بسم الله الرحمن الرحیم

22/08/95 اصول عملیه - برائت - برائت عقلیه - قاعده قبح عقاب بلا بیان

کلام شهید صدر در قاعده قبح عقاب بلا بیان

سخن در قاعده قبح عقاب بلا بیان بود. شهید صدر در این رابطه دو مرحله اصلی بیان سیر تاریخی قاعده و رد براهین اقامه شده بر قاعده، بحث می کنند.

**سیر تاریخی قاعده**

شهید صدر در بیان سیر تاریخی بیان می کنند تا قبل از وحید بهبهانی در هیچ یک از کلمات قاعده قبح عقاب بلا بیان مطرح نشده است. البته مرحوم شیخ انصاری در دلیل انسداد از آقا جمال خوانساری نقل کرده که ایشان در ضمن دلیل انسداد، به قاعده قبح عقاب بلا بیان مطرح کرده است. اما زمان آقا جمال خوانساری[[1]](#footnote-1) نیز از زمان وحید بهبهانی[[2]](#footnote-2) آنچنان تقدمی ندارد. در نتیجه بحث از قاعده قبح عقاب بلا بیان پیشینیه زیادی ندارد.[[3]](#footnote-3)

به نظر می رسد هر چند قبل از آقای جمال خوانساری یا وحید بهبهانی، بحث از قاعده قبح عقاب بلا بیان، مشاهده نشده است اما؛ بحث کلامی قبل از بحث برائت وجود داشته است که آیا خداوند می تواند قبل از آگاه کردن عباد، آنان را به معرفت خویش مکلف کند. حتی برخی از روایات نیز ناظر به این بحث است. پیش فرض این بحث کلامی این است که با نبود اسباب معرفت عباد قدرت بر شناخت ندارند و در این بحث عدم بیان با عدم قدرت به هم پیوند خورده اند. این بحث کلامی، در بحث قبح عقاب بلا بیان اثر گذاشته است به حدی که ابن زهره بر برائت به قبح تکلیف بما لا یطاق استدلال می کند و می فرماید: تکلیف به مشکوک، تکلیف بما لا یطاق است. اصل این سخن برخواسته از ذهنیت کلامی است. پس به نظر می رسد؛ برای برای سیر تاریخی قاعده قبح عقاب بلا بیان، نباید تنها به خود این قاعده بسنده کرد و باید برای این بحث، بحث از تکلیف بما لا یطاق و بحث لزوم معرفه الله را نیز مورد بررسی قرار داد. در نتیجه بحث از سیر تاریخی قاعده نیازمند بحث در پیش زمینه ها و سرچشمه های فکری قاعده نیز می باشد.

**براهین اقامه شده بر قاعده**

پس از بیان سیر تاریخی قاعده، شهید صدر در مباحث الاصول[[4]](#footnote-4) به دو استدلال در باره قبح عقاب بلا بیان می پردازد و در بحوث فی علم الاصول[[5]](#footnote-5) دو استدلال دیگر اضافه می کنند.

**استدلال اول**

استدلال اول در کلام شریف العلما و به تبع ایشان در کلام شیخ انصاری وارد شده است. استدلال مبتنی بر این بیان است که اگر مولا با اعتراف به عدم وجود بیان بخواهد عبد را عقوبت کند و عبد به عدم علم اعتذار کند، عذر عبد پذیرفته است و مولا نمی تواند بر عبد احتجاج کند.

شهید صدر در بررسی این استدلال بیان می کنند: این استدلال اصل موضوعی دارد که مولویت جمیع موالی به شکل وحدانی دیده شده است و چون مولویت موالی عرفی در موارد مشکوک وجود ندارد، مولویت مولای حقیقی نیز به همین شکل است. اما به نظر ما این مطلب صحیح نیست و مولویت انواع و اقسام دارد.

**انواع مولویت ها**

ایشان مولویت را به دو قسم تقسیم کرده و مولویت دوم را نیز به اقسامی تقسیم می کند. به نظر ایشان مولویت یا ذاتی و حقیقی است و یا جعلی. مولویت ذاتی و حقیقی تنها برای خداوند است و در این که اثبات مولویت به مناط شکر منعم یا خالقیت یا مالکیت یا به مناط دیگری است، در بحث دخالت ندارد. مولویت جعلی نیز گاه به جعل مولای حقیقی است مانند مولویت انبیاء و ائمه علیهم السلام و گاه از طرف مولی علیهم جعل شده است مانند مولویت حاصله از بیعت و گاه مولویت از جانب مولی با قهر و سیطره تحمیل شده است. در همه اقسام مولویت های مجعوله، میزان مولویت تابع میزان جعل است و اگر در مولویت مجعوله، دایره مولویت محدود جعل شده باشد دلیل نمی شود مولویت مولای حقیقی نیز محدود است. از سویی دیگر به وجدان و عقل فطری درک می کنیم که مولویت مولای حقیقی توسعه دارد و در هر موردی که احتمال حکم باشد

مولویت وجود دارد و هم در موارد مقطوعه، مظنونه، مشکوکه و موهومه مولا باید اطاعت شود. بله در مواردی که علم به خلاف و غفلت باشد مولویت وجود ندارد.[[6]](#footnote-6)

**توضیح کلام شهید صدر**

کلام شهید صدر در مباحث الاصول بیان شد. برای تبیین این کلام و هم چنین بیان نکاتی درباره آن توضیحاتی را از کلام ایشان ارائه می دهیم.

**فعل عقل عملی**

شهید صدر در برخی از مباحث خویش اشاره کرده است که عقل عملی محرّک و باعث نیست و تنها عقل عملی مدرِک است. به نظر ایشان عقل انسان توسعه دایره مولویت را درک می کند.

در این که آیا عقل صرفا مدرِک است یا این که عقل باعثیت و محرکیت دارد؟ و اگر کار عقل هم ادراک است و هم محرکیّت، آیا ادارک اصل است و باعثیت تابع ادراک یا باعثیت اصل است و ادراک تابع باعثیت؟ مباحثی وجود دارد. اما با توجه به عدم دخالت آنها با این بحث، وارد بحث در آن نمی شویم.[[7]](#footnote-7)

**مولویت تحمیلی**

ایشان انواع مولویت های مجعوله عرفی را بیان کرده است. در ضمن این مولویت ها مولویت به قهر و غلبه و مولویت به بیعت را نیز بیان نموده اند، در حالی که مجرد این که شخصی خود را تحمیل کند موجب ایجاد مولویت برای او نمی شود. هم چنین مجرد بیعت کردن بدون استمرار آن، نمی تواند موجب ایجاد حق مولویت برای شخصی شود. این سخن حتی در جایی که مولا به شرط مصرح و یا مرتکز در هنگام بیعت نیز عمل کرده باشد، جاری است. سخن در این است که چه دلیلی وجود دارد که مولویت به صرف بیعت ایجاد شود و بازگشت از بیعت، سبب از بین رفتن مولویت نشود.

در نتیجه به نظر می رسد؛ مشروعیت مولویت حاصل از قهر و غلبه و مولویت حاصل از بیعت، نیازمند بررسی است و شاید ادعا شود که بنای عقلا بر آن اقامه شده است که برای حفظ نظم جامعه و جلوگیری از بی نظمی که نظم بالاتر از آن است، افراد موظف به پایبند بودن به تعهد خویش هستند و اگر با شخصی بیعت کردند، حق بازگشت از بیعت خویش را ندارند و یا مثلا اگر حتی با قهر و غلبه جامعه نظمی گرفته است، افراد به حکم بنای عقلا حق ندارند این نظم را از بین ببرند و باید مولویت آن حاکم را بپذیرند. حال اگر بر فرض این بنای عقلا نیز وجود داشته باشد، آیا شارع این بنای عقلا را امضا کرده است و این امضا به چه نحو است؟

این مباحث بحثی جدی در علم حقوق است که به نام های حقوق تبعی و حقوق غیر تبعی و امثال آن از آن بحث شده است. به نظر می رسد؛ اگر شهید صدر این نوع مولویت ها به خصوص مولویت به قهر و غلبه را بیان نمی کرد، بهتر بود و برای استدلال ایشان نیز ذکر این نوع مولویت ها هیچ ضرورتی ندارد. بر همین اساس این تقسیم بندی ها در تقریرات آقای هاشمی وارد نشده است و به نظر می رسد شهید صدر نیز به این مباحث توجه کرده و در دوره بعد درس خویش این تقسیم بندی ها را حذف کرده است.

**تحلیل استدلال به مولویت عرفی برای اثبات دایره مولویت حقیقی**

شهید صدر در بررسی برهان اقامه شده بر قاعده قبح عقاب بلا بیان، فرمود: این استدلال اصل موضوعی دارد که مولویت جمیع موالی به شکل وحدانی دیده شده است و چون مولویت موالی عرفی در موارد مشکوک وجود ندارد، مولویت مولای حقیقی نیز به همین شکل است.

اما به نظر می رسد؛ شاید این استدلال مبتنی بر این اصل موضوعه نباشد. آقای حائری در حاشیه به عنوان ان قلت و قلت به مطلبی اشاره کرده اند، که شاید استدلال بر قاعده قبح عقاب بلا بیان در کلام بزرگان بر همین اساس باشد. با توجه به این که در بسیاری از موارد استدلال بیان شده در کلام بزرگان اندماج داشته و روشن نیست که استدلال به قاعده عقلی است یا عقلایی و اینکه چه مقدماتی برای تکمیل این استدلال لازم است، مبتنی بودن استدلال بر کلام بیان شده در حاشیه مباحث الاصول حتی در دیدگاه قائلین به قبح عقاب بلا بیان، بعید به نظر نمی آید.

آقای حائری در حاشیه به این مطلب اشاره کرده اند که چون در دایره عرف مولویت های عرفیه محدود است، عرف با نظر ساذج و غیر دقیق خود این مولویت ها را به مولویت های حقیقی نیز سرایت می دهد و چون ردعی از این نشده است، می توان ضیق دایره مولویت حقیقی را اثبات کرد.

بله این استدلال، قاعده قبح عقاب بلا بیان را از حکم عقل بودن خارج می کند و قاعده قبح عقاب بلا بیان را به برائت شرعیه بدل می کند البته برائت شرعیه ای که به مستوای برائت عقلیه است. به این معنا که این برائت دقیقا مطابق مفاد برائت عقلیه است و ما دامی که بیانی بر الزام واقعی یا الزام ظاهری و احتیاط وجود ندارد، شارع بر حکم واقعی عقاب نخواهد کرد. در این صورت اگر دلیل اخباری در وجوب احتیاط در مشکوکات تام باشد، بر این برائت شرعیه که مفاد قبح عقاب بلا بیان را دارد، مقدم می شود و دلیل برائت محکوم دلیل احتیاط است. حال اگر دلیل دال بر وجوب احتیاط با نصوص دال بر برائت، تعارض کرد، چون دلیل بر وجوب احتیاط در مشکوکات و به عبارتی دیگر، حکم الزامی ظاهری ثابت نشده است، برائت شرعیه که به مفاد قاعده قبح عقاب بلا بیان است، جاری شده و حکم به قبح عقاب می کند.

آقای حائری در بررسی این کلام، به این نکته اشاره می کند: همین که عرف تفاوت حق مولای حقیقی و حق مولای عادی را درک می کند، احکام مولویت عادی را به مولای حقیقی سرایت نمی دهد.

اما این بیان تام نیست زیرا؛ بالاخره بسیاری از علما قائل به قبح عقاب بلا بیان شده اند و شما نیز مدعی آن هستید که قول به قبح عقاب بلا بیان حکم عقلایی است نه عقلی و مبتنی بر خلط مولویت های عادی و حقیقی است. این بدین معناست که خلط مولویت حقیقی و عرفی امری بسیار عادی است که این تعداد از علما در قرون متمادی به آن قائل شده اند، حال اگر غرض شارع بر خلاف این اشتباه بر لزوم احتیاط بود، باید بیان می کرد و چون از این اشتباه ردع نکرده است، کشف می کنیم غرض شارع به لزوم احتیاط تعلق نگرفته است.

البته امکان دارد گفته شود؛ بین قبح عقاب بلا بیانی که با سیره اثبات می شود و قبح عقاب بلا بیانی که با دلیل لفظی ثابت می شود، تفاوت وجود دارد. در مورد دوم اگر دلیل وجوب احتیاط و دلیل دال بر

برائت شرعیه با هم تعارض کردند، دلیل لفظی دال بر قبح عقاب بلا بیان می تواند، حکم به قبح عقاب داشته باشد اما اگر دلیل مثبت قاعده قبح عقاب بلا بیان سیره باشد، چون در ردع سیره احراز رادع شرط نیست و احتمال ردع نیز کفایت می کند، صرف وجود دلیل دال بر احتیاط هر چند با دلیل برائت تعارض کند، احتمال رادعیت دارد و نمی توان حجیت سیره بر قبح عقاب بلا بیان را اثبات کرد. بله شاید بتوان با این ضمیمه، استدلال به سیره را تکمیل کرد: همانگونه که بیان شده است؛ باید بین رادع و مردوع تناسب وجود داشته باشد و سیره قائم بر قبح عقاب بلا بیان سیره ای مرتکز در اذهان است و شارع باید برای ردع آن رادعی قوی بیان کند و نمی تواند به رادعیت اخباری که معارض دارند، اکتفا کند، پس کشف می کنیم که غرض شارع ردع این سیره نبوده است.

البته شهید صدر در تقریرات بحوث تصریح کرده است که اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان قاعده ای عقلایی باشد نه عقلی و یا سیره عقلا در قبح عقاب بلا بیان در موالی عرفی به موالی حقیقی نیز سرایت داده شود، این قاعده قاعده شرعی خواهد بود نه عقلی و پذیرش این برائت شرعیه به نظر ما اشکالی ندارد. بیان ایشان در حجیت سیره در موالی عرفی همان بیانی است که ایشان در غالب سیره های اقامه شده بر حکم دارند. شهید صدر استدلال به سیره را در غالب موارد نیازمند ضمیمه ای می دانند. ایشان بیان داشته اند: صرف وجود سیره ای در دایره امور عقلاییه موجب سرایت آن سیره به دایره تشریعیات نمی شود. حال برای تکمیل استدلال به سیره باید این مقدمه را اضافه کرد که با توجه به وجود این سیره در دایره امور عقلایی و عرفی، اگر ملاکات شارع بر خلاف این سیره باشد در خطر است و شارع برای حفظ ملاکات خویش باید این سیره را و لو در دایره امور عقلایی است، ردع کند و اگر این سیره را ردع نکرد و در قبال آن سکوت کرد، کشف می کنیم شارع ما علیه العقلا در امور عقلائی را در امور تشریعی امضا کرده است.

**ابهامات موجود در اصل استدلال اول بر قبح عقاب بلا بیان**

اصل استدلال بر قبح عقاب بلا بیان نیز ابهاماتی دارد. یکی از ابهامات استدلال آن است که گفته شده در بین عقلا اگر مولی بر اراده خویش بیان نیاورده و نصب قرینه نکرده است، عذر عبد را پذیرفته می دانند. اما این استدلال به تنهایی کامل نیست زیرا در مواردی که برای مولا امکان بیان و نصب قرینه

وجود نداشته و مثلا دهان مولای عرفی را بسته اند، آیا در این موارد نیز که مولا بیانی ندارد، عقلا عذر عبد را می پذیرند؟

بر همین اساس مرحوم آقای داماد برای سیره عقلا در دایره امور عقلایی خویش نیز شقوقی را بیان کرده و عملا در بسیاری از این شقوق وجود سیره عقلا را نفی می کند.

**تفاوت های کلام شهید صدر و مرحوم آقای داماد**

شهید صدر در کلمات خویش بین مولای حقیقی و مولای عادی تفکیک کرده است و این تفکیک بسیار خوب و راهگشایی است که در کلمات مرحوم آقای داماد به آن اشاره نشده است.

مرحوم آقای داماد بر خلاف شهید صدر که توسعه دایره مولویت مولا را به درک و وجدان احاله می دهد، سعی بر آن دارد که برای توسعه مولویت مولای حقیقی برهان اقامه کند. ایشان برهان خویش را با این مقدمات بیان می کنند:

مقدمه اول: بنده نسبت به اغراض شخصی خود احتیاط می کند.

مقدمه دوم: حق مولای حقیقی بر انسان بالاتر از حق انسان بر خودش است.

نتیجه: پس اگر انسان نسبت به اغراض شخصی خود احتیاط می کند، باید به طریق اولی نسبت به اغراض مولی احتیاط کند.[[8]](#footnote-8)

حتی اگر این بیان را برهان ندانیم و تنها منبه وجدان قلمداد کنیم، اما روشن است که سعی مرحوم آقای داماد بر بیدار کردن وجدان است و مطلب را تنها به وجدان و درک احاله نمی دهند.

معنای حق اطاعت مولای حقیقی

آقای حائری در بحث تجری اشاره کرده است که حق اطاعت مولای حقیقی به معنای تحصیل اغراض مولا و احترام به مولاست. بر همین اساس هم تجری قبیح است چون به مولا احترام نشده است و هم معصیت قبیح است زیرا در معصیت هم احترام مولا حفظ نشده و هم غرض او تامین نشده است. اما روشن است قبح تجری کمتر از قبح معصیت است.[[9]](#footnote-9)

شهید صدر در مباحث خویش به تفکیک بین این دو مطلب اشاره نکرده و تجری و معصیت را به ملاک واحد قبیح شمرده است.

بر همین اساس تبیین معنای حق اطاعت مولا برای شفافیت بیشتر بحث لازم است که در جلسه آینده در باره آن سخن خواهیم گفت.

1. آقا جمال محمد بن آقای حسین بن محمد خوانساری متوفی سال 1125 ه ق است. [↑](#footnote-ref-1)
2. محمد باقر بن محمد اکمل معروف به وحید بهبهانی متوفی سال 1205 یا 1206 ه ق است. [↑](#footnote-ref-2)
3. مباحث الأصول، ج‏3، ص: 68 [↑](#footnote-ref-3)
4. مباحث الأصول، ج‏3، ص: 71 [↑](#footnote-ref-4)
5. بحوث في علم الأصول، ج‏5، ص: 26 [↑](#footnote-ref-5)
6. مباحث الأصول، ج‏3، ص: 72 [↑](#footnote-ref-6)
7. اگر کار عقل را ادراک بدانیم از این سخن گفته می شود که عقل به چه میزان حق مولا را درک می کند و اگر فعل عقل را باعثیت بدانیم، سخن از این رانده می شود که عقل به چه میزان محرّک به اطاعت مولاست. [↑](#footnote-ref-7)
8. المحاضرات ( مباحث اصول الفقه ) ؛ ج‏2 ؛ ص237

لا اشكال فى ان العقلاء بما هم كذلك لا يتوقفون فى محتمل المطلوبية و لا يقتحمون فى محتمل المبغوضية فى مقاصدهم و اغراضهم فى شى‏ء من الموارد، و اذا كانوا كذلك فى الامور الراجعة اليهم فبطريق اولى فى الامور الراجعة الى مواليهم، لانهم يرون العبد فانيا فى مقاصد المولى و بمنزلة اعضائه و جوارحه، بحيث يجب ان يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه، فاذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع او الضرر فيجب عليه بطريق اولى ان يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوبا للمولى او كون ذاك مبغوضا له، و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. [↑](#footnote-ref-8)
9. مباحث الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص304

 أقول لا إشكال في أنّ أمر المولى ينشأ من غرض ما. و عندئذ لا يبعد القول بأنّ العقل يحكم بأن للمولى حق تحقيق غرضه كما أنّ له حق الاحترام. و في مورد المعصية قد خولف كلا الحقين، و في مورد التجري خولف حق واحد و هو حق الاحترام. و بكلمة أخرى أن العنصر الثاني و هو مجرد الوصول و لو خطأ مصبّ لحق الطاعة بملاك الاحترام، و العنصر الأول و هو عنصر الحكم الإلزامي بشرط مستوى من مستويات الوصول مصبّ لحق الطاعة بملاك تحصيل غرض المولى و بتعبير آخر أنّ الاحتمال الثاني و الثالث كل منهما مستقلا و بعنوانه صحيح. و ما يلزم من ذلك من أشدّية العاصي من المتجري في استحقاق العقاب لا نتحاشى عنه و لا نراه خلاف الوجدان. و إنّما الذي يكون خلاف الوجدان هو أشدّية وضع العاصي من المتجرّي أمام محكمة الوجدان و ذمّ العقل، و نحن لا نقول بأنّ ذمّ المولى عقابه كي يسري حكم الوجدان بعدم كون العاصي أشدّ حالا من المتجرّي في ذلك الى مسألة العقاب.

و لا يلزم ممّا ذكرناه من فرض حقّين للمولى- حقّ الاحترام و حقّ تحصيل الطاعة بملاك تحصيل الغرض- أن يكون العاصي أشدّ حالا أمام ذمّ العقل و لوم الوجدان كي يقال: أنّ هذا خلاف الوجدان.

و توضيح ذلك أنّ لوم الوجدان أو قل ذمّ العقل لا يتبع الحق الواقعي لشخص ما، بل هو تابع لوصول الحق و لو خطأ. فمن قتل شخصا باعتقاده فلانا من الناس الذي لا يجوز قتله ثم تبين له أنّ قتله كان حقا له لأنّ المقتول كان قاتلا لأبيه فكان من حقه القصاص، فهذا الإنسان رغم أنّه لم يخالف حقا واقعيا للمقتول يكون ملوما لدى الوجدان حتى بعد انكشاف الواقع لأنّه حينما قتله كان يعتقد و لو خطاء أنّه ليس من حقّه قتله، هذا ما ندّعيه بالوجدان و ليس بالإمكان إقامة برهان على ذلك.

و بناء عليه يكون المتجرّي و العاصي متساويين أمام محكمة الوجدان رغم أنّ العاصي خالف حقّين للمولى، و المتجرّي خالف حقا واحدا له. و ذلك لأنّ المتجرّي حين التجرّي‏ كان يعتقد أنّ عمله كان معصية للمولى و مخالفة لحق طاعة الحكم الواقعي له فهو ملوم لدى الوجدان على هذا العمل لهذه النكتة حتى بعد انكشاف الخلاف.

أمّا لو لم نقبل ملامة الوجدان لمن يخالف باعتقاده حق أحد بعد أن ينكشف خطأ الاعتقاد و قلنا: أنّ الوجدان المطلع على حقيقة الأمر لا يلوم هذا الإنسان، فلازم ذلك بناء على ما اخترنا، من ثبوت حقين للمولى- (حق الاحترام و حق تحصيل الغرض المطلوب)- عدم مساواة العاصي و المتجري أمام محكمة الوجدان. و هذه النتيجة و إن كانت باطلة لكن البطلان قد تسرب من المقدمة الأولى و هي إنكار ملامة الوجدان عند انكشاف عدم الحق واقعا، لا من المقدّمة الثانية و هي فرض تعلّق حق للمولى بتحصيل غرضه. و على تقدير عدم حكم الوجدان باللوم عند انكشاف عدم الحق لا يحكم الوجدان بمساواة العاصي و المتجري في الذم و الملامة. [↑](#footnote-ref-9)