



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



کتابخانه مجلس شورای اسلامی

۱۵۷

بررسی

نظریهٔ حق الطاعة

اسناد محقق سید مجتبیٰ نور علی‌دی

نشر مرکز فقهی ائمهٔ اطهار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی نظریه حق الطاعه

نویسنده:

آیت الله سید مجتبی نورمفیدی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	بررسی نظریه حق الطاعه
۹	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۳	فهرست مطالب
۱۸	مقدمه
۲۰	پیش گفتار
۲۲	گفتار اول: جایگاه نظریه حق الطاعه در علم اصول
۲۶	گفتار دوم: تنقیح محل نزاع
۳۰	گفتار سوم: پیشینه نظریه حق الطاعه
۳۴	گفتار چهارم: تبیین نظریه حق الطاعه
۳۴	اشاره
۳۴	اقسام مولویت
۳۴	اشاره
۳۴	قسم اول: مولویت ذاتی
۳۶	قسم دوم: مولویت مجعول از جانب مولای حقیقی
۳۷	قسم سوم: مولویت مجعول از جانب عقلاء
۳۷	اشاره
۳۷	نظریه حق الطاعه
۴۰	گفتار پنجم: دلیل نظریه حق الطاعه
۴۰	اشاره
۴۰	وجه سلبی
۴۳	جهت اول: بررسی بعد تاریخی مسئله
۴۵	جهت دوم: بررسی ادله قاعده قبح عقاب بلایان

۴۵	اشاره
۴۵	دلیل اول
۴۵	اشاره
۴۶	اشکال شهید صدر رحمه الله به دلیل اول
۴۷	دلیل دوم
۴۷	اشاره
۴۷	اشکال شهید صدر رحمه الله به دلیل دوم
۴۸	دلیل سوم
۴۸	اشاره
۴۹	اشکال شهید صدر رحمه الله به دلیل سوم
۴۹	دلیل چهارم
۴۹	اشاره
۵۰	اشکال شهید صدر رحمه الله به دلیل چهارم
۵۱	وجه ایجابی
۵۲	گفتار ششم: موضوع حق الطاعه و قید آن
۵۲	موضوع حق الطاعه
۵۵	قید حق الطاعه
۵۶	گفتار هفتم: قلمرو حق الطاعه
۵۶	اشاره
۵۶	احتمال اول
۵۷	احتمال دوم
۵۷	احتمال سوم
۵۸	فرق بین قطع و غیر قطع
۵۸	فرق اول
۶۰	فرق دوم
۶۱	فرق سوم

۶۴	گفتار هشتم: آثار نظریه حق الطاعه
۶۴	اشاره
۶۴	اثر اول
۶۷	اثر دوم
۷۰	اثر سوم
۷۲	اثر چهارم
۷۴	اثر پنجم
۷۶	گفتار نهم: نقد و بررسی نظریه حق الطاعه
۷۶	اشاره
۷۸	اشکال اول
۸۳	اشکال دوم
۸۵	اشکال سوم
۸۶	اشکال چهارم
۸۶	اشاره
۸۷	احتمال اول
۸۷	احتمال دوم
۸۸	بررسی احتمال اول
۹۱	بررسی احتمال دوم
۹۱	وجوه تعدی از مولویت عقلاء به مولویت خداوند
۹۱	وجه اول
۹۱	اشاره
۹۲	اشکال
۹۲	اشاره
۹۳	پاسخ
۹۴	اشکال
۹۴	اشاره

۹۴	پاسخ
۹۵	وجه دوم
۹۶	اشکال پنجم
۹۷	اشکال ششم
۱۰۰	اشکال هفتم
۱۰۱	اشکال هشتم
۱۰۳	اشکال نهم
۱۰۴	اشکال دهم
۱۰۵	نتیجه
۱۰۸	کتابنامه
۱۱۰	درباره مرکز

سرشناسه: نورمفیدی، سیدمجتبی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: بررسی نظریه حق الطاعه [کتاب] / سیدمجتبی نورمفیدی.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری: ۱۰۰ص؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.

فروست: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)؛ ۱۵۷.

شابک: ۸۰۰۰۰ ریال : ۹۷۸-۶۰۰-۵۶۹۴-۸۳-۳

وضعیت فهرست نویسی: فایا

یادداشت: کتابنامه: ص. ۹۹ - ۱۰۰.

موضوع: صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹م. -- دیدگاه درباره فقه

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

موضوع: برائت (اصول فقه)

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ن۹۴ب۴ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۵۴۶۳۸۷

ص: ۱

اشاره

بررسی نظریه حق الطاعه

سید مجتبی نورمفیدی

ص: ۳

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤

فهرست مطالب

مقدمه ۹

پیش گفتار ۱۱

گفتار اول: جایگاه نظریه حق الطاعه در علم اصول ۱۳

گفتار دوم: تنقیح محل نزاع ۱۷

گفتار سوم: پیشینه نظریه حق الطاعه ۲۱

گفتار چهارم: تبیین نظریه حق الطاعه ۲۵

اقسام مولویت ۲۵

قسم اول: مولویت ذاتی ۲۵

قسم دوم: مولویت مجعول از جانب مولای حقیقی ۲۷

قسم سوم: مولویت مجعول از جانب عقلاء ۲۸

نظریه حق الطاعه ۲۸

گفتار پنجم: دلیل نظریه حق الطاعه ۳۱

وجه سلبی ۳۱

ص: ۵

جهت اول: بررسی بعد تاریخی مسئله ۳۴

جهت دوم: بررسی ادله قاعده قبح عقاب بلا بیان ۳۶

وجه ایجابی ۴۲

گفتار ششم: موضوع حق الطاعه و قید آن ۴۳

موضوع حق الطاعه ۴۳

قید حق الطاعه ۴۶

گفتار هفتم: قلمرو حق الطاعه ۴۷

احتمال اول ۴۷

احتمال دوم ۴۸

احتمال سوم ۴۸

فرق بین قطع و غیر قطع ۴۹

گفتار هشتم: آثار نظریه حق الطاعه ۵۵

اثر اول ۵۵

اثر دوم ۵۸

اثر سوم ۶۱

اثر چهارم ۶۳

اثر پنجم ۶۵

گفتار نهم: نقد و بررسی نظریه حق الطاعه ۶۷

اشکال اول ۶۹

اشکال دوم ۷۴

اشكال سوم ۷۶

ص: ۶

اشکال چهارم ۷۷

اشکال پنجم ۸۷

اشکال ششم ۸۸

اشکال هفتم ۹۱

اشکال هشتم ۹۲

اشکال نهم ۹۴

اشکال دهم ۹۵

نتیجه ۹۹

ص: ۷

بسم الله الرحمن الرحيم

همه تلاش های فقیهان به جهت اطاعت دقیق تر بندگان نسبت به حق تعالی است. مجاهده اصلی یک فقیه اصولی آن است که قواعد و احکامی را استنباط نماید که راه صحیح اطاعت خداوند متعال را روشن تر سازد.

در میان قواعد اصولی، یکی از قواعد مهمی که مورد تسالم کثیر و بلکه همه اصولیین بوده است، قاعده عقلی قبح عقاب بلابیان است. بر حسب این قاعده تا مادامی که نسبت به تکلیفی از طرف شارع بیانی وارد نشود، مخالفت با آن استحقاق عقاب را به دنبال نخواهد داشت.

مرحوم شهید صدر رحمه الله با ابداع و پردازش نظریه حق الطاعه، قاعده ای حاکم بر نظریه قبح عقاب بلابیان را بر کرسی علم اصول نشانده است. بر حسب این قاعده، احتمال تکلیف از نظر عقل موجب تنجز و قطعیت آن است و مخالفت با آن در فرض وجود واقعی آن، موجب استحقاق عقاب خواهد بود. گرچه برخی ادعا دارند که این نظریه قبل از ایشان توسط فقیه

والامقام در حوزه علمیه قم، آیه الله العظمی آقای محقق داماد قدس سره در مباحث اصول ایشان ابراز و اظهار شده است و چه بسا از مباحث اصولی ایشان در کتاب المحاضرات بتوان آن را استفاده نمود، اما مهم بررسی و تحقیق این نظریه است. استاد محقق حوزه علمیه قم، حضرت حجه الاسلام والمسلمین آقای سید مجتبی نورمفیدی دامت برکاته این نظریه را در مباحث خارج اصول خود مورد نقد و بررسی قرار داده است. مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام که به دنبال تحقق و نشر مباحث عمیق فقهی و اصولی است، این فرصت را مغتنم شمرده و ضمن تشکر وافر از ایشان، اقدام به نشر آن نموده است. امید است که مورد استفاده فضلاء و محققین قرار گیرد، ان شاء الله.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام ۹۳/۴/۲۳

ص: ۱۰

دانش اصول فقه همواره به مدد تلاش و کوشش اصولیان ژرف‌اندیش، مسیری رو به تعالی را طی نموده و در این میان، ابتکارات و نوآوری‌ها و نظریه‌پردازی‌ها نقشی ممتاز دارند. پرواضح است که نظریه‌پردازی از ناحیه کسانی که دارای نظام فکری و برخوردار از انسجام ذهنی می‌باشند، آثار عمیق‌تری برجای گذاشته و به نظریه‌اتقان و استحکام بیشتری می‌بخشد و دقت آن را افزون می‌کند.

آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر رحمه‌الله از جمله اندیشمندانی است که از یک نظام فکری اصولی بهره‌مند بوده و به همین جهت آشنایی با آراء و انظار او شایسته و بلکه لازم به نظر می‌رسد.

نظریه «حق الطاعه» که توسط این متفکر، عمق و بسط پیدا کرده، دامنه گسترده‌ای داشته و بر مسائل متعددی در علم اصول اثرگذار است و به همین جهت سزاوار بحث و بررسی افزون‌تر می‌باشد.

آن‌چه پیش‌روی دارید، مطالبی است که چند سال قبل، اینجانب در بحث

خارج اصول و در مباحث حکم شرعی، به مناسبت بحث از امتثال حکم و لزوم یا عدم لزوم امتثال تکالیف محتمل، برای جمعی از فضلا و طلاب ارائه کرده ام و اکنون به توصیه برادر ارجمند و محقق گران مایه آیه الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی مبنی بر نشر آن، پس از تنظیم در اختیار شما خوانندگان گرامی قرار می گیرد.

با آن که همت اصلی در این نوشتار به تبیین و توضیح این نظریه از ابعاد مختلف و سپس نقد و بررسی آن معطوف بوده، ولی بنای آن بر اختصار و اجمال است. بنابراین بخشی از کاستی های آن از این جهت ناشی شده و الباقی را شما خواننده گرامی، إن شاء الله با بزرگواری به اینجانب گوشزد خواهید نمود.

در پایان بر خود لازم می دانم یاد استاد بزرگوارم، مرجع راحل عظیم الشأن، حضرت آیه الله العظمی فاضل لنکرانی قدس سره را که با تأسیس مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام گام مهمی در جهت تقویت اجتهاد و فقاہت برداشت، گرامی داشته و به روح پاک آن فقیه آینده نگر درود فرستم که این مرکز را که اکنون هم چون نگینی بر تارک حوزه می درخشد، بنیان نهاد.

هم چنین شایسته است از همکاری حجج اسلام آقایان رستمی و محمدزاده در آماده سازی این اثر تشکر نموده و از ریاست محترم مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام و هم چنین حجه الاسلام والمسلمین آقای فاضل کاشانی، مدیر محترم مرکز قدردانی نمایم.

سید مجتبی نورمفیدی قم - خرداد ۱۳۹۳

گفتار اول: جایگاه نظریه حق الطاعه در علم اصول

قبل از هر چیز لازم است جایگاه این نظریه در علم اصول تبیین شود و مشخص گردد اساساً این نظریه در کدام یک از مباحث علم اصول و به چه منظوری و برای چه هدفی ارائه شده است.

اگر بخواهیم به طور خلاصه به این سؤال پاسخ دهیم، باید بگوییم این نظریه در واقع مبنایی برای اصل احتیاط عقلی در تکالیف محتمل است. از این رو واضح است که خاستگاه این نظریه مباحث اصول عملیه می باشد و در واقع به عنوان یکی از ادله احتیاط عقلی در تکالیف مشکوک و در مقابل قاعده قبح عقاب بلایان مطرح شده است. اما در عین حال در مسائل مهمی از علم اصول؛ همچون «جمع بین حکم واقعی و ظاهری»، «منجزیت علم اجمالی»، «تجری»، «امکان تعبد به ظن» و «حجیت خبر واحد» نیز تأثیرات قابل ملاحظه ای دارد.

البته مبانی کلامی این نظریه باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد و ما در این نوشتار در صدد بررسی آن نیستیم، بلکه مقصود تبیین ابعاد مختلف این نظریه و آثار آن در علم اصول و سپس بررسی آن می باشد.

مقدمتاً لازم است اشاره کنیم که در میان اصول عملیه بعضی عقلی و برخی شرعی می باشند. به نظر شهید صدر رحمه الله اصل عملی عقلی صرفاً وظایف عملی عقلی است که تابع گستردگی یا عدم گستردگی حق طاعت الهی است. به طور کلی، این اصول از سوی شارع جعل نشده اند، بلکه عقل در موارد مشکوک به عنوان راهنمای انسان در مقام عمل، وظیفه ای را برای او معین می کند و مرجع آن هم مدرکات عقل عملی است. این اصول معین و صرفاً در دو اصل محصورند: اصل براءت عقلی و اصل احتیاط عقلی. مبنای این دو اصل، وجود و عدم وجود حق طاعت الهی است و ثمره اصلی نظریه حق الطاعه در همین نقطه آشکار می شود. البته واضح است که تخییر عقلی نیز به عنوان یک اصل عملی عقلی که در موارد دوران بین محذورین جاری می شود، در واقع به یکی از دو اصل فوق الذکر رجوع می کند و اصل مستقلى محسوب نمی شود.

به هر حال چنان چه اصل تکلیف قطعی باشد، به مقتضای حکم عقل به لزوم فراغ یقینی باید احتیاط کرد، ولی اگر اصل تکلیف قطعی نباشد، مشهور بر اساس قاعده قبح عقاب بلایان معتقدند احتیاط لازم نیست و لذا براءت عقلی جاری می کنند. اما طبق نظریه حق الطاعه، در این مورد نیز باید احتیاط کرد و تنها در فرض یقین به عدم تکلیف می توان براءت جاری نمود.

بدیهی است آن چه گفته شد، با قطع نظر از حکم شارع است و به همین جهت اگر شارع در مورد تکلیف مشکوک به براءت حکم کند، موضوع حکم عقل به احتیاط برداشته می شود و این مطلبی است که حتی قائلین نظریه حق الطاعه منکر آن نیستند. چنان چه در مقابل، اگر شارع به احتیاط حکم کند، موضوع حکم عقل به براءت منتفی می شود، همان گونه که مشهور به این مطلب ملترزم می باشند.

بر این اساس، آشنایی با این نظریه که در میان بعضی از متأخرین از علمای حوزه علمیه قم و نجف نیز طرفدارانی پیدا کرده، مهم است. اگرچه این نظریه بیشتر به نام شهید صدر رحمه الله شهرت یافته، ولی ایشان مُبدِع آن نیست و پیش از او هم برخی از جمله محقق خراسانی و محقق داماد^(۱) به آن اشاره کرده اند.

صاحب منتقی الاصول اگرچه نامی از مسلک حق الطاعه نبرده، ولی اساس این نظریه را پذیرفته است؛ زیرا منکر قبح عقاب بلا بیان بوده و معتقد است عقاب بر مخالفت تکلیف احتمالی قبیح نیست^(۲). اما از آن جا که شهید صدر رحمه الله آن را بسط داده و بیشتر از سایرین بر آن تکیه کرده، به نام ایشان شهرت یافته است. برخی دیگر از بزرگان^(۳) و بعضی از شاگردان شهید صدر^(۴) نیز این مسلک را پذیرفته اند.

ص: ۱۵

۱- (۱). المحاضرات (طاهری اصفهانی)، ج ۲، ص ۲۳۷.

۲- (۲). منتقی الاصول، ج ۴، ص ۴۴۲-۴۳۸.

۳- (۳). أنوار الاصول، ج ۳، ص ۴۴-۴۶.

۴- (۴). أضواء و آراء؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۹-۴۲؛ مباحث الاصول، ج ۲، پاورقی ص ۶۷.

این نظریه در مواضع مختلفی (۱) از طرف شهید صدر رحمه الله مطرح و مورد بحث قرار گرفته، لذا ما کلمات ایشان را نقل و سپس مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

ص: ۱۶

۱- (۱). به عنوان نمونه: دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۶؛ مباحث الأصول، ج ۳ ص ۶۱؛ المعالم الجدیده، ص ۱۷۷-۱۷۹؛ بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۳۱-۲۸ و ج ۵، ص ۲۴.

شهید صدر رحمه الله به طور کلی معتقد است یک خطای فاحش پیرامون حجیت و مولویت واقع شده و آن تفکیک این دو از یکدیگر است، در حالی که این تفکیک صحیح نیست؛ زیرا بحث از حجیت در واقع همان بحث از حدود مولویت است.

ایشان می فرماید: مشهور بین دو مسئله تمایز قائل شده و گمان کرده اند این دو مستقل از یکدیگرند؛ یکی باب مولویت واقعی که برای مولی ثابت است و به نظر مشهور محل نزاع نبوده و اساساً مفروغٌ عنه گرفته شده و دیگری بحث حجیت و منجزیت است. طبق عقیده مشهور، تکلیف با وصول و یقین منجز می شود و چنان چه تکلیفی متیقن نباشد یا به مکلف واصل نشود، منجز نیست. لذا معتقدند عقاب بلا بیان قبیح است و این بحث ارتباطی با مسئله مولویت ندارد.

به نظر شهید صدر رحمه الله این تفصیل در حقیقت، تفصیل در حدود مولویت مولی و حق الطاعه است؛ چون منجزیت در واقع از لوازم مولویت مولی بر عبد و حق الطاعه می باشد؛ یعنی از آن جا که مولی حق عبودیت و اطاعت بر بندگان دارد، مسئله حجیت و منجزیت پدید می آید. از این رو هر نوع تبعیض در منجزیت، تبعیض در مولویت مولی است. لذا ایشان می گوید: ما باید دائره مولویت و حق الطاعه را معلوم کنیم، آن گاه بطلان تفکیک بین مولویت و منجزیت که مشهور مرتکب آن شده اند، آشکار می شود.

ایشان معتقد است منشأ اشتباه مشهور که در موارد حق الطاعه تفصیل داده و در حدود مولویت مولی تبعیض قائل شده اند، این است که مولویت حقیقی و ذاتی خداوند متعال را به مولویت های عقلانی قیاس و گمان کرده اند از آن جا که در مولویت های عقلانی منجزیت فقط در مواردی ثابت است که تکلیف به مخاطبین واصل شده باشد، در مولویت ذاتی خداوند نیز این چنین است، در حالی که این قیاس مع الفارق بوده و در مولویت حقیقی خداوند متعال چنین محدودیتی وجود ندارد. البته ایشان استدراک کرده و می گوید: اگر شارع سیره متعارف در مولویت های عقلانی را امضاء کرده باشد، در این صورت اشکالی ندارد.^(۱)

پس به نظر ایشان حجیت و مولویت جدا از هم نبوده و بحث از قاعده قبح عقاب بلایان در حقیقت به این بحث بازمی گردد که آیا مولویت مولی

ص: ۱۸

۱- (۱). بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۳۰ و ۱۸۶ و ج ۵، ص ۲۳؛ مباحث الأصول، ج ۳، ص ۷۲-۷۳؛ دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۰۷، و ج ۳، ص ۳۵.

از آن چه گفته شد معلوم گردید که نزاع بین مشهور و شهید صدر رحمه الله در چیست. مشهور، مولویت را به عنوان یک حق قبول دارند، ولی مولویت را از منجزیت جدا کرده و منجزیت اوامر مولی را فقط در محدوده خاصی پذیرفته و قائل اند: امر مولی فقط در جایی که انسان به تکلیف یقین داشته و تکلیف به او واصل شده باشد، واجب الامتثال است و در غیر این موارد، اعم از شک و ظن غیر معتبر و حتی توهم تکلیف، امتثال واجب نیست. اما قائلین به مسلک حق الطاعه از جمله شهید صدر رحمه الله معتقدند: مولویت و منجزیت از یکدیگر قابل تفکیک نمی باشند و از آن جا که مولویت ذاتی خداوند محدود نیست و مولویت تشریحی مبتنی بر مولویت تکوینی است، لذا در مواردی هم که انسان به تکلیف یقین نداشته و احتمال تکلیف بدهد، اگرچه این احتمال ضعیف باشد، امتثال عقلاً واجب است.

شهید صدر رحمه الله تلاش می کند برای این نظریه، سابقه ای در بین قدمای یافته و ریشه آن را در کتب اصحاب و بزرگان قوم جستجو کند.

(۱) ایشان به کلمات بعضی از بزرگان استناد کرده و می گویند: از کلمات شیخ طوسی استفاده می شود که ایشان نیز به این مسلک معتقد بوده، اگر چه اصطلاح حق مولویت یا حق الطاعه را عنوان نکرده است. وی سپس به یک نزاع قدیمی بین متقدمین اشاره می کند و آن این که آیا قاعده اولیه یا اصل اولی در اشیائی که نمی توان حسن و قبح آنها را درک کرد، حظر است یا اباحه؟ در پاسخ به این پرسش می گویند: بعضی از بزرگان در مقام فتوا به اصالة الحظر قائل شده و می گویند: اصل اولی در اشیاء اجتناب و احتیاط است؛ یعنی ارتکاب آن جایز

ص: ۲۱

۱- (۱). مباحث الأصول، ج ۳، ص ۶۴-۶۵ و ۳۲۸؛ بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۲۵ و ۷۹.

نیست، مگر آن که دلیلی بر حلیت و جواز یافت شود، ولی برخی قائل اند:

اصل اولی در اشیاء تا زمانی که دلیلی بر منع و حرمت آن وارد نشده، ترخیص و جواز ارتکاب است. البته عده ای نیز فتوا نداده و لکن می گویند: در مقام عمل باید احتیاط کرد.

به هر حال، کسانی که اصل اولی در اشیاء را حظر می دانند، در واقع به نوعی مسلک حق الطاعه را پذیرفته اند؛ زیرا اساساً اصاله الحظر در جایی جریان پیدا می کند که احتمال ممنوعیت توسط شارع داده شود و لذا بر طبق آن، امثال تکالیف محتمل هم لازم است؛ به عبارت دیگر این نزاع که «در مورد چیزی که شک داریم اقتضای حُسن یا قبح دارد، آیا باید اصاله الحظر جاری کنیم یا اصاله الاباحه؟» بدین معنی است که همه چیز دایره مدار شک و تردید و احتمال است و چون احتمال قبح در آن وجود دارد بعضی معتقدند باید اجتناب کرد و این همان حکم عقل به لزوم امثال در تکالیف محتمل است.

کسانی هم که در مقام فتوا توقف کرده ولی در مقام عمل احتیاط نموده اند در واقع وظیفه عملی را اجتناب می دانند؛ یعنی طبق نظر آنان اگر یقین داشته باشیم چیزی ممنوع است باید آن را ترک کنیم. هم چنین اگر نسبت به ممنوعیت چیزی تردید داریم، در مقام عمل باید از ارتکاب آن اجتناب کنیم و این همان مسلک حق الطاعه است.

پس به نظر شهید صدر رحمه الله هر دو گروه معترفند وظیفه عملی مکلفین نسبت به چیزهایی که در ممنوعیت آن تردید دارند، این است که باید از ارتکاب

آن‌ها اجتناب کنند و این چیزی غیر از مسلک حق الطاعه نیست؛ چون طبق نظریه حق الطاعه هم از دید عقل امثال تکالیف محتمل مانند تکالیف قطعی لازم است. لذا شهید صدر معتقد است مسلک حق الطاعه در کلمات قدما ریشه دارد، اگرچه آن‌ها اصطلاح حق الطاعه را در کلمات خود به کار نبرده‌اند.

اشاره

شهید صدر رحمه الله ابتدا به اقسام مولویت اشاره کرده و سپس اصل نظریه را تبیین می نماید.

اقسام مولویت

اشاره

به نظر ایشان، مولویت بر سه قسم است: (۱)

قسم اول: مولویت ذاتی

مولویت ذاتی که برای خداوند تبارک و تعالی ثابت و مختص به اوست، یک امر واقعی مانند سایر واقعیات بوده و تابع جعل و اعتبار نیست. پس در این باره دو ادعا مطرح شده؛ یکی اختصاص این مولویت به خداوند و دیگری جعلی نبودن آن است.

ص: ۲۵

۱- (۱). بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۸ و ۲۹؛ مباحث الأصول، ج ۱، ص ۲۲۲ و ج ۳، ص ۷۲.

شهید صدر رحمه الله ابتدا به بیان وجه اختصاص این مولویت به خداوند تبارک و تعالی پرداخته و می گوید: خداوند متعال خالق ماست و به همین دلیل مالک ما محسوب می شود و به اعتبار این مالکیت حقیقی، بر ما حق مولویت دارد؛ چون به طور کلی مولویت مولی نسبت به عبد به ملاک مالکیت است.

به نظر ایشان ثبوت حق مولویت برای خداوند متعال به ملاک خالقیت و مالکیت، غیر از ثبوت این حق به ملاک شکر منعم است. وی صریحاً می گوید: مولویت خداوند تبارک و تعالی از باب وجوب شکر منعم نیست، بر خلاف حکما که آن را از باب وجوب شکر منعم می دانند. به نظر شهید صدر رحمه الله مولویت خداوند متعال مانند سیادت تکوینی اوست؛ یعنی همان گونه که در عالم تکوین، اراده تکوینی خداوند متعال نافذ است و تخلف از اراده او ممکن نیست، در عالم تشریح نیز عقلاً به خاطر مولویتی که خداوند متعال بر مخلوقات دارد، اراده تشریحی او نافذ است. لذا عقل می گوید: اطاعت او امر و دستورات الهی لازم است و حتی اگر احتمال تکلیف هم داده شود امتثال ضروری است. این مولویت که از آن به حق الطاعه و حق المولویه تعبیر می شود فقط برای خداوند ثابت است؛ زیرا غیر از او هیچ کس مالکیت حقیقی نسبت به این عالم و آن چه در آن است، ندارد.

ایشان سپس در مورد ادعای دوم می فرماید: این مولویت یک امر ذاتی است و جعل آن برای خداوند متعال محال می باشد؛ چون نفوذ جعل، منوط و متفرع بر این است که در مرتبه سابق مولویتی ثابت شده باشد - چون فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد - که اگر ذاتی باشد فهوالمطلوب و اگر ذاتی

نباشد باز می‌گوییم: برای این که جعل نافذ باشد باید در رتبه سابق مولویتی وجود داشته باشد و اگر این مولویت در نهایت به مولویت ذاتی ختم نشود جعلیت هم ثابت نیست و این به تسلسل منجر خواهد شد که باطل است.

ایشان می‌فرماید: درست است که عقلاء این مولویت را پذیرفته‌اند، اما پذیرش عقلاء دلیل بر جعلیت آن نیست؛ چون عقلاء صلاحیت جعل مولویت برای خداوند متعال را ندارند. بنابراین پذیرش عقلاء به این معنی است که آنان نیز این امر را مانند سایر امور واقعی درک می‌کنند. لذا باید توجه داشت که بین ادراک این مولویت و بین جعل آن توسط عقلاء خلط نشود. این مولویت توسط عقلاء قابل ادراک است، اما قابل جعل نیست.

پس مولویت خداوند متعال جعلی و قابل اعتبار نیست، بلکه ذاتی بوده و مخصوص اوست. ملاک مولویت ذاتی خداوند هم خالقیت و مالکیت او بر بندگان است و عقل به این ملاک حکم می‌کند دستورات و تکالیف احتمالی مولی هم لازم الإمتثال است.

قسم دوم: مولویت مجعول از جانب مولای حقیقی

این مولویت از ناحیه خداوند متعال برای بعضی که واجد صلاحیت‌های لازم‌اند؛ یعنی انبیاء و اولیاء و جانشینان اولیاء و هر کسی که خداوند برای او ولایتی ثابت کند؛ مثل ولایت پدر بر فرزند، جعل شده و از جهت سعه و ضیق تابع جعل خداوند متعال است؛ یعنی محدوده این قسم از مولویت را خداوند تبارک و تعالی تعیین می‌کند.

اشاره

این مولویت با توافق خود عقلاء و توسط آنان برای اشخاص یا نهادهایی، در امور مختلف جعل می شود و پس از اعطای این مولویت، دستورات و اوامر آن اشخاص یا نهادها نافذ می گردد و خود عقلاء می پذیرند که به این دستورات گردن بنهند. تا زمانی که این مولویت از ناحیه عقلاء جعل نشود، نفوذ دستورات و اوامر معنی ندارد؛ چون همان گونه که سابقاً گفته شد امر و دستور کسی که مولویت ندارد، نافذ نبوده و امثال آن از دید عقل لازم نیست. البته حدود این مولویت تابع توافق عقلاء بر محدوده جعل است که مولویت را در چه مواردی اعطاء کنند.

نظریه حق الطاعة

شهید صدر پس از ذکر اقسام مولویت و حق الطاعة می فرماید: در مواردی که انسان به اراده و دستور مولی یقین دارد قطعاً مولویت ثابت است؛ چون قدر متقین از حدود مولویت ذاتی همین است؛ زیرا اساساً معقول نیست که وقتی درجه کشف به حد کمال می رسد، مولویت مرتفع شود، ولی در جایی که درجه کشف کمتر می شود؛ یعنی تکلیف، مظنون یا مشکوک یا موهوم است، مولویت ثابت باشد. ایشان در ادامه می فرماید: ما علاوه بر قدر متیقن از مولویت ذاتی که موارد قطع و یقین است، این مولویت را برخلاف مشهور، در موارد ظن، شک و وهم نیز ثابت می دانیم.

قسم دوم نیز، از جهت اصل جعل، مقدار و محدوده نفوذ امر و دستور، تابع قسم اول؛ یعنی مولویت ذاتی است؛ چرا که قسم دوم مولویت توسط

مولای حقیقی و ذاتی جعل شده، ولی در قسم سوم؛ یعنی مولویت مجعول از طرف عقلاء، دائره مولویت توسعه ندارد و نفوذ دستور مولی صرفاً تابع علم و یقین و وصول به مخاطبین است. بنابراین در این قسم، از دید عقل، تکلیف واصل لزوم امتثال دارد و تکلیف غیر واصل و غیر یقینی لازم الامتثال نیست.

بر همین اساس، ایشان به مشهور اشکال کرده که چرا مولویت ذاتی را به مولویت های عقلانی قیاس کرده و بین مولویت و حجیت تفکیک نموده اند، در حالی که فرق های مهمی بین مولویت ذاتی و مولویت مجعول از طرف عقلاء وجود دارد. از جمله:

فرق اول: مولویت ذاتی قابل سلب نیست، اما مولویت مجعول از طرف عقلاء قابل سلب است؛ یعنی می توانند این مولویت را به شخصی اعطاء و سپس از او سلب کرده و به شخص دیگری واگذار کنند.

فرق دوم: مولویت ذاتی هیچ محدودیتی ندارد، لکن مولویت عقلانی محدود است؛ چون خداوند متعال خالق و مالک انسان است، لذا مولویت او مطلق می باشد، اما مولویت های عقلانی مطلق نیستند.

فرق سوم: مولویت ذاتی قابل تفصیل و تبعیض نیست، بلکه در همه جا و همیشه ثابت است، به خلاف مولویت عقلانی که محدودیت دارد و می تواند در برخی موارد ثابت باشد و در برخی موارد ثابت نباشد.

بر اساس این تفاوت ها، شهید صدر دائره مولویت ذاتی را به تکالیف مظنون، مشکوک و موهوم توسعه می دهد، به خلاف مولویت معتبر از جانب عقلاء که فقط شامل تکالیف قطعی و یقینی است.

خلاصه آن که شهید صدر رحمه الله معتقد است به طور کلی تکلیف فقط از ناحیه کسی که بر دیگران مولویت دارد، منجز و قطعی می شود و در غیر این صورت، دستور او برای دیگران ارزشی نداشته و منجزیت ندارد، اگرچه دیگران به آن یقین داشته باشند؛ چون از دید عقل فقط دستور کسی که مولویت دارد لازم الإمتثال است. به نظر ایشان مولی کسی است که حق الطاعه دارد؛ یعنی کسی که امتثال حکم و دستور او به نظر عقل، واجب و مستلزم ثواب و مخالفت با او حرام و مستلزم عقاب است.

ایشان در ادامه می فرماید: حجیت از شئون مولویت بوده و نمی توان حجیت و مولویت را از هم تفکیک کرد. از این رو کسی که مولویت دارد، امر و نهی او حجت بوده و الا دستور او حجیت ندارد.

بر همین اساس، ایشان می گویند: حجیت از شئون قطع بما هو قطع نیست، بلکه حجیت قطع در فرض مولویت مولی است و لذا گفته شد اگر امر، مولویت نداشته باشد قطع به دستور و امر او موجب تنجز نخواهد بود. پس وقتی گفته می شود قطع به تکلیف مولی حجت است، به این معنی است که عمل به تکلیفی که او مقرر کرده عقلاً لازم است، لذا حجیت قطع به معنای منجزیت و معذرت با یک کبری و صغری ثابت می شود که کبری همان مسئله مولویت مولی و صغری، نفس قطع به حکم مولی است.

با توجه به آن چه گفته شد، معلوم می شود از دید عقل نه تنها امتثال تکلیف قطعی لازم است، بلکه عقل حکم به لزوم امتثال تکالیف مظنون، مشکوک و موهوم نیز می کند.

اشاره

چنان چه در صدد باشیم دلیل این نظریه را در کلمات شهید صدر رحمه الله جستجو نماییم، باید بگوییم کلام ایشان در این رابطه، دارای دو وجه سلبی و ایجابی است. مراد از وجه سلبی در واقع تلاشی است که شهید صدر رحمه الله برای نفی براءت عقلی و پاسخ به ادله آن به کار برده و مقصود از وجه ایجابی بیان وی برای اثبات این نظریه است.

وجه سلبی

ایشان ابتدا ضمن بررسی تاریخی مسئله براءت عقلی، به چهار دلیل آن اشاره و آن ها را مورد نقد قرار می دهد. (۱) بر این اساس، لازم است کلمات شهید صدر رحمه الله در این مقام نقل شود. ایشان می فرماید:

از دوره سوم از ادوار علم اصول؛ یعنی زمان وحید بهبهانی، براءت عقلی

ص: ۳۱

تقریباً مورد اتفاق قرار گرفت و این اصل به شکل فنی و به عنوان یک قاعده عقلی به نام «قیح عقاب بلا بیان» مطرح و سپس به یکی از ارکان اصلی فکر اصولی معاصر تبدیل شد و استحکام یافت.

ایشان هم چنین می گوید:

ما به منشأ این اندیشه در مباحث قطع اشاره کرده و گفتیم: محققین از علمای اصول بین دو چیز تفکیک کرده اند: یکی مولویت مولی و حق طاعت اوست که از نظر آنان این حق یک کلی متواطی است که زیاده و نقصان نمی پذیرد و دارای مراتب نیست و آن عبارت است از حق طاعت هر تکلیفی که واقعاً از مولی صادر و حجت و بیان برای آن موجود باشد. دیگری ملاک حجیت و منجزیت است. البته در نظر آنان، بحث از اصل مولویت در علم کلام می گنجد و بحث از ملاک حجیت و منجزیت، یک بحث اصولی است.

در این مجال، اصولیین به دو قاعده اشاره کرده اند: یکی این که حجیت قطع ذاتی است و هر حجتی باید به قطع برگردد. دوم آن که با انتفاء قطع، حجیت نیز منتفی می گردد؛ چون این از لوازم ذاتی بودن حجیت قطع است و این همان «قاعده قبح عقاب بلا بیان» است. آن چه بر این مطلب مترتب می شود این است که ظن به خودی خود نمی تواند حجت باشد. پس به ناچار برای آن که حجت شود نیازمند جعل جاعل است. ولی مسئله به همین جا ختم نمی شود؛ چون با مشکل تازه ای مواجه شدند که چگونه ممکن است جعل جاعل، ظن را حجت و منجز قرار دهد؟ زیرا التزام به این مطلب در واقع، پذیرش تخصیص در حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان بوده، در حالی که

واضح است که احکام عقلی قابل تخصیص نیستند و به همین جهت نظریه های مختلفی در این باب پدید آمد. مثلاً برخی به جعل طریقت و علمیت برای امارات ظنیه قائل شده و دلیل حجیت اماره را بر حکم عقل به قبح بلا بیان، حاکم دانستند. بعضی نیز گفتند: عقاب بر مخالفت حکم ظاهری مقطوع به است، نه حکم واقعی.

شهید صدر رحمه الله ضمن اشاره مجدد به مباحث قطع، بر خطای این تفکر تأکید و می گوید: اشتباه اصلی این اندیشه، تفکیک بین حجیت و مولویت است، در حالی که آن ها از هم جدا نیستند و بحث از حجیت در حقیقت بحث از حدود مولویت مولی است؛ چون مولویت عبارت است از حق الطاعه که عقل آن را به ملا-ک خاصی مانند ملا-ک شکر منعم یا خالقیت یا مالکیت درک می کند.

البته حق الطاعه مراتبی دارد و هرچه ملا-ک قوی تر باشد، دائره حق الطاعه وسیع تر است. بر این اساس، در بعضی از مراتب منعم بودن منعم، می توان فرض کرد حق الطاعه فقط در بعضی از تکالیف مهم ثابت است، نه در همه آن ها. گاهی نیز، منعم بودن مولی وسیع تر است به گونه ای که حق الطاعه در خصوص تکالیف معلوم ثابت می شود و سرانجام گاهی مولویت مولی به حدی می رسد و منعمیت او به اندازه ای گسترش پیدا می کند که حتی در تکالیف مشکوک و محتمل نیز، حق الطاعه مترتب می گردد.

پس حجیت از مولویت و حق الطاعه جدا نیست و بحث از قاعده قبح عقاب بلا بیان در واقع به این بحث باز می گردد که آیا مولویت مولی شامل

تکالیف محتمل می شود یا خیر؟ بدون تردید در تکلیف عقلانی که از ناحیه موالی عرفی ثابت می شود مولویت، محدود به موارد علم به تکلیف است، ولی در مولای حقیقی، در سعه و ضیق مولویت، به حکم عقل عملی در برابر خالق سبحان رجوع می شود و به گمان من، با توجه به این مقدمات، کسی نیست که به مولویت حقیقی به نحوی که حتی تکالیف موهوم را هم در بر بگیرد، قائل نباشد. به همین جهت ایشان می گوید: ما به جریان براءت عقلی قائل نیستیم.

شهید صدر رحمه الله سپس مسئله را از دو جهت مورد بررسی قرار می دهد:

جهت اول: بعد تاریخی مسئله

جهت دوم: ادله قاعده قبح عقاب بلا بیان.

جهت اول: بررسی بعد تاریخی مسئله

ایشان درباره جهت اول می گوید: تا قبل از شیخ صدوق هیچ نشانه و اثری از این قاعده نیست، ولی از سخنان او چنین بر می آید که وی به اباحه در فرض شک در الزام قائل بوده است، ولی معلوم نیست که مقصود او براءت عقلی باشد و چه بسا منظورش همان اباحه شرعی است.

پس از شیخ صدوق، از کلمات شیخ مفید و شیخ طوسی هم این قاعده عقلی استفاده نمی شود، بلکه عکس آن استشمام می گردد.

بعد از شیخ طوسی و به فاصله یک قرن، کسی که سخن از براءت عقلی به میان آورده، ابن زهره است، ولی به حسب ظاهر، وی معنای کنونی قبح عقاب بلا بیان را از براءت عقلی اراده نکرده، بلکه ظاهراً به قبح تکلیف مع

عدم العلم قائل است؛ چون از مصادیق تکلیف به غیر مقدور است و به همین جهت، عالمان پس از او در تفسیر آن دچار حیرت شدند که چگونه جهل، موجب انتفاء قدرت است. لذا چاره ای دیگر اندیشیده و کلام او را حمل بر این کردند که امثال تفصیلی غیرمقدور است.

پس از ابن زهره رحمه الله، عصر محقق حلی رحمه الله فرا می رسد که بر برائت به دو تقریب استدلال کرده است:

تقریب اول: استصحاب حال عقل است. در این تقریب، برائت عقلی به کبرای استصحاب رجوع می کند و روشن است که استصحاب غیر از قاعده قبح بلا بیان است.

تقریب دوم: تکلیف به شیء در صورت عدم نصب دلیل بر آن قبیح است و عدم وصول دلیل، نشانه عدم وجود تکلیف است و واضح است که این مطلب هم ربطی به قاعده قبح عقاب بلا بیان ندارد.

پس از محقق حلی رحمه الله، اصل برائت را در ضمن ادله عقلیه گنجانند؛ چون هر دو تقریب به گونه ای بود که قهراً در ضمن این ادله قرار می گرفت و از آن جا که استصحاب نزد آنان به دلیل عقلی ثابت می شد، لذا این اصل را در باب استصحاب جای دادند.

پس از این تطورات، سرانجام در دوره سوم علم اصول، برائت عقلی به عنوان قاعده قبح عقاب بلا بیان تبلور پیدا کرد، ولی همواره از جهات مختلف محل بحث و نزاع بوده است. بعضی از اصولیین نسبت به شمول این قاعده در موارد شبهه مفهومیه تشکیک کردند؛ زیرا معتقد بودند بیان عرفی در فرض

شمول مفهوم تام است، اگرچه نزد شاک، تمام نیست. گروه دیگری با گروه اول مخالفت نموده و ادعا کردند: باید بیان نزد شاک، تمام باشد؛ چون منظور از بیان، علم نزد خود مکلف است؛ به عبارت دیگر نزد این گروه براءت در شبهات مفهومیه جاری نبود. گروه سوم نیز به عدم جریان براءت در شبهات موضوعیه معتقد شدند؛ زیرا در نظر آنان وظیفه مولی بیان موضوعات و تعیین مصادیق نیست، پس بیان از آن جا که رجوع به مولا- دارد تمام است و او کارش را انجام داده است. و سرانجام جماعتی گفتند: مقصود از بیان، علم به مجعول است و این در موضوعات حاصل نمی شود و هم چنین بیان و خطاب شرعی مقصود نیست تا گفته شود این مختص شبهات حکمیه است، بلکه مراد، علم و وصول به آن است.

آن گاه ایشان نتیجه می گیرد که با این تطور تاریخی و شبهات و اشکالاتی که پیرامون قاعده قبح عقاب بلایان مطرح است، می توان گفت این قاعده یک قاعده قطعی و از بدیهیات عقلیه نیست.

جهت دوم: بررسی ادله قاعده قبح عقاب بلایان

اشاره

شهید صدر رحمه الله چهار دلیل این قاعده را ذکر کرده و مورد نقد قرار داده است.

دلیل اول

اشاره

این دلیل که به نظر ایشان، مهمترین دلیل قائلین به براءت عقلی و منشأ انحراف مشهور از احتیاط عقلی است، عبارت از احاله به وجدان عرفی و عقلانی در باب مولویت عقلانی است. توضیح مطلب این که:

ص: ۳۶

با مراجعه به عرف و عقلا درمی یابیم چنان چه مولی دستوری صادر کرده باشد، ولی عبد نسبت به آن جهل داشته و از آن مطلع نباشد و در نتیجه امثال نکند، مورد مؤاخذه قرار نمی گیرد و در این جهت فرقی بین عدم اطلاع نسبت به حکم واقعی و حکم ظاهری الزامی نیست. پس عدم مؤاخذه عبد توسط مولی بر ارتکاب مخالفت تکلیف واقعی در این موارد، دلیل بر عقلی بودن و ارتکازی بودن قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

اشکال شهید صدر رحمه الله به دلیل اول

این دلیل تمام نیست؛ زیرا مبتنی بر فرض وحدت حق الطاعه و مولویت و عدم وجود مراتب و درجات برای آن است، در حالی که گفته شد مولویت دارای مراتب و درجات است و نمی توان مولویت حقیقی را به مولویت عرفی قیاس کرد. مولویت های عقلائی و عرفی به اعتبار همین درجات و مراتب جعل می شوند و لذا مقدار مجعول از مولویت عقلائی، موارد علم به تکلیف است.

به عبارت دیگر، مولویت مجعول از جهت سعه و ضیق دائرة مولویت، تابع جعل است و به همین جهت مولویت در خصوص تکالیف قطعی و یقینی است و چنان چه عبد، تکالیف محتمل را ترک کند، مورد توبیخ واقع نمی شود. اما مولویت خداوند ذاتی و حقیقی بوده و هیچ محدودیتی ندارد و لذا در تمام موارد تکلیف و حتی در موارد عدم علم به تکلیف هم ثابت است. پس با توجه به تفاوت این دو نوع مولویت، این استدلال باطل است و

دیگر راهی برای استناد به سیره عقلانی و وجدان عرفی باقی نمی ماند. (۱)

دلیل دوم

اشاره

این دلیل که در مدرسه محقق نائینی شکل گرفته، در واقع ارجاع قاعده قبح عقاب بلا بیان است به قبح عقاب بر ترک حرکت در جایی که موجبی برای حرکت وجود ندارد. (۲) این دلیل از یک صغری و یک کبری تشکیل شده است. کبرای دلیل، طبق نظر محقق نائینی، از قضایایی است که «قیاساتها معها» و آن عبارت است از این که: عقاب کردن مکلف به خاطر ترک حرکت در جایی که موجبی برای تکلیف نیست، قبیح است. صغرای دلیل این است:

امور واقعی که از جمله آن ها تکالیف می باشند، در صورتی که واصل شوند، محرکیت دارند، نه وجود واقعی آن ها، همان گونه که انسان تشنه به سوی آبی می رود که به وجود آن علم دارد، نه آبی که به وجود آن علم ندارد ولو واقعاً هم موجود باشد.

اشکال شهید صدر رحمه الله به دلیل دوم

این دلیل نیز ناتمام است؛ زیرا محرک بر دو قسم است:

۱. محرک تکوینی که ناشی از وجود یک غرض تکوینی به سوی آن شیء است و با قوه ای از قوای انسان یا تمایلی از تمایلات او سازگاری دارد.

۲. محرک تشریحی که عبارت از حکم عقل به الزامی بودن حرکت به سوی چیزی است؛ چه در انسان غرضی نسبت به آن شیء باشد، چه نباشد.

ص: ۳۸

۱- (۱). بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۲۶.

۲- (۲). أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۱۸۶.

اگر منظور از تحرک در کلام مستدل، تحرک تکوینی باشد، پس اگرچه درست است که شیء به خاطر وجود واقعی، محرک تکوینی نیست بلکه از آن جا که تحرک کاری است از روی اراده و مبتنی بر آگاهی، لذا نیازمند وصول است و صرف وجود واقعی بدون وصول، موجب ایجاد غرض نفسانی به سوی شیء نمی شود، لکن وصول دارای مراتبی است که یکی از مراتب آن وصول احتمالی است و به حسب تفاوت درجات اهمیت شیء، مراتب محرکیت مختلف می شود. پس می توان فرض کرد که محرکیت از احتمال وجود مطلوب هم حاصل می گردد.

و اگر منظور تحرک تشریحی باشد، بازگشت آن به حق الطاعه است؛ چون این آن چیزی است که ما را به تطبیق عمل بر طبق امر مولی ملزم می کند. بر این اساس، کلام در اصل این حق و حدود آن است. اگر کسی بگوید: حق الطاعه حتی در حالت شک و عدم علم به تکلیف هم ثابت است، قهراً ملتزم به وجود محرک مولوی حتی در فرض وصول احتمالی هم می شود. (۱)

دلیل سوم

اشاره

سومین دلیلی که شهید صدر رحمه الله آن را نقل و سپس مورد اشکال قرار می دهد، مطلبی است که محقق اصفهانی در تقریب قاعده قبح عقاب بلا بیان گفته است. (۲) به گفته محقق اصفهانی این قاعده یکی از مصادیق حکم عقل در باب حسن و قبح عقلی است که مرجع آن دو، قضیه حسن عدل و قبح ظلم است.

ص: ۳۹

۱- (۱). بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۲۷.

۲- (۲). نهاییه الدرايه، ج ۴، ص ۸۴.

در این جا پس از فرض مولویت می بینیم مخالفت با تکلیفی که حجت بر آن تمام شده، خروج از زئی عبودیت است و لذا مصداق ظلم و قبیح خواهد بود، ولی مخالفت با تکلیفی که حجت بر آن تمام نشده، ظلم نیست و فاعل آن مستحق عقاب و سرزنش نمی باشد.

اشکال شهید صدر رحمه الله به دلیل سوم

به نظر شهید صدر رحمه الله این کلام به نحو واضحی مصادره به مطلوب است؛ چون باید دید منظور از حجیت چیست؟ اگر مقصود او از حجیت چیزی باشد که مصحح عقاب است، در این صورت قضیه به شرط محمول می شود و اگر مراد او علم باشد، این اول کلام است و دلیل عین مدعی خواهد بود و یک روش غیر فنی است؛ زیرا محقق اصفهانی مرجع قضایای حسن و قبح را قاعده اولی و بدیهی حسن عدل و قبح ظلم قرار داده، در حالی که ما در بحث دلیل عقلی گفتیم، قضیه حسن عدل و قبح ظلم نمی تواند بدیهی و اولی باشد؛ چون ظلم عبارت از سلب حق از ذی حق است و لذا باید در مرتبه قبل، حق را که از مدرکات عقل عملی است، تشخیص داد. (۱)

دلیل چهارم

اشاره

این دلیل نیز توسط محقق اصفهانی ذکر شده و مبتنی بر اصطلاح خاص ایشان در باب حکم و تکلیف است. وی ابتدا حکم را به دو قسم انشایی و حقیقی تقسیم کرده و می گوید: حکم انشایی آن است که با جعل و انشاء محقق شده

ص: ۴۰

۱- (۱). بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۲۸.

و داعی بعث و تحریک که در او امر استهزایی و امتحانی نیز وجود دارد، در آن نیست. حکم حقیقی آن است که با جعل و به داعی تحریک و بعث حقیقی حاصل شده و واضح است که فقط خطابی می تواند باعث و محرک باشد که به مکلف واصل شود؛ زیرا حکمی که به داعی بعث و تحریک جعل شده، اگر واصل نباشد دیگر باعث نخواهد بود و در این صورت آن حکم وجود حقیقی نخواهد داشت. نتیجه آن که عقاب بر ترک چنین حکمی قبیح خواهد بود؛ زیرا در واقع حکمی در کار نیست.

(۱)

اشکال شهید صدر رحمه الله به دلیل چهارم

این دلیل هم ناتمام است؛ زیرا:

اولاً: این دلیل هم به نحوی مصادره به مطلوب است؛ چون متوقف بر ادعای ضیق دایره حق الطاعه در مرتبه سابق است، در حالی که اگر ما به سعه این دایره ملتزم شویم و بگوییم انشاء در فرض وصول احتمالی هم می تواند محرک باشد، دیگر مشکلی وجود ندارد.

ثانیاً: نهایت چیزی که این دلیل اقتضا می کند، عدم وجود حکم به معنای مذکور است، ولی ملاکات حکم و مبادی آن؛ یعنی مصلحت و مفسده و اراده و کراهت، در هر صورت وجود دارند؛ زیرا این ها اموری تکوینی هستند و لذا در هر دو حالت علم و جهل محفوظ اند. این مبادی که در واقع روح و حقیقت حکم می باشند، برای منجزیت و ثبوت حق الطاعه حتی در

ص: ۴۱

موارد احتمال وجود این مبادی کافی می باشند؛ چه اصطلاح حکم بر آن ها منطبق شود و چه نشود. پس نزاع از آن جا که فقط مربوط به مقام تسمیه است، یک نزاع و بحث لفظی است.

آن چه تاکنون گفته شد، مربوط به وجه سلبی دلیل نظریه حق الطاعه یعنی نفی براهت عقلی و پاسخ به ادله آن بود.

وجه ایجابی

با توجه به مطالب گذشته، معلوم می شود مهم ترین دلیل بر این نظریه عقل است. به نظر شهید صدر رحمه الله این مطلب که خداوند متعال دارای مولویت ذاتی بوده و بر اساس آن امتثال تکالیف قطعی و محتمل لازم است، از ادراکات عقل عملی می باشد. این بدان معنی است که اثبات حق الطاعه و حق المولویه نیازی به دلیل ندارد، بلکه از بدیهیات عقلیه محسوب می شود. ملاک این حکم عقلی هم سابقاً بیان شد. مانند دو قضیه «الظلم قبیح» و «العدل حسن» که در حوزه ادراکات عقل عملی قرار دارند و نیازمند دلیل و برهان نیستند.^(۱)

ص: ۴۲

۱- (۱). دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۳۴ و ج ۴، ص ۲۸؛ المعالم الجدیده، ص ۱۷۸-۱۷۷.

موضوع حق الطاعه

از آن چه تا به حال گفته شد مشخص می شود که وجود واقعی و نفس الامری تکالیف، نه موضوع حق الطاعه و نه جزء الموضوع برای آن است، بلکه موضوع حق الطاعه تکالیف محرز است به هر نحوی که احراز شده باشند.

پس این مطلب متضمن دو قضیه به نحو سلبی و یک قضیه به نحو ایجابی است.

قضیه اول: وجود واقعی و نفس الامری تکالیف، موضوع حق الطاعه نیست. توضیح مطلب از این قرار است که بر اساس پذیرش مولویت و حق الطاعه، حقی از ناحیه مولی بر گردن مکلفین و عباد است که به استناد آن باید تکالیف را امتثال کنند. لکن این تکالیف، تکالیف واقعی و حقیقی - اعم از این که مکلف به آن قطع و ظن و شک و وهم پیدا کند یا خیر - نیستند؛
به

عبارت دیگر حق الطاعه با قطع نظر از این که مکلف، قطع یا ظن یا شک یا وهم، نسبت به تکلیف داشته باشد، ثابت نیست. پس موضوع حق الطاعه وجود واقعی تکالیف نمی باشد؛ چون همان گونه که سابقاً اشاره شد کسی که به عدم تکلیف قطع دارد، طبق مسلک حق الطاعه حتماً معذور است و این بدان معنی است که اگر یقین به عدم تکلیف حاصل شد، ولی به حسب واقع تکلیف وجود داشت، مکلف مورد مؤاخذه قرار نخواهد گرفت، بلکه قطع به عدم تکلیف عذر محسوب می شود. این نشان می دهد وجود واقعی تکالیف، موضوع برای حق الطاعه نیست.

قضیه دوم: وجود واقعی تکالیف، جزء الموضوع برای حق الطاعه هم نیست؛ زیرا این امر متوقف بر آن است که موضوع حق الطاعه مرکب از دو چیز باشد: یکی این که تکلیفی در لوح محفوظ و به حسب واقع ثابت باشد.

دیگر آن که مکلف نسبت به آن تکلیف، قطع یا ظن و یا شک پیدا کند و چنان چه هر دو جزء محقق شد، در این صورت لزوم امتثال ثابت می شود؛ چون طبق فرض، معنای حق الطاعه این است که از دید عقل امتثال تکالیفی که انسان نسبت به آن قطع یا ظن یا شک و یا وهم پیدا کند لازم است.

اما این که وجود واقعی تکلیف نمی تواند جزء الموضوع بوده و در ثبوت حق الطاعه مدخلیت داشته باشد به این دلیل است که متجری استحقاق عقاب دارد. ایشان می گویند: اگر وجود واقعی تکالیف جزء الموضوع برای حق الطاعه بود، معنی نداشت بگوییم متجری مستحق عقاب است؛ چون فرض تجری در جایی است که مکلف به ثبوت تکلیف یقین داشته، اما در

حقیقت تکلیفی ثابت نباشد. بنابراین، استحقاق متجری نسبت به عقاب به این معنی است که همه چیز به مکلف ختم می شود و ربطی به این که در واقع تکلیفی هست یا نه، ندارد. پس معلوم می شود به طور کلی وجود واقعی تکلیف، حتی به صورت جزء الموضوع هم، در موضوع حق الطاعه اخذ نشده است. نتیجه آن که وجود واقعی تکلیف نه به صورت تمام الموضوع و نه به صورت جزء الموضوع در حق الطاعه مدخلیت ندارد.

قضیه سوم: بر این اساس ایشان نتیجه می گیرد: موضوع حق الطاعه احراز تکلیف است. لذا می توان گفت: مولویت و حق الطاعه در واقع به معنای حکم عقل به لزوم اطاعت و امتثال تکالیفی است که برای مکلف احراز شده باشند و در این جهت، مطلق احراز کافی است؛ یعنی حتی احتمال وجوب و حرمت هم از دید عقل برای لزوم امتثال و اطاعت کفایت می کند.

پس موضوع حق الطاعه تکالیفی است که برای مکلف منکشف شود، چه این انکشاف به صورت تام باشد و این در صورتی است که قطع به تکلیف حاصل گردد و چه تام نباشد مثل جایی که مکلف، ظن یا شک و یا وهم نسبت به تکلیف پیدا کند. بر همین اساس گفته شد: قطع به عدم تکلیف معذور بوده و مکلف در مقابل تکلیف غیر منکشف معذور است؛ چون در این صورت که حتی در حد احتمال هم تکلیف احراز نشود، اساساً حق الطاعه برای مولی ثابت نیست و چنین مواردی تخصصاً از دائرة حق الطاعه خارج است.

نتیجه آن که موضوع حق الطاعه تکالیف محرز است به هر درجه ای از

احراز که باشد و وجود واقعی تکلیف نه تمام الموضوع برای حق الطاعة است و نه جزء الموضوع. (۱)

قید حق الطاعة

حکم عقل به لزوم امتثال در این موارد تا زمانی است که خود مولی اجازه ترک احتیاط نداده باشد، لکن اگر مولی از باب لطف و منت بر بندگان، حق الطاعة را در مورد تکالیف مظنون و محتمل رفع کرده باشد، احتیاط واجب نیست، بلکه برائت ثابت می شود. لذا قائلین نظریه حق الطاعة منکر برائت عقلی اند، اما برائت شرعی را پذیرفته و می گویند: از ادله نقلی مانند حدیث رفع و حدیث حجب می توان استفاده کرد که خود شارع در مواردی اجازه ترک طاعت داده است. (۲) بنابراین اگر تکالیف مظنون و مشکوک و محتمل، لازم الإمتثال نیستند به واسطه اجازه شارع است و الا از دید عقل، حتی در مورد تکالیف موهوم هم امتثال لازم است؛ چون از دید عقل آن چه مهم می باشد انکشاف است و هر انکشافی منجز تکلیف است چه بالاترین درجه انکشاف؛ یعنی قطع و چه درجات پایین انکشاف؛ یعنی ظن و شک و وهم محقق شود.

ص: ۴۶

-
- ۱- (۱). بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۳۶-۳۷ و ۱۸۶ و با کمی تفاوت در: دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۴.
۲- (۲). دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷ و ج ۴، ص ۲۸-۲۹؛ مباحث الأصول، ج ۱، ص ۵۷۶؛ بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۲۹.

شهید صدر رحمه الله می گوید: در مورد دائره و قلمرو مولویت و حق الطاعة چند احتمال وجود دارد: (۱)

احتمال اول

مولویت مولى يك امر واقعى است كه موضوع آن واقع تكليف با قطع نظر از انكشاف تكليف است. بر این اساس، مولویت مولى فقط در محدوده تكليف واقعى تحقق دارد.

این احتمال قطعاً باطل است؛ چون لازمه اش آن است که در موارد جهل مرکب نیز تکلیف منجز باشد و مکلف به خاطر مخالفت با تکلیف واقعی عقاب شود، در حالی که این با معذرت قطع سازگاری ندارد.

ص: ۴۷

احتمال دوم

حق الطاعه در خصوص مواردی که مقطوعاً بوده و به مکلفین واصل شده، ثابت است. سخن مشهور نیز همین می باشد؛ چون آن ها در مسئله مولویت، بین موارد قطع و وصول به مکلف و موارد احتمال تکلیف، تفصیل داده و می گویند: در موارد قطع و یقین حق الطاعه ثابت است ولی در موارد شک ثابت نیست.

این احتمال نیز باطل است؛ چون مولویت مولی مانند سایر صفات او از اتم مراتب مولویت بوده و بزرگترین حقی است که خداوند متعال بر بندگان دارد؛ زیرا ناشی از مملوکیت و عبودیت حقیقی انسان است. لذا محدود کردن این حق و انحصار آن به برخی موارد صحیح نیست.

احتمال سوم

مولویت در مواردی که به عدم تکلیف قطع نداریم، ثابت است. بر این اساس، مولویت و حق الطاعه شامل ظن، شک و حتی وهم به تکلیف نیز می شود.

شهید صدر رحمه الله از بین احتمالات فوق، این احتمال را پذیرفته و بر اساس آن قاعده قبح عقاب بلایان و در نتیجه براءت عقلی را انکار می کند بر خلاف مشهور که به استناد همین قاعده، براءت عقلی را پذیرفته اند.

نکته مهمی که تمایز این مسلک را با مسلک دیگر بیان می کند دایره حق الطاعه و محدوده و وسعت آن است. همه اختلافی که در مورد حق مولویت و حق الطاعه وجود دارد در همین نقطه است.

با توجه به مطالبی که ذکر کردیم معلوم می شود دائره حق الطاعه در نظر قائلین به آن بسیار وسیع است و تکالیف قطعی، مظنون، مشکوک و حتی تکالیف موهوم را شامل می شود؛ چون ملاک اصلی در استقرار حق الطاعه طبق این نظریه، مجرد انکشاف است به هر مقداری که باشد. لذا حق الطاعه در همه تکالیف مکشوف، چه به نحو قطعی و چه به نحو غیر قطعی ثابت است؛ زیرا همان گونه که قطع کاشف می باشد ظن، شک و وهم نیز به نحوی واجد جهت کشف می باشند، اگر چه کشف آن ها ناقص یا ضعیف است. انکشاف قطع، تام است ولی در ظن، جهت کشف رجحان دارد و در شک، جهت کشف و عدم آن مساوی است و در وهم احتمال کشف ضعیف است، ولی اصل انکشاف در همه این تکالیف وجود دارد. لذا اگر احتمال تکلیف، ضعیف هم باشد باید امتثال شود.

فرق بین قطع و غیر قطع

به نظر شهید صدر رحمه الله از دید عقل، فرقی بین قطع و غیر قطع از حیث امتثال وجود ندارد و همان گونه که عقل، امتثال تکلیف مقطوع را لازم می داند، امتثال تکلیف مظنون، مشکوک و موهوم را هم لازم می داند. در عین حال، تفاوت هایی بین قطع و غیر قطع وجود دارد. (۱)

فرق اول

قطع را نمی توان از منجزیت تجرید و تفکیک کرد، ولی ظن و شک و وهم

ص: ۴۹

قابل تجرید از منجزیت می باشند؛ یعنی مولی نمی تواند با صدور ترخیص مخالفت با قطع را تجویز کند؛ چون این کار مستلزم محال است.

وجه استحاله این است که این ترخیص و اجازه، یا حکم واقعی است یا حکم ظاهری که در هر دو صورت باطل است.

اما در صورت اول، تکلیف واقعی طبق فرض مقطوعه است؛ یعنی مکلف یقین دارد خداوند متعال تکلیفی را در لوح محفوظ برای او معین کرده، حال اگر خود ترخیص و اجازه مخالفت با قطع نیز یک حکم واقعی باشد معنایش این است که شارع در این مورد اباحه واقعی جعل کرده و این مستلزم اجتماع ضدین است؛ زیرا از یک طرف یقین داریم خداوند متعال مثلاً نماز جمعه را واجب کرده و این قطع، منجز تکلیف است؛ یعنی بر مخالفت و موافقت آن عقاب و ثواب مترتب می شود و از طرف دیگر طبق فرض، شارع اجازه مخالفت با یقین و قطع را داده و خود این ترخیص نیز یک حکم واقعی است و این بدان معنی است که می توان نماز جمعه را ترک کرد و بر مخالفت با آن عقابی مترتب نمی شود. پس در این صورت اجتماع ضدین که در احکام تکلیفی محال است، محقق می شود.

اما صورت دوم که ترخیص شارع و اجازه مخالفت با قطع را یک حکم ظاهری بدانیم نیز باطل و محال است؛ چون در موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی أخذ شده و اساساً حکم ظاهری هنگامی ثابت است که نسبت به حکم واقعی، شک حاصل شود، در حالی که ما در این جا شک در تکلیف نداریم، بلکه قطع به تکلیف داریم. لذا در موارد قطع به تکلیف نمی توان

ترخیص و اجازه مخالفت با قطع را به عنوان یک حکم ظاهری از طرف شارع قلمداد کرد.

پس با توجه به این که ترخیص در موارد قطع به تکلیف، نه به عنوان حکم واقعی و نه به عنوان حکم ظاهری، جایز نیست، معلوم می شود که قطع همواره منجز است و به هیچ وجه شارع نمی تواند با صدور ترخیص، مخالفت با قطع را تجویز کند.

اما در مورد غیر قطع، شارع می تواند اجازه دهد مکلف با ظن یا شک و یا وهم خود مخالفت کند؛ چون در موضوع ترخیص به عنوان یک حکم ظاهری، شک أخذ شده و در تکلیف مظنون و مشکوک و موهوم هم این شک وجود دارد و شارع می تواند به مکلف بگوید: اگر تکلیف، مظنون یا مشکوک یا موهوم بود می توانی آن را ترک کنی؛ به عبارت دیگر شارع می تواند عدم اهتمام خویش را نسبت به این موارد اظهار کند. البته این که شارع عدم اهتمام خویش را اظهار کرده یا نه، بحث دیگری است، لکن بحث ما این است که از دید عقل، شارع می تواند چنین کاری را انجام دهد.

فرق دوم

این فرق که در واقع مبتنی بر فرق اول یا نتیجه آن محسوب می شود، این است که منجزیت قطع، مطلق می باشد اما منجزیت غیر قطع؛ یعنی ظن، شک و وهم، معلق و مشروط به این است که ترخیص ظاهری در ترک احتیاط احراز نشود؛ چون طبق نظریه حق الطاعه، ظن و شک و وهم نسبت به تکلیف مستلزم احتیاط است؛ یعنی از دید عقل در هر سه مورد امتثال لازم می باشد،

ولی وجوب امثال یا به عبارت دیگر منجزیت این سه مشروط به آن است که خود شارع اجازه ترک نداده و براءت شرعیه ثابت نشده باشد و الاّ جایی برای حکم عقل به لزوم امثال در موارد احتمال تکلیف باقی نخواهد ماند؛ چون حکم عقل از ابتدا مشروط بوده؛ یعنی عقل می گوید هر جا که احتمال تکلیف داده شود، امثال لازم است به شرط آن که ترخیص ظاهری احراز نشده باشد.

لذا گفته می شود منجزیت غیر قطع؛ یعنی ظن، شک و وهم، معلق و مشروط، اما منجزیت قطع، مطلق است.

فرق سوم

قطع، هم در جانب تنجیز و هم در جانب تعذیر حجت است، بر خلاف ظن و شک و وهم که صرفاً در جانب تنجیز حجت اند. توضیح مطلب این که:

اگر انسان به تکلیفی یقین پیدا کرد این تکلیف منجز است و بر موافقت و مخالفت آن ثواب و عقاب مترتب می شود. به علاوه قطع، معذر نیز می باشد؛ یعنی اگر انسان در مواردی به عدم تکلیف یقین پیدا کرد؛ مثلاً قطع پیدا کرد نماز جمعه در روز جمعه واجب نیست، ولی فی الواقع واجب بود، در این صورت با آن که مکلف در قطع خود به خطا رفته، ولی این قطع برای او معذر است؛ یعنی عقاب او بر مخالفت با تکلیف واقعی با توجه به این که قطع به عدم تکلیف داشته، جایز نیست. پس قطع به تکلیف علاوه بر آن که منجز است معذر هم می باشد.

اما در مورد ظن، شک و وهم فقط منجزیت ثابت است؛ یعنی اگر مکلف، نسبت به تکلیف ظن یا شک و یا حتی وهم پیدا کند در این صورت، تکلیف

برای او لازم الإمتثال است و بر موافقت و مخالفت آن ثواب و عقاب مترتب می شود، لکن این سه معذّر نیستند؛ یعنی اگر مکلف، ظن یا شک و یا حتی وهم به عدم تکلیف پیدا کند و بر اساس آن تکلیف را ترک نماید و سپس معلوم شود که در واقع تکلیف ثابت بوده، در این صورت، مکلف بر ترک تکلیف عقاب می شود؛ چون وقتی احتمال عدم تکلیف را می دهد، در طرف مقابل هم، احتمال تکلیف وجود دارد و چنان چه احتمال تکلیف باشد، اتیان به محتمل لازم است. لذا ادعا شد که قطع، هم در ناحیه تنجیز و هم در ناحیه تعذیر، حجت است، به خلاف غیر قطع که فقط در ناحیه تنجیز حجت دارد.

اشاره

نظریه حق الطاعه دارای آثار و ثمراتی در علم اصول است. این مسلک و مسلک قبح عقاب بلا بیان، نتایج متفاوتی در بعضی از مباحث علم اصول به دنبال داشته که به چند نمونه اشاره می شود.

اثر اول

به طور کلی مسلک حق الطاعه به تصریح شهید صدر رحمه الله در حقیقت یک روش و متد استنباطی است که بر طبق آن عمومی ترین اصل عملی، اصل اشتغال ذمه است که از آن به عنوان اصل احتیاط عقلی نیز تعبیر می شود. مفاد این اصل آن است که ذمه مکلف به هر تکلیفی که وجود آن محتمل باشد و اجازه ای از طرف شارع مبنی بر عدم احتیاط نسبت به آن صادر نشده باشد، اشتغال پیدا می کند. این اصل مبتنی بر شمول حق الطاعه نسبت به همه تکالیفی است که منکشف می شوند، اگرچه این انکشاف ظنی یا احتمالی باشد. لکن در

دو صورت، فقیه می تواند از این روش استنباطی دست بردارد:

یکی آن جا که دلیل محرز قطعی بر نفی تکلیف پیدا کند. در این صورت این قطع معذّر است؛ چون اساساً با قطع به عدم تکلیف، موضوعی برای اصل اشتغال باقی نمی ماند.

صورت دوم آن جا که فقیه احتمال وجود تکلیف می دهد، اما یقین دارد که شارع نسبت به عدم احتیاط، ترخیص ظاهری صادر کرده است. قبلاً هم گفته شد که منجزیت ظن و احتمال، مشروط به عدم ثبوت ترخیص در مخالفت از طرف شارع است، امّا منجزیت قطع، مطلق بوده و معلق بر چیزی نیست. لذا اگر در موردی ثابت شد که شارع مخالفت با یک تکلیف مظنون یا محتمل را اجازه داده، در این صورت، ظن و احتمال، منجز نیست و فقیه می تواند از آن دست بردارد. به همین جهت گفته شد منجزیت از ظن و احتمال قابل تجرید است، ولی از قطع قابل تجرید نیست.

پس در این دو صورت، فقیه دست از اصل اشتغال برمی دارد. (۱)

حال سؤال این است که چگونه ترخیص شارع و اجازه او بر مخالفت با ظن و احتمال کشف می شود؟

ص: ۵۶

۱- (۱). ذکر این نکته لازم است که شهید صدر رحمه الله، موارد رفع ید فقیه از اصاله الاشتغال را چهار مورد ذکر می کند لکن از آن جا که دو مورد از این موارد، در عمل، مطابق با اصاله الاشتغال بوده و از حیث نتیجه، یکی می باشند، لذا از ذکر آن ها خود داری شد. این دو مورد عبارتند از: «أولاً: إذا حصل له دليل محرز قطعي على إثبات التكليف، فالتنجز يظل على حاله و لكنه يكون بدرجه أقوى و أشد كما تقدم... رابعاً: إذا لم يتوفر له القطع بالتكليف لانفياً ولا إثباتاً ولكن حصل له القطع بأن الشارع لا يأذن في ترك التحفظ، فهذا يعني أن منجزية الاحتمال و الظن تظل ثابتة غير أنها آكد و أشد مما إذا كان الإذن محتملاً» دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۳۴-۳۵.

اجازه در ترک احتیاط گاهی به این صورت است که شارع، حجیت را برای یک دلیل محرز غیر قطعی مانند اماره جعل می کند؛ مثلاً می گوید:

«صدق الثقه» حال اگر زراره به عنوان شخصی که ثقه است از قول امام (علیه السلام) خبر داد که نماز جمعه واجب نیست، در این صورت با آن که یقین به عدم این تکلیف وجود ندارد، ولی وقتی شارع به تصدیق خبر شخص ثقه دستور می دهد معنایش این است که در ترک این تکلیف محتمل اذن داده است.

گاهی هم اجازه ترک احتیاط به این صورت است که شارع یک اصل عملی مانند «أصالة الحلیه» را جعل می کند؛ بدین نحو که می فرماید: «کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه»، در این صورت شارع با جعل «أصالة الحلیه» اجازه ترک احتیاط و ترخیص در مخالفت با تکلیف محتمل را داده است.

مطلب دیگری که لازم است به آن توجه شود چگونگی عدم اجازه شارع به ترک احتیاط است. این کار نیز گاهی با جعل حجیت برای اماره انجام می شود؛ مثلاً خبر زراره بر وجوب نماز جمعه قائم شده و شارع هم فرموده شخص ثقه را تصدیق کنید. این بدان معنی است که امتثال تکلیف مظنون لازم است و اجازه ترک احتیاط در این موارد داده نشده است. گاهی هم اصل احتیاط شرعی توسط شارع جعل می شود.

پس طبق مسلک حق الطاعه عمومی ترین اصل عملی، اصل اشتغال یا همان أصالة الاحتیاط عقلی است.

اما طبق مسلک قبح عقاب بلا بیان، عمومی ترین اصل عملی اصل براءت

می باشد به این معنی که هر تکلیفی که قطعی یا در حکم قطعی است، مکلف عقلاً ملزم به احتیاط در آن نیست که این هم یک روش در مقام استنباط است؛ یعنی مستند فقیه طبق این قاعده، اصل برائت است، مگر در مواردی که فقیه دلیل قطعی یا اماره یا اصل عملی بر اثبات تکلیف داشته باشد که در این صورت موضوعی برای قاعده قبح عقاب بلا بیان باقی نمی ماند.

البته نکته ای در این جا وجود دارد که در ضمن بیان اثر دوم به آن اشاره خواهیم کرد و آن این که طبق مسلک قبح عقاب بلا بیان در مواردی که اماره ای بر تکلیف قائم شود، مشکلی پدید می آید که نیازمند توضیح و تفسیر است در حالی که این مشکل به نظر شهید صدر رحمه الله طبق نظریه حق الطاعه وجود ندارد.

به هر حال در این صورت، فقیه دست از أصاله البرائه برمی دارد، ولی در غیر آن، اصل برائت به قوت خود باقی است؛ مثلاً اگر دلیل محرز قطعی یا اماره و اصل عملی بر نفی تکلیف دلالت کند، همان قاعده قبح عقاب بلا بیان توسط این ادله تأکید می شود. (۱)

پس مهمترین اثر مسلک حق الطاعه در مقام استنباط ظاهر می شود.

اثر دوم

یکی دیگر از آثار این نظریه در بحث امکان تعبد به ظن و هم چنین جعل حجیت برای ظن، ظاهر می شود که شهید صدر به زعم خود و به مدد این

ص: ۵۸

نظریه از مشکلات گریبان گیر مشهور، خود را رها شده می بیند.

توضیح مطلب این که:

در مواردی که اصل عملی یا اماره، تکلیفی را ثابت کند؛ مثلاً با استصحاب یا خبر واحد، نماز جمعه در عصر غیبت واجب شود، در این صورت چنین تکلیفی قطعی و یقینی نیست بلکه یک تکلیف مظنون یا محتمل است؛ اما مشهور معتقدند: همین تکلیف با آن که غیر قطعی است، اما منجز می باشد. بر این اساس، مشکل این است که این مطلب با قاعده قبح عقاب بلا بیان قابل جمع نیست؛ چون بر اساس این قاعده، از یک طرف، تکالیف محتمل و غیر قطعی منجز نبوده و لذا لازم الامتثال نیستند، و از طرف دیگر، طبق نظر مشهور، تکلیف مستفاد از اماره و اصل عملی که یک تکلیف محتمل است، منجز می باشد و این دو با هم قابل جمع نیست. لذا مشهور باید ملتمز به تخصیص قاعده قبح عقاب بلا بیان شده و بگویند: عقل به قبح عقاب بلا بیان حکم می کند، مگر در مواردی که اصل یا اماره ای بر تکلیف قائم شود؛ یعنی در این موارد با این که «لابیان» است، ولی تکلیف منجز بوده و عقاب قبیح نیست، در حالی که حکم عقلی قابل تخصیص نمی باشد. این مشکلی است که مشهور با آن مواجه اند. البته شهید صدر رحمه الله می فرماید: مشهور تلاش هایی برای حل مشکل کرده اند، ولی این راه حل ها خالی از اشکال نیستند. (۱)

ص: ۵۹

۱- (۱). بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۷۳ و ۱۸۵-۱۸۸ وج ۵، ص ۲۴؛ دروس فی علم الأصول، ج ۳، ص ۱۸ و ۵۱ وج ۴، ص ۶۰؛ مباحث الأصول، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹ و ۳۵۶ و ۵۶۴ وج ۲، ص ۲۳-۲۴ وج ۳، ص ۶۰ وج ۴، ص ۳۷.

اما طبق مسلک حق الطاعه این مشکل پیش نمی آید؛ چون طبق این نظریه، حق الطاعه دائره وسیعی داشته و تکالیف قطعی و غیر قطعی را در بر می گیرد و عقل بدون تخصیص و تبعیض در مولویت می گوید: همه تکالیف باید اتیان شوند، مگر در مواردی که خود شارع اجازه مخالفت و ترخیص ظاهری داده است. پس حکم عقل به لزوم امتثال در موارد غیر قطع از ابتدا مشروط به عدم احراز ترخیص ظاهری از ناحیه مولی بوده است. در نتیجه طبق مسلک حق الطاعه تخصیصی در حکم عقل صورت نمی گیرد بلکه این موارد تخصصاً از دائره مولویت خارج اند.

البته حق الطاعه شامل موارد قطع و یقین به عدم تکلیف هم نمی شود؛ یعنی تنها موردی که از نظر عقل لزوم امتثال ندارد موردی است که انسان به عدم تکلیف یقین داشته باشد؛ به عبارت دیگر خروج قطع به عدم تکلیف از دائره حق الطاعه و حق المولویه خروج تخصیصی است. پس اشکال نشود که چنانچه موارد یقین به عدم تکلیف از دائره مولویت خارج شوند، تبعیض در مولویت لازم می آید؛ چون خروج این مورد از دائره حق الطاعه خروج تخصیصی است.

وجه خروج تخصیصی موارد یقین به عدم تکلیف از دائره حق الطاعه این است که در این صورت مولویت، هیچ محرکیتی برای انسان ندارد؛ چون عقل به خاطر حق اطاعت و مولویت می گوید باید دستور مولی اطاعت شود و حتی اگر انسان احتمال وجود تکلیف را هم بدهد، باید آن را امتثال کند. اما در جایی که انسان یقین دارد مولی دستوری ندارد حق المولویه و حق الإطاعه

نمی تواند محرک انسان به سمت انجام عمل و امتثال دستور باشد. لذا حق الطاعه مستلزم ضرورت اتیان به تکلیف از نظر عقل در موارد یقین به عدم تکلیف نیست و تکلیف مقطوع العدم از نظر عقل معنی ندارد.

اثر سوم

طبق این مسلک، متجری مستحق عقاب است، در حالی که بر اساس مسلک قبح عقاب بلا بیان، متجری مستحق عقاب نیست. توضیح مطلب این که:

به طور کلی عاصی کسی است که به وجود یک تکلیف وجوبی یا تحریمی یقین پیدا کرده و با آن مخالفت کند. اما متجری کسی است که پس از یقین به تکلیف با آن مخالفت کرده، در حالی که در واقع تکلیفی ثابت نبوده است. حال بحث در این است که آیا متجری همانند عاصی مستحق عقاب است یا خیر؟

سابقاً اشاره شد که به نظر شهید صدر رحمه الله موضوع حق الطاعه، مجرد انکشاف است، نه تکلیف واقعی و منکشف در نزد مکلف، و لذا بر مکلف لازم است که از مولی در مورد آن چیزی که گمان می کند تکلیف است اطاعت کند، چه در واقع تکلیفی باشد و چه نباشد؛ یعنی در این که انکشاف لازم است بحثی نیست، اما سؤال این است که انکشاف تمام الموضوع است یا جزء الموضوع؟ اگر گفته شود: موضوع حق الطاعه تکلیف منکشف در نزد مکلف است؛ بدین معنی خواهد بود که باید تکلیفی در واقع وجود داشته باشد و سپس در نزد مکلف، منکشف شود تا حق الطاعه ثابت گردد و اگر

یکی از این دو جزء نباشد؛ مثلاً در واقع تکلیفی باشد اما انکشاف محقق نشود یا انکشاف محقق شود ولی در واقع تکلیفی نباشد، در این صورت حق الطاعه ثابت نیست. اما اگر انکشاف تمام الموضوع باشد آنگاه حق الطاعه در جایی ثابت می شود که مکلف نسبت به تکلیف، علم یا ظن یا شک و یا حتی وهم داشته باشد، چه تکلیفی در واقع باشد و چه نباشد، لذا همان باید امثال شود.

حال اگر موضوع حق الطاعه مرکب از وجود واقعی تکلیف و انکشاف باشد در این صورت، متجری إخلالی به حق الطاعه نکرده است؛ چون فرض این است که در واقع تکلیفی نیست و لذا اگر چه انکشاف که جزء موضوع حق الطاعه می باشد محقق است، لکن حق الطاعه ثابت نیست تا گفته شود متجری با آن مخالفت کرده است، بنابراین متجری مستحق عقاب نیست.

اما اگر موضوع حق الطاعه را صرف انکشاف دانستیم، که مبنای شهید صدر رحمه الله نیز همین است، در این صورت متجری نسبت به حق الطاعه کوتاهی کرده؛ چون در این فرض وجود واقعی تکلیف ملاک نیست، بلکه همین که مکلف گمان کرده تکلیف ثابت است حق الطاعه ثابت می شود و لذا متجری مستحق عقاب است.

پس به نظر شهید صدر رحمه الله حکم عقل به لزوم امثال و دستور مولی به این جهت است که رعایت حرمت و احترام مولی از دید عقل لازم می باشد و ملاک استحقاق عقاب، مخالفت با انکشاف و شکستن حریم مولی است و اصابت و عدم اصابت به واقع تغییری در آن ایجاد نمی کند. بنابراین اگر

عاصی با امر مولی مخالفت کند مستحق عقاب است؛ چون حریم مولی را شکسته و به همین دلیل متجری هم مستحق عقاب است؛ چون او نیز مانند عاصی حریم مولی را رعایت نکرده است؛ یعنی هم عاصی و هم متجری با تکلیف منکشف مخالفت کرده اند با این تفاوت که عاصی با تکلیف واقعی مخالفت کرده، اما متجری فقط با تکلیف منکشف مخالفت نموده است. پس هر دو در این که احترام مولی را نادیده گرفته و حرمت او را شکسته اند مشترکند. لذا هر دو از دید عقل مستحق عقاب می باشند، اما طبق مسلک مشهور فقط عاصی مستحق عقاب است.

(۱)

اثر چهارم

چهارمین اثر از آثار مسلک حق الطاعه، امکان ترخیص در همه اطراف علم اجمالی است. توضیح مطلب این که:

به طور کلی مخالفت با علم تفصیلی مستلزم عقاب بوده و اساساً محال است که شارع اجازه مخالفت با علم تفصیلی بدهد. اما در مورد علم اجمالی این بحث وجود دارد که آیا شارع می تواند اجازه مخالفت با همه اطراف علم اجمالی را بدهد یا نه؟ و آیا دلیلی وجود دارد که ثابت کند شارع چنین اجازه ای داده یا خیر؟ به عبارت دیگر، بحث گاهی به حسب مقام ثبوت است که آیا اساساً امکان دارد شارع چنین اجازه ای صادر کند یا خیر؟ و گاهی به حسب مقام اثبات است؛ یعنی آیا شارع چنین اجازه ای داده یا نه؟

ص: ۶۳

۱- (۱). بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۳۶-۳۷؛ دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۵؛ مباحث الأصول، ج ۱، ص ۳۲۱-

۳۲۳.

در مورد مطلب اول؛ یعنی امکان اجازه مخالفت با همه اطراف علم اجمالی، شهید صدر رحمه الله معتقد است این امر امکان دارد؛ یعنی شارع می تواند اجازه مخالفت قطعی با علم اجمالی را بدهد.

ایشان ابتدا ضمن بیان مقدمه ای می فرماید: شکی نیست که در موارد علم اجمالی علم به جامع نیز وجود دارد؛ مثلاً وقتی ما یقین داریم در روز جمعه یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر، علم به جامع؛ یعنی علم به اصل و خوب نیز داریم. از طرف دیگر، احتمال تکلیف هم وجود دارد؛ زیرا احتمال دارد تکلیف، نماز ظهر باشد و احتمال دارد نماز جمعه باشد. پس در این جا سه چیز داریم؛ یکی علم به جامع که منجز است. دیگری احتمال وجود تکلیف در یک طرف علم اجمالی و سوم احتمال وجود تکلیف در طرف دیگر علم اجمالی است. طبق نظریه حق الطاعه هر سه صورت منجز است، لکن همان گونه که سابقاً گفته شد منجزیت احتمال با منجزیت قطع متفاوت است. تفاوت در این است که به حکم عقل منجزیت احتمال معلق بر عدم ترخیص ظاهری از طرف مولی است. شهید صدر رحمه الله پس از ذکر این مقدمه، بحث از امکان اجازه مخالفت احتمالی و قطعی از جانب شارع را مطرح کرده و بر خلاف مشهور می گوید: مولی می تواند در فرض علم اجمالی، منجزیت احتمال را در یکی از دو طرف، باطل کرده و اجازه مخالفت احتمالی بدهد. مثلاً در مثال فوق، ترخیص ظاهری برای ترک نماز ظهر یا ترک نماز جمعه صادر کند که در این صورت منجزیت یک طرف، باطل ولی منجزیت طرف دیگر به همراه منجزیت علم به جامع، به قوت خود باقی می ماند. هم چنین شارع می تواند علاوه بر اجازه مخالفت احتمالی،

ترخیص در مخالفت با هر دو طرف شبهه داده و اجازه مخالفت قطعی صادر کند؛ که در این صورت هر چند مکلف یقین پیدا می کند که با امر و دستور مولی مخالفت شده، اما چون احتمال تکلیف در هر دو طرف شبهه وجود دارد و منجزیت احتمال نیز منوط به عدم ترخیص ظاهری از طرف مولی است، لذا اجازه ترک هر دو احتمال توسط شارع بدون اشکال است؛ یعنی مولی می تواند هم منجزیت طرف اول احتمال و هم منجزیت طرف دوم و هم منجزیت علم به جامع را باطل کند و هیچ محالی لازم نمی آید؛ زیرا از ابتدا حکم عقل به منجزیت احتمال معلق بر عدم ترخیص ظاهری بود.

پس اثر چهارم مسلک حق الطاعه این است که شارع می تواند اجازه مخالفت قطعی با علم اجمالی را بدهد، در حالی که طبق مسلک قبح عقاب بلا بیان، امکان اجازه مخالفت قطعی و ترک هر دو احتمال وجود ندارد. البته شهید صدر رحمه الله معتقد است به حسب مقام اثبات، دلیل شرعی بر این که شارع چنین اجازه ای صادر کرده، نداریم بلکه بحث صرفاً به حسب مقام ثبوت است؛ به این معنی که عقل ترخیص ظاهری و اجازه ترک دو طرف علم اجمالی از سوی شارع را ممکن می داند. (۱)

اثر پنجم

یکی دیگر از آثار نظریه حق الطاعه در بحث از حجیت خبر واحد ظاهر می شود. شهید صدر رحمه الله در بحث از استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر

ص: ۶۵

۱- (۱). دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۳ و ج ۴، ص ۶۱؛ بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۵ و ج ۵، ص ۱۷۵-۱۸۳؛ مباحث الأصول، ج ۴، ص ۳۹-۴۸ و ۵۶.

واحد می گوید: منجزیت احکام الزامی به سبب خیر واحد ظنی، بر جعل حجیت شرعی برای خبر واحد متوقف نیست؛ زیرا این تنجیز می تواند بر اساس حکم عقل و مسلک حق الطاعه باشد. (۱)

ص: ۶۶

۱- (۱). دروس فی علم الأصول، الحلقة الثالثه.

ملخص آن چه تاکنون گفته شد این است که شهید صدر رحمه الله ضمن اشکال به مشهور به جهت تفکیک بین منجزیت و مولویت، منشأ این اشتباه را قیاس مولویت ذاتی خداوند با مولویت عقلایی دانسته و فرمود: بین این دو نوع از مولویت فرق است؛ زیرا مولویت خداوند متعال محدودیت نداشته و تابع جعل و اعتبار نیست، به خلاف مولویت های عقلایی. از کلمات شهید صدر رحمه الله استفاده می شود اساس نظریه حق الطاعه بر گستردگی مولویت تشریحی خداوند استوار بوده و این گستردگی، تابع گستردگی مولویت تکوینی خداوند است و لذا فقط در مورد خداوند متعال ثابت می باشد و دیگران در هر مرتبه ای که باشند، مستقل از مولویت خداوند متعال مولویت دیگری ندارند.

از آن جا که طبق این نظریه، اصل مولویت، مطلق است حکم عقل به لزوم اطاعت و امثال هم مطلق می باشد؛ یعنی مختص به تکالیف قطعی نبوده بلکه

تکالیف مشکوک و محتمل را هم شامل می شود. بر این اساس، موضوع حق الطاعه عبارت از انکشاف تکلیف است و فرقی هم نمی کند درجه انکشاف چه مقدار باشد. به عقیده ایشان، دلیل بر این نظریه حکم بدیهی عقل است؛ چون عقل عملی با تصور مولویت ذاتی خداوند متعال، لزوم اطاعت او به نحو مطلق را تصدیق می کند، بنابراین نیازی به برهان ندارد.

حال پس از تبیین ابعاد مختلف نظریه حق الطاعه، لازم است به بررسی آن پردازیم.

اشکالات متعددی به این نظریه وارد شده که بنا بر آن چه در بعضی کتب و مقالات آمده، صرف نظر از امکان رجوع بعضی از اشکالات به یکدیگر، متجاوز از سی و پنج اشکال می باشد. پاسخ هایی به این اشکالات داده شده و بحث و گفتگوهایی درباره این پاسخ ها صورت گرفته که ضرورتی به بیان همه آن ها نیست. ما در این مجال فقط به بعضی از اشکالات اساسی که به این مسلک وارد است می پردازیم؛ چون برخی از اشکالات مطرح شده واقعاً خارج از محل نزاع بوده و برخی نیز قابل پاسخ است. هم چنین بعضی از موارد ذکر شده، معطوف به اصل نظریه حق الطاعه نیست؛ مانند اشکالی که به شهید صدر در مورد سابقه این نظریه در کلام قدما ایراد گردیده است؛ زیرا وجود و عدم سابقه این مسلک در کلمات قدما به این نظریه لطمه ای وارد نمی کند. اگرچه جای نقد و بررسی همه بخش های کلمات شهید صدر رحمه الله وجود دارد، اما آن چه در این مقام بیشتر مورد نظر است اساس این نظریه می باشد. بر این اساس، ما چند اشکال را در این مجال مطرح می کنیم.

اشکال اول، یک اشکال مبنایی است. نظریه حق الطاعه در واقع مبتنی بر یک مبنای کلامی است که در کلمات شهید صدر بر آن تکیه شده و آن عبارت از ارتباط مولویت تشریحی خداوند با مولویت تکوینی او است و همین ارتباط، ملاک حکم عقل به لزوم امتثال و احتیاط در همه تکالیف قطعی و محتمل دانسته شده است.

مولویت تکوینی خداوند متعال به معنای آن است که او خالق و مالک جهان بوده و امور عالم را تدبیر می کند. چنان چه در قرآن می فرماید: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^۱. مولویت تشریحی به این معنی است که خداوند متعال دارای حق قانون گذاری بوده و این حق به اعتبار مولویت تکوینی او ثابت شده است. لذا مولویت تشریحی خداوند مبتنی بر مولویت تکوینی او و نتیجه مولویت تشریحی نیز، وجوب اطاعت و امتثال است. تا این جا بین مشهور و شهید صدر اختلافی وجود ندارد؛ یعنی هر دو اصل مولویت تکوینی و تشریحی، ابتناء مولویت تشریحی بر مولویت تکوینی و نیز لزوم امتثال و اطاعت از مولی را پذیرفته اند.

آن چه محل اختلاف شهید صدر و مشهور می باشد، حدود مولویت تشریحی و در نتیجه حدود حکم عقل به لزوم امتثال دستورات او است؛ به این معنی که گستره مولویت تشریحی خداوند متعال تا چه حد است و آیا حد و مرزی برای این مولویت وجود دارد یا نه؟ هر محدوده و گستره ای که برای

مولویت تشریحی خداوند متعال در نظر گرفته شود، عقل نیز در همان محدوده به لزوم اطاعت حکم می کند. بنابراین اگر ما گستره مولویت تشریحی خداوند را به تبع گستره مولویت تکوینی او مطلق دانستیم، عقل هم به نحو مطلق، به لزوم اطاعت حکم می کند. ولی اگر مولویت تشریحی خداوند متعال را به گستردگی مولویت تکوینی ندانستیم، بدیهی است که حکم عقل به لزوم اطاعت نیز در همین محدوده ثابت می شود.

به نظر شهید صدر رحمه الله گستردگی مولویت تشریحی، تابعی از گستردگی مولویت تکوینی است؛ به عبارت دیگر هم اصلاً و هم حدوداً، تشریح قابل تفکیک از تکوین نیست، در حالی که مشهور، تبعیت گستره مولویت تشریحی از گستره مولویت تکوینی را قبول نداشته و معتقدند: تشریح از تکوین انفکاک پذیر است. اشکال اساسی به شهید صدر رحمه الله هم در همین نقطه می باشد؛ زیرا به طور کلی قیاس تشریح به تکوین قیاس مع الفارق است؛ چون عالم تشریح در حوزه امور اعتباری ولی عالم تکوین مربوط به حقایق است و اعتبارات را نمی توان به حقایق مرتبط کرد. اگر هم می گوییم: مولویت تشریحی خداوند مبتنی بر مولویت تکوینی است در اصل مولویت و صاحب حق بودن برای تشریح و اعتبار است و این فرق می کند با این که بگوییم: امور اعتباریه را نمی توان به حقایق مربوط کرد. نفس مولی بودن حقیقتی است که باید مبتنی بر یک واقعیت بوده و از جایی نشأت بگیرد. در مورد عقلاء مسند ریاست و فرمانروایی به واسطه اموری اعتبار می شود، اما این مسند برای خداوند متعال قابل اعتبار نیست، بلکه امری است که در خالقیت و مالکیت و مدیریت و

منعم بودن او ریشه دارد. اما این بدان معنی نیست که محدوده اعتبارات خداوند تابع محدوده تکوین بوده و همان گونه که در عالم تکوین محدودیتی نیست، در تشریح نیز محدودیتی نباشد. البته ما درباره گستردگی مولویت تشریحی خداوند هم مطلبی داریم که به آن اشاره خواهیم کرد. اگر چه این مسئله یک مسئله کلامی است و جای طرح و بررسی آن در علم کلام است، ولی چون مبنای نظریه حق الطاعه می باشد، لازم است برای بررسی این نظریه از این موضوع سخن بگوییم.

برای آن که این مطلب بیشتر واضح شود، در این مجال، صرفاً به نقل عبارتی از استاد شهید مطهری رحمه الله اکتفا می کنیم. ایشان در مورد این سؤال که چرا ادراکات اعتباری نمی تواند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کند بیان مفصلی دارد که ما به بخشی از آن اشاره می کنیم. استاد مطهری می فرماید:

«هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد. از این رو زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست؛ به عبارت دیگر که با اصطلاحات منطق نزدیک تر است ما نمی توانیم با دلیلی که اجزاء آن را حقایق تشکیل داده اند، یا همان برهان، یک مدعای اعتباری را ثابت کنیم و نیز نمی توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، حقیقتی از حقایق را اثبات نمائیم و هم چنین نمی توانیم از مقدمات اعتباری، تشکیل برهان داده و یک امر اعتباری را نتیجه بگیریم. ایشان پس از ذکر چند مثال در این رابطه می گوید:

عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق، به لحاظ منطقی، فوق العاده خطرناک و زیان آور است و استدلال هایی که در آن ها نکات فوق رعایت نشود فاقد ارزش منطقی است؛ خواه آن که برای اثبات حقایق به مقدماتی که از امور اعتباری تشکیل شده استناد شود؛ مثل غالب استدلال های متکلمین که غالباً حُسن و قبح یا سایر مفاهیم اعتباری را دست آویز قرار داده و خواسته اند از این راه در مبدأ و معاد نتیجه بگیرند و خواه آن که در اعتباریات به اصول و قواعدی که از مختصات حقایق است استناد شود؛ مانند معظم استدلال هایی که معمولاً در فن اصول به کار برده می شوند.

ایشان در ادامه می گوید: یگانه معیار برای سیر و سلوک فکری در اعتباریات، لغویت و عدم لغویت اعتبار است. در امور اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبارکننده، این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی انجام داده و لذا به هر نحوی که بهتر او را به هدف و مصلحت منظور برساند اعتبار می کند. پس اساس اعتبار به این است که معتبر، مصلحت و غرض و هدفی را در نظر می گیرد و سپس این اعتبار و فرض را برای وصول به آن هدف قرار می دهد.

البته ایشان می گوید: در این رابطه خصوصیت خود اعتبارکننده را هم باید در نظر گرفت؛ زیرا گاهی یک قانون گذار و گاهی یک شخص عادی و گاهی هم خداوند متعال اعتبار می کند. لذا به نظر ایشان بین اعتبارات قانونی یک انسان و اعتبارات قانونی که به وسیله وحی الهی تعیین می شود، فرق وجود دارد.

اصل اعتبار یکی است اما خصوصیت اعتبارکننده مهم است؛ مثل آن که

اعتبارکننده قوه وهم یا عقل انسان باشد. هم چنین میزان معرفت و درک اعتبارکننده، اموری که اعتبار می کند و اغراض و اهداف و مصالحی که در نظر می گیرد، اثرگذار است. واضح است که اگر یک بشر عادی بخواهد چیزی را اعتبار کند، چون معرفتش ناچیز و غرض و مصالحی که درک می کند محدود است، اعتبارات او هم در همین حدود خواهد بود. اما وقتی خداوند متعال بخواهد چیزی را اعتبار، و قانونی را جعل کند؛ چون معرفت و علم او مطلق است و اغراض و مصالحی هم که در نظر می گیرد، مانند اغراض بشر در هنگام اعتبار محدود نمی باشد، لذا اعتبارات او کاملاً متفاوت است و گرنه اصل اعتبار هر دو، یک فرض و قرارداد است»^(۱).

اگرچه بخش هایی از این سخنان، جای تأمل و ایراد دارد ولی ما فعلاً در صدد بررسی کلام شهید مطهری نبوده و به جزئیات سخن ایشان نمی پردازیم؛ زیرا شاهد ما اصل ادعای ایشان مبنی بر لزوم تفکیک حقایق از اعتباریات است.

خلاصه سخن ما این است که مهمترین مشکل نظریه حق الطاعه، قیاس عالم تشریح به عالم تکوین است؛ زیرا شهید صدر رحمه الله امور اعتباری را به امور حقیقی مقایسه کرده و گستردگی مولویت تشریحی خداوند را تابعی از گستردگی مولویت تکوینی او دانسته است. بدیهی است اگر ما این گستردگی را در حوزه تشریح نپذیریم حدود ثبوت حق الطاعه و به تبع آن، حدود حکم

ص: ۷۳

۱- (۱). مجموعه آثار شهید مطهری (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج ۶، ص ۴۰۳-۴۰۰.

عقل به لزوم امثال اوامر مولی تغییر می کند و دیگر نمی توان ملتزم به لزوم احتیاط در تکالیف محتمل از دید عقل شد.

اشکال دوم

اشکال دوم در مورد اشکال شهید صدر رحمه الله به مشهور مبنی بر اشتباه فاحش و خطای آنان است. برای روشن شدن این اشکال، ناچاریم اشکال شهید صدر رحمه الله را به طور خلاصه تکرار کنیم. ایشان فرمود: مشهور بین مولویت و منجزیت تفکیک کرده و مولویت مولی را قطعی دانسته، لکن در باب منجزیت احکام می گویند: این مسئله ارتباطی با مولویت ندارد و تکلیف فقط با یقین و قطع و وصول به مکلف منجز می شود و لذا معتقدند: عقاب بلا بیان قبیح است. شهید صدر رحمه الله به این بیان مشهور اشکال کرده که تمایز و تفصیل بین مولویت و منجزیت در واقع تبعیض در حدود مولویت مولی و حق الطاعه است، در حالی که این تفصیل صحیح نیست؛ چون منجزیت از لوازم حق الطاعه می باشد. بر همین اساس، شهید صدر رحمه الله دائره حق الطاعه را وسیع دانسته و شامل تکالیف محتمل هم می داند.

به نظر می رسد این بیان ناتمام است و در این مسئله حق با مشهور است؛ زیرا اگرچه بین اصل مولویت و منجزیت ملازمه است، ولی بین حدود مولویت و حدود منجزیت هیچ ملازمه ای نیست و این مطلب که رعایت حق الطاعه و لزوم امثال اوامر و نواهی مولی آنقدر گسترده باشد که شامل احتمالات هم شود، صرف یک ادعا است و دلیلی بر این که این از مدرکات

عقل عملی است - چنان چه شهید صدر رحمه الله فرموده - وجود ندارد و همان طور که در اشکال اول گفتیم: قیاس مولویت تشریحی به مولویت تکوینی و مقایسه عالم تشریح با عالم تکوین قیاس مع الفارق است. بله، اتیان به آن چه که احتمال می دهیم از طرف مولی دستوری نسبت به آن صادر شده امری حَسَن است، اما این غیر از لزوم امتثال است.

به علاوه اگر رعایت حریم مولی ضروری باشد، نه فقط در فرض احتمال تکلیف، بلکه در جایی هم که تکلیفی ثابت نشده و صرفاً اراده در مولی محقق شده، لازم است. پس چرا این مسئله به احتمال تکلیف محدود شود؟ بلکه در صورتی هم که انسان احتمال دهد مولی چیزی را اراده کرده، عقل باید به لزوم امتثال آن حکم کند، هر چند پای تکلیف در میان نباشد، در حالی که قطعاً این چنین نیست. در موالی عرفی گاهی تا مولی دستوری به عبد ندهد او کاری انجام نمی دهد. گاهی همین که عبد احتمال دهد دستوری صادر شده امتثال می کند و حتی بالاتر چه بسا عبدی که از خواست قلبی مولی اطلاع دارد آن را انجام می دهد، اگر چه هنوز دستوری صادر نشده و او اطمینان دارد دستوری صادر نخواهد شد. بالاتر از این، آن است که عبد قبل از آن که مولی اراده کند اسباب را مهیا می نماید تا چنان چه او اراده کرد و دستوری صادر نمود، بین خواسته مولی و اجابت آن فاصله ای ایجاد نشود.

این ها همه مراتب عبودیت در مقابل مولی است که عقل در حسن رعایت حریم مولی در این مراتب تردیدی ندارد. اما بحث در لزوم است؛ یعنی آیا عقل به ضرورت رعایت اتم مراتب عبودیت نسبت به مولی حکم می کند؟

اگر این چنین است پس باید گفت: در مواردی هم که ارادهٔ مولی هنوز به مرحلهٔ بروز و ظهور نرسیده و یا حتی در مورد احتمال اراده، امثال لازم است، در حالی که قطعاً این گونه نیست. لذا بین مراتب عالی مولویت که قهراً از دید عقل رعایت آن حسن است و بین رعایت حق مولویت که از دید عقل امثال و اتیان به آن لازم می باشد، فرق وجود دارد.

پس بین حدود مولویت ذاتی خداوند متعال و حدود منجزیت و حق الطاعه هیچ ملازمه ای نیست. آن چه مهم می باشد اصل رعایت حریم مولی است که قدر متیقن از آن تکلیفی است که به مکلف واصل شده باشد.

پس ملازمه ای که شهید صدر رحمه الله بین حدود مولویت ذاتی و حدود حق الطاعه و منجزیت قائل است، مورد قبول نیست و مشهور هم اصل ملازمه بین منجزیت و مولویت را انکار نمی کنند، بلکه ملتزم به عالی ترین حد مولویت برای خداوند متعال بوده، اما به نظر آنان این به معنای عالی ترین حد حق الطاعه و لزوم امثال و منجزیت نیست.

اشکال سوم

این اشکال متوجه مطلبی است که شهید صدر رحمه الله در مورد منشأ اشتباه مشهور بیان کرده است. ایشان می گوید: منشأ اشتباه مشهور در تفکیک بین مولویت و منجزیت، قیاس مولویت حقیقی به مولویت عقلانی است؛ یعنی مشهور گمان کرده اند از آن جا که در مولویت های عقلانی، فقط تکلیف واصل، لازم الامثال است، پس در مولویت ذاتی خداوند هم فقط تکالیف واصل و قطعی

لازم الإمتثال اند، در حالی که اساساً قیاس مولویت عقلائی با مولویت ذاتی خداوند متعال قیاس مع الفارق است.

این مطلب نیز قابل قبول نیست؛ زیرا همان گونه که بیان شد صرف نظر از این که مولویت عقلائی چه خصوصیتی دارد، مشهور معتقدند: بین حدود مولویت ذاتی و بین حدود حق الطاعه و منجزیت ملازمه ای نیست و اساساً مسئله قیاس مولویت عقلائی و مولویت ذاتی خداوند مطرح نمی باشد.

مشهور، مولویت ذاتی تشریحی را برای خداوند متعال قائل اند و دائرة این مولویت را هم وسیع و گسترده می دانند، اما بین حدود مولویت تشریحی خداوند متعال و حدود منجزیت با قطع نظر از مقایسه آن با مولویت های عقلائی، ملازمه ای نمی بینند؛ به عبارت دیگر توجهی به مولویت عقلائی ندارند که چه خصوصیتی داشته و دارای چه حدودی است. آنان قطعاً برای عقلاء مولویت ذاتی قائل نبوده و حدودی را که برای مولویت تشریحی خداوند متعال ثابت است برای مولویت عقلائی قائل نیستند. پس به نظر مشهور با قطع نظر از مولویت عقلائی، حدود حق طاعت و عبودیت بندگان، تابع حدود مولویت تشریحی خداوند متعال نیست.

اشکال چهارم

اشاره

بر فرض این که بپذیریم مشهور، مولویت ذاتی خداوند متعال را با مولویت عقلائی قیاس کرده اند، اما باید دید اشکال شهید صدر رحمه الله به مشهور وارد است یا خیر؟ فرق این اشکال با اشکال قبلی در نحوه تبیین است و الا روح هر

دو اشکال یکی است و آن قیاس مولویت خداوند به مولویت عقلائی است.

ایشان می گویند: این مقایسه صحیح نیست و منشأ اشتباه مشهور را همین مقایسه دانسته و معتقد است از آن جا که مولویت خداوند متعال ذاتی و غیر مجعول است، لذا حق اطاعت او نیز مانند مولویت او گسترده بوده و شامل تکالیف محتمل هم می شود، اما مولویت عقلاء چون غیر ذاتی و مجعول است، لذا حق طاعت نسبت به موالی عرفی، تابع مقدار جعل است و این دو با هم قابل قیاس نیستند و ما نمی توانیم از مولویت عقلائی به مولویت ذاتی خداوند تعدی کنیم.

در مورد این اشکال، طبق آن چه از مجموع کلمات شهید صدر رحمه الله و شاگردان ایشان استفاده می شود، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول

اساساً در خود مقیسه علیه این خصوصیت وجود ندارد تا بخواهد به مقیسه تعدی شود؛ یعنی در خود مولویت عقلائی، حق الطاعه مشروط به وصول قطعی تکلیف نیست تا بخواهد این خصوصیت به مولویت ذاتی خداوند هم تسری پیدا کند.

احتمال دوم

در مولویت عرفی و عقلائی، حق الطاعه مشروط به وصول قطعی تکلیف است؛ یعنی از این جهت مشکلی در مقیسه علیه نیست، لکن نمی توان از خصوصیتی که در مقیسه علیه وجود دارد به مقیسه؛ یعنی مولویت خداوند

تعدی کرد و این خصوصیت؛ یعنی شرطیت وصول تکلیف برای لزوم امتثال را در مورد خداوند هم ثابت دانست.

البته شاید ظاهر کلمات شهید صدر رحمه الله با احتمال دوم سازگارتر باشد؛ چون به نظر ایشان منشأ اشتباه مشهور، قیاس مولویت خداوند متعال به مولویت عقلاء است و ظاهر این کلام آن است که گویا این ویژگی در مولویت عقلانی وجود دارد و مشهور در صددند این ویژگی را برای مولویت ذاتی خداوند هم ثابت کنند؛ یعنی اگر مکلف در مواردی قطع به تکلیف پیدا نکرد، حق الطاعة ثابت نیست. لکن ما برای آن که مطلب به طور کامل بررسی شود و ببینیم آیا اساساً قیاس مولویت ذاتی خداوند به مولویت عقلاء صحیح است یا خیر، هر دو احتمال را بررسی می کنیم.

بررسی احتمال اول

در مورد احتمال اول که اساساً در مولویت عقلانی، حق الطاعة مشروط به وصول تکلیف نیست، باید دید طبق این احتمال، اصل مولویت عقلاء به حکم عقل عملی است یا به جعل جاعل؟ از دیدگاه شهید صدر رحمه الله به طور کلی فرق بین مولویت عقلاء و مولویت خداوند متعال در این است که مولویت های عرفی و عقلانی، جعلی بوده و لذا حدود این مولویت، تابع جعل است؛ یعنی سعه و ضیق مولویت عقلانی به سعه و ضیق جعل مولویت بستگی داشته و ارتباطی با حکم عقل ندارد، بلکه ممکن است مولویت عقلانی به گونه ای جعل شود که فقط تکالیف واصل، لازم الامتثال باشند و ممکن است جعل به نحوی باشد که تکالیف محتمل هم لازم الامتثال باشند؛

مثلاً- وقتی عقلاء اعتبار می کنند شخصی که مردم به او رأی می دهند رئیس جمهور شود، اصل مولویت این شخص، جعلی است، لذا حدود مولویت و حق الطاعه او هم تابع جعل است. بر این اساس، دیگر نمی توان گفت: شرط مولویت عقلائی، وصول تکلیف است و نمی توان ادعا کرد در مولویت های عقلائیه اتیان به احتمالات لازم نیست؛ زیرا همه چیز تابع جعل است. پس اساساً خود مولویت های عقلائی و عرفی مشروط به وصول تکلیف نیستند تا بخواهد این خصوصیت در مورد مولویت خداوند هم ثابت شود.

ما در مورد این مطلب که «اگر اساس مولویت و حق الطاعه تابع جعل باشد و به حکم عقل عملی ثابت نشده باشد، پس باید حدود آن هم به واسطه جعل ثابت شود»، بحث داریم؛ زیرا ممکن است اصل مولویت جعلی باشد، اما در عین حال حدود آن را عقل تعیین کند و یا بعضی از حدود را جاعل و برخی دیگر را عقل معین نماید. هیچ محذور و تالی فاسدی هم از دخالت و تصرف عقل در تعیین حدود مولویت عقلائی لازم نمی آید. به علاوه چه بسا در مولویت عقلائی هم، اصل مولویت را عقل عملی درک کند که در این صورت، حدود آن نیز توسط عقل درک می شود.

ممکن است سؤال شود چگونه ممکن است مولویت، عرفی و عقلائی باشد، اما در عین حال عقل عملی آن را درک کند؟ پاسخ این است که به همان ملاکی که عقل عملی مولویت را در مورد خداوند متعال درک می کند، در مراتب ضعیف تر نیز این مولویت را برای عرف و عقلاء درک می نماید.

البته اگر ملاک حکم عقل به مولویت خداوند متعال خالقیت باشد، این ملاک

در مورد عرف و عقلاء معنی ندارد، لکن ملائک های دیگر؛ مانند مالکیت می توانند در مورد عقلاء تصور شوند؛ یعنی همان گونه که ملائک مالکیت از دید عقل موجب درک مولویت درباره خداوند متعال می شود، اگر یک انسان هم مالک باشد این ملائک برای درک مولویت مالک نسبت به مملوک توسط عقل کافی است؛ یا مثلاً عقل می بیند خداوند منعم است، لذا برای او به عنوان ولی نعمت، مولویتی نسبت به منعم علیه درک می کند. حال اگر در بین عرف و عقلاء، عده ای اولیاء نعم باشند، این ملائک برای حکم عقل به مولویت آن عده کافی است. پس ممکن است اصل و اساس مولویت عقلاء را عقل عملی درک کند و تابع جعل نباشد که در این صورت رعایت حریم و احترام مولی را در این حد می بیند که به تکالیف واصل او عمل کند؛ یعنی محدوده ثبوت حق الطاعه محدوده تکلیف واصل خواهد بود که توسط عقل عملی درک می شود.

پس محصل اشکال ما به احتمال اول در کلمات شهید صدر رحمه الله و قائلین مسلک حق الطاعه این شد که:

اولاً: به طور کلی اگر اساس مولویت به جعل ثابت شد، این گونه نیست که تعیین حدود آن هم کاملاً تابع جعل باشد، بلکه عقل عملی می تواند در تعیین حدود جعل دخالت کند.

ثانیاً: چه بسا اصل مولویت عقلانی هم به جعل جاعل نباشد، بلکه در مواردی عقل عملی به ملاکاتی که ذکر شد می تواند مولویت را برای عقلاء درک کند که در این صورت حدود آن نیز توسط عقل تعیین می شود و حد

آن هم این است که حق الطاعه فقط در جایی ثابت است که تکلیف به مکلف واصل شده باشد.

پس در مجموع، احتمال اول که در آن اشکال به مشهور از این جهت است که مقیّس علیه اساساً این خصوصیت را ندارد که بخواهد به مقیّس تعدی کند، مورد خدشه قرار گرفت.

بررسی احتمال دوم

احتمال دوم این که در مولویت عرفی و عقلائی، حق الطاعه مشروط به وصول قطعی تکلیف است، لکن از مولویت عقلائی نمی توان به مولویت ذاتی خداوند متعال تعدی کرد و این خصوصیت را در مورد خداوند ثابت دانست؛ زیرا وقتی می توان از یک مورد به مورد دیگر تعدی کرد که وجه مشترکی بین آن ها وجود داشته باشد، در حالی که بین مولویت عقلائی و مولویت ذاتی خداوند متعال وجه مشترکی نیست.

این احتمال همان گونه که گفته شد با ظاهر کلمات شهید صدر رحمه الله سازگارتر است، ولی مبتلا به مشکل می باشد؛ زیرا تعدی از مولای عرفی و عقلائی به مولای حقیقی؛ یعنی خداوند متعال ممکن و برای آن دو وجه می توان ذکر کرد:

وجه تعدی از مولویت عقلاء به مولویت خداوند

وجه اول

اشاره

بین مولویت خداوند و مولویت عقلاء یک جهت مشترک وجود دارد و آن

این که خداوند متعال یکی از عقلاء بلکه رئیس عقلاست. لذا اگر در مولویت های عقلائی حق الطاعه مشروط به ثبوت قطعی تکلیف و وصول آن باشد، پس در مورد خداوند متعال هم این چنین است و همان گونه که در مولویت های عقلائی امثال تکالیفِ محتمل لازم نیست، در مولویت ذاتی خداوند هم اتیان به تکالیفِ محتمل لازم نیست.

اشکال

اشاره

اولاً: مولویت عقلائی مجعول است، از این رو هم در اصل مولویت و هم در حدود مولویت تابع جعل می باشد. بنابراین با توجه به جعلی بودن مولویت های عقلائی و ذاتی بودن مولویت خداوند متعال چگونه می توان چنین شرطی را در مولویت عقلاء پذیرفت و سپس به مولویت خداوند متعال تسری داد؟

ثانیاً: چنین شرطی در مولویت های عقلائی محصول و نتیجه جعل عقلائی است؛ چرا که اصل مولویت مجعول است، لذا موافقت خداوند متعال با این شرط به عنوان رئیس عقلاء در واقع به معنای اثبات برائت شرعی است نه برائت عقلی که محل بحث ماست؛ به عبارت دیگر، سخن مستشکل این است که شما ادعا می کنید مولویت شارع به عنوان رئیس عقلاء مشروط به شرط وصول است؛ به این دلیل که در مولویت های عقلائی این شرط وجود دارد و ناشی از یک قرارداد و جعل بین عقلاء است؛ یعنی عقلاء قرارداد کرده اند که فقط زمانی تکالیف و دستورات و قوانین لازم الامثال می باشند که به مردم واصل شوند و مردم به نحو قطعی از آن اطلاع پیدا کنند، اما در جایی که

احتمال تکلیف باشد بر مردم لازم نیست آن را امتثال نمایند. حال اگر گفتیم خداوند متعال به عنوان رئیس عقلاء با این جعل موافقت کرده و آن را امضاء نموده، معنایش این است که خداوند هم امتثال تکالیف محتمل را لازم نمی داند. لذا با دخالت شارع و امضای جعل عقلائی، براءت شرعی ثابت می شود، در حالی که بحث ما در براءت عقلی است؛ یعنی می خواهیم ببینیم صرف نظر از این که خداوند متعال به عنوان شارع چه موضعی دارد، از دید عقل آیا اتیان به تکالیف محتمل لازم است یا خیر؟

پاسخ

از مطالبی که در ردّ احتمال اول گفتیم پاسخ این اشکال روشن می شود؛ چون ممکن است بگوییم اشتراط وصول تکلیف در مولویت های عقلائی به واسطه جعل نیست، بلکه حاکم به این اشتراط عقل است؛ یعنی عقل عملی حکم می کند که حق الطاعه در فرض عدم وصول قطعی تکلیف از سوی مولای عرفی ثابت نیست و بر فرض که اصل حق الطاعه برای مولای عرفی جعلی باشد، امّا لزوماً این گونه نیست که حدود آن هم جعلی باشد. البته اگر ادعا نشود که اصل مولویت عرفی و عقلائی به حکم عقل عملی است. به هر حال اگر شرطیت وصول تکلیف برای ثبوت حق الطاعه در مولویت های عرفی و عقلائی به حکم عقل عملی باشد، در این صورت دیگر محتاج موافقت و امضای شارع نیست. آری، اگر این شرط به جعل عقلاء باشد این اشکال وارد است؛ چون جعل عقلائی به خودی خود ارزشی ندارد و نیازمند امضا و تأیید شارع است و وقتی سخن از امضا و موافقت شارع به میان آید،

برائت شرعی ثابت می شود و در نتیجه خروج از موضوع بحث را که برائت عقلی است در پی خواهد داشت. ولی مسئله این است که این شرط به حکم عقل عملی ثابت می شود و حکم عقل عملی نیازمند امضا و تأیید شارع نیست. لذا اشکال مردود است.

اشکال

اشاره

بر فرض که حق الطاعه در مورد مولای عرفی و عقلانی به حکم عقل عملی مشروط به وصول قطعی تکلیف باشد؛ یعنی این اشتراط محصول جعل عقلانی نباشد، لکن نهایت چیزی که به عنوان وجه تعدی از مولویت عقلاء به مولویت خداوند متعال می توان گفت این است که چون خداوند متعال رئیس عقلاست، لذا در این ادراک عقلی با آن ها شریک است؛ یعنی همان گونه که در مولای عرفی اشتراط حق الطاعه به وصول قطعی تکلیف، توسط عقل قابل درک است، خداوند متعال هم آن را درک می کند؛ اما ادراک این اشتراط توسط خداوند متعال ارتباطی به اشتراط حق الطاعه به وصول قطعی تکلیف در مورد خداوند و در نتیجه، تضییق دائره حق الطاعه و مولویت او ندارد. لذا حتی اگر نسبت به مولویت های عرفی و عقلانی، عقل عملی این اشتراط را درک کند، معذک نمی توان به مولویت ذاتی خداوند تبارک و تعالی تعدی کرد و این اشتراط را در مورد آن ثابت نمود.

باسخ

مستشکل گمان کرده وقتی عقل عملی این اشتراط را در مورد عقلاء درک می کند، خدا هم به عنوان رئیس العقلاء این اشتراط را نسبت به عقلاء

درک می کند، لذا می گوید این چه ارتباطی با تضییق دائره مولویت خود خداوند متعال دارد؟ در حالی که اگر ما حاکم به اشتراط حق الطاعه در مولویت های عقلائی را عقل عملی دانستیم و گفتیم از دید عقل عملی این مولویت مشروط به وصول قطعی تکلیف است، آن گاه همین عقل عملی در مورد خداوند هم که رئیس العقلاء است، خواهد گفت که مولویت خداوند نیز به عنوان رئیس العقلاء مشروط به این شرط است. لذا به نظر می رسد وجه اول برای تعدی از مولویت عقلاء به مولویت خداوند متعال تمام است.

وجه دوم

وجه تعدی از مولویت عقلاء به مولویت خداوند متعال، وحدت منبع و مصدر حق الطاعه در آن دو است. ظاهر کلام شهید صدر این است که گویا مصدر حق الطاعه برای خداوند و مصدر حق الطاعه برای عقلاء مختلف است، اما اگر گفتیم حق الطاعه در مورد خداوند متعال و حق الطاعه در مورد عقلاء به یک معنا بوده و به یک نحو ثابت می شود، دیگر مشکلی نخواهد بود؛ چون تنها فرق اطاعت خداوند متعال با اطاعت غیر او در این است که اطاعت خداوند مطلق است؛ یعنی از آن جا که مولویت تشریحی خداوند گسترده است، هرچه دستور داد و به ما واصل شد باید اطاعت کنیم، اما اطاعت غیر خداوند مطلق نیست؛ یعنی لازم نیست هر تکلیفی که مقرر و به ما واصل شد اطاعت کنیم بلکه آن چه که در محدوده جایگاه و اختیارات مفوضه از ناحیه عقلاء، وضع و به ما واصل شود لازم الامتثال است. پس اگر

اطاعت همه جا به یک معنی بوده و تفاوت فقط در اطلاق و تقييد باشد، در اين صورت تعدی از حق الطاعه در مورد عقلاء به حق الطاعه در مورد خداوند متعال اشکالی ندارد و می توان گفت شرط وصول که در مولويت عرفی و عقلائی وجود دارد، در مورد خداوند متعال هم ثابت است؛ به عبارت ديگر همان گونه که حق الطاعه در مورد عقلاء مشروط به وصول قطعی تکلیف است، حق الطاعه در مورد خداوند متعال هم مشروط به وصول قطعی تکلیف است. بر اين اساس، قائلين مسلک حق الطاعه نمی توانند ادعا کنند چون مولويت خداوند متعال ذاتی و غير مجعول است، پس حق الطاعه شامل تکالیف محتمل نیز می شود، اما چون مولويت ديگران غير ذاتی و مجعول است تکالیف محتمل را شامل نمی شود.

اشکال پنجم

این اشکال به نوعی با اشکال قبلی مرتبط است. اشکال شهيد صدر رحمه الله به مشهور اين بود که «قياس مولويت ذاتی خداوند متعال به مولويت های عقلائی صحيح نیست و در ادامه فرمود: نمی توان گفت شارع اين سيره و طريقه معمول در مولويت های عقلائی مبني بر اين که حق الطاعه در صورتی ثابت است که تکلیف واصل شده باشد را امضا کرده تا بتوان نتیجه گرفت آن چه در مولويت های عقلائی وجود دارد، مورد امضای شارع قرار گرفته و لذا معتبر است؛ چون امضای سيره عقلاء در حقيقت به معنای اثبات براءت شرعی است، در حالی که بحث ما در براءت عقلی می باشد». این بخش از کلام

ایشان که از این مسئله به عنوان سیره عقلاء نام برده، محل اشکال است؛ چرا که این جا اصلاً بحث از سیره عقلاء نیست تا به امضای شارع نیاز داشته باشد، بلکه از راه ملازمه بین عقل عملی و حکم شرعی می توان اعتبار این حکم عقل عملی را ثابت کرد.

پس شهید صدر رحمه الله گمان کرده این یک سیره عقلانی است و مانند سایر سیره های عقلانی باید از طرف شارع امضا شود، در حالی که به سیره عقلانی ربطی ندارد.

اشکال ششم

از کلمات شهید صدر رحمه الله استفاده می شود که قبح عقاب بلا بیان متوقف بر عدم ثبوت حق الطاعه در مرتبه سابق است؛ یعنی به نظر ایشان عقل حکم می کند در صورتی که حق الطاعه ثابت نباشد، مخالفت با امر و نهی مولوی واقعی مستلزم عقاب نیست و عدم ثبوت حق الطاعه نیز فقط مربوط به مواردی است که قطع به عدم تکلیف باشد؛ زیرا موضوع حق الطاعه انکشاف تکلیف است به هر درجه ای که باشد، لذا شامل تکالیف محتمل هم می شود.

اما اگر یقین داشته باشیم تکلیفی نیست، معنایش این است که اصلاً انکشافی حاصل نشده تا حق الطاعه ثابت شود و بر همین اساس فرمود: اگر به عدم تکلیف یقین داشتیم، هر چند که در واقع تکلیفی موجود باشد، ولی مکلف به استناد یقین خود تکلیف را ترک کند، عقاب نمی شود. پس قبح عقاب بلا بیان متوقف بر عدم ثبوت حق الطاعه در رتبه سابق است.

به عبارت دیگر، آن چه عقل درک می کند این است که عقاب بدون ثبوت حق الطاعه بر خلاف عدل و حکمت الهی و قبیح می باشد. لذا در این که حق الطاعه در محدوده ای که ثابت است قبیح عقاب بلا بیان معنی ندارد و قبیح عقاب بلا بیان نیز در محیطی وارد می شود که حق الطاعه ثابت نباشد، اختلافی بین مشهور و شهید صدر رحمه الله نیست بلکه اختلاف در شمول دائرة حق الطاعه است؛ چرا که مشهور دائرة حق الطاعه را ضیق می دانند ولی شهید صدر دائرة آن را وسیع می داند. حال اگر ما گفتیم حق الطاعه در رتبه سابق و در موارد انکشاف احتمالی تکلیف ثابت نیست، نتیجه این می شود که قبیح عقاب بلا بیان در موارد تکلیف احتمالی ثابت بوده و عقاب نسبت به تکالیف محتمل و موارد انکشاف احتمالی تکلیف قبیح باشد.

البته گمان نشود این اشکال تکرار اشکالات قبلی است؛ زیرا در پاسخ به اشکال شهید صدر رحمه الله به مشهور مبنی بر تفکیک بین مولویت و منجزیت گفتیم: مشهور بین اصل مولویت و بین منجزیت تفکیک نکرده بلکه بین حدود مولویت و حق الطاعه و بین منجزیت که از لوازم آن است تفکیک کرده اند؛ به عبارت دیگر، مشهور ملازمه بین اصل مولویت و منجزیت را پذیرفته و حتی قائل اند گسترده گی مولویت تشریحی خداوند به گونه ای است که خداوند متعال می تواند هر تکلیفی را مقرر کند، ولی این بدان معنی نیست که امتثال هر تکلیف محتملی لازم باشد، ولی آن چه در این اشکال مطرح می شود این است که اساساً حق الطاعه در موارد تکلیف محتمل ثابت نیست.

توضیح مطلب این که: قائلین مسلک حق الطاعه معتقدند: عقل عملی بر

اساس حق خالق و مالک، حفظ احترام و رعایت حریم مولی را لازم می‌داند و از جمله مراتب حفظ حریم مولی این است که هر تکلیفی که احتمال داده می‌شود از ناحیه مولی ثابت شده باشد باید اتیان شود مگر آن که به نوعی رضایت او در ترک احتیاط احراز گردد. اشکال این است که اساساً حق الطاعه در حقیقت، مربوط به تعیین وظیفه عبد در برابر مولی و آن چه را که عبد باید در برابر مولی انجام دهد، می‌باشد نه آن چه که انجام آن از طرف عبد شایسته و سزاوار است؛ به عبارت دیگر، گاهی بحث در این است که وظیفه عبد در برابر مولی و حداقل‌هایی که باید رعایت کند، چیست؟ گاهی بحث در این است که حداکثر کاری که عبد می‌تواند برای مولی انجام دهد، کدام است؟ در بخش اول، بحث از موارد لزوم امتثال و در بخش دوم، سخن از حُسن آن است که محدودیتی ندارد؛ چون هر چه تسلیم و انقیاد در برابر مولی بیشتر باشد، حُسن آن افزون‌تر خواهد بود. هیچ کس عبدی را به خاطر کرنش و خضوع بیش از حد در برابر مولی سرزنش نمی‌کند و هر چه خضوع او بیشتر باشد تحسین عقلاء هم بیشتر خواهد بود. اما آن چه که در مسئله حق الطاعه به عنوان لزوم امتثال مطرح است و عقل آن را لازم می‌داند، تکلیفی است که صدور آن برای عبد محرز و قطعی باشد، اما نسبت به تکلیفی که صدور آن محرز نیست، رعایت حریم و احترام مولی نیکو و حسن است. پس حق الطاعه در رتبه سابق نسبت به تکالیف محتمل ثابت نیست. شهید صدر رحمه الله هیچ دلیلی بر این ادعا ذکر نکرده، جز آن که این از ادراکات عقل عملی و وجدانی و بدیهی است و همین که موضوع تصور شود، قهراً به تصدیق آن

منجر خواهد شد، ولی به نظر ما این چنین نیست. آن چه عقل عملی درک می کند این است که رعایت حریم مولی در مواردی که تکلیف قطعی و معلوم باشد لازم است، ولی احتساب تکالیف محتمل از مصادیق لزوم رعایت حریم مولی محل تردید، بلکه منع است.

اشکال هفتم

شهید صدر رحمه الله فرمود: «از آن جا که مولویت خداوند متعال مانند سایر صفات او از اتم مراتب مولویت است، پس حفظ حرمت مولی هم باید در اتم مراتب باشد و آن چه این مهم را تحقق می بخشد، اتیان به تکالیف محتمل است که از اتم مراتب حفظ حرمت مولی محسوب می شود»، ولی مشکل این است که به چه دلیل ایشان ادعا می کند اتیان به تکالیف محتمل، اتم مراتب رعایت حریم مولی است؟ زیرا مرتبه بالاتر از آن هم متصور است؛ مثل آن که اراده خداوند برای ما معلوم باشد ولو آن که احتمال تکلیف هم نباشد. بلکه حتی اگر احتمال اراده الهی هم باشد باید اتیان شود؛ زیرا اگر بین وسعت مولویت تشریحی خداوند و وسعت حق الطاعه ملازمه وجود دارد و مولویت خداوند به جهت خالقیت و مالکیت و منعمیت او بی حد است، پس باید رعایت حریم و عبودیت او هم محدود نباشد، در حالی که ایشان برای عبودیت مرز تعیین کرده و عبودیت را نسبت به مولویت محدود نموده است؛ به عبارت دیگر، نتیجه سخن ایشان این است که مولویت، مطلق ولی عبودیت، محدود باشد و در حقیقت نسبت به مشهور صرفاً کمی دائره

حق الطاعه را توسعه داده است، در حالی که این نتیجه از مقدماتی که ایشان بنا نهاده به دست نمی آید؛ چون اگر بخواهیم بر اساس آن مقدمات استدلال کنیم، باید بگوییم: در مورد هر چیزی که احتمال داده شود مولی آن را اراده کرده ولو امر و نهی نداشته و دستوری نسبت به آن صادر نکرده باشد، اطاعت واجب است، در حالی که قطعاً قائلین مسلک حق الطاعه به این مطلب ملتزم نبوده و خود شهید صدر رحمه الله از کسانی است که معتقد می باشد بدون وجود امر و نهی شارع حتی اگر اراده خداوند متعال هم معلوم باشد، امثال لازم نیست، چه رسد به این که اراده، محتمل باشد. پس لازمه مسلک حق الطاعه آن است که در این موارد هم از دید عقل امثال لازم باشد، در حالی که مرز مسلک حق الطاعه تا این جا امتداد ندارد و نهایت محدوده ای که برای حق الطاعه تعریف شده تکالیف احتمالی و موهوم است.

اشکال هشتم

بر فرض شمول حق الطاعه نسبت به تکالیف مظنون و یا مشکوک را بپذیریم، ولی پذیرش حق الطاعه نسبت به تکالیف موهوم مشکل است. به نظر شهید صدر رحمه الله وجود واقعی تکلیف، نه تمام الموضوع برای حق الطاعه است و نه جزء الموضوع، بلکه موضوع حق الطاعه صرف انکشاف است به هر درجه ای که باشد؛ یعنی انکشاف هر چند به مقدار ضعیفی هم حاصل شود، حق الطاعه ثابت است. اشکال این است که اگر انکشاف، تمام الموضوع برای حق الطاعه باشد آیا واقعاً وهم نسبت به تکلیف را هم می توان انکشاف

دانست تا موضوع حق الطاعه محقق شود؟ آیا این از دید عرف، انکشاف محسوب می شود؟ به نظر می رسد در وهم فی الواقع جهت انکشاف نیست، بلکه حتی در موارد شک در تکلیف هم نمی توان گفت انکشاف محقق شده، آری اگر نسبت به تکلیف ظن حاصل شود، می توان گفت عرف آن را انکشاف می داند.

به علاوه اصل این که موضوع حق الطاعه مطلق انکشاف و احراز باشد محل تأمل است؛ چون ممکن است وجود واقعی تکلیف و انکشاف، مجموعاً موضوع حق الطاعه باشند، در حالی که شهید صدر رحمه الله فرمود: وجود واقعی تکلیف، نه تمام الموضوع برای حق الطاعه و نه جزء الموضوع آن است و برای هر یک دلیلی ذکر کرد. دلیل ایشان برای نفی وجود واقعی تکلیف به عنوان جزء الموضوع این بود که متجری، مستحق عقاب است و همین مسئله نشان می دهد که وجود واقعی تکلیف در ثبوت حق الطاعه دخیل نیست، در حالی که نفس استحقاق عقاب متجری، محل تأمل و اشکال است.

ممکن است ادعا شود در حکم عقل عملی به لزوم امثال تکالیف محتمل و لزوم رعایت حریم مولی در تکالیف احتمالی، فرقی بین درجه و مرتبه احتمال نیست، لذا هر چند احتمال تکلیف ضعیف باشد، با این حال عقل عملی آن را منجز می داند.

اما این ادعا قابل قبول نیست؛ زیرا احتمال تکلیف باید عرفاً مورد توجه و اعتنا قرار گیرد. اگر احتمال تکلیف بسیار ضعیف باشد به گونه ای که به عدم صدور تکلیف ظن داشته باشیم، در این صورت معلوم نیست که عقل

عملی به لزوم امتثال حکم کند. این مسئله در مواردی که انسان به عدم تکلیف اطمینان دارد، واضح تر است؛ چون در موارد اطمینان و علم عادی به عدم تکلیف (نه علم وجدانی که یک درصد هم در آن احتمال خلاف داده نمی شود)، احتمال خلاف هست، ولی عقل عملی به لزوم امتثال و رعایت حریم مولی حکم نمی کند و بعید به نظر می رسد که قائلین مسلک حق الطاعه به لزوم امتثال در این مورد ملتزم باشند. لذا بر فرض که سعه دایره حق الطاعه را نسبت به تکالیف مظنون بپذیریم و نسبت به شمول آن به تکالیف مشکوک تسامح کنیم، نمی توانیم سعه دایره حق الطاعه را نسبت به تکالیف موهوم بپذیریم.

اشکال نهم

شهید صدر رحمه الله ضمن بیان بعضی آثار مسلک حق الطاعه فرمود: مخالفت با علم تفصیلی مستلزم عقاب است و اساساً محال است که شارع اجازه مخالفت با علم تفصیلی را بدهد، اما در مورد علم اجمالی به حسب مقام ثبوت، امکان اجازه مخالفت با همه اطراف علم اجمالی وجود دارد، ولو آن که مستلزم مخالفت قطعی باشد. ایشان در بیان دلیل بر این مدعا فرمود: طرفین احتمال در علم اجمالی با آن که منجزند، اما چون منجزیت احتمال، معلق بر عدم ترخیص ظاهری از طرف مولاست، لذا مولی می تواند اجازه ترک هر دو احتمال را صادر کند، حتی اگر این اجازه به مخالفت با علم به جامع منجر شود.

اشکال این است که اگر مولی اجازه ترک هر دو طرف احتمال را بدهد مستلزم مخالفت با علم به جامع است و علم به جامع، علم اجمالی نیست بلکه علم تفصیلی است؛ به عنوان مثال، در جایی که علم اجمالی به وجوب نماز جمعه یا وجوب نماز ظهر داریم جامعی وجود دارد که برای ما قطعی است و آن اصل وجوب نماز در ظهر جمعه است. حال اگر شارع اجازه ترک هر دو طرف احتمال را بدهد؛ یعنی ترخیص ظاهری به ترک نماز جمعه و نماز ظهر را صادر کند، مستلزم مخالفت با علم به جامع خواهد بود، در حالی که شارع نمی تواند منجزیت علم به جامع را نفی کند؛ چون علم به جامع یک علم تفصیلی است. خود ایشان نیز معتقد است که شارع نسبت به علم تفصیلی نمی تواند اجازه مخالفت دهد؛ چون منجزیت علم تفصیلی قابل انفکاک از علم تفصیلی نیست. پس در علم به جامع هم باید این چنین باشد. بنابراین نظر ایشان محل اشکال است.

اشکال دهم

اشکال دهم مربوط به مطلبی است که شهید صدر رحمه الله در مورد سابقه مسلک حق الطاعه در کلمات قدما بیان کرد. ایشان تلاش کرده ریشه این مسلک را در کلمات بزرگانی مانند شیخ طوسی بیابد، لذا فرمود: منظور کسانی که قائل به توقف یا اصالة الحظر شده اند در واقع همین مسلک حق الطاعه است. در گذشته راجع به این مسئله توضیح دادیم که چگونه ایشان تلاش می کند ریشه این مسلک را در نزاع در حکم اولی اشیا که در آن بعضی قائل

به حذر و بعضی قائل به اباحه شده اند، یافته و بگوید: منظور قائلین به اصالة الحظر یا حتی کسانی که توقف کرده ولی عملاً احتیاط کرده اند، همین مطلبی است که ما در نظریه حق الطاعه بیان می کنیم. این کلام محل اشکال است؛ زیرا صرف نظر از این که بین قول به اصالة الحظر و وقف و نظریه حق الطاعه تفاوت هایی وجود دارد - چون اصالة الحظر و اصالة الإباحه در خصوص شبهات تحریمیه است، لکن مسلک حق الطاعه هم در شبهات وجوبیه و هم در شبهات تحریمیه به لزوم احتیاط عقلی قائل است - ولی این گونه نیست که اگر کسی قائل به وقف شد، لزوماً در مقام عمل، احتیاط را اختیار کند؛ یعنی بین قول به وقف و احتیاط عقلی ملازمه ای نیست؛ چون بعضی از کسانی که توقف کرده اند براءت عقلی را پذیرفته اند. لذا شهید صدر رحمه الله نمی تواند ادعا کند کسانی که قائل به اصالة الحظر شده یا کسانی مثل شیخ طوسی که در مسئله توقف کرده اند، در واقع منظورشان همان حکم عقل به لزوم احتیاط در موارد شبهه است. پس این که ایشان می خواهد با این بیان سابقه ای در کلمات قدما برای این مسلک پیدا کند محل اشکال است.

نتیجه

ما مجموعاً ده اشکال را، اعم از اشکالات مبنایی و بنایی، که به ابعاد مختلف نظریه حق الطاعه می پرداخت، ذکر کردیم. البته چنان چه سابقاً گفته شد، اشکالات زیادی در مورد این نظریه بیان شده که بعضی از این اشکالات وارد نیست و بعضی از اشکالات هم مورد مناقشه قرار گرفته که خود این پاسخ ها

و مناقشات نیز قابل ارزیابی و بررسی است، لکن ما در صدد ورود به آن نیستیم.

به هر حال، با توجه به آن چه گفته شد، معلوم می شود نظریه حق الطاعه و لزوم عقلی احتیاط در تکلیف محتمل، نظریه قابل قبولی نیست.

ص: ۹۷

- ۱ - أجود التقريرات، محمد حسين نائيني، تقريرات ابوالقاسم خوئي، مطبعة العرفان، قم، ۱۳۵۲ ش، چاپ اول.
- ۲ - أضواء و آراء: تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، محمود هاشمي شاهرودي، مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامي، قم، ۱۴۳۱ ق، چاپ اول.
- ۳ - أنوار الأصول، ناصر مكارم شيرازي، تقريرات احمد قدسي، مدرسه الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، قم، ۱۴۲۸ ق، چاپ دوم.
- ۴ - بحوث في علم الأصول، محمود هاشمي شاهرودي، تقريرات درس سيد محمدباقر صدر، مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ سوم.
- ۵ - دروس في علم الأصول، سيد محمدباقر صدر، دار المنتظر، بيروت، ۱۴۰۵ ه ق، چاپ اول.
- ۶ - مباحث الأصول، سيد محمدباقر صدر، تقريرات كاظم حسيني حائري، مطبعة مركز النشر، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ۱۴۰۸ ق، چاپ اول.

٧ - مجموعه آثار شهيد مطهرى، مرتضى مطهرى، انتشارات صدر.

٨ - المحاضرات - مباحث فى أصول الفقه، محمد محقق داماد، تقريرات سيد جلال الدين طاهرى اصفهانى، نشر مبارك، اصفهان، ١٣٨٢ ش، چاپ اول.

٩ - منتقى الأصول، محمد روحانى، تقريرات عبدالصاحب حكيم، دفتر آيت الله سيد محمد حسينى روحانى، قم، ١٤١٣ ق، چاپ اول.

١٠ - نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، محمد حسين اصفهانى غروى، انتشارات سيد الشهداء، قم، ١٣٧٤ ش، چاپ اول.

ص: ١٠٠

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

