

کاوشی در ابعاد کلامی نظریه «حق الطاعة»

* حسین علی سعیدی

** بهنام طالبی طادی

چکیده

نظریه «حق الطاعة» یک دیدگاه نو و خلاف مشهور در علم اصول فقه درباره تکلیف در شبهات بدوی است. مبدع این نظریه سیدمحمدباقر صدر است که در مقابل مسلک «قیح عقاب بلا بیان» و حکم برائت عقلی در محتمل التکلیف، به احتیاط عقلی و اشتغال ذمه قائل شده است. صدر این دیدگاه را به‌هنگام بحث از برخی موضوعات اصولی همچون حجیت قطع، قیح تجری و ترخیص اطراف علم اجمالی بیان کرده است. این نظریه پس از صدر مورد نقد و بررسی‌های مختلف دانشمندان علم اصول قرار گرفت، ولی به خاستگاه کلامی صدر در این نظریه به‌شایستگی پرداخته نشده است؛ از این‌رو در این نوشتار بدون تعمیق و تعرض به مباحث دانش اصول فقه درباره این نظریه، با روش توصیفی - تحلیلی، «صفات و اسمای الهی» و «تکلیف»، به‌متابسه دو متغیر کلامی در ساختار نظریه «حق الطاعة» مورد کاوش، نسبت‌سنجی و تحلیل منطقی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

حق الطاعة، اصول فقه، علم کلام، احتیاط عقلی.



مقدمه

درهم تنیدگی معارف دینی و ارتباط وثیق آنها به دلیل خاستگاه مشترکشان ایجاب می‌کند برای رسیدن به وجوه کامل‌تری از یک نظریه، تمامی ابعاد آن را که در علوم متجانس خود ریشه دارد بکاویم. از آنجا که مهم‌ترین و اصلی‌ترین مسئله پس از نزول قرآن، تکالیفی است که برعهده فرد مکلف قرار داده می‌شود، از آغاز مسائل مختلفی درباره فلسفه تکلیف و هرآنچه را که به فضای بیرونی درباره چگونگی جعل الزام و مبادی مشترک در این عمل مربوط می‌شود، دغدغه ذهن اندیشمندان اسلامی شد. نظریه «حق الطاعة» در این میان اگرچه با خاستگاه اصولی خود به مسئله تکلیف نظر افکنده و حرکتی خلاف جریان مشهور اصولی را در این علم آغازیده است، تعمیق نظر و توسعه گستره کاوش درباره این قاعده خارج از علم اصول می‌تواند مبانی و مبادی این نظریه مهم را در مهم‌ترین بستر مبنایی علم اصول یعنی دانش کلام نظاره‌گر باشد. بدین ترتیب، برای اثبات و جواز اطراف این سخن در دانش اصول و ثمرات فقهی آن، می‌توان بافت‌های نظریه‌ای علم کلام را که به‌عنوان مؤید این دیدگاه است بررسی کرد. این فرایند را باید در طول تاریخ در قالب‌هایی همچون مبانی کلامی اجتهاد مشاهده کرد. سخن از مبانی کلامی اجتهاد، به‌معنای بیان مبانی دستگاه حجیت‌بخش معرفت‌شناسی دینی است؛ زیرا هر معرفت دینی باید منجزیت و معذرت خود را با استفاده از روش‌ها و الگوهایی که برای فهمنده و توسط این نظام روشی و بینشی ارائه شده است به دست آورد. درباره مبانی کلامی اجتهاد یا ارتباط فقه و کلام آثاری نگارش یافته است که مهم‌ترین آنها مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن اثر مهدی هادوی تهرانی؛ جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد اثر سعید ضیائی‌فر؛ فقه و کلام اثر علی‌محمد حسین‌زاده و ... است، ولی وجه نوآوری این نوشتار در پرداختن مسئله‌ای به آوردگاه فقه و کلام است؛ از این رو تاکنون بجز یادداشت کوتاهی با عنوان «نظریه "حق الطاعة"» به‌مثابه مبنایی کلامی - معرفت‌شناختی در مکتب اصولی شهید صدر» و بخش‌هایی از کتاب نظریه حق الطاعة، به‌رغم بررسی‌های مختلف اصولی درباره نظریه

۱۵۳



نظر

کاوشی در ابعاد کلامی نظریه «حق الطاعة»



«حق الطاعة»، کاوش دقیقی از نظرگاه علم «کلام» در این زمینه صورت نگرفته است که این نوشتار عهده‌دار آن خواهد بود. البته نگارش حاضر در مقام بررسی تضارب آرا در این مسئله و کشف صحت و سقم دیدگاه‌های موجود اصولی نیست، بلکه صرفاً در پی بررسی مبادی کلامی و درون بافت‌های این علم در ابداع نظریه «حق الطاعة» در مقابل مسلک مشهور «قبح عقاب بلایان» است.

۱. تعریف نظریه «حق الطاعة» و خاستگاه آن در علم اصول

از زمان شکل‌گیری ساختارهای فقه اسلامی، همواره اندیشمندان توجه داشتند که مکلفان افزون بر احکام قطعی و معلوم، درباره برخی از تکالیف خود تردید دارند. حال این تردیدها یا متعلق به اصل تکلیف است و یا مکلف به؛ از این رو در تقسیم‌بندی اقسام مکلفان در مواجهه با حکم شرعی، سه گانه یقین، ظن و شک را به‌عنوان الگوی کلانی که در ذیل خود فروع و احکام متعددی دارد متصور شده‌اند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۳-۴). یکی از گونه‌های تردید در اصل تکلیف به شک بعد از فحص مربوط است که مکلف نمی‌تواند به حکمی در مورد موضوع مورد سؤال خود برسد. این نداشتن دسترسی نیز یا به جهت فقدان حکم و یا به دلیل تعارض و اجمال یک نص است که آنها نیز در حکم فقدان نص می‌باشند؛ از این رو در اینجا برخی از برائت عقلی و شرعی سخن گفته‌اند. برائت عقلی این دیدگاه به یک مفاد کلامی مستند گردیده که در طول تاریخ فقه اسلامی به یک قاعده مسلم و بدیهی تبدیل شده است. مطابق این مفاد کلامی، خداوند حکیم فعلی را که مورد تقبیح ذات سبحان او باشد، مرتکب نمی‌شود. از آنجا که مکلف عرفی نمی‌تواند بپذیرد که مولای دنیوی او به دلیل عمل نکردن به دستوری که بیانی برایش صادر نکرده است، عبد خود را عقاب کند، به همین دلیل مولای حکیم و شارع مقدس نیز در صورت فقدان دلیل و بعد از فحص مکلف، وی را به سبب عمل نکردن به تکلیفی که بیان وافی و واصلی به مکلف نداشته است عقاب نخواهد کرد. قلمرو «قبح عقاب بلایان»، صرفاً شأنیت رفع حکم است؛ به بیان دیگر این

قاعده با توجه به ماهیت نظری خود قدرت جعل حکم را نخواهد داشت؛ به همین دلیل، اصولیان از برائت عقلی در مدارک احکام شرعی سخنی نگفته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۴۲).

تمامی اصولیان مستند قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را عرف و عقل بشری بیان کرده‌اند (نک: حائری، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ص ۷۵). نائینی نیز مبانی عقلی و فلسفی دیدگاه مشهور اصولیان درباره این قاعده را چنین بیان کرده است که «پس از اینکه مشخص شد احکام واقعی نمی‌تواند محرکیتی برای عبد ایجاد کند، مگر به وسیله اراده، محرکیت این احکام صرفاً بعد از وصول حکم به عبد معقول خواهد بود؛ زیرا انبعاث امکان پذیر نیست، مگر اینکه وجود علمی (نه وجود خارجی) موجب انبعاث شود؛ همان گونه که شیر دررنده صرفاً بعد از علم به وجود خارجی آن، موجب فرار و اجتناب از نزدیکی آن خواهد شد. بر این اساس، حکم محتمل فی نفسه امکان انبعاث ندارد و صرفاً محرکیت آن با اراده و احراز حکم ایجاد خواهد شد» (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ص ۱۸۶). بر این اساس، باید گفت «قبح عقاب بلا بیان» دو مبنای عقلی و کلامی دارد:

الف) مبنای عقلی: نائینی این مبنا را مبتنی بر یک تحلیل از سازوکار اراده و فعل انسان در عمل به تکالیف ارائه داده است. بر اساس این دیدگاه تکالیف احتمالی به لحاظ عقلی نمی‌تواند برانگیزاننده انجام دادن فعل باشد؛ چه اینکه قابلیت تکلیف در پیام‌هایی است که الزام آن از سوی شارع واضح باشد. پس از آنجا که صرف وجود حکم واقعی و حکم احتمالی قابلیت تحریک را ندارند، عقاب بر مخالف چنین احکامی نیز به لحاظ عقلی امکان پذیر نیست؛ زیرا عقاب برای ترک اوامر یا انجام دادن نواهی است که در آنها الزام شرعی نهفته است؛ در حالی که تکلیف مشکوک مانند دیگر امورات مباح است؛ به بیان دیگر، متعلق عقاب طبق تحلیل عقلی برای مصادیقی است که خلاف مطلوب شارع صورت گرفته است و تکلیف مشکوک اساساً در دایره مصادیق و شمولیت این مفهوم قرار نمی‌گیرد. پس وقتی موضوع منتفی شد، حکم نیز منتفی است و عقاب به لحاظ عقلی ممکن نیست. به بیان دیگر، تکالیف مشکوک به طور ویژه از محل





بحث عقاب خارج است؛ زیرا وقتی شارع بیان مشکوک دارد، گویی اساساً بیانی نداشته و فقدان بیان به منزله فقدان اراده در شارع است. فقدان اراده نیز دال بر نبود مراد و مطلوب خواهد بود.

ب) مبنای کلامی: همان گونه که اشاره شد این مبنا بر تحلیل عقاب بلا بیان به عنوان یکی از افعال الهی مبتنی است. پرسش مطرح در اینجا آن است که فعل عقاب شارع دقیقاً متعلق چه ماهیتی از معصیت مکلفان است؟ در اینجا می توان دو تحلیل متفاوت را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. هر تکلیف منجزی از جمله تکالیف مشکوک با عقاب و ثواب الهی ارتباط وثیقی دارد؛ به گونه ای که باید به آن التزام داشت.

۲. برخی تکالیف از جمله تکالیف مشکوک می تواند منجز باشد، ولی ارتباط التزامی با ثواب و عقاب الهی نداشته باشد؛ به بیان دیگر، اگر تکلیف مشکوک را در حق مکلف منجز دانستیم، عقاب عمل به خلاف آن از سوی شارع مقدس پذیرفتنی است؟ یا خلاف عدل و حکمت الهی است؟ و آیا تفکیک تکالیف واقعی و ظاهری در تنجز و عقاب نقشی دارد؟

پیش از نرج این قاعده نیز کلام فقیهان و متکلمان امامی درباره ملاک عقاب با چنین دلالتی همراه بوده است؛ برای مثال، به باور شهید اول ملاک عقاب، نقیض ملاک مدح و ثواب است. انسان با ترک طهارت، مقتضی حکمت شرعی نماز می شود که همان استحقاق عقاب است (عاملی، بی تا، ج ۱: ص ۶۴) همچنین سبزواری (۱۲۴۷، ج ۲: ص ۲۱۰)، ولی اندکی بعد را ملاک استحقاق عقاب تلقی کرده است (سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲: ص ۲۱۰)، ولی اندکی بعد اصولیان در بحث هایی مانند «تجری» این ملاک را نیز نادیده گرفته و معتقد شده اند متجری به دلیل رعایت نکردن رسم عبودیت، مستحق عقاب است، ولی نه از جهت ارتکاب فعلی قبیح (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۵۹).

شهید صدر برخلاف مشهور معتقد است «قیح عقاب بلا بیان» یک قاعده بدیهی و از مدرکات عقل فطری نیست، بلکه از شئون تطور تفکر اصولی و از منتجات علم اصول

است و به همین دلیل، یک قاعده عمومی محسوب نمی‌شود. همچنین صرف وجود اختلاف نظرهای عالمان درباره این قاعده آن را از بدیهی بودن خارج کرده است (صدر، ۱۴۲۱، ج ۳: ص ۶۴-۷۰)؛ برای مثال «در جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهات مفهومی اختلاف است و شهید صدر در همین بحث، حکم حذاء الإبل را در باب غناء مطرح می‌کند؛ زیرا برخی از محققان در شمول این قاعده درباره شبهات مفهومی تردید دارند؛ یعنی «بیان» از ناحیه مولی تمام، ولی در نهایت مجمل است و عده‌ای دیگر از محققان، بیان را در این حالت، به سبب اجمال آن منتفی دانسته‌اند؛ زیرا آنان مراد از بیان را کلامی می‌دانند که نزد مخاطب به رسایی بر معنای مورد نظر دلالت داشته باشد. شماری دیگر برائت را در شبهات موضوعی جاری می‌دانستند. در نهایت شهید صدر بر این باور شد که اصولیان، در تفسیر این مسئله، اتحاد رویه نداشته و آن را تنزل داده‌اند و به مثابه یک دلیل لفظی قرار داده‌اند» (ستوده، ۱۳۹۴: ص ۴۱).

۱۵۷



نظر
صدر

کاوشی در ابعاد کلامی نظریه «حق الطاعة»

به نظر آیت الله صدر این برداشت یک برداشت مبتنی بر ثغور فهم بشری از نظام روابط انسانی و مولی عرفیه با عبید است و نمی‌توان آن را به سازوکار اوامر و امثال دستورهای شریعت نسبت داد. پیش از شهید نیز برخی متأخران ایشان نیز به قاعده قبح عقاب بلا بیان اشکال داشته و آن را تمام نمی‌دانستند. ایشان معتقد بودند اگر بگوییم عقاب با وجود عدم وصول بیان ظلم است، زیرا مخالفت با وجود عدم وصول بیان خروج از زی بندگی و ظلم بر مولی نیست، با برخی موارد معارض روبه‌رو خواهیم شد؛ همان‌گونه که مخالفت در صورت وصول بیان ولی در حالت جهل و غفلت ظلم شمرده نخواهد شد و عقاب در پی نخواهد داشت؛ در حالی که طبق بیان قبلی وصول بیان صورت پذیرفته است و مطابق قاعده باید ظلم ثابت شده باشد. پس نمی‌توان ملاک ظلم بر مولی و خروج از زی بندگی را وصول و عدم وصول بیان قرار داد. همچنین اگر بپذیریم مخالفت با بیان غیرواصل خروج از زی بندگی شمرده نمی‌شود، نمی‌توان پذیرفت که عقاب بر مخالفت با بیان غیرواصل از سوی مولای شرعی ظلم محسوب می‌شود؛ زیرا ظلم به معنای خروج از حقوق و حدود مفروض و بین الطرفین است. چنین



موضوعی صرفاً در مورد مولای عرفی پذیرفته می‌شود و نه مولای حقیقی که در آن ارتباط عبد و تمام وجودش برای مولاست و مولا به لحاظ تکوینی و تشریحی هر نوع تصرفی می‌تواند در وی داشته باشد (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۴۴۴-۴۴۵).

از این رو، به دلیل توسعه‌ای که صدر در دایره حق مولا به واسطه ملاک‌هایی چون «شکر منعم»، «خالقیت» و «مالکیت» قائل است، در تکالیف غیر معلوم به علم قطعی و غیر مقارن با علم اجمالی طبق قاعده اولی و عقلی براءت جاری نخواهد بود، بلکه این مجرا متعلق احتیاط است؛ زیرا طبق تحلیلی که شهید صدر از حق مولویت مولی بیان می‌دارد، ذمه مکلف اشتغال به تکلیف دارد؛ مگر اینکه امور مباح شرعی یا جواز ترخیص که از ادله ثانوی و بیرونی برای تکلیف غیر معلوم صادر شده باشد، یعنی آنچه صدر مبین آن است، به قاعده اولی عقلی مربوط است، ولی در مقام ثانوی و با ملاحظه ترخیص‌های شارع نظر دیگری ساری خواهد بود. در اینجا برخی تصور کرده‌اند همان‌گونه که مشهور اصولیان «قبیح عقاب بلا بیان» را بدیهی دانسته‌اند، صدر نیز نظریه «حق الطاعة» را به بدیهیات مستند کرده است؛ از این رو نمی‌توان ترجیحی بر دیدگاه دو طرف مطرح کرد (لاریجانی، ۱۳۸۱: ص ۱۳)؛ در حالی که صدر با استناد به دلیل عقل، فهم عقلایی از «قبیح عقاب بلا بیان» درباره مولای عرفی و حقیقی را از یکدیگر تفکیک کرده و نظریه «حق الطاعة» را بیان می‌کند (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ص ۱۴۰).

با این اوصاف نمی‌توان ریشه‌ها و دریافت‌های بنیادین از نظریه حق الطاعة را به‌طور مطلق به شهید صدر مستند کرد؛ زیرا سخن از حق مولویت و طاعت حق تعالی در مباحث اصولی مورد استناد اصولیان واقع شده است؛ برای مثال، نائینی که در نوشتار صاحب نظریه، رقیب مسلک حق الطاعة قرار دارد، درباره دلالت عقلی ظهور صیغه امر در وجوب به اقتضای مولویت و عبودیت حق تعالی استناد کرده است: «بدان هنگامی که صیغه امر از مولی صادر شد، عقل به اقتضای عبودیت و مولویت مولا، حکم به لزوم امتثال آن می‌نماید و ترک امتثال به مجرد احتمال اینکه مصلحت حکم غیرلزومی است صحیح نیست؛ مگر اینکه در اینجا قرینه متصل و یا منفصلی وجود داشته باشد که این

مصلحت غیرلزومی است» (ثانی، ۱۳۵۲، ج ۱: ص ۹۵). یا در آثار متعددی از اصولیان و فقیهان دیده شده است که ملاک استحقاق عقاب را خروج از زی عبودیت دانسته‌اند؛ برای مثال، محقق اصفهانی در نه‌ایة الدرایه معتقد است که ملاک استحقاق عقاب خروج از زی رقیت است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ص ۲۹-۳۲). بروجردی نیز معتقد است گاهی فعل به سبب انتسابش به مولا به حسن و قبح متصف می‌گردد که در اینجا برخلاف ملاک وجود مفسد و مصالح در نفس حکم که ملاک ترک فعل حسن و اتیان فعل قبیح را برای استحقاق ثواب و عقاب در پی دارد، باید ملاک خروج از زی عبودیت و هتک حرمت مولا را ملاک استحقاق عقاب قرار داد (منتظری، ۱۴۱۵ق: ص ۴۱۳). این موضوع را در آثار عراقی (بروجردی نجفی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ص ۳۱) و آیت‌الله خوئی نیز می‌توان شاهد بود (حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ص ۲۷).



۲. صفات و اسمای الهی در ساختار نظریه «حق الطاعة»

خاستگاه اصلی نظریه «حق الطاعة» و سرآغاز رویکرد متفاوت به تکلیف احتمالی، نوع خاص نگرشی است که صدر از مبادی کلامی در حوزه عبودیت الهی برداشت کرده است. وی در این نگرش با زاویه‌نگاهی متفاوت به طراحی یک نظام معنایی از صفات الهی پرداخته است که دارای اثر در ایجاد تکلیف می‌باشد؛ به بیان دیگر، میان وجود برخی از صفات برای خداوند متعال که در عرفان نظری ابتدای مباحث هستی‌شناسی بر آن قرار دارد (صادق، ۱۳۹۲: ص ۶۸) و الزام مکلف به تکلیف احتمالی ارتباطی منطقی و التزامی وجود دارد. حال باید بررسی کرد که از سویی ماهیت این صفات چیست؟ و چگونه می‌توان وجوه الزام در تکالیف غیرمعین و احتمالی را به‌مثابه یک گزاره‌انشائی استخراج کرد که حاوی «بایدها و نبایدها»ی الزامی از این صفات و نیز گزاره‌های توصیفی و اخباری که حاوی «هست» هاست، همان‌گونه که برخی معتقدند اساساً صفاتی همچون خالقیت و مالکیت به‌تنهایی نمی‌تواند حکم به وجوب امتثال تکالیف الهی را به همراه داشته باشد؛ زیرا این مفهوم عمومیت دارد و شامل خالق عابث و ظالم



نیز می‌شود و بی‌گمان عقل به حق التزام و امثال تکالیف وی دستور نمی‌دهد (ابورغیف، ۱۴۲۵ق: ص ۲۸۸). برخی دیگر معتقدند تنها مرجع در پاسخ به پرسش ملازمه فوق، عقل عملی است که «حفظ بالاترین حد ممکن از حرمت الهی و قیام به جمیع لوازم احترام حضرت حق را چه بر مبنای «شکر منعم» و چه بر مبنای «مالکیت حق» ضروری می‌داند... مفهوم این سخن آن است که خداوند متعال به حسب ادارک عقل عملی بر ما حق اطاعت دارد و این حق تنها به تکالیف قطعی منحصر نمی‌گردد، بلکه شامل کلیه تکالیفی می‌گردد که احتمال صدور آن از طرف خداوند در بین است» (حائری، ۱۳۷۸: ص ۱۳۵).

همچنین علت انتخاب برخی صفات خاص از سوی مبدع نظریه و طرح دیگر صفات چیست؟ صفات مورد استناد چه ویژگی نسبت به دیگر صفات داشته‌اند؟ همچنین بی‌گمان ارتباط یادشده میان صفات و تکالیف با ارتباط میان یک صفت و یک تکلیف احتمالی خاص متفاوت است؛ مانند زمانی که میان صفت مولویت و تکلیف احتمالی امرهای عبادی خداوند (همچون نماز) ارتباط برقرار کرده و در صدد ایجاد الزام با تمسک به این صفات هستیم. محل نزاع در اینجا اعتصام به برخی صفات الهی و استخراج حکم اشتغال ذمه مکلف در احکام مختلف و متفاوت احتمالی و غیر معلوم است؛ از این رو یکی از متغیرهای مهم در این تحقیق، بررسی ماهیت صفات الهی و چگونگی برداشت فقهی از آنها می‌باشد. این متغیر در امکان اعطای مولویت تکوینی و تشریحی خداوند متعال به غیر خود نیز نقش آفرین است.

مسئله تفویض و تصویر صحیح از قانون‌گذاری‌های بشری نیز در این حوزه تبیین می‌گردد. بر این اساس برخی معتقدند: «در بحث از مولویت تشریحی پیامبر اکرم و امام معصوم علیه السلام به هر نتیجه‌ای برسیم، به‌هنگام بحث از نظریه حق الطاعة، یکسان بودن همه اقسام مولویت به‌لحاظ وجوب اطاعت یا یکسان نبودن آنها مطرح است. شهید صدر در اینجا از اقسام مولویت‌های تشریحی افراد بشر بحث می‌کند که از جمله آنها مولویت تشریحی پیامبر اکرم و امام معصوم و مولویت تشریحی دیگر از

افراد بشر همچون پدر و مادر نسبت به فرزند است. به باور وی چون وجوب اطاعت افراد بشر در این گونه موارد به فرمان الهی و مجعول از ناحیه اوست، به طبع محدود به حدود جعل خواهد بود. ایشان از اینجا نتیجه گرفته‌اند که مولویت ذاتی و غیرمجعول در خداوند، قابل قیاس با مولویت‌های عرفی و مولویت‌های مجعول نیست» (اسلامی، ۱۳۸۶: صص ۶۱ و ۷۴-۷۵).

از سوی دیگر در این نظریه باید به مفهوم تکلیف و ابعادی که این عنصر مهم در اجتهاد از دیدگاه علم کلام دارد، نظر افکند و از نظر عقلی نیز بدیهی است که حکم به وجوب امتثال تکلیف متأخر از تصور عقلی تکلیف است (ابورغیف، ۱۴۲۵ق: ص ۲۸۹)؛ از این رو، ماهیت و خاستگاه نظری که می‌توان برای ایجاد یک تکلیف در مبادی کلامی تصور کرد، می‌تواند موارد ابتدای نظریه «حق الطاعة» را که سخن از تنجز یا عدم تنجز یک تکلیف است نمایان کند. اگر مباحثی همچون ضرورت تکلیف، حسن تکلیف و شرایط تکلیف بازنگری شود، مؤیدها و مبادی کلامی حقیقی را می‌توان برای نظریه «حق الطاعة» استخراج کرد. در نتیجه نیز می‌توان با تفسیر رابطه تکلیف و صفات الهی به منطق روشنی از نظریه «حق الطاعة» در ارتباط صفات مولویت، خالقیت و منعیت خداوند و تنجز تکالیف احتمالی برای مکلف طراحی کرد.

صدر در نظریه خود از صفاتی همچون منع بودن، خالق بودن، رازق بودن و مدبر بودن در جهت اثبات تنجز تکلیف غیر معلوم و محتمل بهره برده است. در گونه‌شناسی صفات الهی این صفات را از اقسام صفات فعل^۱ الهی دانسته‌اند و همان گونه که گذشت، سنخ‌شناسی مباحث صفات را می‌توان در ساحت هستی‌شناسی عرفان نظری قلمداد کرد؛^۲

۱. صفات فعل در مقابل صفات ذات قرار دارد. صفات ذاتی با صرف تصور ذات تصدیق می‌شود؛ برخلاف صفات فعل؛ درحالی که میان صفات و ذات اتحاد نیز وجود دارد و تصور دوگانگی بین صفات و ذات موجب امکانی بودن صفات و در نتیجه قابلیت کثرات در ذات خواهد بود (کاشانی، ۱۳۸۰: ص ۳۳۹).

۲. برخی به جلد معتقدند نباید در اباحت اصولی و عقلی که بنای استخراج قاعده شرعی است، از نظام اصطلاح‌ها و مناہج مشهور و مطرح در عرفان نظری بهره جست (ابورغیف، ۱۴۲۵ق: صص ۲۸۷-۲۸۸).





زیرا در این نظام اندیشه‌ای همه عالم تجلی و بروز اشراقی خداوند متعال از طریق اسما و صفات است.^۱ آنچه از خیر و شر در هستی یافت می‌شود، مظهری از اسمای الهی است. در ادبیات عرفانی حتی اختلاف‌های تکوینی و تشریحی و تراحم‌ها، تخصص‌ها و نزاع‌ها میان پدیده‌ها و افراد به نقطه ثقل واحدی که همان اسما و صفات است راجع خواهد بود. البته ارتباط اسما و صفات به نحو عموم و خصوص مطلق است. صفات باطن اسما و اسما ظاهر صفات هستند؛ یعنی همان نسبتی که میان صفات و ذات برقرار است. بدین ترتیب اسما حجاب‌های صفات و صفات حجاب‌های ذات‌اند (کاشانی، ۱۳۸۰: ص ۳۴۰)؛ به بیان دیگر، تمام صفات افعال برآمده از صفات ذات می‌باشند؛ از این رو معرفت حق تعالی به معرفت صفات فعلی معطوف است. بدین ترتیب تا از صفات فعل همچون خالق بودن و منعم بودن نفی نقص نگردد، نفی ظلم از ذات باری محقق نمی‌گردد (اکبرنژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۳-۳۵).

همان‌گونه که بیان شد سخن از صفات الهی در عرفان نظری در مقوله «هست»‌ها و توصیف‌های هستی‌شناسانه است؛ درحالی که اثبات تکلیف غیرمنجز به نوعی «باید» و انشا به شمار می‌رود که نحوه استخراج این «باید از هست» در مباحث اعتباریات بیان شده است. توضیح آنکه اصطلاح اعتباری در فلسفه به معنای مفاهیمی است که صورت و حقیقتی در اعیان خارجی ندارد (صدرا، ۱۳۶۰: ص ۱۴)، ولی نفس ادراک‌های انسانی نیز در یک تقسیم به معرفت حقیقی و معرفت اعتباری تقسیم‌پذیر است. معارفی که متعلق آن حقیقت است به نفس الامر مربوط است و انعکاس‌های ذهنی واقع را نشان می‌دهد. برخلاف ادراک‌های اعتباری که متعلق آن قراردادهایی است که انسان به منظور رفع احتیاج‌های حیاتی خود آنها را در زندگی اجتماعی وضع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۱۳۰).

۱. برخی تطبیق‌هایی با منابع دینی نیز در این عرصه مؤید مدعی است؛ مانند این فقره از دعای کمیل: «و باسمائیک التي ملائک ارکان کل شیء» (صادقی، ۱۳۹۲: ص ۶۹).

نکته‌ای که دربارهٔ با کشف و استنتاج «باید»‌های اعتباری از «هست»‌ها اهمیت دارد و به نوعی منطق ارتباطی و استنباط نظریه «حق الطاعة» در تکلیف‌های محتمل از برخی مبادی هستی‌شناسانه همچون صفات و اسمای الهی می‌باشد، توجه به این امر است که اعتباریات عرفی و شرعی همگی از سوی خداوند متعال که علت علل و منشأ تمام هستی است، به انسان الهام می‌شود (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۱۱۶) و اگرچه ما اعتباریات را بدون منشأ خارجی و ادراک حقیقی را دارای منشأ خارجی تلقی کرده‌ایم، اعتماد تمام علوم و احکام بر فعل خدای تعالی است؛ زیرا هرآنچه بهره‌ای از هستی دارد، معلول فعل الهی است؛ بنابراین وقتی یک قانون طبیعی و عقلی به عنوان یک ادراک حقیقی ذکر می‌شود، به این نکته اشاره دارد که حق تعالی پیوسته چنین نسبتی میان این موضوع و محمول برقرار کرده است. همچنین است هنگامی که یک حکم ارتكازی عقلایی را به عنوان اعتباریات در نظر آورده و الزامی را برای آن وضع می‌کنیم. این قسم دوم نیز بدین معناست که خداوند انسان را چنین خلق کرده است که به ارتكاز خود چنین ابدایی انجام دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۸: ص ۶۶).

در نهایت باید ارتباط میان صفات و تکالیف را چنین توصیف کرد که اولاً صفات فعلی مطابق بیان پیشین با اتصاف به فعل الهی از صفات ذات متمایز می‌گردد؛ ثانیاً از آنجا که ویژگی این صفات تصور آن در صورت اضافه شدن به غیر است باید گفت این صفات دارای دو طرف ذات حق تعالی و مخلوقات هستند. به بیان منطقی این ارتباط را از نوع تقابل تضایف نامیده‌اند که تصور دو طرف بدون یکدیگر امکان پذیر نیست؛ برای مثال، در صفت رازق بودن تصور رازق بدون مرزوق و مرزوق بدون رازق قابل پذیرش نیست. حال با وجود انتساب این صفات از سویی به ذات باری که مظهر تمام کمالات و صفات ثبوتی و سلبی است و از سوی دیگر به مخلوقی که مظهر محدودیت و کثرات است، چه نتیجه‌ای را در قضایای صادرشده در برخواهد داشت؟ پاسخ این است که طبق اصل منطقی، نتیجه تابع اخص مقدمتین است؛ از این رو صفات فعلی حادث، محدود و متغیر خواهند بود (ناطق، ۱۳۸۴: ص ۸۸). از این نقطه می‌توان ارتباط وثیق





صفات فعلی و امور اعتباری و جعل گزاره‌های شرعی را شاهد بود؛ زیرا مبدأ امور اعتباری، حیات انسانی و تکوینی است و مشخص شد که مخلوق یک پایه از تقابل تضایف در صفات فعلی است که با توجه به اصل نتیجه تابع اخص مقدمتین است، باید نحوه تفسیر از صفات فعلی نیز ناظر به مخلوقات به عنوان «اخص احد المقدمتین» باشد؛ از این رو در اینجا می‌توان این چنین صفات فعلی را منشأ حکم و اعتبار قرار داد.

نمونه دیگر استنباط از صفات را می‌توان در صفت حکمت خداوند متعال پی‌جویی کرد؛ هنگامی که این صفت را صفت ذاتی کمال مطلق بدانیم و سپس هماهنگی و جامعیت را که ویژگی حکمت است به فعل حکیم سرایت داده و تمام نظام تکوین و تشریح را تابع حکمت الهی تلقی نماییم، بدین وصف تشریح شارع حکیم همگی تابع مصالح و مفاسد و اصولی همچون اصالت حقیقت، مولویت و تکلیفی بودن احکام خواهد بود (اکبرنژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۳)؛ از این رو در محتمل التکلیف که مکلف به وجود تکلیف شک دارد، باید اصالت اشتغال را جاری کرد و با توجه به صفات فعلی و ذاتی که برای مولا توصیف شده است، طوری عمل کند که ذمه او به‌طور قطع بری از تکلیف شده باشد؛ زیرا وقتی می‌گوییم خداوند متعال رَبِّ مطلق است و رَبِّ نیز به معنای اقدام کردن به امور کسی یا چیزی در مسیر اصلاح آن است (ابوالحسین، ۱۴۰۴: ج ۲: ص ۳۸۲)، پس خداوند متعال فیاض علی الاطلاق است که نقطه اثر عمل به تمامی تکالیف معلوم و غیر معلومش تسریع در سعادت و اصلاح امور دنیوی و اخروی انسان می‌باشد. حال این عمل اصلاحی یا از طریق تکوین صورت می‌پذیرد یا از طریق تشریح و نظام امر ونهی الهی. ربوبیتی را که از ساحت تکوین به انسان تعلق می‌گیرد، می‌توان در موضوع ایمان و ولایت ترسیم کرد و ربوبیت تشریحی نیز احکام پنجگانه‌ای است که به وی رسیده است. حال با توجه به اهمیت امر تربیت و هدایتی که تنها ناظر به این صفت از صفات الهی بیان شده است، به یقین در محتمل التکلیف عقل به اشتغال ذمه حکم می‌کند تا انسان از این جریان هدایت عام توحیدی بی‌بهره نماند.

تعبیر دیگری که می‌توان برای روشن‌سازی این گزاره‌های اعتباری در تکلیف

غیرمعین و محتمل نسبت به مبادی یادشده به کار برد این است که میان فعل اختیاری انسان در انجام دادن تکلیف محتمل و هدف تشریح رابطه علیت وجود دارد؛ یعنی در گزاره‌های تشریحی وقتی بیان می‌شود باید نماز را اقامه کرد یا امر به معروف و نهی از منکر کرد، اگرچه نامی از هدف این اعمال برده نمی‌شود، در واقع بیان این اعتبار همان بیان حقیقتی است که رابطه میان مأمور به یا منهی عنه و غایت تکلیف را مشخص می‌کند. این را می‌توان در اعتباریات اخلاقی نیز مشاهده کرد؛ زیرا وقتی الزام اخلاقی به عودت امانت یا صدق نیت می‌شود، در حقیقت رابطه این عمل با کمال و سعادت نهایی فاعل آن بیان شده است (اکبرنژاد، ۱۳۹۵: ص ۷۷)؛ از این رو با توجه به آثار درونی و بیرونی و نیز پیامدهای فردی و اجتماعی که فعل انسان به مثابه یک پدیده خاص می‌تواند داشته باشد، رابطه ضرورت بالقیاس میان آنها یعنی فعل و اثر برقرار خواهد بود؛ برای نمونه اگر مطلوب انسان تحصیل قرب الهی باشد و چون عقل نیز اطمینان دارد که مسیر آن عمل به تکالیف قطعی و به احتمال تکالیف غیر معلوم است، میان آن هدف و اشتغال در تکلیف غیر معلوم رابطه ضرورت بالقیاس خواهد بود.

۳. «تکلیف» در ساختار نظریه حق الطاعة

الف) خاستگاه نظریه تکلیف در نظریه حق الطاعة

پایه دیگری که در توصیف مبادی نظریه «حق الطاعة» باید بدان پرداخت، مقوله تکلیف است؛ زیرا تمامی دستورهای شریعت که یکی از اقسام آن (امر و نهی‌های محتمل) ذیل نظریه «حق الطاعة» مطرح است، در نگاه بیرونی و فراقه‌ی - اصولی تحت عنوان تکلیف قرار می‌گیرد؛ از این رو وقتی ماهیت تکلیف و منطق کشف آن از خاستگاه کلامی تا تنقیح و وضع اعتباری شرعی تبیین گردد، می‌توان به بعدی دیگر از مبادی کلامی نظریه «حق الطاعة» و چگونگی استنتاج مبدع این نظریه از دو مشرب فقه و کلام اشاره کرد؛ از این رو در ادامه پس از تعریف تکلیف، تلاش می‌شود نوع ارتباط آن با مقسم قبلی، یعنی صفات الهی از دیدگاه متکلمان بررسی شود.





«تکلیف» یکی عناصر اشتراکی فقه و کلام و به نوعی عامل ایجاد تأخر کلام بر فقه است. لغت‌شناسان واژه تکلیف را به دستوری که انجام‌دادن آن بر شخص دشوار است، تعریف کرده‌اند (طریحی، ۱۳۸۶: صص ۴، ۶۱). مبحث تکلیف در آرای متکلمان ذیل عنوان افعال الهی است و با عنایت به اینکه تکالیف الهی بر اساس ضابطه و معیار حسن و قبح صورت می‌گیرد، برخی مؤلفان آن را در مجموعه مباحث «عدل» جای داده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ص ۲۷۶)؛ از این رو همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، علت استفاده صدر از صفات فعلی الهی همچون منعم‌بودن و رازق‌بودن در پی‌ریزی نظریه «حق الطاعه»، ارتباط جنبه افعالی این صفات با مقوله تکلیف است که در دیدگاه متکلمان به‌عنوان فعل الهی مطرح شده است. بدین ترتیب، ایشان با استفاده از این عنصر کلامی که تکلیف محتمل را به‌مثابه یکی از افعال الهی می‌داند، به سبب صفات فعلی ذات حق تعالی که سازوکاری متفاوت از ارتباط عرفی مولا و عبید را اقتضا دارد، تنجز، معذرت و حجیت برای هر نوع انکشافی که از دستورهای الهی در قالب قطع، ظن یا احتمال مطرح شود، ثابت است و استنتاج این سه مقوله از کل انکشاف‌های قطعی، ظنی و احتمالی به دلیل حق‌اللهی است که حق تعالی به دلیل صفات افعالی خود بر مکلفان دارد (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ص ۱۸۶)؛ از این رو، تکلیف محتملی را که خود فعلی از افعال خداوند است نیز به دلیل این مجانست و سنخیت با صفات و تفکیک شأنی مولای حقیقی و عرفی منجز کرده و دیدگاهی خلاف دیدگاه مشهور ارائه داده که بر «قبح عقاب بلا بیان» در تصور عرفی از مولا و عبد مبتنی است.

ب) قرائت نواز حسن و قبح عقلی در نظریه حق الطاعه

همچنین حسن و قبح عقلی زیربنایی‌ترین مبنا در ماهیت‌شناسی تکلیف از دیدگاه متکلمان امامی است که آشکارا به اقتدار و توانایی عقل و صحت داوری‌های آن در فهم حسن و قبح افعال انسانی و الهی اعتقاد دارد. این ارزشیابی فارغ از نسبت فعل به فاعل آن خواهد بود. شهید صدر با مفروض دانستن همین ابتدای تکالیف بر حسن و قبح

عقلی و با ارائه قرائتی نو از این نظریه، به اصل اشتغال در محتمل التکلیف قائل می‌باشد؛ زیرا این عقل عملی است که با فهم حق طاعت حق تعالی، هر نوع انکشافی از تکلیف را منجز خواهد دانست.^۱ البته باید دقت داشت تنها اختلاف موجود در این میان آن است که در نظریه حسن و قبح عقلی تکالیف، تعمیم داوری و قضاوت عقل در رفتارهای انسانی به «افعال الهی» است؛ یعنی اگر انجام دادن فعلی را از سوی انسان قبیح دانستیم، این فعل همواره متصف به این وصف خواهد بود. حال با تغییر فاعل آن، حتی اگر فاعل را حق تعالی در نظر آوریم، تأثیری در دگرگونی ارزش ذاتی این فعل از حیث خوب یا بد بودن نخواهد داشت؛ زیرا طبق مفاد قاعده حسن و قبح عقلی، افعالی که از فاعل‌های آگاه و مختار صادر می‌شوند در نفس الامر از دو قسم بیرون نیست: یا نیکو است یا ناپسند و زشت. عقل انسان به‌طور مستقل می‌تواند حسن و قبح برخی از افعال را تشخیص دهد؛ از این رو افعال به خودی خود و با قطع نظر از حکم شریعت یا نسبت دادن آن به خداوند متعال دارای وصف حسن یا قبیح هستند.

در مقابل اشاعره از منکران عمده قاعده حسن و قبح عقلی‌اند. آنها معتقدند که حسن و قبح هر دو معیارهایی هستند که شرع آن را بیان می‌کند؛ از این رو حسن، چیزی است که شارع به آن امر می‌کند و قبیح چیزی است که شارع از آن نهی می‌کند و عقل آدمی را به آن راهی نیست (حلی، ۱۳۷۵: ص ۵۳).

بر همین اساس، برخی متکلمان در مقابل معتزله که به «قبح عقاب بلایان» قائل شده‌اند، تکلیف بمالایطاق را قبیح نمی‌دانند و معتقدند که عقل در درک حسن و قبح افعال ناتوان است؛ زیرا اگر تکلیف خارج از قدرت قبیح بود، خداوند بدان امر نمی‌کرد؛ در حالی که خدا به کافر تکلیف کرده است و می‌داند او ایمان نمی‌آورد (رازی، ۱۴۱۱ق: ص ۴۷۹)؛ این در حالی است که صدر در اینجا با ارائه قرائت نوی از عقل عملی، معتقد است در بحث از تکالیف محتمل نمی‌توان فعل انسان را با فعل الهی سنجید؛ زیرا

۱. این دیدگاه متکلمان امامیه و معتزله است (نک: اصفهانی، بی تا: ص ۴۳۲).





«قبح عقاب بلا بیان» برای موالید عرفی است نه مولای حقیقی و با در نظر گرفتن عوامل معرفتی از صفات افعالی الهی نمی توان قبحی را که در اینجا عقل برای عقاب بلا بیان تشخیص می دهد، در همه موارد صادق بدانیم؛ به بیان دیگر صدر در اینجا به حسن و قبح شرعی قائل نشده است؛ زیرا آنچه به عنوان قاعده اولی در تکلیف محتمل بیان می کند حکم عقل است، ولی با تقریری نو از حسن و قبح عقلی چنین تفسیر کرده است که گاهی عقل خود به کشف حسن و قبح مبتنی بر نسبت فاعل و فعل حکم می دهد؛ یعنی اگرچه حسن و قبح عقلی است، گاهی حکم عقل به واسطه نسبتی است که بین فاعل و فعل نیز برقرار است.

پس بر پایه دیدگاه آیت الله سید محمد باقر صدر در هر انکشافی که از حکم الهی در قالب قطع، ظن یا احتمال برای مکلف حاصل شود، طبق قاعده اولی و عقلی منجز، معذر و دارای حجیت خواهد بود؛ از این رو اگر مکلف حتی احتمال وجود تکلیف بدهد، اصل اشتغال ذمه جاری می شود؛ مگر آنکه طبق قاعده ثانوی دلیل ترخیص، مانع جاری شدن این اصل عملی و احتیاط عقلی شود. مطابق این رویکرد باید قرائت نوی از نظریه حسن و قبح عقلی در تکالیف الهی در نظر داشت؛ زیرا اگرچه به حسن و قبح شرعی قائل نشده و استدراک عقل را ملاک قرار داده ایم (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ص ۱۹۸)، حکم «قبح» دانستن عقاب بلا بیان با تعدیل مولای عرفی به مولای حقیقی تغییر کرده و به تغییر حکم عقل در این مورد انجامیده است. پس برخلاف قرائت رسمی از نظریه حسن و قبح عقلی که عقل می تواند جدا از فاعل قبیح یا حسن بودن یک فعل را تشخیص دهد، در نظریه «حق الطاعه»، عقل با در نظر گرفتن فاعل نسبت قبیح یا حسن بودن به عقاب بلا بیان را تغییر داده و در مولای عرفی آن را می پذیرد، ولی در مولای حقیقی و نسبت به ذات حق تعالی عقاب بلا بیان به معنای عقاب به دلیل نبودن قطع و ظن معتبر به تکلیف را قبیح نمی داند و از این رو، نتیجه می گیرد اگر مکلف احتمال و نه قطع و ظن معتبر به تکلیف داشت و امتثال نکرد، عقاب او از سوی مولای حقیقی قبیح نخواهد بود؛ زیرا به استدراک همان عقل عملی می توان فهمید که مولا به واسطه حق

طاعتی که نسبت به مکلف دارد، هر نوع انکشافی از تکلیف، هر چند به احتمال موجب تنجز و حجیت تکلیف خواهد بود و مکلف موظف به امتثال آن می‌باشد. بدین ترتیب، با تفسیر دقیق از چارچوب تکلیف و ارتباطی که با نظام صفات افعالی ایجاد شد و همچنین با توجه به مهم‌ترین لازمه آن، یعنی نظریه حسن و قبح عقلی توانستیم نظامی از عناصر مفهوم و مبادی کلامی این نظریه اصولی را توصیف کنیم.

ج) تکلیف جاهل در نظریه حق الطاعه

مهم‌ترین بخش از ماهیت‌شناسی تکلیف و ناظر به مبانی کلامی «حق الطاعه»، سخن از تکلیف جاهل است؛ چون در نظریه «حق الطاعه» مفروض، تنجز تکلیف محتمل برای کسی است که علم قطعی به تکلیف ندارد و به نوعی جاهل به اصل وجود وضع تکلیف در حق خود است. فقیهان در رابطه با حکم جاهل به احکام آرای مختلفی برگزیده‌اند.^۱ برخی از این آرا در متن فتاوی و مبتنی بر تحلیل جزئی مسائل است و برخی دیگر به عنوان قاعده و اصل کلی بیان شده است. در کنار این دو قسم از تحلیل می‌توان اخباری را نیز در نظر گرفت که بیانگر احکام جهال به دستورهای شریعت است.

در بیان قواعد کلان می‌توان مشهور اقوال را در عدم معذوریت جاهل به حکم تفسیر کرد. بر پایه همین دیدگاه فرع فقهی مهمی با عنوان «بطلان عبادت جاهل» را (که نه مجتهد است و نه مقلد) مطرح کرده‌اند. این فرض و فرع حتی در صورتی است که عبادت جاهل با واقع مطابقت داشته باشد. در این دیدگاه می‌توان تنها برخی احکام معدود مانند حکم جهر، اخفات، قصر و اتمام را استثنا کرد که در صورت جهل به آنها جاهل معذور خواهد بود. در مقابل این دیدگاه، برخی به معذوریت مطلق جاهل قائل شده‌اند؛ جز در موارد معدودی همچون احکام جهر، اخفات، قصر و اتمام. حتی برخی دیگر معتقدند نماز شخص عامی به هر کیفی انجام شود صحیح است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱):

۱. باید دقت داشت که عمده این اقوال ناظر به قاعده ثانوی و دلیل روایی است؛ درحالی که سخن در نظریه حق الطاعه و جهل به تکلیفی که مطرح است، ناظر به قاعده اولی و عقلی است.





ص ۷۷-۷۹). ولی همان طور که بیان شد در نظریه «حق الطاعه» این جهل بخشودنی نبوده و مکلف همچنان نسبت به تکلیف محتمل موظف به امتثال است. در تبیین مبادی کلامی اقوالی که در تکلیف جاهل مطرح شده است باید گفت متکلمان شرط‌هایی را به عنوان اوصاف مکلف و شرایط تنجز تکلیف بیان داشته‌اند که عبارتند از: قدرت، علم، تمکن از آلات و عدم مانع که مبنای اصلی تمام اینها قاعده «قبح تکلیف ما لا یطاق» است. بر این اساس، اگر عقاب به واسطه ترک تکلیفی باشد که برای مکلف «معلوم» نبوده است، قبیح خواهد بود (بیرشک، ۱۳۸۷: ص ۹۲). شهید صدر نیز چنین ابتدای کلامی برای تنجز تکالیف را می‌پذیرد، ولی تحلیلی متفاوت درباره علم و ماهیت تشکیکی آن ارائه می‌دهد که مبدأ آثار جدید فقهی می‌شود؛ از این رو دومین مبنای کلامی صدر در تحلیل «حق الطاعه» و نفی «قبح عقاب بلا بیان» مشکک‌دانستن ماهیت علم به عنوان شرط تنجز تکلیف است. ایشان علم را در مطلق وصال بیان تحلیل کرده است؛ یعنی آنچه موجب تنجز تکلیف در حق مکلف است، نه علم به معنای وصال بیان به طور بیان روشن، قطعی و یقینی، بلکه به معنای مطلق وصال است؛ هر چند در مقام احتمال. توضیح آنکه می‌توان وصول بیان شارع به مکلف را در یک طیف صعودی و مشکک از وهم، احتمال، ظن و یقین ترسیم کرد. تکلیف مشکوک اگرچه نمی‌تواند در قسم بیان یقینی قرار گیرد، یکی از اقسام ضعیف وهم و احتمال است که در اصل ماهیت بیان و خبر بودن با یقین تفاوتی ندارد، ولی همان گونه که گذشت به دلیل مشکک بودن از جزئی ضعیف و تنزل یافته بیان است (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۷: ص ۴۵-۵۲).

بیان دیگری که می‌توان در تأیید این رویکرد ارائه داد سخن برخی فقیهان در تأکید بر فقدان شأنت علم در تصحیح عقوبت به دلالت التزامی است. اساساً این دیدگاه مقتضای عقل را احتیاط در چنین مواردی می‌دانست (زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۲: ص ۷۱۵). همچنین می‌توان در این مورد به مبحثی اصولی به عنوان مؤید کلام صدر در نظریه «حق الطاعه» نیز اشاره کرد؛ چه اینکه مشهور اصولیان معتقدند که امر متعلق به طبیعت است، ولی از جهت حکایت‌گری افراد خارجی، ولی دیدگاه دیگری متعلق امر را نه وجود خارجی و

نه وجود ذهنی می‌داند، بلکه آن را نفس طبیعت لایبشرط می‌داند. بر همین اساس، خطاب‌های شرعی نیز کلی بوده نه شخصی و شامل عاجزان، غافلان و ناتوانان نیز می‌شود؛ زیرا در صورتی که خطاب‌ها را شخصی بدانیم، عجز عاجز در عدم تمکن از امتثال تکلیف موجب مستهجن بودن تکلیف است (موسوی الخمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۲۶-۲۷). بر پایه این دیدگاه خطاب‌های شرعی متوجه جامعه است و اراده تشریعی شارع تحقق تکلیف از سوی مکلف و برانگیختن او برای عمل به تکلیف نیست، بلکه اراده قانون‌گذاری و جعل احکام به صورت عام است. در غیر این صورت، هنگامی که جعل یک خطاب برای عموم کافی باشد، جعل خطاب‌های متعدد یا انحلال خطاب نسبت به افراد متعدد لغو خواهد بود. در اخبار و انشا نیز این وحدت را شاهدیم که حکم برای یک موضوع در نظر گرفته شده و اخبار داده می‌شود که «الواحد یصدر» عنه الا الواحد». کذب چنین گزاره‌ای به معنای کذب تمام مصادیق آن نیست. بر همین اساس، خطاب در انشا نیز یک هویت عنوانی مجموعی خواهد داشت و حتی منحل به افراد نیز نمی‌شود. در این صورت، اراده الهی نیز از عدم تطابق با واقع رهایی می‌یابد؛ زیرا در صورت عدم تعلق خطاب به عنوان کلی باید متعلق خطاب را انجام‌دادن تکلیف توسط مکلف بدانیم و این تعلق به معنای ضرورت یافتن وجودی فعل مامور به است؛ در حالی که می‌دانیم به موجب کلیه چنین امری محقق نشده است (همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ص ۴۹۳-۴۹۴).

این دیدگاه که به نظریه «خطابات قانونیه» معروف است، می‌تواند مؤید نظریه «حق الطاعة» در تنجز تکلیف مشکوک باشد؛ زیرا وجه جامع این دو نظریه فرد غیرمقدور به امتثال تکلیف به سبب فقدان علم و یقین به تکالیف است و در هر دو نظریه، تنجز تکلیف را شامل حال چنین فردی می‌داند. با استناد به همین دیدگاه اصولی، برخی فقیهان معتقدند «وظیفه مولی بیان احکام کلی است و تطبیق بر موارد جزئی بر عهده او نیست. پس عبد باید در شک در جزئیات و شبهات موضوعی احتیاط کند. این مقتضای حکم عقل است...» (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ص ۷۱۵).



نتیجه‌گیری

ابتنای «نظریه حق الطاعه» و نتیجه‌ای که نظریه‌پرداز در نهایت از آن در حکم احتیاط عقلی استخراج می‌کند، بر تخریب پایه‌های رویکردی یکسان‌انگارانه به مولای عرفی و حقیقی در مسلک رقیب یعنی «قبح عقاب بلایان» است. خاستگاه اصلی این عطف توجه، اندماج دلالت‌های معنایی از مفاهیم و گزاره‌های هستی‌شناسانه همچون صفات الهی در گزاره‌های اعتباری و «باید»‌های انشائی است؛ از این رو در این مقاله با تحلیل اقسام صفات و نسبت‌سنجی آن با «نظریه تکلیف» در علم کلام، سازوکار منطقی و ارتباطی این دو متغیر با جوهره اصولی نظریه حق الطاعه توصیف و تحلیل شد. از آنجا که هر کدام از عناصر کلامی یادشده دارای اجزای مفهومی و لوازم نظری گسترده‌ای در دانش کلام می‌باشند، در پژوهش‌های تمثیلی می‌توان در راستای توسعه نظریه «حق الطاعه» به مثابه یک نظریه میان‌رشته‌ای، به بررسی‌های تحلیلی مباحثی همچون «تکلیف مالا یطاق»، «نظریه اعتباریات و نحوه استنتاج بایدها از هست‌ها»، «تکلیف جاهل» و «نظریه خطابات قانونی» پرداخت.



کتابنامه

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹)، کفاية الاصول، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۲. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق.)، لسان العرب، ۱۵ جلد، ج ۳، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر.
۳. ابوالحسين، احمد بن فارس بن زكريا (۱۴۰۴ق.)، معجم مقائيس اللغة، ۶ جلد، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
۴. ابورغيف، السيد عمار (۱۴۲۵ق.)، الأسس العقليه؛ دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم الأصول، بيروت: دارالفقه للطباعة والنشر.
۵. اسلامي، رضا (۱۳۸۴)، مدخل علم فقه، قم: انتشارات مركز مديريت حوزه علميه قم.
۶. _____ (۱۳۸۶)، نظريه حق الطاعة، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي.
۷. اصفهاني، محمد حسين (۱۴۲۹ق.)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، چاپ دوم، بيروت: مؤسسه آل البيت عليه السلام، لاحياء تراث.
۸. _____ (بی تا)، هداية المسترشدين، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۹. امام خميني، روح الله (۱۴۲۳ق.)، تهذيب الاصول (تقريرات آيت الله شيخ جعفر سبحاني)، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.
۱۰. انصاري، مرتضى بن محمدامين (۱۴۱۶ق.)، فرائد الأصول، ج ۱، چ ۵، قم: النشر الاسلامي التابعه لجماعة المدرسين بقم.
۱۱. بحراني، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم (۱۴۰۵ق.)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۱۲. بروجردي نجفي، محمدتقي (۱۴۱۷ق.)، نهاية الافكار (تقريرات درس آقا ضياء عراقي)، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۱۳. بری، باقر (۱۳۷۵)، فقه النظرية الاسلامية عند الشهيد الصدر، پايان نامه کارشناسی ارشد الهيات گرايش فقه و مباني حقوق اسلامي، دانشگاه امام صادق عليه السلام.
۱۴. جوهری، اسماعيل بن حماد (۱۴۱۰ق.)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ۶ جلد، ج ۱، بيروت: دار العلم للملايين.
۱۵. حائري، سيدمهدی (۱۳۸۷)، «بررسی نظريه حق الطاعة»، فصلنامه فقه اهل بيت عليه السلام، ش ۱۷-۱۸.



۱۶. حسینی بهسودی، محمد (۱۴۲۲ق.) مصباح الاصول (تقریرات دروس آیت الله العظمی ابوالقاسم خویی)، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۵)، کشف المراد، تعلیقه جعفر سبحانی، چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. الرفاعی، عبدالجبار (۱۴۲۲ق.)، منهج الشهيد الصدر فی تجدید الفکر الإسلامی، الدمشق: دار الفکر.
۱۹. روحانی، محمد (۱۴۱۳ق.)، منتقى الأصول، چ ۱، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۲۰. سبزواری، محمدباقر بن محمد (۱۲۴۷)، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۱. صاحب بن عباد (۱۴۱۴ق.)، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، المحیط فی اللغة، ۱۰ جلد، ج ۱، بیروت: عالم الکتاب.
۲۲. صادقی، مجید و سید جعفر قادری (۱۳۹۲)، «تقابل اسماء و صفات الهی در عرفان ابن عربی»، آیین حکمت، س ۵، ش ۱۷.
۲۳. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۱ق.)، دروس فی علم الأصول، الحلقة الاولى (الموسوعة الشهيد الصدر)، ج ۶، چ ۱، قم: مرکز الابحاث والدرسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۴. _____ (۱۴۲۱ق.)، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثالثة (الموسوعة الشهيد الصدر) ج ۷، چ ۱، قم: مرکز الابحاث والدرسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۵. _____ (۱۴۲۱ق.)، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثانية (الموسوعة الشهيد الصدر)، ج ۶، چ ۱، قم: مرکز الابحاث والدرسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۶. صرامی، سیف الله (۱۳۸۵)، حق، حکم و تکلیف، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
۲۸. _____ (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۸۶)، مجمع البحرين، به کوشش: احمد حسینی، نجف: بی نا.



۳۰. عاملی، محمد بن مکی (بی تا)، القواعد والفوائد، قم: کتاب فروشی مفید.
۳۱. علم الهدی، شریف مرتضی (۱۴۱۱ق.)، الذخیره فی علم الکلام، به تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۲. فاضل لنکرانی، محمدجواد (۱۳۹۴)، نظریه «حق الطاعة»، تقریر درس های خارج اصول فقه، تألیف: حمید ستوده، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۳. فخر رازی، ابو عبدالله (۱۴۱۲)، المحصل، تحقیق حسین اتای، چ ۱، قاهره: مکتبه دار التراث.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۱ق.)، کتاب العین، ۸ جلد، ج ۲، قم: نشر هجرت.
۳۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۸)، مجموعه رسائل (۴)، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۳۶. قزوینی، سیدعلی موسوی (۱۴۲۷ق.)، الاجتهاد والتقلید (التعلیقة علی معالم الأصول)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۷. شیرازی (صدرالمتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامع للنشر.
۳۸. کاشانی، ملاحبیب الله شریف (۱۴۰۴ق.)، تسهیل المسالک إلى المدارک، قم: المطبعة العلمية.
۳۹. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق (۱۳۸۰)، مصنفات و رسائل کاشانی، مقدمه، تصحیح و تعلیق: مجید هادی زاده، چ ۲، تهران: میراث مکتوب.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق.)، الکافی، ج ۴، چ ۴، تهران: الإسلامیة.
۴۱. لاریجانی، صادق (۱۳۸۱)، «نظریه «حق الطاعة»»، پژوهش های اصولی، ش ۱.
۴۲. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق.)، نهاية الأصول (تقریرات دروس آیت الله العظمی سیدحسین بروجردی)، تهران: نشر تفکر.
۴۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۴۳۰)، القوانین المحکمة فی الأصول، چ ۱، قم: طبع جدید.
۴۴. ناطقی، حیات الله (۱۳۸۴)، «بررسی تطبیقی مبحث صفات الهی از منظر علامه طباطبایی و ابومنصور ماتریدی»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ج ۱۶ (۴).
۴۵. _____ (۱۳۸۴)، «بررسی تطبیقی مبحث صفات الهی از منظر علامه طباطبایی و ابومنصور ماتریدی»، مجله طلوع، ش ۱۶.
۴۶. نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲)، أجود التقریرات، چ ۱، قم: مطبعة العرفان.

