بسم الله الرحمن الرحیم

14/09/95 اصول عملیه - برائت - برائت عقلیه - قاعده قبح عقاب بلا بیان

قاعده قبح عقاب بلا بیان

سخن در بررسی قاعده قبح عقاب بلا بیان بود. بیان شد: مرحوم آقای داماد با دو مقدمه این قاعده را رد کرده‌اند. مقدمه اول آن بود که انسان در اغراض شخصی احتیاط می کند و مقدمه دوم آنکه بین احتیاط در اغراض شخصی و احتیاط در اغراض قانونی و شرعی ملازمه وجود دارد. به تعبیر ایشان انسان به منزله اعضا و جوارح مولاست و همانگونه که در اغراض خویش احتیاط می کند باید به طریق اولی در اغراض مربوط به مولی احتیاط کند. [[1]](#footnote-1)

ما در دو مرحله این سخن را بررسی کردیم. در مرحله اول بیان کردیم: احتیاط در اغراض شخصی به طور کلی روشن نیست.

در مقدمه دوم، نیز دو مرحله بحث وجود دارد. به طور کلی عوامل اثر گذار در اغراض شخصی و عوامل موثر در اغراض قانونی و شرعی متفاوت است. در اغراض مولوی و قانونی عوامل مختصی دخالت دارند که در اغراض شخصی دخیل نیستند و همین مانع قیاس اغراض مولوی و قانونی به اغراض شخصی است. در اغراض قانونی و مولوی عواملی مانند مصلحت یا مفسده در نفس جعل و ملزم بودن و گاه مصلحت یا مفسده در ملزم نبودن، ملاحظه مصلحت نوع مکلفین، ملازمه مصلحت در نوع موارد و تغییر موضوع واقعی برای جلوگیری از اشتباه و سوء استفاده وجود دارد که در اغراض شخصی این موارد دخیل نیست.

**توضیح عامل چهارم**

سوء استفاده و اشتباه غالبا در موارد مبهم وجود دارد. گاه مصب مصلحت ابهامی دارد که تشخیص صغریات و مصادیق آن همراه با اشتباه و گاه سوء استفاده است. شارع برای جلوگیری از اشتباه و سوء استفاده مصب حکم را موضوعی غیر از مصب مصلحت که وضوح بیشتری دارد، قرار می دهد. مثلا

مصب مصلحت احترام، انسان متقی است اما به این علت که کشف تقوی مقداری سخت است، قانونگذار در حکم خویش احترام را معلق به معمّمین می کند. در این صورت چون موضوع حکم واضح و روشن است کسی نمی تواند ادعا کند به علت نشناختن موضوع، حکم را انجام ندادم همانگونه که اشتباه در تشخیص موضوع نیز به حداقل خواهد رسید.

این چهار عامل دخیل در حکم قانونی گاه نسبت به حکم واقعی و موارد قطع به مصلحت ملاحظه می شود که در این صورت تلازمی بین اغراض قطعی شخصی و اغراض قطعی مولوی وجود ندارد. حال اگر این عوامل نسبت به حکم ظاهری و لزوم احتیاط سنجیده شود، تفاوت بین اغراض شخصی و قانونی روشن تر است زیرا میزان دخالت این عوامل نسبت به موارد مقطوع و موارد مشکوک متفاوت است. محدودیت مکلف در حکم ظاهری به علت کثرت محتملات بیش از محدودیت او در حکم واقعی است و همین می تواند سبب آن باشد، مفسده در جعل و در بند بودن مکلف به حدی شود که شارع حکم به احتیاط در موارد مشکوک نکند. در موارد شک وجود محتملات متعدد سبب می شود گاه شارع در موارد قطعی حکم به لزوم کرده اما در موارد مشکوک حکم به احتیاط نکرده باشد. در موارد حکم ظاهری نه تنها گستردگی الزام و در بند بودن مکلف می تواند موجب مفسده باشد بلکه گاه مصلحت نوع موارد یا جلوگیری از اشتباه سبب آن شود که احتیاط لازم نباشد.

لزوم احتیاط چه به مناط اصل عملی و چه به مناط اماره جعل شده باشد، به آن علت که این امکان وجود دارد در موارد مقطوع اصابه به واقع بیش از مثلا ظن به واقع باشد یا اصابه به واقع در موارد قطع تفصیلی بیش از اصابه به واقع در موارد قطع اجمالی باشد، ممکن است شارع در موارد قطع، عمل را لازم کند اما در موارد ظن یا علم اجمالی حکم به لزوم عمل نکند.

**استدلال بر حجیت شهرت**

برخی برای حجیت شهرت به قیاس اولویت استدلال کرده اند. استدلال به این بیان است که مناط حجیت خبر واحد ظن آوری است و ظن حاصل از شهرت ظن قوی تری است. پس به طریق اولی باید شهرت حجت باشد.

در بررسی این استدلال دو بحث صغروی و کبروی وجود دارد. از نظر صغری روشن نیست ظن حاصل از شهرت اقوی از ظن حاصل از خبر واحد باشد.

**ملاک حجیت اماره**

از نظر کبروی که تکیه مرحوم شیخ در رسائل بیشتر بر آن است، گفته شده یقین نداریم ظن آوری ملاک اعتبار اماره باشد بلکه مظنون آن است که ملاک اعتبار اماره، ظن آوری نیست.[[2]](#footnote-2) در کلام مرحوم شیخ ابهامی وجود دارد که این سخن با اعتبار اماره به ملاک کاشفیت و اماریت سازگار نیست.

اما در پاسخ دو بیان ارائه شده است:

**ظن آوری جزء العله اعتبار است**

توجیه اول در کلام مرحوم شیخ آن است که اصل دخالت ظن آوری در اعتبار اماره را رد نمی کند بلکه ظن آوری را جزء العله برای حجیت می داند و بر همین اساس چون جزء دیگر علت اعتبار برای ما روشن نیست، نمی توانیم به صرف حصول ظن قوی از اماره ای آن را معتبر بدانیم. ما فعلا در مقام سخن در این پاسخ نیستیم. پاسخی که به آن برای بحث می خواهیم استشهاد کنیم، پاسخ دیگر است.

**تفاوت بین ظن آوری و کاشفیت**

بیان دوم آن است که بین ظن آوری و کاشفیت وطریقیت تفاوت وجود دارد. ظن آوری صفت حاصل در مکلف است اما در کاشفیت و طریقیت علم مولی دخیل است. امکان دارد شارع با نگاه به مواردی که برای مکلف ظن حاصل می شود، غالب این موارد را مخالف با واقع ببیند و به همین سبب اماره را معتبر نکرده باشد یا ظن حاصل از طریق خاصی مثل شهرت را ملاحظه کرده و غالب این ظنون را مخالف با واقع دیده باشد و در نتیجه ظن حاصل از شهرت را اعتبار نبخشیده باشد. پس ملاک در حجیت اماره، غلبه مصادفه اماره با واقع عند الشارع است نه عند المکلف و همین نکته سبب می شود که ندانیم شارع اماره را مصادف با واقع ملاحظه کرده است یا نه.

در بحث ما نیز شبیه همین مطلب جاری است. در اغراض شخصی درک و علم مکلف و عبد ملاک نظر است اما در قانون علم شارع به ملاک مهم است. امکان دارد شارع با توجه به این که اشتباه یا سوء استفاده مکلفین به خصوص در امور مشکوک زیاد است، خود تطبیق را بر عهده گرفته باشد و مصبّ حکم را موضوعی قرار داده باشد که با مصبّ مصلحت متفاوت است. با این کار هر چند این موضوع دقیقا با مصبّ مصلحت مساوی نیست و تمام موارد مصلحت را پوشش نمی دهد اما چون میزان اشتباه و سوء استفاده در این موضوع بسیار کمتر اط اشتباه و سوء استفاده در مصبّ واقعی حکم است، انجام عمل و رسیدن به ملاک و مصلحت بسیار بیش‌تر از موردی است که مصبّ مصلحت به عنوان موضوع حکم بیان گردد. مثلا اگر واقفی متولی وقف را اعلم مراجع قرار دهد، چون تشخیص اعلم مشکل است و اشتباه در آن امکان دارد، گاه متولی وقف را مرجع تقلیدی که مقلدین بیشتر یا سن بیشتری دارد قرار می دهد تا تطبیق آن ساده تر باشد و مثلا چون در غالب موارد این دو عنوان با اعلمیت تلازم دارند، احتمال تحصیل ملاک بیش از جایی است که متولی وقف را اعلم مراجع قرار دهد.

حتی اگر گفته شود: تشخیص هر مکلفی اماره بر تشخیص شارع است اما در امور قانونی که به مصالح نوعیه بازگشت می کند، تشخیص افراد مختلف می تواند با هم تضاد داشته باشد و مانع اجرای حکم باشد در صورتی که اگر شارع خود مصداق را تعیین کند و موضوع روشنی را مصب حکم قرار دهد، دیگر تضادّی بین تشخیص مکلفین اتفاق نخواهد افتاد. پس در حقیقت بازگشت اشتباه و سوء استفاده به مصالح نوع مکلفین و نوع موارد است و اگر فرض کردیم ملاک یک مورد و تنها برای شخصی خاص بود، تشخیص ملاک توسط آن شخص اماره بر تشخیص شارع خواهد بود زیرا امکان ندارد از یک سو این مکلف علم به ترخیص داشته باشد و از سویی دیگر احتمال دهد شارع نظری بر خلاف آن دارد. ام سخن در مصالح نوعیه است که بازگشت به مکلفین متعددی می کند که امکان تضادّ بین انظار این افراد امری طبیعی است.

در نتیجه ملازمه ای در مقام حکم واقعی بین الزام در اغراض شخصی و الزام در اغراض قانونی و در مقام حکم ظاهری ملازمه ای بین احتیاط در اغراض شخصی و احتیاط در اغراض مولی وجود ندارد.

**تقدیم حق مولی بر عبد یا حق عبد بر حق مولی؟**

نکته ای در جلسات قبل بیان شد که آقای سید علی اکبر حائری و آقای لاریجانی در مجله پژوهش های اصولی بحثی دارند در این که آیا حق مولی بر حق عبد مقدم است یا حق عبد بر حق مولی تقدیم دارد؟ آقای حائری الزام را حق مولی و ترخیص را حق عبد دانسته و حق مولی را مقدم بر حق عبد دانسته است و مسلک حق الطاعه که مفاد آن الزام و احتیاط در موارد مشکوک است را پذیرفته است.

آقای لاریجانی در پاسخ به این سخن، در تقدیم حق مولی بر عبد تردید کرده اند.

ما بیان کردیم مطابق آیات متعدد قرآنی حق مولای حقیقی بر حق عبد مقدم است و در آن تردیدی وجود ندارد اما به نظر ما بحث حق الطاعه یا قبح عقاب بلا بیان متوقف بر این مبحث نیست. بلکه اولا روشن است در مولای حقیقی و شارع مقدس چون خداوند غنی بالذات است، سود و فایده ای به مولی بازگشت ندارد و تمام مصالح برای عباد است حال یا شخص مکلف یا نوع مکلفین و در ثانی شارع مقدس باید ملاک مقدم را ملاحظه کند و مطابق آن حکم می کند. از همین رو حتی امکان دارد مکلفی را به جهت مصلحت مکلف دیگری در سختی قرار دهد. پس اولا هیچ یک حق حقیقی مولا نیست. و در ثانی تشخیص مولا بر تشخیص عبد مقدم است. مولی با ادراک این که در سختی واقع شدن مکلفی به سود نظام احسن است این مکلف را در سختی القا می کند اما چون وجود سختی برای مکلفی دیگر بر خلاف نظام احسن است، او را در سختی قرار نمی دهد و مصلحت را در این عبد بر آن عبد تقدیم می دهد. پس اگر ادراک مولا با هوس های عبدی خاص و حتی مصالح این عبد در تعارض باشد، ادراک شارع مقدم است چون شارع مصلحت اجتماع را در نظر گرفته است.

**تحلیل امر به عصاه**

امر به عاصیان نیز می تواند از این باب باشد. برخی از عباد به هیچ نحو امر به شارع را انجام نمی دهند و امر به آنها زمینه عمل را به هیچ وجه ندارد اما با این حال شارع آنها را امر می کند. این اشکال به ذهن می رسد که امر به عصاه با این فرض امری لغو و بیهوده نیست.

برخی در مقام پاسخ امر به عصاه را برای اتمام حجت قلمداد کرده اند تا شارع برای عذاب عصاه حجتی داشته باشد. اما این پاسخ صحیح به نظر نمی رسد این پاسخ به تنهای صحیح نیست زیرا مگر در نفس عذاب کردن مصلحتی وجود دارد و آیا شارع دوست دارد بندگان خود را عذاب کند؟

می توان در مقام پاسخ به این شبهه بیان داشت: اگر عصاه و کفار مأمور نبوده و عذاب نشوند، زمینه تقرب مطیعین وجود نخواهد داشت و امر و عذاب عصاه سبب بالا رفتن مطیعین است. این بحث در رابطه با عدل الهی نیست زیرا روشن است که عذاب عصاه مطابق عدل است چون عصاه با اختیار خویش عصیان کرده و جبری برای آنها وجود نداشته است. سخن در این مقام از حکمت الهی است و در این که امر به عاصی و لو با امری عمومی که شامل عاصی نیز باشد، با توجه به عصیان او لغو نیست؟

در نتیجه چون در نظام احسن تقرب مطیعین مصلحتی بالا دارد و برای رسیدن به این مصلحت نیاز به امر به عصاه و اتمام حجت آنها در نهایت عذاب آنهاست، امر به عصاه لغو نخواهد بود.

**رجعت کفار**

مقاله ای را در موضوع رجعت در مقاله دانشنامه جهان اسلام مطالعه می کردم. در آن مقاله درباره لغو نبودن رجعت بحث شده بود. برخی اشکال کرده اند که رجعت لغو است. در پاسخ به این اشکال بیان شده است: رجعت برای آن است که امکان بالقوه ای که در برخی از بندگان وجود دارد به فعلیت برسد و با توجه به این سخن رجعت لغو نیست. در این پاسخ ان قلتی مطرح است که اگر رجعت تنها درباره مؤمنین خالص بود، این پاسخ تام بود اما آنچه مسلم است کافرین خالص نیز رجعت می کنند. رجعت کفار خالص به چه ملاکی است؟

در آن مقاله پاسخ داده شده بود: برای به فعلیت رسیدن قوه مؤمنین گاه لازم است کفار نیز رجعت کنند. مثلا تشفی مؤمنین رتبه و مقامی است که برای آنان قرار داده شده است. برای این که تشفی حاصل شود باید کفار رجعت کنند و مجازات شوند تا این تشفی تحصیل گردد. به همین سبب در روایات وارد شده است امام زمان ع خلفای به ناحق را از قبر بیرون می آورد و می سوزاند که این عمل برای

حصول تشفی برای ائمه معصومین ع است که مقام و رتبه ای محسوب می گردد. حتی ممکن است برای رسیدن به این هدف جسد این خلفا در قبر سالم بماند و نپوسد اما این نپوسیدن کاشف علو مقام آنها نیست.

**حکمت وجود شرور**

در این بحث که حکمت وجود شرور چیست، برخی پاسخ داده اند شرور امری عدمی هستند و وجود ندارند. جواب دیگری که دقیق تر است وجود دارد که هر چند شرور وجودی هستند اما؛ شرور به ذاتی شر هستند اما به نسبت به خیراتی که بر آنها مترتب است، خیر محسوب می شوند. مثلا مصیبت، درد و رنج واقعا شر است اما چون بر این مصیبت صبر که خیر بزرگی است مترتب می شود، در مقایسه با آن خیر مصیبت نیز خیر خواهد بود زیرا موجب ایجاد خیر و مقدمه بر مقامی عالی است. پس شرور هر چند اموری وجودی هستند و ذاتا نیز شر هستند اما با توجه به خیری که بر آنها مترتب است، خیر بالاضافه هستند و باید برای ایجاد این خیرات شرور در عالم ایجاد گردد. به همین سبب می توان بیان داشت خداوند شروری مانند یزید را خلق کرده است برای آنکه درجه ای مثل شهادت ایجاد گردد و این سخن پیامبر ص به امام حسین ع که «إِنَّ لَکَ فِی الْجَنَّةِ دَرَجَاتٍ لَا تَنَالُهَا إِلَّا بِالشَّهَادَة»[[3]](#footnote-3) نیز به همین معناست.

در نتیجه بحث به هیچ عنوان با دوران حق مولی و عبد ارتباطی ندارد و هیچ سود و منفعتی به شارع حقیقی یعنی خداوند متعال نمی رسد همانگونه که سود و فایده ای به پیامبر اکرم ص و ائمه معصومین ع که مولویت مجعول به جعل مولای حقیقی دارند و مظهر اتم ربوبی هستند، نمی رسد کما این که خداوند به پیامبر ص می فرماید: «قُلْ ما سَأَلْتُکُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَکُمْ إِنْ أَجْرِیَ إِلاَّ عَلَی اللَّهِ وَ هُوَ عَلی‏ کُلِّ شَیْ‏ءٍ شَهید»[[4]](#footnote-4) بلکه بحث در آن است که با توجه به نظام احسن تکوینی یا تشریعی تقدیم ترخیص بر الزام یا الزام بر ترخیص کدام یک، مصلحت دارد و تشخیص این مصلحت با خود شارع است. بحث

سابق ما نیز که آیاتی را برای اثبات تقدیم حق مولی بر عبد بیان کردیم، به این معنا نیست که بحث قبح عقاب بلا بیان و مسلک حق الطاعه وابسته به این بحث است.

در جلسه آینده تأثیر بحث امروز را در قاعده قبح عقاب بلا بیان، بحث خواهیم کرد.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد

1. المحاضرات ( مباحث اصول الفقه ) ؛ ج‏2 ؛ ص237 [↑](#footnote-ref-1)
2. فرائد الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص232 وجه الضعف: أنّ الأولويّة الظنّية أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسّك بها في حجّيتها؟! مع أنّ الأولويّة ممنوعة رأسا؛ للظنّ بل العلم بأنّ المناط و العلّة في حجّية الأصل ليس مجرّد إفادة الظنّ. [↑](#footnote-ref-2)
3. الأمالي( للصدوق)، النص، ص: 152 [↑](#footnote-ref-3)
4. سبأ: 47 [↑](#footnote-ref-4)