف نباید راه علم صحیح را برای خود ببندد (شهید صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۳۲). بنابراین شخصی که در موضوعات اعتقادی با طی مقدمات انحرافی و غیر صحیح به یک قطع مخالف واقع دست می‌یابد، امکان عقاب او برای همین مقدمات وجود دارد (همان‌جا؛ روحانی، ج ۴، ص ۱۱۶؛ عراقی، ج ۳، ص ۴۲).

در مورد استحقاق یا عدم استحقاق عقاب جاهل مقصر چند دیدگاه وجود دارد:

۱. مشهور معتقدند او به خاطر ترک تکلیف واقعی عقاب می‌شود نه به خاطر ترک تعلم آن. به این صورت که طبق ادله آنچه که موجب عقاب بر گناه است، صرفاً انجام فعل حرام یا ترک فعل واجب است اما اینکه شارع شخصی را صرفاً به دلیل ترک مقدمات عقاب نماید دلیلی بر اثبات آن نداریم (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۷۴).

۲. برخی جاهل مقصر را به خاطر مطلق ترک تعلم مستحق عقاب می‌دانند (اردبیلی، ج ۲، ص ۱۱۰ و عاملی، ج ۱، ص ۱۲۳). ایشان در باب حرمت اقامه نماز در مکان غصبی می‌فرم ایند هر چند نهی در عبادت موجب بطلان است ولی نسبت به شخص جاهل هر چند جهلش از روی تقصیر باشد، نهی وجود نداشته پس بطلانی هم در کار نیست و عقاب جاهل مقصر نیز بخاطر ترک تعلم می‌باشد.

۳. گروهی نیز جاهل مقصر را به دلیل ترک تحصیل آن علمی که موجب نرسیدن وی به واقع می‌شود، مستحق عقاب می‌شمارند. دلیل ایشان این است که طبق ادله شرعی، آنچه موجب عقاب است ترک واجب نفسی است نه ترک واجب غیری. از طرفی عقاب بر واقع مجهول نیز قبیح است؛ بنابراین عقاب بر مطلق ترک تعلم و یا بر مطلق ترک فعل نمی‌تواند باشد بلکه عقاب بر ترک تعلمی است که منجر به ترک فعل شود (نائینی، ج ۴، ص ۲۸۱).

آنچه به نظر صحیح می‌آید این است که سخن مشهور به قول صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا تعلم وجوب نفسی ندارد بلکه وجوبش وجوب غیری و به دلیل عمل به احکام است؛ همچنانکه برخی از اصولیون به این نکته تصریح دارند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۰۰). بنابراین هر چند به



عنوان مقدمی دخالت دارد ولی آنچه که اصالتاً عقاب به آن منتسب است غیر از فوت مقدمات می‌باشد. بنابر این کلام محقق نایینی صحیح به نظر نمی‌رسد. اما در ارتباط با کلام مرحوم اردبیلی و صاحب مدارک هم می‌گوییم درست است که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» در مورد تکلیف صادق نیست ولی در مورد عقاب صادق می‌باشد. به این صورت که شخص اگر با سوء اختیار خود مقدماتی را طی نمود که مجبور به انجام دادن عملی شد در این صورت صحیح است که گفته شود: در حال حاضر که هیچ اختیاری ندارد، تکلیفی نیز متوجهش نخواهد بود ولی بخاطر اختیار نمودن مقدمات عمل مستحق عقاب خواهد بود.

#### ادله عقلی استحقاق عقاب جاهل مقصر

۱. در بحث تجری<sup>۹</sup> برخی قائل‌اند به اینکه شخص متجری مستحق عقوبت است. دلیل ایشان این است که تجری و معصیت در قصد و فعل اختیاری هیچ تفاوتی بایکدیگر ندارند. لذا اختصاص عقاب به معصیت لازمه‌اش این است که آن چیزی که باعث عقاب می‌شود مصادفت با واقع باشد در حالی که این، عنانش در دست مکلف نیست. بنابراین در تجری یک نتیجه غیر ارادی (عدم مصادفت با واقع) که معلول یک عمل ارادی (انجام عمل به قصد معصیت) است و با این حال مانع استحقاق عقاب نمی‌شود.

در بحث جاهل مقصر نیز قطع یک نتیجه غیر اختیاری است که مسبب از مقدمات اختیاری است بنابراین استحقاق عقوبت برای این نتیجه غیر اختیاری که مسبب از عمل اختیاری است، هیچ بعدی نخواهد داشت.

اگر گفته شود که مسئله تجری با مسئله مورد بحث ما متفاوت است چون شخص در فرض تجری، قصد مخالفت دارد ولی در موضوع مورد بحث شخص از ابتدا هیچ قصد مخالفتی ندارد؛ در پاسخ باید گفت: تجری هم اقسامی دارد که عمل نمودن با وجود احتمال مخالفت با واقع جزء آن اقسام است.

این دلیل را می‌توان به بیان دیگر نیز تقریر نمود و آن اینکه در میان اصولیون (محمدی، ج ۴، ص ۱۱۰) این مطلب مطرح است که «للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد»<sup>۱۰</sup>. یعنی هر مجتهدی که با تلاش خود به یک حکم شرعی می‌رسد هرگاه این حکم مصادف با واقع است، در این صورت مجتهد پیش خداوند متعال دو اجر می‌گیرد؛ و هرگاه این حکم مصادف با واقع نباشد در

این صورت هم به خاطر زحمتی که کشیده یک اجر به او تعلق می‌گیرد، حال می‌گوییم با اینکه اصابه به واقع و عدم اصابه به واقع تحت اختیار مکلف نیست، ولی مقدمات این اصابه تحت اختیار اوست با این همه شارع نسبت به مصیب یک اجر بیشتر عطا خواهد نمود. در جاهل مقصر نیز باید گفت که هر چند در هنگام قطع امکان عقاب او نیست ولی چون مقدمات این امر دست اوست پس امکان استحقاق عقاب وجود دارد.

ممکن است اشکال شود که این دلیل صرفاً دلیلی روایی و نقلی است؛ در پاسخ و در توجیه عقلی این دلیل می‌توان گفت وقتی حکم مجتهد مصیب به واقع شود افزون بر اینکه تلاش خود را انجام داده و بابت این تلاش ماجور است، از این بابت که با این حکم جامعه را به نفس الامر رسانده پس عقلاً مستحق اجر خواهد بود؛ چرا که عقل حکم می‌کند که چون این شخص مصلحت واقعی را محقق کرده از طرفی، احکام نیز تابع مصالح واقعی هستند پس از این جهت مستحق پاداش مضاعف است.

۲. در بحث تجری همچنین کسی که مومن از عقاب ندارد ولی به امید اینکه این موضوع حرام نباشد مرتکب عمل می‌شود، در مورد این شخص هم تجری صادق است (شهید صدر، ج ۱، ص ۳۲۶). و به علت برخی ادله عقلی مستحق عقاب می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۹).

حال می‌گوییم در جاهل مرکب نیز می‌توان گفت: شخص اگر در مقدمات قطع خود احتمال اشتباه دهد، جاهل مقصر بوده و به همان ادله عقلی که متجری را مستحق عقاب می‌داند ایشان هم مستحق عقاب است.

۳. طبق قاعده الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار می‌توان گفت که جاهل مقصر هر چند پس از قطع معذور است ولی چون با طی مقدمات اشتباه به راه اشتباهی رفته که بازگشت از آن امکان ندارد، معذور به حساب نمی‌آید (شیرازی، ج ۲، ص ۴۲۶ و ۴۳۰؛ فاضل لنکرانی، ج ۷، ص ۱۴۷؛ طباطبایی قمی، ج ۱، ص ۲۶۹؛ حکیم، ج ۲، ص ۲۸۸).

#### ادله نقلی استحقاق عقاب جاهل مقصر

هر چند در دلیل عقل اثبات کردیم که جاهل مقصر به دلیل کوتاهی در مقدمات عمل مستحق عقاب است، ولی به عنوان مؤید می‌توان دو مورد برای اثبات استحقاق عقاب او ارائه کرد:

۱. طبق روایات<sup>۱۱</sup> کسی که سنت حسنه‌ای بنیان گذاری می‌کند، تا زمانی که این سنت پابرجا باشد ثواب این بنیان‌گذاری بر او نیز خواهد رسید. به عنوان مثال دو نفر هر کدام مسجدی بنیان گذاری می‌کنند، در یکی از مساجد جماعت زیادی برای نماز حاضر می‌شوند و ثواب نماز ایشان به او هم خواهد رسید ولی در دیگری نمازی برگزار نمی‌گردد بدون اینکه این دو در حضور و عدم حضور جماعت نقشی داشته باشند. بنابر این همچنانکه امکان پاداش برای عملی که خارج از اختیار شخص می‌باشد ولی مقدماتش اختیاری است وجود دارد، پس امکان استحقاق عقاب شخصی که با مقدمات اشتباه به یک قطع اشتباهی می‌رسد وجود دارد.

۲. شارع حق دارد در مورد راه‌های رسیدن به این قطع‌ها نیز تضییق نماید و بگوید برای امور اعتقادی باید مقدمات مشروعه را طی نمایی و برای شخصی که پیش از اسلام یک سلسله قطع‌هایی داشته شارع می‌تواند پس از اسلام با متزلزل ساختن مقدمات قطع او وی را از قطع اشتباه برهاند.

در مقام اثبات نیز این اتفاق افتاده است به گونه‌ای که شارع مقدس در موضوعاتی نهی از ورود کرده است.

مورد اول: به فتوای فقها، نگهداری، خرید و فروش، نسخه برداری و نشر، مطالعه و آموزش کتب ضاله به جز در مواردی که از مطالب آن برای اثبات حق و رد باطل استفاده می‌شود، حرام است (علامه حلی، ج ۱۲، ص ۱۴۳؛ صاحب جواهر، ج ۲۲، ص ۵۶؛ محقق ثانی، ج ۴، ص ۲۶). دلیل این مطلب این است که شخص با مطالعه این کتب به قطع‌های مخالف واقعی دست می‌یابد که امکان رهایی از آن را ندارد.

البته این موضوع مخالف با علم آموزی نیست بلکه شریعت اسلام مردم را به علم دعوت کرده<sup>۱۲</sup> ولی نسبت به سلامت فکری و اعتقادی جامعه نیز توجه داشته است. و به جهت جلوگیری از انحرافات اعتقادی و اخلاقی در جامعه قلمرو آزادی در حوزه اندیشه و بیان را مشخص نموده است (مصباحیزدی، ص ۵۸). همچنین نوشتن کتبی مانند احتجاج طبرسی و جمع آوری بحث‌های اعتقادی نمونه‌هایی است از اینکه تحریم این کتب به دلیل از بین بردن مخالف نیست (مکارم و سبحانی، ص ۳۱۱). بنا بر این اغفال کردن نباید آزاد باشد.

مورد دوم: شریعت مقدس اسلام مسلمان‌ها را از معاشرت با کفار نهی کرده است و می‌توان گفت عمده دلیل نجاست کفار همین مسئله بوده باشد. کما اینکه برخی فقها به آن اشاره نموده‌اند که منظور از نجاست نجاست ظاهری نیست بلکه نجاست باطنی است (خویی، ج ۳، ص ۷۸؛

حائری یزدی، ج ۱، ص ۴۶۶). همچنین علامه طباطبایی میگوید منظور از نجاست یک نوع خاص غیر از باب نجاسات است (علامه طباطبائی، ج ۹، ص ۲۲۹).  
در مقابل برخی روایات<sup>۱۳</sup> داریم که نگاه نمودن به چهره شخص عالم را عبادت می‌داند (صدوق، ج ۲، ص ۲۰۵؛ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۳۱۲؛ مجلسی، ج ۱، ص ۳۹۵) که حکمت این استحباب می‌تواند تشویق مردم به مراوده با علما و مراجعه به آنها و اخذ اعتقادات از سرچشمه زلال باشد. در انتها باید گفت هرچند از نظر عقل امکان خطاب شخصی که قاطع به خلاف است وجود ندارد ولی عقل مانع از این نیست که شارع از مقدمات این قطع نهی کند. به این دلیل که آنچه که حجیت آن ذاتی است و امکان اعطا و سلب حجیت در آن وجود ندارد خود قطع است ولی در مورد مقدمات قطع هیچ دلیلی نداریم که عقلا امکان خطاب وجود نداشته باشد.

#### نتیجه

باتوجه به ادله‌ای که در اطراف مسئله مطرح شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. اگر شخصی قطعی مخالف با حکم واقعی الهی پیدا نماید، عقاب او به جهت اعتقادش و نیز به جهت عمل بر طبق اعتقادش با فرض بقاء قطع، قبیح است، زیرا او در این هنگام قاطع است و امکان تکلیف او به خلاف قطعش وجود ندارد؛ به این دلیل که حجیت قطع و علم ذاتی است و دستور مخالفت با آن منتهی به اجتماع نقیضین خواهد شد.
۲. نسبت به مقدمات قطع و علم اگر شخص قاطع به یک قطع خلاف واقع دست یابد، اگر جهل او در مقدمات به صورت قصوری باشد به این صورت که احتمال مخالفت قطع خود با واقع را نمی‌دهد، در این صورت جهل او عذر محسوب می‌شود.

در مقابل اگر شخص به قطعی رسیده که مبتنی بر مقدمات اشتباه است، و جهل او در مقدمات تقصیری باشد یعنی احتمال مخالفت قطع خود را با واقع به جهت مقدمات اشتباه می‌دهد، در این صورت شخص نسبت به جهل خود معذور نبوده و مستحق عقوبت خواهد بود. هرچند نسبت به خود قطع مستحق عقاب نیست.

#### یادداشت‌ها

۱. در مورد قطع، مشهور اصولیون کاشفیت را پذیرفته و آن را ذاتی قطع می‌دانند ولی در تفسیر ذاتی اختلاف دارند هرچند غیر مشهور کاشفیت را ذاتی قطع نمی‌دانند (اصفهانی، ج ۳، ص ۱۸؛

آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۸۴؛ نائینی، ج ۳، ص ۶) به قول مرحوم اصفهانی «القطع حقيقة نورية محضة حقيقته حقيقة الطريقية و المرآتية» یعنی حقیقت قطع عین طریقت و کاشفیت است. یعنی وقتی شخصی به یک موضوعی قطع پیدا نمود آن قطع مانند چراغی است که روشن گر واقع برای شخص است. و همچنانکه وقتی شخص زیر نور چراغ چیزی را به وضوح می بیند همانند آن، وقتی قطع به موضوعی پیدا نمود آن را به عینه یقین به وجودش پیدا می کند. به همین دلیل است که طبق مشهور اصولیون این کاشفیت را از این قطع نمی توان گرفت چون اجتماع نقیضین حاصل می شود. در مقابل دیدگاه مشهور اصولیون برخی دیگر اصل اتصاف قطع به کاشفیت و طریقت را نمی پذیرند. بنابر نظر ایشان حقیقت قطع عبارت از ماهیت قطع است و بنابر دیدگاه اصاله الوجود، ماهیت اعتباری است و نمی تواند بدون عروض وجود بر آن، عین طریقت و کاشفیت باشد؛ بنابراین کاشفیت به تبع عروض وجود بر ماهیت عارض می شود و خود ماهیت قطع، کیف نفسانی و از اعراض است (خمینی، ج ۶، ص ۲۰).

۲. مرحوم شیخ انصاری در این ارتباط می فرماید: «لا إشكال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجوداً؛ لأنه بنفسه طریق إلى الواقع، و لیس طریقیته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفیاً» (شیخ انصاری، ج ۱، ص ۲۹). بنابراین قطع حجت است و شارع مقدس نمی تواند بگوید قطع تو حجت نیست و نمی تواند هم بگوید قطع تو حجت است زیرا قطع کاشفیت ذاتی دارد و شارع مقدس اگر بخواهد بگوید قطع حجت نیست تصرف در امر محال کرده است اگر هم بخواهد بگوید حجت است تحصیل حاصل است.

۳. ما حصل دلیل عقلی از این قرار است: در مورد مسئله محل بحث سه احتمال وجود دارد:

۱. احکام مشترک بین عالم و جاهل است؛
  ۲. احکام اختصاص به عالم دارد؛
  ۳. احکام مختص به جاهل است.
- احتمال سوم قطعاً و بدون شک ممنوع و باطل است، احتمال دوم مستلزم «خلف» و محال است، «خلف» آن است که از فرض شیء عدم آن شیء، لازم بیاید آنچه که مسلم است تعلق علم به «وجوب صلاة» مثلاً زمانی امکان پذیر است که متعلق «وجوب» طبیعی «صلاة» باشد و اگر حکم (وجوب) اختصاص به عالم بحکم داشته باشد معنایش آن است که متعلق حکم مذکور، «صلاة معلومة الوجوب» باشد و معنای آن، آن است که متعلق حکم «طبیعی صلاة» نباشد و بلکه باید

متعلق وجوب «صلاة معلومة الوجوب» باشد درحالی که تعلیق علم به «وجوب صلاة» زمانی امکان پذیر است که متعلق وجوب همان طبیعی صلاة باشد.

بنابراین فرض ما بر این بود که متعلق حکم «طبیعت صلاة» است و از اختصاص حکم به «عالم» به حکم، لازم گردید که متعلق وجوب «طبیعی صلاة» نباشد و بلکه «صلاة معلومة الوجوب» باشد.

۴. مرحله اقتضا: شارع مصالح و مفسدی که در ذات اشیاء وجود دارد و زمینه جعل حکم بر اساس آن‌ها فراهم می‌گردد، در نظر می‌گیرد.

مرحله انشاء: شارع طبق همان مصالح و مفسد احکام مناسبی را قانون گذاری می‌کند.

مرحله فعلیت: مرحله اعلام و وادار نمودن مکلف به انجام فعل یا ترک آن است.

مرحله تنجز: مرحله‌ای که حکم به مکلف رسیده و برای آن عذری ندارد.

۵. جاهل قاصر، جاهلی را گویند که در جهل خود معذور است، مانند جاهلی که به جهل خود التفات دارد، لیکن امکان بر طرف کردن جهل و پرسیدن برایش فراهم نیست، یا اصولاً التفاتی به جهل خود ندارد و در نتیجه، عمل خود را صحیح می‌پندارد یا مجتهدی که در استنباط کوتاهی نکرده و با استناد به دلیل معتبر اجتهادی فتوا داده است، لیکن در واقع در استنباط و در نتیجه در فتوای خود اشتباه کرده است؛ همچنین مقلدان آن مجتهد که براساس فتوای او عمل کرده‌اند (شاهرودی، ج ۳، ص ۱۵۲؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۴۱؛ همو، ج ۱، ص ۲۰۲-۱۹۵؛ خویی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۰۸).

۶. إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَأَسَعَتْ فِتْهُاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاوْتَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (۹۷) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (۹۸) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا (۹۹).

۷. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (۲۸۶).

۸. جاهل مقصر به مکلفی گفته می‌شود که تکالیف و احکام شرعی را نمی‌داند؛ اما توانایی آموختن آنها را داشته و در شناخت آنها کوتاهی کرده است (ولائی، ج ۱، ص ۲۴۱).

۹. فعل یا ترکی که شخص قطع دارد یا خیال می کند که آن فعل یا آن ترک مخالفت با مولی و سرپیچی از حکم اوست در حالی که در واقع مخالفت نیست (مشکینی، ص ۹۴). البته در این بحث اختلاف است که یک مسئله فقهی (تقوی اشتهاوردی، ج ۳، ص ۲۱ و خمینی، ج ۶، ص ۴۷) اصولی (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۵) یا عقلی (سبحانی، ج ۲، ص ۲۹۷) است.
۱۰. این قاعده برگرفته از روایت نبوی «مَنْ اجْتَهَدَ فَاَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَ مَنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ» است. با اینکه این روایت در منابع فقهی شیعه موجود نیست ولی تمام علمای شیعه آن را پذیرفته اند. آنچه در مورد مفاد این روایت می توان گفت این است که طبق مبنای تخطئه و اینکه احتمال دارد فتوای مجتهد بر خلاف واقع صادر شده باشد، خداوند متعال به دلیل تلاشی که مجتهد در راستای استنباط احکام الهی انجام می دهد او را مستحق پاداش می بیند.
۱۱. قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ (کلینی، ج ۹، ص ۳۷۲).
۱۲. زمرا / ۳۹، آیه ۱۷ و ۱۸ «فَبَشِّرْ عِبَادَ (۱۷) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ...» وَقَالَ عَلِيُّ ع اَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّينِ (امام صادق علیه السلام، ص ۱۳) و اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد (پاینده، ص ۲۱۸) و اطلبوا العلم و لو بخوض اللجج و شق المهج (حکیمی، ج ۱ ص ۷۱).
۱۳. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ رَوَى أَنَّ ... النَّظَرَ إِلَى وَجْهِ الْعَالِمِ عِبَادَةٌ... (حر عاملی، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

#### منابع

#### قرآن کریم

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، بیروت، موسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، تهران، موسسه الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفایده و البرهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.

- اصفهانى، راغب، المفردات فى غريب القرآن، ج ۳، بيروت، انتشارات دارالمعرفة، ۱۴۲۲ق.
- اصفهانى، محمدحسين، نهاية الدرايه فى شرح الكفايه، بيروت، مؤسسة آل البيت، ۱۴۲۹ق.
- امام خمينى، روح الله، انوار الهدايتة فى التعليقه على الكفايه، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۴۱۵ق.
- امام خمينى، روح الله، المكاسب المحرمه، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۴۱۵ق.
- جوادى آملی، عبدالله، تفسير تسنيم، قم، مركز نشر اسرا، ۱۳۷۹.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح فى اللغة و العلوم، بيروت، دارالعلم للملايين، ۱۴۰۷ق.
- حائرى يزدي، عبدالكريم، درر الفوائد (ط قديم)، قم، چاپخانه مهر، بی تا.
- حایری يزدي، مرتضى، شرح العروه الوثقى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۲۶ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعه، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- حكيم، محمدسعید، التنقيح، بيروت، مؤسسه الحكمه الثقافه الاسلاميه، ۱۴۳۱ق.
- حكيم، محمدسعید، المحكم فى اصول الفقه، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۴ق.
- خمينى، مصطفى، تحريرات فى الاصول، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۴۱۸ق.
- خويى، ابوالقاسم، دروس فى فقه الشيعه، بی جا، بی تا، ۱۴۱۱ق.
- خويى، ابوالقاسم، صراط النجات، قم، مكتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق.
- خويى، ابوالقاسم، التنقيح فى شرح العروه الوثقى، قم، تحت اشراف آقاى لطفى، ۱۴۱۸ق.
- روحانى، محمد، منتقى الاصول، قم، دفتر آيت الله سيد محمد حسينى روحانى، ۱۴۱۳ق.
- سبحانى، جعفر، كتاب الايمان والكفر، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۱۶ق.
- سبحانى، جعفر، المحصول فى علم الاصول، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ق.
- سبحانى، جعفر، تهذيب الاصول، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۴۲۳ق.
- شاکرين، حميدرضا، براهين اثبات وجود خدا در نقدى بر شبهات جان هاسپرز، تهران، مؤسسه فرهنگى دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.
- شاهرودى، سيد محمود، فرهنگ فقه فارسى، قم، مؤسسه دائره المعارف، ۱۴۲۶ق.
- شيخ انصارى، مرتضى، فرائد الاصول، قم، مجمع الفكر اسلامى، ۱۴۲۸ق.
- شيرازى، سيد محمد، الوصول الى كفاية الاصول، قم، دارالحكمه، ۱۴۲۶ق.
- صدر، محمدباقر، دروس فى علم الاصول، قم، انتشارات اسلامى، ۱۴۱۸ق.



- صدر، محمدباقر، مباحث الاصول، قم، مطبعه مرکز النشر، ۱۴۰۸ق.
- صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- طباطبائی قمی، تقی، آرائنا فی اصول الفقه، قم، محلاتی، ۱۳۷۱.
- طباطبائی، سیدعلی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم، آل البيت، ۱۴۱۸ق.
- عاملی، محمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، بیروت، آل البيت، ۱۴۱۱ق.
- عراقی، ضیاء الدین، نهاییه الافکار، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقه، قم، آل البيت، ۱۴۱۴ق.
- علامه طباطبائی، سید محمدحسین، شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۷ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه، قم، نوح، ۱۳۸۵.
- فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، قم، فیضیه، ۱۳۷۸.
- فیومی، المصباح المنیر، قاهره، وزاره المعارف، ۱۹۲۷.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، آل البيت، ۱۴۱۴ق.
- محمدی، علی، شرح اصول الفقه، قم، دارالفکر، ۱۳۸۷.
- مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار؛ ج ۱۳، قم و تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم و تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۸ق.
- مکارم شیرازی، ناصر و جعفر سبحانی، پاسخ به پرسش های مذهبی، قم، نسل جوان، ۱۳۸۹.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد، شرح اصول الکافی، تصحیح محمدخواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.

نائینی، محمدحسین، *اجودالتقریرات*، قم، مطبعه العرفان، ۱۳۵۲.  
صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.  
ولائی، عیسی، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.  
یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.



## The Rational Possibility of Punishing the Compound Ignorant

Reza Elhami \*  
Hojjat velaeirad\*\*

### Abstract

Belief, along with religious and non-religious duties, are among the most important issues addressed by Sharia (Islamic law). It may be claimed that strong arguments can be put forward for the necessity of believing in the principles of religion. This article seeks to provide an answer to the question raised with regard to the validity of certainty as follows: If somebody adopts a false belief through the recognition of his own intellect, or on the contrary, if somebody, through rational reasoning, denies a belief established in a religious community, how can the possibility of his worldly and hereafter punishment be justified based on rational reasoning? By examining the rational arguments and the jurists' injunctions, we find out that since the validity of a decision is inherent, a person who is firm on a theory and performs actions accordingly,

---

\* Member of the Faculty of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology, Tabriz University, Tabriz, Iran (Responsible Author)  
r.elhami@tabrizu.ac.ir

\*\* Doctoral student of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Tabriz University, Tabriz, Iran  
hovelarad@gmail.com

or abandons real and self-evident duties, it is impossible to make the actions obligatory contrary to his decision. Also, it can be concluded that although, in practice, it is possible to force him to show commitment or pretend to do so against his will, it is not possible for him to change his belief. Therefore, if his ignorance was his fault, he will be punished for his fault not for acting according to his belief.

**Keywords:** *Compound Ignorant, Belief, Punishment, Intellect.*

