



دفاع از نظریه حق الطاعه

پدیدآورنده (ها) : اسلامی، رضا

فقه و اصول :: نشریه پژوهش های اصولی :: تابستان و پاییز 1382 - شماره 4 و 5
از 73 تا 95

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/28617>

دانلود شده توسط : محسن شیرخانی

تاریخ دانلود : 24/08/1400

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

دفاع از نظریه حق الطاعة

▽
رضا اسلامی

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا محمد و آله

الأطيبين، و عجل الله في فرج مولانا صاحب الزمان

نظریه حق الطاعة از جمله نظریات اصولی است که شهید، آیت الله، سید محمدباقر صدر به طرز بدیع و بی سابقه و با بیانی خاص آن را مطرح و سپس در خلال چندین مبحث اصولی چون امکان حجیت ظن، امکان ترخیص در اطراف علم اجمالی و قبح تجزّی از آن سود جسته است.

نباید تصوّر کرد که این اندیشمند بزرگ تنها فقیه شیعی است که بر خلاف دیگر فقها اصل برائت عقلی را منکر است؛ چرا که پیش از ایشان و بعد از ایشان، بوده و هستند فقهای بزرگی که بر مسلک مشهور مهر بطلان زده‌اند. بنا به جستجوی نگارنده حدود ده تن از فقهای شیعه را می‌توان برشمرد که به بیانی اجمالی، یا به بیانی تفصیلی و یا با تقریر خاص خود، رأی مشهور را تخطئه کرده‌اند.

اما در این که آیا پیش از مرحوم وحید بهبهانی نیز برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان شهرت داشته است یا نه، این چیزی است که جای بحث و گفتگوی بسیار دارد. شهید صدر در بررسی تاریخ برائت عقلی اصرار دارند که شهرت این قاعده تنها در میان متأخرین منعقد شده است؛ اما در میان فقهای متقدم تا پیش از وحید بهبهانی هیچ نصّی به چشم نمی‌خورد که حاکی از پذیرش این قاعده باشد،

بلکه نصوص آن‌ها مشوّش و مضطرب و هر یک قابل حمل بر معنایی غیر از محلّ نزاع می‌باشد.

شهید صدر برای ایجاد تردید در صحتّ نظر مشهور میان متأخرین، نخست با بررسی تاریخ براءت عقلی هر گونه ریشه تاریخی برای نظر مشهور را منکر و سپس با ردّ استدالات مشهور و دور بودن آن‌ها به خوبی روشن می‌کند که قاعده قبح عقاب بلا بیان آن چنان که مشهور می‌پندارند در ردیف بدیهیات عقل سلیم قرار ندارد. آن گاه خود ایشان با ادّعی و وجدانی و غیر برهانی بودن حکم عقل به احتیاط، کوشیده است که حدود و قیود آن را مشخص و با روشن ساختن فضای بحث و راه اعتراف به مسلک حقّ الطاعة را هموار کند. حقّاً باید پذیرفت که مخالفت با مسلک مشهور و تخطئه خیل عظیم فقهای متأخر در درک یک حکم بدیهی و وجدانی، کاری بس دشوار و عجیب، و این مقدار موشکافی تنها از عهده متفکری دقیق و عمیق چون او ساخته است.

به اعتقاد نگارنده شهید صدر تنها اندیشمند اصولی است که با طرح این مسأله به شکلی مخصوص به خود، تمام راه‌های ورود اشکال بر مسلک حقّ الطاعة را بسته‌اند.

در سال‌های اخیر هر از چند گاهی شبهه‌ای پیرامون مسلک حقّ الطاعة مطرح و سپس پاسخی در پی دارد. سلسله این بحث‌ها سرانجام به مقاله‌ای تحت عنوان مسلک حقّ الطاعة بین الرّفص و القبول به قلم استاد معظم، آیت الله شیخ جعفر سبحانی در مجله پژوهش‌های اصولی انجامید. مطالب مقاله مذکور را در سه بخش مجزّا می‌توان مورد نظر قرار داد. بخش اوّل ناظر به تحریر محلّ نزاع و نحوه استدلال بر اصل براءت عقلی است. بخش دوم ناظر به نقد برخی از ادله مشهور. و بخش سوم مشتمل بر طرح اشکالاتی بر مسلک حقّ الطاعة است. این اشکالات در لابلای مقاله پراکنده است و ما مطالب هر سه بخش را با تعبیری روشن‌تر و دور از مسامحه و اندکی توضیح در این جا می‌آوریم و سپس در ذیل هر بخش به بررسی مطالب مذکور می‌پردازیم، بحوله و مدده.

بخش اول:

تحریر محلّ نزاع و نحوه استدلال بر اصل برائت عقلی

در این بخش نویسنده مقاله آورده‌اند که تمسّک به برائت عقلی مشروط به شرایط سه گانه است: اول آن که در محلّ بحث، یعنی در موارد شکّ در تکلیف، بیانی از سوی مولی وارد نشود، چه بیانی به عنوان اوّل و بما هو هو و چه بیانی به عنوان ثانوی و بما هو مشکوک الحکم؛ چون با وجود بیان به یکی از دو معنا، موضوع برائت عقلی برداشته می‌شود. دوم آن که وجود غرض مولوی مهمّی در محلّ بحث محتمل نباشد، مثل آن که غریقی ببینیم و احتمال بدهیم که او پسر مولی است. در این صورت، عقل به فعلی و منجز بودن تکلیف محتمل حکم می‌کند. سوم آن که مولی قادر بر آوردن بیان به یکی از دو معنای مذکور باشد، ولی با این حال بیان را ترک کند و عبد را به ایجاب یا ترک الزام نکند. در این صورت عقل در حکم کردن به عدم مسؤولیت عبد مستقلّ است و گوید: «اگر مولی غرض لازم الإستیفاء داشت، حتماً آن را بیان می‌کرد و سکوت نمی‌نمود».

اگر یکی از شرایط سه گانه مذکور منتفی گردد، یعنی بیانی از سوی مولی وارد شود یا وجود غرض مولوی محتمل باشد، غرضی که مطلوب مولی است و یا مولی متمکّن از بیان نباشد به گونه‌ای که از تقریر مقاصد خویش عاجز و از تکلم ممنوع گردد، در این صورت‌ها البته برائت عقلی جاری نمی‌گردد، ولی مفروض آن است که هر سه شرط موجود است. پس حجّت بر لزوم عقلی احتیاط تمام نیست، اگر نگوییم که حجّت بر برائت عقلی تمام است.

علاوه بر این می‌توان از سیره عقلایی و ادله نقلی مؤیداتی چند برای حکم عقل به برائت جستجو کرد.

مؤید اول: نظام حاکم در میان عقلا آن است که در صورت عدم بیان، برائت جاری می‌گردد. و این امر نمی‌تواند جز فطرت و عقل سلیم منشأ دیگری داشته باشد؛ چون می‌بینیم که عقلا در همه مکان‌ها و زمان‌ها چنین حکم می‌کنند. سعه و عمومیت در هر حکم عقلایی نشانه فطری بودن آن حکم است؛ یعنی مصالح و

اغراض عقلایی خاص در این حکم دخیل نیست.

مؤید دوم: خداوند سبحان در آیاتی چند از قرآن تصریح دارد که هدف از ارسال رسل قطع عذر بندگان و ابطال حجّت آنها بوده است و این یعنی اگر پیامبران نمی آمدند مردم برای اجرای اصل برائت نسبت به تکلیف مشکوک در برابر خدا حجّت داشتند. و از آن آیات است:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^۱

این آیه نشان می دهد که خداوند سبحان تنها به سبب بیانِ واصل بر مردم احتجاج می کند و اگر بیانِ واصل در کار نباشد مردم می توانند در برابر خداوند احتجاج کنند که چرا پیامبری نفرستادی و چرا مقاصد و اغراض خویش را مهمل گذاری؟ آیه دیگری که نشان می دهد به حکم عقل خداوند متعال تنها به سبب بیانِ واصل احتجاج می کند، عبارت است از:

﴿وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُنَّاهُمْ بَعْدَ أَنْ قِيلَ لِقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُخْزَى﴾^۲

در این جا نیز به صراحت قرآن نشان می دهد که احتجاج خداوند بر مردم به سبب بیانِ واصل بر تکلیف است و احتجاج مردم بر خداوند به سبب عدم بیانِ واصل است و خداوند متعال پیامبران را فرستاد تا راه احتجاج مردم بر او مسدود شود.

مؤید سوم: نوع دیگری از آیات قرآن در بیان شأن و جایگاه مولوی خداوند، عقاب قبل از بیان را نفی می کند. از جمله:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^۳

۱. سوره نساء (۴): ۱۶۵.

۲. سوره طه (۲۰): ۱۳۴.

۳. سوره اسراء (۱۷): ۱۵.

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا﴾

مفاد این گونه آیات که در آن‌ها حرف نفی "ما" بر سر فعل ناقص یعنی "کان" درآمده است، نفی شأنیّت می‌باشد، یعنی عقاب قبل از بیان به ملاحظه صفت حکمت و عدالت در شارع، قبیح و وقوع آن ممتنع است. با نظر بدین مؤیدات سه گانه روشن می‌شود که در نزد عقل ملاک احتجاج خداوند بر بندگان بیان واصل است، نه بیان مشکوک.

بررسی بخش اول:

ظاهر کلام مستدلّ نشان می‌دهد که اشتراط امور سه گانه برای تحریر و تعیین محلّ نزاع میان مشهور و قائلین به مسلک حقّ الطاعه است. تعبیرات مستدلّ در بیان شرط اوّل و شرط سوم نشان می‌دهد که گویا صدور و عدم صدور بیان محلّ نزاع است، در حالی که وصول و عدم وصول بیان، محلّ نزاع می‌باشد. و خوشبختانه در پایان همین بخش از مقاله تعبیر صحیح دیده می‌شود. اما در بیان شرط اوّل آورده‌اند که در اجرای اصل برائت عقلی لازم است بیانی بر تکلیف به عنوان اوّل یا ثانوی وارد نشود، و به نظر می‌رسد مقصود آن است که دلیل محرز ظنی یا قطعی بر وجود تکلیف و نیز اصل عملی منجز تکلیف وارد نشده باشد. چون گویند: «دلیل محرز، تکلیف را برای طبیعت موضوع و بدون فرض شک ثابت می‌کند؛ ولی اصل عملی تکلیف را برای موضوع به وصف مشکوک بودن حکم واقعی‌اش ثابت می‌کند». این سخن البتّه مطابق مصطلح مشهور است که دلیل محرز دالّ بر حکم واقعی، و اصل عملی دالّ بر حکم ظاهری قرار داده می‌شود. ولی شهید صدر علاوه بر آن که در محور قراردادن وصول و عدم وصول بیان به عنوان محلّ نزاع توجه کافی داشته‌اند، در مطلق یا مشروط بودن حکم عقل نیز دقیق سخن گفته‌اند. ایشان می‌فرمایند که عقل نسبت به هر تکلیف مشکوک حکم به لزوم احتیاط می‌کند تا زمانی که قطع به عدم آن تکلیف و یا حکم ظاهری مبنی بر

عدم لزوم احتیاط در برابر آن تکلیف پیدا نشود. بنابر این، اگر اماره یا اصلِ ترخیصی موجود باشد، هر چند تکلیف مشکوک از مشکوک بودن خارج نمی‌شود، ولی دلیل حجّیت آن اماره یا اصل نشان دهنده رضایت شارع در ترک احتیاط نسبت به تکلیف مشکوک است. نظیر این سخن را به نفع مشهور نیز می‌توان گفت. یعنی قائل شویم که عقل نسبت به هر تکلیف مشکوک حکم به براءت می‌کند تا زمانی که قطع به وجود آن تکلیف و یا حکم ظاهری مبنی بر لزوم احتیاط در برابر آن تکلیف پیدا نشود. پس اگر اماره یا اصلِ مثبتِ تکلیف موجود باشد، هر چند که تکلیف مشکوک از مشکوک بودن خارج نمی‌شود؛ ولی دلیل حجّیت اماره یا اصل نشان دهنده اتمام شارع به تکلیف مشکوک به وصف مشکوک بودن آن است.

در این بیان که شهید صدر ارائه داده‌اند ملاحظه می‌کنید که اماره و اصل عملی هر دو در یک جایگاه قرار دارند و نشان دهنده حکم ظاهری هستند. یعنی حکمی که برای شیء به وصف مشکوک بودن حکم واقعی‌اش ثابت می‌شود. و در محل بحث باید این مصطلح را به کار گرفت، چون مشهور حجّیت را برای قطع بما هو قطع - یعنی بما هو کاشف تام - ثابت کرده‌اند، نه برای جامع بین انکشاف تام و ناقص. و لازمه سخنشان آن است که هر جا قطع به تکلیف موجود نباشد، عقاب هم موجود نخواهد بود؛ یعنی حجّیت ذاتی قطع و قاعده قبح عقاب بلا بیان دو روی یک حقیقت خواهند بود. آن گاه باید دید، دلیل حجّیت اماره چگونه عقاب را در فرض مخالفت با اماره مثبتِ تکلیف، صحیح قرار می‌دهد.

از این جا است که چند مسلک در تفسیر جعل حجّیت برای امارات ظنی پیدا شده است (مسلک طریقیّت، مسلک جعل حکم مماثل و مسلک تنزیل). غرض آن است که طرح بحث به شکل دقیق و منطقی‌اش اقتضا دارد که مطابق مصطلح دوم سخن بگوییم.

اما نسبت به شرط دوم، باید افزود که شرط دوم به تقریری که در کلام مستدل دیده می‌شود، محصّلی ندارد؛ چون اولاً معلوم نیست مهم بودن غرض مولوی چگونه باید کشف شود؟ و ثانیاً مرز فارق میان اغراض مهم و غیر مهم چیست؟ می‌توان گفت که همه تکالیف شارع مهم است و غرض مهم مولوی در ورای همه

آن‌ها ثابت است، به گونه‌ای که در همه جا فرض شک در تکلیف مساوی با فرض شک در غرض مهم مولوی است. پس به حکم عقل نسبت به هر تکلیف مشکوک باید احتیاط کرد. و اگر مقصود مستدلّ آن است که اغراض مولوی در ورای تکالیف شرعی متفاوت است، برخی مهم و برخی غیر مهم است. آن‌گاه می‌پرسیم: چگونه این تفاوت دانسته می‌شود؟ آیا عقل به مهم بودن غرضی و غیر مهم بودن غرض دیگری به طور مستقلّ حکم می‌کند؟ و یا شارع با بیانی خاص اهتمام خود را نسبت به برخی تکالیف نشان می‌دهد، به نحوی که حتّی در فرض شک نیز راضی به ترک آن تکالیف نیست؟ در صورت اوّل باید گفت که عقل میان تکالیف مولی و میان اغراض مولوی که در ورای آن تکالیف است، تفاوتی نمی‌گذارد و همه آن‌ها را از جهت انتساب به مولی مهم می‌داند، هر چند که نزد عقل روشن است که برخی ملاکات می‌تواند قوی‌تر از برخی دیگر باشد؛ ولی عقل در نزد خود ترازویی برای سبک و سنگین کردن ملاکات و اهمّ و مهم کردن آن‌ها ندارد؛ و تنها از راه مطالعه خطاب شارع و وجود دلیل اثباتی می‌تواند به مقام ثبوت راه یابد. و در این صورت که صورت دوم بحث است باید گفت که وجود بیان شرعی و اظهار اهتمام خاص مولی به برخی از اغراض خودش که حتّی در فرض شک نیز راضی به ترک آن‌ها نیست، به معنای جعل حکم ظاهری و لزوم احتیاط شرعی است و ربطی به اصل اوّلی عقلی ندارد؛ چه آن اصل اوّلی عقلی برائت باشد یا احتیاط. بنابر این، شرط دوم شرط مستقلّی نیست و به شرط اوّل بازمی‌گردد.

گذشته از این‌ها، می‌توان از تعبیر مستدلّ در بیان شرط دوم استفاده کرد و گفت: ایشان همان نظریه حقّ الطاعة را بازگو کرده‌اند. چون آورده‌اند که:

إنّ التمسك بالبراءة العقلیة يتحدّد بأمور: ...الثاني: عدم احتمال وجود غرض مهم للمولی في المورد بخصوصه على نحو لا یرضى بترکه حتّی في صورة الظن والشكّ.

و اگر در عبارت دقت کنیم مجرّد «عدم احتمال وجود غرض مهم» شرط دوم قرار داده شده است، و نه «العلم بعدم وجود غرض مهم» یا «احراز عدم وجود غرض

مهم». و همین تعبیر مذکور کافی است که بگوییم: مستدلّ در معنا موافق با قائلین به مسلک حقّ الطاعه است و به طور ارتکازی آن را باور کرده است. چون قائلین به مسلک حقّ الطاعه چیزی بیش از این نمی‌گویند که هر جا احتمال غرض مهم مولوی موجود باشد، باید احتیاط کرد. تنها اختلاف در این ناحیه است که شهید صدر می‌گوید: «نسبت به همه تکالیف مشکوک این احتمال موجود است». و مستدلّ می‌گوید: «این احتمال موجود نیست». ما به موافقت مستدلّ در همان کبرای کلی رضایت می‌دهیم و از مناقشه در بحث صغروی صرف نظر می‌کنیم.

اما نسبت به شرط سوم که آورده‌اند: «با فرض تمکن از آوردن بیان، اگر مولی بیانی بر تکلیف نیاورد، عقل حکم به برائت می‌کند». جای این سؤال است که بالاخره محلّ بحث را فرض عدم صدور بیان می‌دانید یا فرض عدم وصول بیان. در صورت اول البته جای آن دارد که تمکن از صدور بیان را شرط قرار دهیم، چون جهت نزاع معطوف به بحث دیرین اصله الخطر أو الاباحه می‌گردد و در آن جا قائلین به اصالة الاباحه باید بگویند که اگر مولی متمکن از صدور بیان است و به جهت نکته‌ای - شبیه به نکته استحالة اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم - ممنوع از اصل تشریع و تکلیف نباشد و با این حال چیزی تشریع نکند و تکلیفی نیاورد، مکلف می‌تواند به مجرد شک در تکلیف، بنای بر اباحه و عدم الزام به فعل یا ترک بگذارد. پس نسبت به شرط سوم اصل اشتراط را می‌پذیریم، ولی اشکال مبنایی است، چون گفتیم که محلّ بحث فرض عدم صدور بیان نیست.

و در صورت دوم که محلّ بحث را فرض عدم وصول بیان بدانید، دیگر جایی برای این شرط نیست؛ زیرا وقتی به بحث از وصول یا عدم وصول بیان وارد می‌شویم که از اصل تمکن مولی و از اصل صدور بیان فارغ شده و تنها در این جهت مردّد مانده باشیم که آن بیان صادر، آیا بیان بر الزام بوده است یا بیان بر ترخیص؟ در این صورت است که شهید صدر می‌گوید: «باید احتیاط کرد». خلاصه آن که، نسبت به شرط سوم یا آن اشکال مبنایی وارد است، و یا این اشکال بنایی.

سرانجام، پس از بیان اشتراط امور سه گانه، تنها ادّعای عدم تمامیت حجّت بر احتیاط و تمامیت حجّت بر برائت شده است و این از حدّ تکرار ادّعای مشهور بیرون نیست.

اما در پاسخ مؤیدات سه گانه باید گفت که مؤید اول چیزی نیست جز استقرار سیره عقلایی در اعصار و امصار بر جریان برائت عقلی در دایره مولویات عرفی و می توان سعه و عمومیت این سیره را شاهد بر عقلی بودن قاعده قبح عقاب بلا بیان در دایره مولویات عرفی دانست؛ ولی ادعای تسری این سیره به شرعیات و یا ادعای انعقاد سیره در دایره ای فراتر از مولویات عرفی نه تنها شاهی ندارد، بلکه به حکم وجدان مورد انکار ما است.

اما مؤید دوم برخی آیات قرآن کریم بود که اتمام حجت و صحت عقوبت را منوط به ارسال رسول قرار می دهد و مستدل «رسول» را کنایه از بیان واصل و آیه را منطبق بر محل بحث دانسته است. در صورتی می توان گفت «رسول» کنایه از بیان صادر است، و لااقل شخصی که ترک ارسال رسول را دلیل بر اهمال اغراض و مقاصد شارع می داند، باید «رسول» را کنایه از بیان صادر بداند؛ چون روشن است که عدم وصول بیان ضرری به اصل وجود شریعت و اظهار اهداف و مقاصد شارع نمی زند، یعنی عدم وصول بیان دلیل بر اهمال اغراض و مقاصد شارع نیست.

بنابر این، مفاد این گونه آیات می تواند مؤید نظر قائلین به اصالة الاباحه در نزاع دیرین «اصالة الخطر و الاباحه» باشد که به فرض عدم ورود شرع مربوط است و در واقع این گونه آیات اشاره به عدم صحت عقوبت در فرض عدم ورود شرع دارد که خارج از محل بحث ما است. و اگر اصرار کنید که «رسول» کنایه از بیان واصل است، در این صورت می توان آیه شریفه را ناظر به برائت شرعی دانست؛ چون مردم در صورت عدم وصول دلیل بر تکلیف می توانند به اصل برائت شرعی که آن را به طریقی کشف کرده اند تمسک و به وسیله آن بر مولی احتجاج کنند.

احتمال سوم در مفاد آیه شریفه آن است که چون مردم لطف را بر خداوند متعال واجب می دانند، در قیامت بر او احتجاج می کنند که چرا حکم عقل به احتیاط را با ارسال رسولان یعنی با ایصال بیان بر تکلیف تأکید نکردی؟ بنابر این، هر چند عقل در برابر تکلیف مشکوک حکم به احتیاط می کند و مخالفت با این حکم را موجب استحقاق عقوبت می داند ولی در عین حال عقل فعلیت عقاب را نفی می کند؛ چون عقل می داند که فعلیت عقاب تنها در صورت وجود بیان شرعی صحیح است.

عدم فعلیت عقاب می تواند ناشی از عدم استحقاق و می تواند ناشی از عفو الهی باشد، ولی فعلیت عقاب حتماً بعد از وصول دلیل شرعی بر تکلیف نزد مکلف یعنی بعد از ارسال رسول است.

این احتمال تفاوتی با احتمال دوم ندارد جز در این جهت که در احتمال دوم اصلاً نظری به حکم عقل به براءت یا احتیاط نیست، ولی در احتمال سوم فرض می گیریم که حکم عقل به احتیاط صحیح است و با این حال مردم می توانند قبل از ارسال رسولان یعنی قبل از وصول بیان بر مخالفت با تکلیف مشکوک و عدم لزوم احتیاط، بر خداوند احتجاج کنند و به حکم عقل فعلیت عقاب را نفی کنند، و نه استحقاق آن را.

احتمال چهارم آن است که بگوییم قبل از ارسال رسولان خداوند بر مردم حجتی ندارد و نمی تواند آن ها را بر ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک مؤاخذه کند؛ چون در این جا مردم به طور مجموعی تصوّر شده اند که در میان آن ها جاهل قاصر نیز هست. پس اگر خداوند بخواهد بر همگان اتمام حجت کند حتی بر آن ها که به اشتباه یقین به براءت پیدا کرده اند باید رسولی بفرستد، یعنی بیانی بر لزوم احتیاط به مکلف برساند.

اما مؤید سوم برخی دیگر از آیات قرآن کریم بود که عذاب الهی قبل از وصول بیان را دور از شأن خداوند متعال قرار می دهد و به لحاظ صفات الهی گفته می شود که عذاب قبل از وصول بیان هر چند ذاتاً ممکن است ولی وقوعاً ممتنع است. در این جا نیز مستدل "رسول" را کنایه از بیان واصل دانسته است.

در صورتی که "رسول" کنایه از صدور بیان است و به اصل تشریع نظر دارد. بنابراین، مفاد آیات مذکور آن است که قبل از ورود شرع، مکلف در برابر پایمال شدن برخی اغراض واقعی و مخالفت با برخی تکالیف واقعی که هنوز به مرحله صدور نرسیده است، مسؤولیتی ندارد. و این عدم مسؤولیت از ناحیه عبد و آن عدم عقاب از ناحیه مولی ناشی از امتناع عقاب قبل از صدور بیان است و البته مراد عدم استحقاق عقاب است، نه عدم امکان ذاتی و تکوینی؛ چون خداوند می تواند قبل از صدور بیان، مکلف را بر ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک عقاب کند؛ ولی چون عقل

در این گونه موارد عقاب را قبیح می‌داند، پس وقوع آن را دور از شأن الهی محسوب می‌کند. و اگر اصرار کنید که "رسول" کنایه از بیان واصل است آیات مذکور در ردیف ادله براءت شرعی قرار می‌گیرد.

آن گاه باید گفت که خداوند با معرفی شأن و منزلت تشریعی خود، در صدد تأسیس اصل براءت شرعی به نفس این تعبیر است، نه آن که نفی شأنیت ناشی از قبح عقلی عقاب قبل از بیان واصل باشد، بلکه قضیه کاملاً بر عکس است، یعنی نفی شأنیت بر اساس امکان و صحت عقلی عقاب قبل از بیان واصل است و خداوند با این تعبیر از حصول تخفیف مولوی و امتنان بر بندگان خبر می‌دهد.

گذشته از این ها روی سخن در آیه شریفه با کافران بهانه جویی است که در آیه پیشین بدان ها اشاره شده است:

﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوْ لَمْ يَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾

پس می‌توان گفت: هدف از ارسال رسولان اتمام حجّت بر آن ها نبوده، بلکه اكمال حجّت بر آن ها بوده است، به طوری که پیش از ارسال رسولان می‌توان فرض کرد که حجّت بر آن ها تمام بوده است؛ ولی خداوند خواسته است که با ارسال رسولان وجود حجّت را تأکید و تکمیل کند.

به هر صورت، باید گفت: تمسک به آیات مذکور بر صحت اصل براءت عقلی مواجه با اشکالات عدیده‌ای است و شاید به همین جهت در کلام مستدلّ مؤیدات به شمار آمده‌اند، و نه ادله.

بخش دوم:

نقد برخی ادله قول مشهور

قول اول:

محقق نائینی در توجیه اصل براءت عقلی فرموده است که تکلیف واقعی به

۱. سورة طه (۲۰): ۱۳۳.

وجود واقعی‌اش مکلف را به حرکت وانی دارد؛ بلکه به وجود علمی‌اش محرّکیت دارد. بنابر این، وجود واقعی بیان کافی در صحّت مؤاخذه و استحقاق عقوبت نیست و بود و نبود آن یکسان به شمار می‌آید. تنها در صورت وصول تکلیف است که می‌توان مؤاخذه و عقوبت را صحیح دانست.

نقد دلیل مذکور: در مقام نقد این سخن آورده‌اند که 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. آن چه محرّک 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.

بررسی نقد مذکور: ما می‌گوییم سخن از صحّت مؤاخذه به دو مرحله متأخر از تمام بودن موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت است. چون بعد از ثبوت حق الطاعه به حکم عقل - چه در دایره تکالیف معلوم که مشهور می‌گویند و چه در دایره مطلق تکالیف منکشف اعم از ظنی و احتمالی که شهید صدر می‌گوید - یا این حق مراعات می‌شود و یا این حق پایمال می‌گردد، و در مرحله سوم می‌گوییم: مراعات حق و نیکوکاری موجب استحقاق مثبت است و پایمال کردن حق و ستمگری موجب استحقاق عقوبت است، چه آن که ترتّب ثواب و عقاب بر اعمال از باب تجسّم باشد و چه آن که از باب وعده مولی باشد، و چه از بابی دیگر. بنابر این، کسی که خوف از عقاب و طمع در ثواب را به عنوان عامل محرّک عبد به سوی انجام تکلیف ملاحظه کرده است، وجود حق الطاعه را در مرحله پیشین باید پذیرفته باشد، چون روشن است که این خوف و طمع بی‌جا و بی‌جهت نیست. و اگر حق الطاعه ثابت باشد، عقل مستقلّ در لزوم مراعات حق مولوی و قبح مخالفت با آن است. البتّه وعده و وعید مولوی در تأکید محرّکیت مؤثر است و این را ما منکر نیستیم؛ ولی چنین نیست که خیال شود بدون وجود وعده و وعید هیچ گونه محرّکیتی و هیچ گونه تنجیزی وجود نخواهد داشت. چون همین مقدار که عبد نسبت به 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، منجّزیت عقلی را شدّت می‌بخشد. پس بر میرزای نایینی از جهتی که مستدلّ می‌گوید، اشکال وارد نیست بلکه در این نزاع آن چه مهم 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 نایینی آن است که تنها وصول قطعی را وصول شمرده است. و این یعنی اخذ مدّعا در دلیل و مصادره به مطلوب. در صورتی که می‌توان وصول احتمالی تکلیف را نیز وصول دانست و شهید صدر می‌گوید: «ما به حکم عقل عملی، وجود حقّ الطاعه را حتّی در موارد وصول احتمالی تکلیف نیز قائلیم».

قول دوم:

محقّق اصفهانی فرموده است که: اطاعت و عصیان دائرمدار حکم حقیقی است و حکم حقیقی متقّوم به وصول تکلیف است؛ چون معقول نیست که مجرد انشاء واقعی حکم برای مکلف ایجاد انگیزه در انجام تکلیف کند. پس اگر حکمی به مکلف نرسد، می‌توانیم بگوییم که آن حکم وجود حقیقی ندارد و اگر وجود حقیقی نداشته باشد، هیچ گاه مخالفت با تکلیف صدق نمی‌کند، و در نتیجه عقاب ثابت نخواهد بود. بنابر این، عقاب تنها بر مخالفت تکلیف حقیقی است که متقّوم به وصول است.

نقد دلیل مذکور: در مقام نقد این سخن آورده‌اند که: اولاً حکم انشائی را نباید از حکم بودن خارج دانست و شاهدش تقسیم حکم به انشائی و فعلی است و این تقسیم مجازی و از قبیل تقسیم شیء به نفس و غیر نیست. ثانیاً حکم حقیقی اعم از حکم واصل است. مورد افتراق از جانب اعم آن جا است که حکمی حقیقی باشد ولی به سبب عدم وصول منجّز نگردد. اگر وجوب اطاعت دائرمدار وجود حکم حقیقی باشد، پس باید نسبت به تکلیف مشکوک احتیاط کرد در صورتی که به نظر ما جای براءت است.

بررسی نقد مذکور: می‌دانیم که مشهور اصولیون و از جمله ناقد مذکور قائلند که اصل اولی نسبت به هر تکلیف مشکوک، براءت است. محقق اصفهانی در مقام توجیه سخن مشهور می‌گوید: «تکلیف مشکوک تکلیف غیر حقیقی است.» ولی ناقد معتقد است که تکلیف مشکوک تکلیف حقیقی و غیر منجز است. مهم آن است که هر دو نسبت به یک چیز قائل به براءت هستند. محقق اصفهانی حکم حقیقی را که به داعی ایجاد تحریک در مکلف جعل شده و در مقابل حکم انشائی قرار گرفته است، متقوم به وصول می‌داند و مرادش از وصول تنها وصول قطعی است. بدین معنا که اگر تکلیفی واقعی به طور قطعی به مکلف نرسد، عبد انگیزه انجام آن تکلیف را پیدا نمی‌کند و چون حکم حقیقی به داعی ایجاد تحریک در مکلف جعل شده است، اگر نتواند ایجاد تحریک کند، باید گفت: اساساً وجود واقعی نخواهد داشت. بدین ترتیب براءت ذمه مکلف و عدم صحت عقاب ثابت می‌شود.

نباید توقع داشت که محقق اصفهانی به نوعی حکم حقیقی غیر منجز قائل باشد، بلکه ایشان حکم غیر منجز را از حقیقی بودن خارج و در دایره حکم انشائی داخل می‌کند و نباید تصور کرد که محقق اصفهانی با این بیان حکم انشائی را از حکم بودن به معنایی که ما در ذهن داریم خارج می‌داند. چون ایشان با اصطلاح خود با ما سخن می‌گوید و هنگامی که حکم انشائی را در مقابل حکم حقیقی قرار می‌دهد، معنایش آن است که حکم انشائی تنها به مرحله انشاء رسیده است و داعی بعث و تحریک در آن وجود ندارد و این منافات ندارد که به اصطلاح ناقد حکم در همین مرحله نیز حقیقتاً حکم خوانده شود.

پاسخی که شهید صدر از سخن محقق اصفهانی داده‌اند آن است که اولاً: این سخن متوقف بر ادعای ضیق بودن دایره حق الطاعه است، پس مصادره خواهد بود. اما بر مبنای سعه دایره حق الطاعه می‌توان انشای حکم را در حالت وصول احتمالی محرک دانست. و ثانیاً: در صورت عدم وصول قطعی اگر حکم حقیقی موجود نباشد یعنی داعی بعث و تحریک موجود نباشد و فقط انشاء واقعی موجود باشد، آیا مبادی حکم یعنی مصلحت یا مفسده و به دنبالش اراده یا کراهت مولوی موجود هست یا موجود نیست؟ اگر موجود باشد، همین کافی در صحت نظریه حق الطاعه

است؛ چه اصطلاحاً حکم نامیده شود، یا نه. چون اگر مکلف علم یا ظن یا شک به وجود مبادی حکم پیدا کند، همین انکشاف ناقص نسبت به مبادی تکلیف کافی در وجوب عقلی احتیاط است. چه آن را اصطلاحاً حکم حقیقی بدانیم یا خیر.^۱

قول سوم:

برخی تصوّر کرده‌اند که قاعده قبح عقاب بلا بیان امری عقلایی است که شارع آن را امضا کرده است و اساساً ریشه عقلی ندارد.

نقد دلیل مذکور: در مقام نقد این دلیل آورده‌اند که در این صورت قاعده قبح عقاب بلا بیان قاعده‌ای شرعی می‌گردد و نه عقلی، در صورتی که تأمل بدین دلیل، براءت عقلی را معتقد است.

بررسی نقد مذکور: اساساً قائل بدین دلیل را نباید در ردیف معتقدین به براءت عقلی دانست، بلکه این سخن متناسب با مسلک منکرین براءت عقلی است. از جمله این منکرین آیت الله مکارم شیرازی است و حاصل گفتارشان در این باب آن است که:

در صورت شک و در صورت عدم وجود بیان که محل نزاع است، عقل به وجوب احتیاط و به وجوب اطاعت و قبح معصیت حکم می‌کند. و این درست بر خلاف نظر مشهور در باب قبح عقاب بلا بیان است. از این رو، قاعده قبح عقاب بلا بیان قاعده‌ای عقلی نیست؛ ولی البته قاعده‌ای عقلایی است که شارع آن را امضا کرده است. و اگر این بنای عقلایی و امضای شارع نسبت بدان نبود، هیچ قبح عقلی در عقاب نبود. در واقع خلطی میان احکام عقلی که مبتنی بر مسأله حسن و قبح است و احکام عقلایی که ناشی از تشریعات و قوانین عقلایی می‌باشد، صورت گرفته است. در حالی که تفاوت این دو امر آشکار است، همان گونه که آثار این دو نیز مختلف است.^۲

۱. بحوث فی علم الأصول، ج ۵: ص ۲۸.

۲. انوار الأصول / به قلم احمد قدسی، ج ۳: ص ۵۸.

بخش سوم: طرح اشکالات بر مسلک حق الطاعة

اشکال اول:

قاعده عقلی «قبیح عقاب بلا بیان» از مستقلات عقلیه است. ولی تقبیح عقلی در این قاعده به سبب تحقق ظلم نیست. چه بسا عقل اموری را تحسین یا تقبیح می‌کند بدون آن که عنوان ظلم یا عدل بر آن‌ها صدق کند. مثلاً خوبی را به خوبی پاسخ دادن از نظر عقل حَسَن و خوبی را به بدی پاسخ دادن از نظر عقل قبیح است، ولی حُسن و قبیح هیچ یک به حُسن عدل و قبیح ظلم بازگشت ندارد و در محل بحث عقل مستقل در درک قاعده قبیح عقاب بلا بیان است. چه آن که قبیح عقاب در این جا به قبیح ظلم بازگردد یا بازنگردد^۱.

بررسی اشکال اول: هر چند این مطلب به صیغه اشکال بر مسلک حق الطاعة نیست، بلکه در مقام توجیه نظر مشهور است، ولی گویا مستدلّ از این راه می‌خواهد پایه‌های مسلک حق الطاعة را فرو ریزد، چون این مسلک وجوب عقلی احتیاط در برابر تکلیف مشکوک را به ملاک وجود حق مولوی و لزوم رعایت این حق می‌داند و در نقطه مقابل برای ابطال مسلک مشهور می‌گوید که: مؤاخذه عبد به خاطر ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک نه تنها هیچ قبحی ندارد، بلکه عین عدل است؛ چون حق مولوی ثابت بوده و عبد آن را مراعات نکرده است. اکنون اگر قائل شویم که حُسن و قبیح عقلی لااقلّ در این جا می‌تواند بازگشت به عدل و ظلم و در نهایت بازگشت به حق و ناحق نداشته باشد، دیگر راه ابطال نظر مشهور و اثبات نظر شهید صدر مسدود می‌شود و در عین حال راهی برای اثبات نظر مشهور و ابطال نظر شهید صدر نیز نمی‌ماند؛ چون شهید صدر نیز می‌تواند بر همان منوالی که مستدلّ مشی

۱. فصلنامه پژوهش‌های اصولی / مقاله «مسلک حق الطاعة بین الرفض و القبول» بهار ۸۲: ص ۱۱۴، سطر ۱۵ به بعد.

کرده است، ادّعا کند که قبح مخالفت با تکلیف مشکوک ثابت است، هر چند قبح مخالفت رجوع به قبح ظلم نداشته باشد.

خلاصه آن که ما می‌گوییم: بر فرض مبنای مذکور مورد قبول باشد، اشکالی بر شهید صدر وارد نمی‌کند؛ چون ایشان روی مبنای خود سخن می‌گوید و قبح را دو امر ذاتی می‌داند که در لوح واقع که اوسع از لوح وجود است، حقیقت می‌یابند.^۱

اشکال دوم:

حکم عقل به وجوب طاعت و حرمت تمرد در جایی است که بیانی بر تکلیف واصل گردد، اما اگر وجود تکلیف نزد مکلف مظنون یا محتمل باشد، عقل تنها به حُسن احتیاط حکم می‌کند. پس باید موضوع وجوب طاعت را تکلیف واصل و موضوع حُسن احتیاط را تکلیف مشکوک دانست.^۲

بررسی اشکال دوم: نظیر این سخن از وحید بهبهانی نیز صادر شده است.^۳ از نظر شهید صدر وصول مراتبی دارد و وصول احتمالی نیز نوعی وصول است. اگر مراد مستدلّ آن باشد که وصول قطعی تکلیف موضوع وجوب اطاعت است، اما وصول احتمالی موضوع حُسن احتیاط است، به گونه‌ای که مکلف ملزم به احتیاط نباشد، همین اَوّل نزاع است.

شهید صدر می‌گوید: «وجوب اطاعت در همه موارد انکشاف تکلیف ثابت است، چه موارد انکشاف قطعی و چه موارد انکشاف ظنی و یا احتمالی، جز آن که اطاعت در مورد اَوّل به آوردن تکلیف مقطوع است و در مورد دوم به رعایت احتیاط و آوردن تکلیف مظنون و یا محتمل است، پس احتیاط خود نوعی اطاعت است و لزوم احتیاط به معنای لزوم اطاعت است. حال اگر گفته شود که عقل نسبت به

۱. ر.ک: بحوث فی علم الأصول، ج ۴: ص ۴۰.

۲. فصلنامه پژوهش‌های اصولی، بهار ۸۲: ص ۱۱۷، سطر ۱۴.

۳. ر.ک: الرسائل الأصولیة / رسالة فی اصالة البراهة، ص ۳۵۰.

تکلیف مشکوک، احتیاط را حَسَن می‌داند، همین حُسن عقلی کافی در لزوم احتیاط است. چون حُسن عقلی به ملاحظه درک حقّ مولوی است و تا زمانی که شارع خود تخفیف ندهد، عقل حاکم به لزوم احتیاط است. و اگر عقل درک کند که عبد به خاطر ترک احتیاط مستحقّ عقوبت نیست، معنایش آن است که هیچ‌گونه حقّ الطاعه برای خداوند نسبت به تکلیف مشکوک ثابت نمی‌داند. آن‌گاه سؤال می‌شود که پس چرا عقل با این حال به حُسن احتیاط حکم می‌کند؟»

حلّ این اشکال آن است که اساساً سخن از حُسن عقلی احتیاط در حدّ عدم الزام، بعد از ثبوت براءت شرعی قابل طرح است. یعنی عقل گوید: با آن که شارع از حقّ خود گذشته است، ولی اگر عبد خود را به سبب وجود حقّ مولوی به زحمت اندازد و برای تحصیل ملاکات واقعی بکوشد، البتّه موجب تقَرّب و ثواب است. امّا پیش از استکشاف براءت شرعی یا با صرف نظر از براءت شرعی، حکم عقل به حُسن احتیاط در حدّ الزام است و عین حکم عقل به ضرورت احتیاط خواهد بود.

اشکال سوم:

شهید صدر گفته‌اند: «چنان که اصل حقّ الطاعه از مدرکات اوّلی برای عقل عملی و امری غیر برهانی است، سعه و ضیق دایره حقّ الطاعه نیز اوّلی و بدیهی و غیر برهانی است. در صورتی که اگر منظورشان برهان فلسفی باشد که در آن فرض نقیض مطلوب موجب اجتماع یا ارتفاع نقیضین می‌گردد، البتّه برهان برای مسلک حقّ الطاعه نیست، چون این نوع برهان مختص به مسائل حکمت نظری است و نه حکمت عملی و مسأله مورد نزاع از مسائل حکمت عملی است. ولی البتّه عدم وجود برهان به معنای آن نیست که پس حکم عقل عملی به براءت یا احتیاط مشکوک باقی می‌ماند، بلکه به نظر ما عقل عملی مستقلّ در حکم به براءت است. و اگر منظورشان از غیر برهانی بودن مسلک حقّ الطاعه آن است که عقل بر ثبوت یا عدم ثبوت حقّ مولوی نسبت به تکلیف مشکوک دلیلی نمی‌یابد و در نهایت حکم به توقّف می‌کند که نتیجه‌اش احتیاط است، باید گفت که توقّف عقل در این جایی معنا

است. چون عقل برای خودش در این گونه موضوعات حقّ داورى قائل است.^۱

بررسی اشکال سوم: در نظر شهید صدر حکم عقل به احتیاط مبتنی بر ثبوت حقّ الطاعة است و ثبوت یا عدم ثبوت حقّ الطاعة نقطه پایانی بحث است. بنابر این، مراد از برهانی و استدلالی نبودن مسلک حقّ الطاعة آن است که حکم عقل عملی در این جا مستتج از مقدمات پیشین نیست تا بحث و نزاع را منتقل بدان مقدمات کنیم. بدین معنا مسائل حکمت نظری و مسائل حکمت عملی هر دو گاه برهانی و گاه غیر برهانی است. علاوه بر این ها، اگر اثبات غیر برهانی بودن مسأله به هر وجهی که مستدلّ قائل است، ضرری به قطعیت مسأله نزند، پس بر شهید صدر نیز اشکالی وارد نیست، چون او نیز مسأله را غیر برهانی و در عین حال قطعی می داند. و از همین جا آشکار می شود که برهانی نبودن به معنای مردّد بودن صحتّ قضیه نزد عقل، البته مورد نظر شهید صدر نیست.

اشکال چهارم:

اگر فرض کنیم که کشف حکم عقل به احتیاط، دقت بسیار می طلبد، از آن جایی که این حکم عقلی نزد بیشتر مردم مخفی می ماند و آن ها غافل از حکم عقل زندگی خویش را بر پایه قبح عقاب بلا بیان استوار می کنند، بر شارع مقدّس سزاوار نیست که بر این حکم مخفی اعتماد کند.^۲

بررسی اشکال چهارم: اگر مقصود مستدلّ ناشایست بودن اعتماد در مقام پاداش دهی باشد، در این صورت اشکال مذکور بدین جا بازمی گردد که بیشتر مردم در فهم اصل احتیاط عقلی و اقرار به صحتّ آن قصور دارند و البته قائلین به مسلک حقّ الطاعة می توانند بگویند: قصور مکلف و عدم صحتّ مؤاخذه عبد در صورت قصور، ربطی به اصل ثبوت قاعده و صحتّ آن ندارد. پس می توان با آوردن منبّهات

۱. ر.ک: مجله پژوهش های اصولی، بهار ۸۲: ص ۱۲۲.

۲. همان: ص ۱۲۳، سطر ۱۰.

وجدانی حکم عقل را برای مردم آشکار کرد و چه بسیار احکام بدیهی عقلی که گاه نزد مردم مخفی و حتی مورد انکار قرار می‌گیرد. اگر نگوئیم که این ناباوری و انکار از باب اشتباه در تطبیق است، چنان که در محلّ بحث بسیاری برائت عقلی را با برائت شرعی مستکشف به دلیل عقلی اشتباه کرده‌اند.

اشکال پنجم:

مشهور، مولویت مولی و حقّ الطاعه را در حدود تکالیف مقطوع الثبوت قرار داده‌اند؛ ولی شهید صدر آن را در حدود تکالیفی که مقطوع العدم نباشد قرار داده است. اکنون باید گفت که مشهور قائل به قاعده قبح عقاب بلا بیان هستند و تنها تکلیف معلوم را بر مکلف عقلاً منجز می‌دانند، این مطلب از آن جهت نیست که در ثبوت حق میان تکالیف مقطوع و تکالیف مشکوک تبعیض قائل می‌شوند، چون حقّ الطاعه امری واقعی است و ریشه در خالقیت و منعیت خداوند متعال دارد و حتی نسبت به تکالیف مشکوک نیز قابل قبول است، بلکه از آن جهت است که مشهور تنجز عقلی تکلیف را منوط به حصول علم به تکلیف می‌دانند به گونه‌ای که اگر علم نبود، مکلف جاهل قاصر محسوب می‌شود و در ترک احتیاط معذور است. پس هر چند مقتضی یعنی حقّ الطاعه موجود است، ولی مانع یعنی جهل و قصور مفقود نیست!

بررسی اشکال پنجم: این اشکال رجوع بدان دارد که حقّ مولوی ثابت است و مکلف نیز علم به وجود آن دارد، ولی چون علم به تکلیف ندارد، پس در ترک احتیاط معذور است؛ در صورتی که قائلین به مسلک حقّ الطاعه می‌گویند: «تنجز تکلیف دایرمدار ثبوت قطعی تکلیف نیست، بلکه دایرمدار ثبوت حقّ مولوی است». و گویا مستدلّ اصل مدّعی مشهور را به عنوان اشکالی بر مسلک حقّ الطاعه قلمداد کرده است. در این صورت قائلین به مسلک حقّ الطاعه هم در مقابل می‌توانند

بگویند: «در نظر عقل هم تکالیف مقطوع منجز است و هم تکالیف مشکوک و عبد به خاطر ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک معذور نیست؛ چون در نظر عقل هر گونه انکشاف تکلیف علت تأمه برای ثبوت حق الطاعة است، مگر آن که شارع حق مولوی خود را اسقاط کند و در ترک احتیاط ترخیص دهد». خلاصه آن که، در نظر ما، مستدل به دو امر متضاد اعتراف کرده است، یکی وجود حق الطاعة و دیگری عدم تنجیز تکلیف که جمع میان این دو امر اساساً محال است.

اشکال ششم:

اگر حق الطاعة غیر قابل تبعیض باشد پس باید در موارد قطع به عدم تکلیف نیز ثابت باشد. شرح مطلب آن است که مشهور گویند: فقط تکلیف واصل به وصول قطعی منجز است. و شهید صدر بر مشهور اشکال می‌کند که این تبعیض در تنجیز مستلزم تبعیض در مولویت است. یعنی مستلزم آن است که بگوییم: تنها در حدود تکالیف مقطوع الثبوت، حق الطاعة و مولویت ثابت است و در غیر آن ثابت نیست. در حالی که شهید صدر خود نیز در دام این اشکال افتاده است؛ چون تصریح کرده که تکلیف مقطوع العدم منجز نیست. و این یعنی مولویت مولی و حق الطاعة در تکالیف واقعی که قطع به عدم آن‌ها داریم، ثابت نیست.^۱

بررسی اشکال ششم: مکلف در برابر تکلیف واقعی سه حالت می‌تواند داشته باشد: قطع به وجود تکلیف، قطع به عدم تکلیف و شک در تکلیف.

در حالت اول و دوم سخن از منجزیت و معذرت قطع است و در حالت سوم شهید صدر سخن از منجزیت شک و مشهور سخن از عدم منجزیت شک و به تعبیری سخن از معذرت شک دارند، و نقطه اختلاف همین جا است.

اما در حالت دوم به نظر همگان حق الطاعة ثابت نیست و گر نه معنایش سلب معذرت از قطع طریقی است و هو محال. و در نظر شهید صدر مولویت چیزی جدا

۱. همان: ص ۱۲۵، سطر آخر.

از حقّ الطاعه نیست؛ ولی گویا در نظر مستدلّ مولوئیت گسترده‌تر از حقّ الطاعه است. یعنی نسبت به تکالیف واقعی که مکلف قطع به عدم آنها دارد، مولوئیت ثابت است ولی حقّ الطاعه ثابت نیست. پس گویا مستدلّ می‌خواهد تفکیک میان مولوئیت و حقّ الطاعه را اشکالی بر شهید صدر قرار دهد که او قائل به عدم تفکیک میان این دو است. و این اشکالی مبنایی را در زیر به طور مستقل مورد نظر قرار می‌دهیم.

اشکال هفتم:

مولوئیت ذاتی و غیر معمول در خداوند متعال چه ربطی به مسأله تنجّز تکلیف مشکوک دارد؟ ممکن است مولوئیت خداوند وسیع باشد، ولی حقّ الطاعه بدان اندازه گسترش نیابد. چون گستردگی مولوئیت خداوند به ملاک گستردگی ملاک مولوئیت است که همان خالقیت او است و بندگان در هر حالتی که باشند بر آنها صدق می‌کند که خلق خدا هستند. پس مولوئیت خدا نیز در هر حالتی صادق است؛ حتّی حالت شک در تکلیف، ولی البتّه حقّ الطاعه در حالت شک صادق نیست.

بررسی اشکال هفتم: شکی نیست که محلّ بحث مولوئیت تشریعی است، نه مولوئیت تکوینی. سخن در این است که این مولوئیت تشریعی از کجا ناشی شده است. شهید صدر گوید: «مولوئیت تشریعی از مولوئیت تکوینی ناشی شده است». یعنی اگر اطاعت شارع مقدّس لازم گردیده است، به خاطر آن است که شارع همان خالق منعم ما است؛ ولی لازم نیست تا هر کجا که مولوئیت تکوینی گسترده است، مولوئیت تشریعی نیز گسترده باشد، وگرنه باید دایره تکوین و تشریع را مساوی و منطبق بر هم بدانیم و هو ضروری البطلان.

اکنون که مسلّم است دایره تشریع محدودتر از دایره تکوین است، باید پرسید: آیا نسبت به تکالیف مشکوک مولوئیت تشریعی ثابت است یا ثابت نیست؟ شهید صدر می‌گوید: «به حکم وجدان ثابت است». و مشهور می‌گویند: «ثابت نیست». در این جا نمی‌توان به شهید صدر اشکال کرد که ثبوت مولوئیت چه ربطی به تنجّز تکلیف دارد؟ چون ایشان ثبوت مولوئیت تکوینی عام را نمی‌گوید، بلکه ثبوت

مولوئیت تشریعی خاص را می‌گوید که عین حق الطاعه و موجب تنجز تکلیف مشکوک است. و اگر گویند: مولوئیت تشریعی ذاتی چه ربطی به حق الطاعه دارد؟ و چرا مولوئیت تشریعی ذاتی اقتضای سعه حق الطاعه را دارد؟ پاسخش آن است که اگر مولوئیت تشریعی خداوند متعال ذاتی و غیر مجعول باشد و عقل چنین چیزی را درک کند، برای تعیین محدوده این مولوئیت ذاتی نیز باید به حکم عقل مراجعه کرد. یعنی همان عقلی که اصل مولوئیت ذاتی را درک کرده است، محدوده آن را نیز درک کرده است. پس نباید تصوّر شود که شهید صدر از ذاتی بودن مولوئیت تشریعی برگسترده بودن آن استدلال می‌کند؛ بلکه گستردگی مولوئیت تشریعی خداوند متعال را به تبع اصلش از مدرّکات عقل عملی می‌داند.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

