

بُن نگره «شخصیت گرایی» در اصول فقه و هویت یابی نظریه حق الطاعه^۱

علی الهی خراسانی^۲

چکیده

بُن نگره «شخصیت گرایی» بر اصول فقه معاصر سایه افکنده است. این بُن نگره دارای خاستگاه زبانی و اجتماعی است که سرچشمه آن زبان عربی به عنوان زبان دانش های اسلامی است. در اصول فقه، ساختار امر با اندیشه شخصیت گرایی تحلیل می شود؛ بدین گونه که وقتی امر / مولا نسبت به کاری امر می کند، در حقیقت، شخصیت امر به عملی که بدان امر شده ربط پیدا می کند. در نتیجه، مأمور اگر امر را انجام ندهد در واقع به شخصیت امر و کرامت او ضربه زده و احترام امر را رعایت نکرده است. در بُن نگره شخصیت گرایی، ملاک استحقاق عقاب در مخالفت با امر مولا، زیر پا گذاشتن احترام به مولا، طغیان عبد بر مولای خویش و هتک حرمت شخصیت اوست که بنابر تفسیر عقل عملی صورت می گیرد. نظریه حق الطاعه به عنوان نمونه اعلای بُن نگره شخصیت گرایی از این منظر نقد می شود. بُن نگره شخصیت گرایی

بُن نگره
«شخصیت گرایی» در
اصول فقه و هویت یابی
نظریه حق الطاعه

۹

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۵؛ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵. این مقاله برگرفته از طرحی پژوهشی است که پیشتر در گروه فقه و حقوق اسلامی (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) تصویب شده است.

۲. طلبه سطح چهار حوزه علمیه خراسان رضوی، دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه عدالت (تهران).
رایانامه: parsayan.ali@gmail.com

متناسب با جوامع طبقاتی بوده و مانع رشد تفکر قانونی در اصول فقه است. همچنین نقدهایی بر اساس رویکرد عقلایی و سنجش میان ارزش احتمال و محتمل در برابر نظریه حق الطاعه قرار می‌گیرد و به دیدگاه پیشنهادی در حجیت احتمال اشاره می‌شود.

کلیدواژه: فلسفه علم اصول، بن‌نگره اصولی، شخصیت‌گرایی، حق الطاعه، رابطه عبد و مولا.

بخش اول. شخصیت‌گرایی به‌مثابه بن‌نگره اصولی

۱. بن‌نگره در فلسفه علم اصول

ابتدا مناسب است به صورت اجمالی به مفهوم بن‌نگره، ویژگی‌ها و تفاوت آن با نظریه پرداخته شود. واژه بن‌نگره، برابر فارسی اصطلاح «پارادایم»^۱ است که توماس کوهن با کتاب ساختار انقلاب‌های علمی در سال ۱۹۶۲ میلادی وارد ادبیات فلسفه علم کرد. در نظریه کوهن، بن‌نگره عبارت است از روش عمده علم‌ورزی در یک زمینه خاص. به تعبیر دیگر بن‌نگره، مجموعه‌ای از ادعاها درباره جهان، روش گردآوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها، و عادت‌های تفکر و عمل علمی است. در نظریه علم کوهن، دگرگونی‌های شگرف در شیوه نگرش دانشمندان به جهان - «انقلاب‌هایی» که علم گاه‌به‌گاه دستخوش آن می‌شود - هنگامی روی می‌دهند که بن‌نگره‌ای جای خود را به بن‌نگره‌ای دیگر بدهد. بن‌نگره در این معنای کلی، روش‌های عمده علم‌ورزی است؛ اما معنای دقیقی نیز در دل خود دارد که عبارت است از نمونه‌هایی که همچون الگو کار می‌کنند، الهام می‌بخشند و کارهای دیگر را راهبری می‌کنند. (چالمرز، ۱۳۸۴، ۱۰۹؛ شیخ‌رضایی، ۱۳۹۲، ۱۲۰؛ اکاشا، ۱۳۸۷، ۱۰۹)

در تعریفی دیگر، بن‌نگره یا «مدل» عبارت است از انگاره ذهنی از یک موضوع که مشتمل بر یک سلسله مفاهیم، پیش‌فرض‌ها، روش‌ها، رویکردها و نظریه‌ها باشد. مطابق این تعریف، نظریه، بخشی از بن‌نگره به‌شمار می‌آید و از این رو، یک بن‌نگره را با بررسی نظریه‌های آن می‌توان تحلیل کرد. معمولاً در هر علمی، یک یا چند بن‌نگره مسلط وجود

جستارهای
فقهی و اصولی
سال اول، شماره اول
زمستان ۱۳۹۴
۱۰

۱. (paradigm) در عرف مجامع علمی، اغلب برابر با چارچوب و الگوواره است؛ اما سه برابر زیر نیز شناخته شده‌اند: ا. مدل‌واره، سرمشق؛ ۲. مثال‌واره؛ ۳. بن‌نگره (در نظریه‌های علمی و روش‌شناسی) (آشوری، ۱۳۸۴، ۲۹۰)

دارد و براین اساس، برخی فیلسوفان علم، پذیرش بن‌نگره‌های حاکم بر هر علم را شرط مقبولیت آن علم دانسته‌اند؛ مانند بن‌نگره‌های اخباری‌گری و اصولی‌گری در علم فقه، یا اشعری‌گری و معتزلی‌گری در علم کلام و یا سنت‌گرایی و عقلانیت انتقادی در دین‌شناسی (خسروپناه، ۱۳۸۶، ۱۵).

باری! بن‌نگره، مجموعه‌ای از اصول و پیش‌فرض‌های اساسی در باب انواع مسایل و پرسش‌ها و چگونگی پاسخ‌بدان‌ها و ناظر به روش‌های پردازش یک دانش است. به بیانی دیگر بن‌نگره، چارچوبی از مبانی نظری و عناصر کلانی است که برای کشف، تبیین، سنجش و اصلاح نظریه‌های علمی به کار می‌رود. (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹، ۲۵)

نسبت به ویژگی‌های بن‌نگره و تفاوت آن با نظریه می‌توان گفت هر بن‌نگره بر پایه برخورداری از سه عنصر شکل گرفته است: کلیت؛ تأثیرگذاری؛ هویت بخشی. در نتیجه بن‌نگره را باید فراتر از نظریات ساده، مقوله‌ای پُرهمنه، اندیشه‌ساز و به شدت تاریخ‌ساز دانست. نقطه‌اصلی تعیین یک بن‌نگره، کارکرد آن به عنوان عامل هویت بخشی به مجموعه‌ای از نظریات، قواعد و گزاره‌ها است که بازتاب‌ها و تأثیرات فراوانی را در شیوه اندیشیدن، نوع پاسخ‌دادن، و چند و چون و تعداد پرسش‌ها و مسایل علمی هر دوران به همراه دارد. (مبلغی، ۱۳۸۲، ۷)

بنابراین بن‌نگره، عامل روح‌بخش و معنابخش به نظریات است؛ به طوری که نظریات، بدون بن‌نگره‌ها جمله‌هایی بی‌معنی و غیرمنطقی خواهند بود. بن‌نگره را می‌توان مجمع‌الجزایری از نظریات گوناگون دانست که بستر زیرین همه آنها یکی است؛ ولی هر کدام از هویت و مختصات انحصاری و ویژه برخوردار است.

اما فلسفه علم اصول از جمله فلسفه‌های مضاف به علم (ر.ک: رشاد، ۱۳۹۰، ۳۳/۱) است که در دهه اخیر رشد چشمگیری داشته است.

برخی پژوهشگران، در تعریف فلسفه علم اصول گفته‌اند: «فلسفه علم اصول دانش مطالعه فرانگر - عقلانی اصول فقه، برای دستیابی به احکام کلی این دانش و امّات مسایل آن است» (رشاد، ۱۳۹۰، وب‌سایت).

برخی نیز مهم‌ترین مسایل فلسفه علم اصول را «تبیین قلمرو، هدف، روش و مبادی

بن‌نگره
«شخصیت‌گرایی» در
اصول فقه و هویت‌یابی
نظریه حق الطاعه

تصوری و تصدیقی علم اصول و نیز تأثیر علم اصول بر علوم دیگر و تأثیر نگاه اجتماعی به علم اصول» بر شمرده‌اند (آملی لاریجانی، ۱۳۹۳، ۳۷/۱؛ ر.ک: معلمی، ۱۳۸۹، ۲۳). این دو تعریف از دو مدرّس فلسفه علم اصول ازین رو بیان شد که می‌توان بن‌نگره‌شناسی را در مجموعه مباحث فلسفه علم اصول قرار داد و بنابراین کاوش از بن‌نگره‌های اصولی با این تعاریف سازگار است.

مناسب به نظر می‌رسد نسبت به دانش اصول‌فقه، بن‌نگره / بن‌نگره‌های این دانش در طول تاریخ، کشف و استخراج شود و مورد بررسی قرار گیرد و مطالعات «توصیفی» موشکافانه و با نتایج «دستوری» در این باره انجام گیرد؛ بنابراین در دانش نوپدید «فلسفه علم اصول» می‌توان از بن‌نگره / بن‌نگره‌های دانش اصول سخن گفت و مبحث روش‌شناسی این دانش نوین را توسعه بخشید.

باید گفت انتخاب روش، وابسته به روش‌شناسی است و انتخاب روش‌شناسی هم به بن‌نگره و جهان‌بینی فرد وابسته است. (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۳، ۴۰۶)

خلاصه آنکه روش‌شناسی دانش علم اصول در فلسفه علم اصول جای می‌گیرد و سخن گفتن از بن‌نگره علمی، رویکرد روشی مهم و اساسی بدان علم است. پیشنهاد می‌شود پذیرش و یا نپرداختن به بن‌نگره اصولی، در فهرست سرفصل‌ها و عناوین دانش نوپای فلسفه علم اصول جای گیرد.

پس از این مقدمه می‌توان گفت مستحکم‌ترین بن‌نگره در دانش اصول‌فقه معاصر که ریشه‌های آن در پهنای تاریخ گسترده است، بن‌نگره «شخصیت‌گرایی» است. تاکنون دانش اصول‌فقه بر اساس ساختار عبد و مولا، مسئله بنیادین حکم‌شناسی و دیگر مسایل تابع آن را پردازش کرده است و می‌توان گفت فضای کلی اصول (با نگاه اصول‌فقه) بر محور عبد و مولا می‌گردد و شخصیت‌گرایی براساس پاسداشت شخصیت مولا بر دانش اصول‌فقه سایه افکنده است.

به نظر می‌رسد شخصیت‌گرایی و مدل عبد و مولا در علم اصول، تمام ویژگی‌های یک بن‌نگره علمی را دارا است. در طول این تحقیق می‌توان به کلیت، تأثیرپذیری و هویت‌بخشی و حضور در پیش فرض‌ها و الگوواره بودن شخصیت‌گرایی در اصول‌بسان یک بن‌نگره پی برد.

۲. خاستگاه اجتماعی و زبانی شخصیت گرای

به اختصار می‌توان گفت در جوامع گذشته هر آنچه سلطان و پادشاه تشخیص می‌داد و دستور می‌داد باید توسط مردم رعایت می‌شد و انجام می‌گرفت و تمام مملکت معطوف به نظم سلطانی بود. آنچه سبب پیروی از فرامین پادشاه به‌شمار می‌رفت «شخصیت» پادشاه بوده و ازین رو سرپیچی از پادشاه، درحقیقت زیرپا گذاشتن و بی‌احترامی به شخصیت او - به مثابه عالی‌ترین نهاد حاکمیتی - محسوب می‌شد. «اقتدار شاهی» درحقیقت ناشی از «توسعه اعتباری شخصیت» شاه و سلطان بود که خود را در فرامین و دستورهای ملوکانه نشان می‌داد. به‌بیان دیگر، در اوامر مولوی که از پادشاهان مستبد و رؤسای قبایل و اربابان زمین صادر می‌شد، مولویتی در این اوامر نبود مگر به جهت اینکه آمر، شخصیت خود را به فعل مأموریه ربط می‌داد؛ به گونه‌ای که کسی که این امر را انجام نمی‌داد، هتک‌کننده شخصیت آمر به‌شمار می‌رفت. (مهری، بی‌تا، ۳۷)

اما در پی تکامل جوامع و رشد تفکر عقلایی، «نهاد سلطنت» جای خود را به «حکومت قانون» داد و این قانون بود که دوگانه مردم / دولت را تنظیم می‌کرد و این گونه قدرت، معطوف به قانون گردید.

در ادامه بدین پرسش اساسی پاسخ خواهیم گفت که شخصیت گرای چگونه در تحلیل احکام شارع وارد شد و به مثابه بن‌نگره، دانش اصول‌فقه را درنوردید. همچنین خاستگاه زبانی اسلام یعنی فرهنگ عربی و نظام اجتماعی عبد و مولا در این فرهنگ زیستی، چگونه شخصیت گرای را در حکم‌شناسی قانون‌گذار اسلامی جای داد. کوتاه سخن آنکه شخصیت گرای در نظام قبیله‌ای عرب، خود را به‌صورت «ساختار عبد / مولا» نشان می‌دهد و عبد در تمام افعال خود باید شخصیت مولا و احترام جایگاه او را داشته باشد و از هر فعلی و یا حتی احتمال آنکه توهین به شخصیت مولا و عدم رعایت شأن و جایگاه او به حساب آید پرهیز کند.

در ادامه خواهد آمد که دقیقاً مانند جوامع پیشاقانونی، در بسیاری از دیدگاه‌های اصولی، ملاک مجازات متخلفان از امر مولا، گره به شخصیت شارع خورده است و این گونه شخصیت گرای در دانش اصول‌فقه ریشه دوانده است.

از سویی دیگر روشن است که زبان دانش‌های اسلامی به دلیل محیط جغرافیایی

بن‌نگره
«شخصیت گرای» در
اصول‌فقه و هویت‌یابی
نظریه حق الطاعه

تولید منابع معرفتی این دانش، عربی است. از این رو مناسب است که به خاستگاه زبانی بن‌نگره شخصیت‌گرایی در اصول‌فقه اشاره کنیم. همچنین سرانجام خواهیم دید اندیشه شخصیت‌گرایی در اصول‌فقه، مولود زبان و فرهنگ عربی محسوب می‌شود. درحقیقت شخصیت‌گرایی با این زبان، وارد مباحث حکم‌شناسی دانش اصول‌فقه شد و ساختار عبد و مولی را نهادینه کرد.

زبان عربی، زبانی برای انتقال مفاهیم قانونی به‌شمار نمی‌رود. کسی که درباره دامنه و کاربردهای زبان عربی دقت کند، کاربرد وسیع این زبان نسبت به مفاهیم مورد نیاز یک جامعه ابتدایی را درمی‌یابد. به‌طورمثال در این زبان، واژه‌های زیادی بیانگر معنای شیر (آسد) است؛ چراکه عرب‌زبان، برای استعاره و مجازگویی به این واژه‌ها نیاز دارد. یا برای شتر (اِبل) واژه‌های فراوانی وجود دارد که حالت‌ها و سنین مختلف شتر را بیان می‌کند. این واژه‌ها و مانند آن در زبان عربی دارای ارزش قانونی نیستند و این بدین خاطر است که جامعه بدوی عرب‌زبان، از فضای فرهنگی و تمدنی پیشرفته دور بوده است.

شریعت اسلامی، براساس دیدگاه کلامی شریعتی تمدنی، جهان‌شمول و دارای دیدگاه‌های مترقی است؛ اما حقیقت این است که با واقعیتی ناسازگار نسبت به جغرافیا، زمان و زبان صدور خود مواجه شد. البته زبان عربی در لایه‌های عمیق خود، برخوردار از مفاهیم قانونی هست. به‌طورمثال، ماهیت اختصاص در شریعت اسلامی به «ملکیت» و «حق» تقسیم می‌شود. ملکیت به اعتبار مالک، به شخصی و کلی تقسیم می‌شود و به اعتبار مملوک کلی، به کلی در معین و کسر مشاع و شرکت در مالیت تقسیم می‌گردد، هم‌چنین خود ملکیت به ملکیت مطلقه و غیر آن تقسیم می‌شود. حق نیز به قابل نقل و غیرقابل نقل و قابل اسقاط و غیر آن تقسیم می‌شود؛ بنابراین چگونه در زبان عربی که ظرفیت شبکه مفاهیم قانونی را ندارد، جعل قانون برای چنین احکامی ممکن خواهد بود؟ آیا با وضع اصطلاحات جدید که حقیقت شرعیه گفته می‌شود، قانون‌گذاری میسر خواهد شد؟ البته چنین فرضی با توجه به داشتن زمانی کوتاه برای قانون‌گذاری، توسط شریعت اسلامی غیرممکن بود؛ زیرا با ذهنیت بدوی اعراب برخورد می‌کرد. بدین خاطر نیز قوانین اسلامی به تدریج و براساس ذهنیت و تجربه‌های زیستی اعراب صادر می‌شد.

قانون‌گذاری در جامعه عرب، با زبان ابتدایی مولوی (زبان تفاهمی عبد و مولا) جریان پیدا می‌کند که در این صورت، هنگام استنباط قوانین، تشابه معانی با یکدیگر و اختلاف در فهم پیش خواهد آمد و این دوری از زبان تمدنی و قانونی، چیزی است که اکنون نیز در جامعه عربی وجود دارد. البته پس از طلوع اسلام، در دوری زبان عربی از فرهنگ قانونی تغییری پیدا نشد؛ بر همین اساس ابن‌خلدون در مقدمه کتاب خود و احمد امین در «ضحی الاسلام» گفته‌اند که رویکرد دانش‌جویی و تفقه در دین، در موالی و غیرعرب‌ها بیشتر بروز و تجلی یافت تا اعراب! اعراب حتی پس از اسلام شخصیت خود را در برتری نظامی و لشکرکشی می‌دیدند نه آنکه به غلبه علمی و توسعه فرهنگی بیاندیشند. (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ۱/۲۸۴ و ۲۹۰؛ امین، ۱/۱۷)

نتیجه آنکه با وجود فقر زبان عربی از اصطلاحات قانونی، شریعت اسلامی ناچار شد جهت تفهیم و تفاهم، از زبان مولوی برای بیان احکام خویش استفاده کند و از صیغه امر و نهی که در ارتباط عبد و مولا و نظام قبیله‌ای و طبقاتی وجود دارد، پیروی کند.

در عرف عربی، فهم «وجوب» از امر مولا به عبد (افعال)، چه رابطه عبد و مولا درست باشد و چه نباشد، چنین برداشتی، نوعی فهم زبانی و بر اساس ادبیات است. در چنین جوامعی در امر پدر به پسرش: «اخرج الی السوق» (به بازار برو!) نوعی سیطره پدر بر پسر وجود دارد که مظهری از سیطره مولا و عبد است. ازین رو در عرف این جوامع، لفظی که برای امر وضع شده، در حقیقت برای حکایت این رابطه است. (مددی، ۱۳۹۳، ۱/۵۷۶)

اما باید گفت چنین تبعیتی از زبان مولوی، سبب تشابه مضامین و اختلاف احکام در شریعت اسلامی گشت. به‌طور مثال شارع مقدس وقتی می‌خواهد حکم تکلیفی جعل کند از صیغه امر استفاده می‌کند: مانند ﴿اقیموا الصلاة﴾ (بقره: ۴۳) و هنگامی که می‌خواهد حکم وضعی (مانند نجاست) را نیز جعل نماید همان صیغه امر را به کار می‌برد؛ مانند ﴿اغسل ثوبک من ابوال ما لا یؤکل لحمه﴾ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۳/۸). این گونه موارد، سبب اشتباه حکم ارشادی با حکم مولوی می‌شود.

بُی‌نَگَرَه
«شخصیت‌گرایی» در
اصول فقه و هویت‌یابی
نظریه حق الطاعه

۱۵

۱. همچنین ر.ک: الاسلام والحضارة العربیة، محمد کرد علی؛ تاریخ زبان و فرهنگ عربی، آذرتاش آذرنوش.

نمونه دیگر، اختلاف در فهم سخن خداوند است که می‌فرماید: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ (طلاق: ۱) به گونه‌ای که برخی فقیهان اهل سنت از این صیغه امر، حکم تکلیفی استفاده کرده‌اند که طلاق هنگام حیض دارای حرمت تکلیفی است نه آنکه حرمت وضعی داشته باشد؛ زیرا ظهور صیغه امر در حکم تکلیفی است. اما فقیهان شیعه از آنجایی که در جعل اصطلاحات قانونی دقت دارند بر این باورند که صیغه امر وقتی به معاملات تعلق بگیرد متوجه حصه‌ای خاص از آن می‌شود و نهی نسبت به معاملات نیز فساد و بی‌اثری را نتیجه می‌دهد، نه آنکه حرمت تکلیفی را برساند. (مغنیه، ۱۳۷۷، ۴۱۲)

همچنین نسبت به احکام وضعی در تعیین مقصود اشتباه می‌شود. به‌طور مثال در این سخن خداوند که ﴿إِنَّمَا الْمَشْرُكُونَ نَجَسٌ﴾ (توبه: ۵۰) آیا مراد از نجس، معنایی قانونی و جعل ماده قانونی است؟ یا آنکه منظور نجس در اینجا تنها تعبیری ادبی به معنای خبیث و پلید است که در استعمالات عربی چنین معنایی متبادر می‌شود و کاربرد آن تأثیرگذاری بر احساسات مخاطب است؟ این ابهام از زبان عربی ناشی می‌شود. (هاشمی، ۱۳۹۶، ۷۵) خلاصه آنکه زبان، تنها مجموعه واژگان نیست؛ بلکه یک نهاد اجتماعی است و با خود فرهنگی را همراه دارد؛ ازین رو درحقیقت می‌توان گفت زبان عربی، درگاه شخصیت‌گرایی است که براساس نظام عبد و مولا به تبیین مناسبات آمر / مولا و مأمور / عبد در دانش اصول‌فقه‌بدان پرداخته می‌شود.

بخش دوم. اصول فقه و شخصیت‌گرایی

۱. شخصیت‌گرایی و اعتبار مولوی

گرچه در اصول‌فقه از حکم شارع به «امر و نهی مولوی» یاد می‌شود؛ اما شهید صدر برای اولین بار حقیقت «اعتبار» را به مولویت مولا و حق الطاعه گره زد. وی اعتبار را ساختاری عرفی شمرد که از مولویت مولا کشف می‌کند (هاشمی‌شاه‌رودی، ۱۴۱۷، ۲/۲۲۳) و بدین گونه «توسعه اعتباری شخصیت مولا» رقم می‌خورد.

شهید صدر می‌نویسد:

«مرحلة ثبوت حکم واقعی مشتمل بر سه عنصر است: ملاک، اراده و اعتبار. البته اعتبار، عنصر ضروری نیست؛ بلکه غالباً به‌عنوان چارچوب و ساختار بیانی به کار برده می‌شود.

توضیح حقیقت این عنصر بدین گونه است که مولا همان طور که حق الطاعه بر مکلف دارد، حق مشخص کردن مرکز حق الطاعه در زمان خواستن چیزی از مکلف را نیز دارد. هنگامی که ملاک در شیئی تمام بود و مولا آن را اراده کرد، ضروری نیست که مولا همانی که اراده کرده را بر عهده مکلف بگذارد و مرکز حق الطاعه را این گونه مشخص نماید؛ بلکه امکان دارد مولا مقدمه آن چیزی را که اراده کرده، مرکز حق الطاعه قرار دهد و مقدمه را اعتبار کند. ... حق الطاعه بر آنچه مولا در اعتبار خود تحدید و تعیین کرده قرار داده می شود. در نتیجه اعتبار برای کشف از کانون حق الطاعه که مولا معین کرده معمولاً به کار برده می شود که گاهی با مرکز اراده مولا یکی است و گاهی متغایر است» (صدر، ۱۴۲۸، ۴۹).

آنچه در اندیشه اصولی شهید صدر نسبت به حکم شناسی، مهم و اساسی است، این است که حق الطاعه و ارتباط حجیت با مولویت مولا است و به نظر می رسد در نگاه وی عنصر اعتبار، هیچ ویژگی و کارکردی جز بیان مرکز و کانون حق الطاعه و شخصیت مولا ندارد. شهید صدر در بحث تجزی چنین می گوید:

«صحیح آنست که حق مولا بر عباد، اطاعت آنچه از حکم مولا واصل می شود، است حتی اگر وصول، اشتباه باشد و حکم الزامی در واقع نباشد. قیاس مقام مولا با حقوق عقلایی نادرست است؛ زیرا حق طاعت مولا به ملاک غرض مولا و نیاز او نیست که مانند حقوق مردم قابلیت کشف خلاف داشته باشد؛ بلکه به ملاک احترام مولا، بزرگ داشتن و عدم توهین به جایگاه اوست. بنابراین، مرکز و کانون حق الطاعه، حکم واصل منجز است؛ حال در واقع باشد یا خیر و در نتیجه تجزی مانند معصیت قبیح است» (حائری، ۱۴۰۸، ۳۰۳/۱).

بدین ترتیب آنچه مهم و کلیدی است رعایت شخصیت مولا توسط عبد است و اعتبار، هیچ اصالت و موضوعیتی ندارد. عبد در مواجهه با احکام صادره از شارع، هیچ توجهی به مناسبات عقلایی جامعه نباید داشته باشد و تنها جایگاه و شخصیت مولا و کمال احترام به او را باید در نظر بگیرد. ترسیم شهید صدر از رابطه عبد و مولا بدین گونه است که وجود و اعضای بدن عبد، امتداد مولا است؛ در نتیجه نباید از مولا تخلفی داشته باشد؛ درست همان طور که عضلات مولا از خود مولا تخلفی ندارد. وی از تنگ نای زبان بشری می گوید که زبانی منطبق بر مولای حقیقی نیست (عبدالساتر، ۱۴۱۷، ۲۰۰/۵).

بُن نگره
«شخصیت گرای» در
اصول فقه و هویت یابی
نظریه حق الطاعه

۲. شخصیت‌گرایی و تحلیل مخالفت با مولا

بر اساس بن‌نگره شخصیت‌گرایی هنگامی که شخص امر نسبت به کاری امر می‌کند، شخصیت امر به عملی که بدان امر شده، ربط پیدا می‌کند. به بیان دقیق‌تر به وسیله امر، بین فعل و شخصیت امر نوعی «ارتباط اعتباری» جعل می‌شود. (مهری، بی‌تا، ۳۷/۲) در این نگاه، فردی که بدان امر شده، اگر امر را انجام ندهد درحقیقت به شخصیت امر و جلالت او ضربه زده است و احترام امر را رعایت نکرده است؛ مانند قسم که مفاد آن ربط دادن میان آنچه بدان قسم خورده با شخصیت کسی که قسم به او خورده است، و مانند آنکه شخص، صحت قولش را به جان مادرش قسم می‌خورد و ربط می‌دهد که اگر مطلب صحیح نباشد درحقیقت به شخصیت کسی که به او قسم خورده، خدشه وارد می‌شود (شهیدی، بی‌تا، ۱۹/۲).

بنابراین، شارع مقدس که دارای مولویت حقیقی و نیز خالق، مالک و منعم بندگان است، وقتی امری از او صادر می‌شود، برای آنکه شخصیت او محترم شمرده شود، بندگان باید اوامر او را رعایت کنند و در صورت مخالفت با امر شارع، درحقیقت به شخصیت مولای حقیقی تجاوز و ظلم شده و بی‌ادبی به شخصیت و هتک حرمت او صورت گرفته است.

بنابراین، اولین مسئله‌ای که در دانش اصول فقه براساس شخصیت‌گرایی تبیین می‌شود، امر و حکم شارع است و بدین سان «حکم‌شناسی»، اساسی‌ترین و محوری‌ترین مسئله در اصول فقه به‌شمار می‌رود. در این بخش به تفصیل، ملاک استحقاق عقاب در نظر دانشیان اصول فقه و سیر تطوّر این بحث بیان می‌شود و به دیدگاه‌هایی که به تصریح ملاک استحقاق عقاب را به شخصیت مولا گره زدند، می‌پردازیم.

بخش سوم. بررسی دیدگاه‌های استحقاق عقاب

۱. جایگاه ملاک استحقاق عقاب در اصول فقه

در کتب فقهی و اصولی می‌توان به بحث استحقاق عقاب و چرایی آن از زوایای مختلفی پرداخت. مثلاً در کتب فقهی و نیز اصولی، همه به این مسئله اشاره داشته‌اند که تارک واجب و یا فاعل حرام، آنگاه مستحق عقاب می‌شود که شرایط عامه تکلیف (عقل، بلوغ، قدرت و التفات) در حق او فعلیت یافته باشد (موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً

لمذهب اهل البيت عليهم السلام، ۲/ ۱۳۰؛ نیز ر. ک: معجم فقه الجواهر، ۲/ ۱۹۸ و ۴/ ۱۱).
برخی دیگر استحقاق عقاب و عدم آن را برای کسی که مرتکب حرام شده از زاویه
عابد و یا جاهل بودن وی بحث کرده‌اند و در خود جهل نیز به تفصیل پرداخته‌اند.
(سبزواری، ۱۴۲۷، ۱/ ۱۶۷) و نیز عده‌ای دیگر به مختار بودن آدمی نگریده و تصریح
می‌کنند که «مجرد اعطای اختیار بین اراده و فعل به انسان، مصحح مؤاخذه و همین
ملاک عقاب و ثواب است» (حکیم، ۱۴۱۳، ۲/ ۱۸۵).

باید توجه کرد که هرچند آدمی با نفی اختیار، علم و یا بلوغ و... عقاب نمی‌شود؛
اما نمی‌توان هرکدام از این موارد و یا مجموع آن را ملاک استحقاق عقاب دانست؛ زیرا
آنچه از عنوان «ملاک استحقاق عقاب» به ذهن متبادر می‌شود، این است که شخص
عادل، بالغ، ملتفت و قادر - و به تعبیر دیگر مکلف - در صورت مخالفت با مولا، ملاک
استحقاق عقاب او چیست؟ به همین دلیل است که می‌بینیم شیخ انصاری و تمامی
فقه‌های پس از وی تاکنون با فرض مکلف بودن شخص، به بررسی حالات او پرداخته‌اند
و از حالات مؤمنه، معذره و منجزه او سخن گفته‌اند.^۱

بدین ترتیب می‌توان گفت که رابطه بین استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب،
ملکه و عدم است؛ یعنی عدم استحقاق عقاب در فرضی که شخص می‌تواند مستحق
عقاب شمرده شود (فرد مکلف)، باید مورد بررسی قرار گیرد و از همین روی باید ملاک
استحقاق عقاب نیز در مواردی غیر از شرایط عامه تکلیف جستجو شود؛ زیرا شرایط
عامه تکلیف، شرط مکلف بودن است نه استحقاق عقاب، و چه بسا مکلفی که مستحق
عقاب نباشد. در نتیجه می‌توان گفت در این مباحث اصولی، به دنبال ملاک عقاب
مکلف هستیم.

۲. ملاک استحقاق عقاب در نفس حکم

بر اساس پیش فرض بالا اگر به دنبال ملاک استحقاق عقاب در کلمات فقها باشیم
می‌توان تطوّر معناداری را در این موضوع ملاحظه نمود؛ به گونه‌ای که فقهای پیش از

۱. با مراجعه به کتب اصولی پس از شیخ انصاری و ملاحظه مباحث ایشان در ابتدای بحث امارات این مطلب بدست
می‌آید.

قرن سیزدهم و به طور مشخص قبل از ملا احمد نراقی، «ارتکاب حرام و ترک واجب» را ملاک استحقاق عقاب می دانستند. به بیان دیگر، ایشان ملاک استحقاق عقاب را در خود احکام می دانستند و آن را خارج از قانون و بر اساس حکم عقل نمی جستند. مستندات مطلب بالا این است که سید مرتضی علم الهدی وقتی در پی تقسیمی برای افعال است، ابتدا آنها را به حسن و قبیح، سپس افعال حسن را به مباح و واجب و... تقسیم نمود و سپس در تعریف واجب می گوید:

«چهارمین قسم از افعال حسن، افعالی هستند که تارک آنها مستحق ذم است» (علم الهدی، ۱۳۷۶، ۸۷/۲).

شیخ طوسی در «الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد» فصلی را به «وعده و وعید» اختصاص داده و در ضمن آن، متذکر می شود که انسان به سبب افعالی که انجام می دهد مستحق مدح، ذم، ثواب، عقاب، شکر و عوض خواهد بود؛ و سپس به تعریف این مفاهیم می پردازد و تفاوت های هر کدام را با دیگری بررسی می کند. او همچنین در تبیین مفهوم عقاب، متذکر می شود که استحقاق عقاب منوط به اخلال به واجب و انجام قبیح است (طوسی، ۱۳۷۵، ۱۱۱).

ابن ابی المجد حلبی نیز در «اشارة السبق الی معرفة الحق» به همان شیوه شیخ طوسی از مدح و ذم و ثواب و عقاب و شکر و عوض به عنوان «مستحققات الافعال» بحث می کند (حلبی، ۱۴۱۴، ۲۹).

شهید اول در قاعده ۴۳ از «القواعد والفوائد» نیز استحقاق عقاب را منوط به ترک فعلی می کند که انجام دادن آن، موجب ثواب شود (شهید اول، بی تا، ۶۴/۱).

همچنین حسن بن زین الدین در معالم الدین تصریح می کند: «تارک واجب و فاعل حرام، مستحق عقاب است» (ابن شهید ثانی، بی تا، ۸۹).

محمدباقر سبزواری نیز در «ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد»، عدم اتیان فعل مأموّره را ملاک استحقاق عقاب دانسته و بر همین مبنا جاهلی را که در وقت، نماز خوانده همانند جاهلی که در خارج وقت نماز خوانده، مستحق عقاب می داند (سبزواری، ۱۴۲۷، ۲۱۰/۲).

فاضل تونی نیز درباره ملاک استحقاق عقاب معتقد است: «قسم اول از جمله

افعالی که عقل، مستقلاً پی به حکم آنها می‌برد مانند رد ودیعه و قضای دین و حجیت حکم عقل به حُسن این افعال، مبنی بر ثبوت حُسن و قبح عقلی است» (تونی، ۱۴۱۵، ۱۷۱).

او پس از اعتراف به ثبوت حسن و قبح عقلی و انکار اثبات حکم شرعی به وسیله حسن و قبح عقلی، به تعریف واجب عقلی و شرعی می‌پردازد: «واجب عقلی یعنی آنچه فاعل آن مستحق مدح و تارک آن مستحق ذم باشد و واجب شرعی یعنی آنچه فاعل آن مستحق ثواب و تارک آن مستحق عقاب باشد.»

۳. ملاک استحقاق عقاب در پرتو شخصیت مولا

باید گفت این رویه فکری که ملاک استحقاق عقاب، ترک واجب و انجام حرام است در کتب فقهی نمود بیشتری داشت؛ اما به نسبتی که مکلف با احکام برقرار می‌کند توجهی نمی‌شد، تا اینکه ملا احمد نراقی در «عوائد الأيام» به حالات مکلف توجه کرد و بر ادبیات مرسوم استحقاق عقاب - که استحقاق عقاب را در تعریف حرام و استحقاق ثواب را در تعریف واجب اخذ می‌کردند - شورید. لذا او در جواب کسانی که مطلقاً ظنون را حجت می‌دانند می‌گوید:

«خلاصه کلام اینکه از واضحات است که معنای ایجاب، طلب فعل حتمی است؛ و الزام و وجوب، مطلوب بودن (آن‌هم به گونه‌ای حتمی) انجام کاری است. البته وقتی برخی می‌بینند که استحقاق عقاب بر ترک واجب و یا خوف عقاب بر آن، لازمه وجوب فعل است، وجوب را به لازمه‌اش تعریف می‌کنند؛ درحالی که استحقاق عقاب یا ترتب آن از لوازم وجوب و ایجاب است و نه عین معنای آن. حال که دانستی این دو از لوازم وجوب هستند خوب بنگر و ببین که آیا این دو از لوازم خود وجوب هستند و یا از لوازم علم و یا ظن به وجوب؟»

اگر گفته شود از لوازم خود وجوب است می‌پرسیم: چه نوع ملازمه‌ای؟ لزوم عقلی یا شرعی یا عادی؟ و کدام یک از این لزوم‌ها حکم می‌کند که اگر شارع یا مولا امری را بر عبد و یا رعیتش واجب کرد و آن دو، واجب را انجام ندادند مستحق عقاب خواهند بود هر چند این امر به آنها نرسد؟ هیچ کس چنین حرفی نمی‌زند و دلیل هم بر این ملازمه

بُن‌نگره
«شخصیت‌گرایی» در
اصول فقه و هویت‌یابی
نظریه حق الطاعه

نیست بلکه می گویند عقاب بر امر نامعلوم، قبیح است.

حال اگر کسی ادعا کند که «استحقاق عقاب از لوازم فهم و جوب است چه علم و چه ظن» باز هم نمی توان با او همراهی کرد و تا وقتی که حجیت ظن ثابت نشود نه شرع و نه عقل و نه عرف و نه عادت، حکم به ترتب استحقاق عقاب بر ترک واجب نمی کنند؛ بلکه عقل و عادت حکم به لزوم عدم استحقاق می کنند» (نراقی، ۱۴۱۷، ۴۱۴).

از اینجا بود که در کتاب های اصولی و از عصر شیخ انصاری، ادبیات جستجو از استحقاق عقاب تغییر یافت و از زاویه دیگری به این مسئله نگاه شد؛ به گونه ای که روش همه اصولیان از آن زمان تا کنون بر این قرار گرفت که درجات شناخت مکلف نسبت به احکام را شماره و سپس بحث کردند که در کدام حالت، مکلف مستحق عقاب است. ریخت شناسی این مسایل را نیز می توان ذیل عنوان «معرفت شناسی در اصول فقه» در فلسفه علم اصول پی گرفت که کمتر با این زاویه بدان پرداخته شده است و باید در مجال دیگر مورد بررسی قرار گیرد.

البته به نوعی می توان منشأ این تحول را علاوه بر تذکر ملا احمد نراقی، تقسیم شیخ انصاری در ابتدای «رسائل» دانست که گفت: «پس بدان که مکلف هنگامی که به حکم شرعی توجه نماید برای او شک و یا قطع و یا ظن حاصل می شود.»

بعد از ایشان بود که بحث های دامنه داری پیرامون قطع و احتمالات ممکن در آن شکل گرفت و پای حکم عقل در کشف ملاک استحقاق عقاب به میان آمد. همچنین تفحص از ملاک استحقاق عقاب به بحث تجری رانده شد و در آنجا ورزیده گردید. هر چند نشانه ای از بحث از ملاک ثواب و عقاب در جاهای دیگر نیز دیده می شد؛ اما ایشان در عین حال بحث را در همان موارد به باب تجری احاله دادند و در حقیقت، پرسش شیواتری برای اصولیان مطرح شد که ترک واجب و یا انجام حرام در چه هنگامی مستوجب عقاب می شود؟

اتفاق نظر بر این بود که اگر مکلف قطع به حرمت و یا وجوب فعلی از افعال داشت و در قطع خود مصیب بود، در صورت ترک این واجب و یا انجام آن حرام، مستحق عقاب است و این، همان حالتی است که قبل از شیخ انصاری برای استحقاق عقاب تصور می شد. اما اگر در قطع خود مصیب نبود و باین حال با قطع خود مخالفت ورزید، آیا باز

هم می توان او را مستحق عقاب دانست؟ لذا این سؤال مطرح شد که اساساً به چه ملاکی، عاصی - کسی که با قطع خود مخالفت می کند و در قطعش نیز مصیب است - عقاب می شود؟ در جواب به این پرسش بود که از ملاک استحقاق عقاب، فارغ از حالات مکلف و در واقع، بحث شد.

بر اساس تقسیم دیدگاه های علمی و نه روند تاریخی، رویکردهای مختلفی به این مسئله قابل شناسایی است که البته همگی مناسبات عبد با شخصیت مولا را در نظر دارد. برخی با این زمینه فکری که ملاک استحقاق عقاب همان ارتکاب حرام و یا ترک واجب است به این مسئله نگاه کردند. به بیان دیگر، ایشان ابتدا پذیرفتند که ملاک استحقاق عقاب عاصی، ارتکاب حرام و یا ترک واجب است و سپس پرسیدند آیا متجری، مرتکب حرامی شده است؟ اینجا دو پاسخ داده شد: عده ای معتقد بودند که متجری مرتکب حرام نشده لذا مستحق عقاب نیست. به همین دلیل سعی شد ادله ای بر حرمت فعل متجری به آورده شود؛ مانند استفاده از اطلاقات ادله احکام، اجماع، عقل، سیره عقلا و یا روایات؛ که البته تمامی توسط قاطبه فقها رد شد.

بُن نگره
«شخصیت گرایی» در
اصول فقه و هویت یابی
نظریه حق الطاعه

۲۳

شیخ انصاری در این باره می گوید: «قیح تجری - نه به دلیل مبعوض بودن فعل در نزد مولا بلکه - به دلیل کشف فعل متجری به از خبائث متجری است؛ زیرا او با تجری، نشان داد که جری و عازم بر عصیان و تمرد است ... و پر واضح است که حکم عقل به استحقاق ذم آنگاه با استحقاق عقاب ملازمه دارد که فعل، قبیح در نزد مولا باشد و استحقاق ذم، به فعل تعلق گیرد نه به فاعل» (انصاری، ۱۴۱۶، ۹/۱).

آخوندخراسانی نیز بر این باور است که متجری به دلیل عدم رعایت رسم عبودیت مستحق عقاب است؛ ولی نه از آن جهت که مرتکب فعلی قبیح شده است؛ زیرا فعل متجری به، نه قبیح است و نه حرام بلکه بر همان حال خود باقی است؛ بلکه به دلیل ابراز سرشت بد خویش مستحق عقاب است. ایشان تصریح می کند که متجری باید در مقام ابراز این هتک بر آمده باشد در غیر این صورت، تا زمانی که این سوء سریره پنهان باشد مستحق ذم نخواهد بود (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹، ۲۵۹).

به نظر می رسد آیت الله حکیم نیز با آخوندخراسانی هم داستان باشد آنجا که می گوید: «ملاک عقاب در نظر عقل آنست که عبد در مقام سرپیچی، طغیان و اظهار گستاخی بر

مولای خود باشد... با تأمل در روش عقلا و ملاحظه روش برخورد آنان با عبد و زیردست خود و توجیه سرزنش و تنبیه او همین مطلب را می‌رساند» (حکیم، ۱۴۰۸، ۱۰/۲).
محقق اصفهانی نیز چنین عنوان می‌کند که به مقتضای رسم عبودیت و بزرگداشت شخصیت مولا، ملاک استحقاق عقاب خروج از زیّ رقیّت، هتک حرمت مولا و ظلم بر اوست (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۲۹/۳).

آیت‌الله بروجردی نیز بر این باور است که ملاک استحقاق عقاب، هتک حرمت مولا و خروج از زی عبودیت است. (منتظری، ۱۴۱۵، ۴۱۳) تقریر ایشان از ملاک استحقاق عقاب و ثواب این است که انصاف افعال به حسن و قبح بر دو شیوه است، گاهی یک فعل به دلیل مفاسد و یا مصالح نهفته در آن، متصف به حُسن و یا قبح می‌شود - فرقی نمی‌کند مولا نسبت به آن فعل تکلیفی داشته باشد و یا خیر؛ و در فرضی که تکلیف داشته باشد، عبد، عالم به تکلیف مولا نسبت به این فعل باشد و یا خیر - و گاهی به سبب انتسابش به مولا، متصف به حسن و قبح می‌گردد و آنچه ملاک استحقاق ثواب و عقاب است ترک فعل حَسَن و اتیان فعل قبیح است در صورتی که منشأ این حسن و قبح، انتساب آن فعل به مولا باشد نه آن حسن و قبحی که زائیده مصالح و مفاسد نهفته در افعال است (منتظری، ۱۴۱۵، ۴۱۴). این گونه حسن و قبح، معطوف به شخصیت‌گرایی می‌شود.

محقق عراقی نیز تمام ملاک استحقاق عقاب را طغیان بر مولا بیان می‌کند و از این رو، متجری را مستحق عقاب می‌داند (بروجردی، ۱۴۱۷، ۳۱/۳).

آیت‌الله خوئی به گونه‌ای بر همین عقیده است؛ یعنی هتک حرمت مولا را ملاک استحقاق عقاب می‌داند. البته این هتک حرمت از قبح عقلی متجری به (و نه شرعی آن چون دلیلی بر آن نیست) کشف می‌شود و البته این قبح عقلی نمی‌تواند منشأ جعل شرعی حرمت برای متجری به شود (بهسودی، ۱۴۲۲، ۲۷/۱).

همچنین شهید صدر معتقد است مخالفت با تکلیف محرز شده به وسیله یک منجز شرعی، ملاک استحقاق عقاب است. به عبارت دیگر، دائرة حق الطاعة مولا تمامی تکالیف واصله است نه تکالیف واقعی و نه تکالیف واقعی واصله (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ۳۶/۴)؛ لذا فعل متجری به از آن جهت که در قالب یک تکلیف الزامی برای متجری جلوه گر شده (و موضوع حق الطاعة تمام است) باید امتثال شود؛ هر چند تکلیفی

در واقع نباشد (که قوام تجری به همین است). از این رو، وی قایل به قبح فعل متجری به از نظر عقل است و مخالفت با آن را هتک حرمت مولا شمرده و متجری را مستحق عقاب می‌داند. شهید صدر تصریح می‌کند ملاک استحقاق عقاب، عدم رعایت حرمت مولا است که متجری از رهگذر مخالفت با تکلیف واصله، حرمت مولا را رعایت نکرده مستحق عقاب گردیده است (حائری، ۱۴۰۸، ۴/۴۸۳).

بخش چهارم. نظریه خطابات قانونی در گذار از شخصیت‌گرایی

نظریه خطابات قانونی، دیدگاهی درباره چگونگی تشریح احکام در شریعت اسلام است. این نظریه در پاسخ به این پرسش اساسی است که آیا خطابات شرعی که از طریق آنها احکام شرعی به دست می‌آید، در اصل متوجه افراد است یا مخاطب آنها جامعه است؟ مرحوم امام خمینی (صاحب نظریه) بر این عقیده است که خطابات شرعی در اصل متوجه جامعه است و اگر افراد نیز خود را مخاطب شارع می‌بینند، از آن رو است که افراد جامعه مخاطب شارع هستند.

در توضیح باید گفت، خطاب‌ی که متوجه جامعه است، «خطاب قانونی» نامیده می‌شود. براساس این نظریه، اراده تشریحی شارع مقدس عبارت از اراده انجام تکلیف از سوی مکلف و برانگیختن او برای عمل به تکلیف نیست؛ بلکه اراده قانون‌گذاری و جعل احکام به صورت عموم است. لذا امام خمینی از آنچه گفته شد، با تعبیر «جعل عمومی قانونی» یاد می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۳، ۱/۲۴۴).

تأکید نظریه خطابات قانونی بر «عدم تعدد در ناحیه خطاب» از آن رو است که خطاب متوجه یک نقطه است و آن، عنوان «جامعه» یا «عامه مکلفین» است.

البته روشن است که هر عامی ممکن است معنوی به عنوانی باشد که سعه و ضیق آن عام را نشان دهد؛ مانند عموم اهل ایمان در «یا ایها الذین آمنوا»، عموم مردم در «یا ایها الناس» و عموم دانشمندان در «یا ایها العلماء» که به ترتیب جامعه مؤمنان، جامعه انسانی و جامعه دانشمندان را اراده کرده است.

یکی از دلایل نظریه خطابات قانونی، «شیوه عقلایی در قانون‌گذاری‌های عرفی» عنوان شده است. بنابراین قوانین عرفی که در نظام‌های حقوقی مختلف جعل می‌شود

به صورت کلی است و مخاطب آن کل جامعه است، نه افراد مکلف و حالات مختلف آنها. شارع نیز در شیوه قانون گذاری و تشریح، صاحب طریقه جدیدی نیست. البته در کلمات امام خمینی این مطلب به صورتی صریح و ظاهر به عنوان یک دلیل نیامده است؛ ولی تعبیر ایشان به گونه ای است که دست کم می توان استیناس به مدعا را از آن به دست آورد. تعبیر ایشان چنین است: «... كما يظهر بالتأمل فى القوانين العرفية» (سبحانی، ۱۴۲۳، ۱/۴۳۹).

نظریه خطابات قانونی که بیانگر تفکر قانونی و عقلایی امام خمینی است، در حقیقت تلاشی برای عبور از بن نگره شخصیت گرایی و خروج از نظام عبد و مولا و ایجاد تفکر قانونی در اصول فقه به شمار می ورد.

بدین توضیح که دیدگاه قایلان به انحلال حکم را می توان بر اساس شخصیت گرایی تفسیر حقوقی کرد. گفته شد که ساختار اصولی عبد و مولا برخاسته از شخصیت گرایی است و عبد وابسته به شخصیت مولاست و تمام افعال عبد بر اساس پاسداشت شخصیت مولا و رعایت احترام و ادب به او تنظیم می شود و با مخالفت با امر مولا در حقیقت، توهین به مولا کرده است. فضای فکری و اجتماعی زمان نزول قرآن و احکام صادره از پیامبر اسلام ﷺ نیز بر اساس ساختار عبد و مولا بوده است. نظام بردگی همان نظام شایع در وقت نزول قرآن است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال اول، شماره اول
زمستان ۱۳۹۴

۲۶

به بیان دیگر دقیقاً نکته ای که از نظر حقوقی در ذهن جامعه می آمد چنین بود که عبد باید از مولا اطاعت بکند؛ چرا که جزء و پرتو شخصیت مولا است. به عبارت دیگر چون در این جامعه، قانون وجود خارجی نداشته خطابات بر پایه روابط و تعبیراتی که مولا با عبدش به کار می برد، آمده است؛ حتی آن جایی که می خواهد بگوید جایز است، می گوید انجام بده و همواره از صیغه امر و نهی استفاده می کند. حال در چنین جامعه ای اگر آیه قرآنی نازل شود و بیانگر حکمی خطاب به مؤمنین باشد؛ مانند: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ چنین فرض می شود که شارع / مولا در حقیقت به عبدها تکلیف کرده و تکلیف به ازای هر عبد منحل می شود. وقتی مولا به صد تا عبد می گوید این زمین را درو کنید، گویی به تک تک افراد گفته است تو باید زمین را درو کنی؛ و این همان انحلال است که طرفداران آن مانند محقق نائینی بدان پیوسته اند.

اما اگر نظام‌های فعلی حاکم بر جوامع بشری را در نظر بگیریم، دیگر اطاعت نکردن، اهانت به کسی نیست، و اساساً آنجا اهانت مطرح نیست. در نظام‌های قانونی، افراد خود صاحب حکومت هستند و مولایی بالای سرشان نیست؛ به خصوص در نظام‌های پارلمانی که قوه مقننه - نمایندگان افراد جامعه - نیاز جامعه را بررسی می‌کند و پس از بررسی کارشناسی، قانون جعل می‌کند. در نظام‌های قانونی به لحاظ حقوقی، دیگر بحث شخصیت‌گرایی و پرتو شخصیت مولا جایی ندارد؛ بلکه به عکس، در این نظام‌ها - به‌ویژه نظام‌های پارلمانی - آنچه مهم است، جامعه می‌باشد.

در تحلیل این مطلب، می‌توان گفت امام که می‌گوید ما انحلال نمی‌گوییم؛ یعنی این نظام تشریح، نظام عبید و موالی نیست، چون کسی که انحلال را می‌پذیرد، در حقیقت بر اساس نظام عبید و موالی سخن می‌گوید.

نظریه خطابات قانونی، بحث لفظی نیست؛ بلکه زیربنای حقوقی دارد و این‌گونه تفسیر می‌شود که هرگونه خطاب، جعل و تکلیفی اگر به شخصیت مولا برگردد، بر اساس شخصیت‌گرایی و نظام عبید و موالی است و آیات مبارکه و ادله شرعی آن‌گونه باید تفسیر شوند و لذا انحلال پیش می‌آید؛ اما برخلاف نظام‌های قانونی که در این نظام‌ها، خطاب قانونی معیار دارد. یعنی مراد ما از خطاب قانونی فقط این نیست که انحلال نشود؛ بلکه مراد این است که در این خطابات، شخصیت‌گرایی نسبت به مولا مطرح نیست بلکه اگر مطلب را به این صورت مطرح کنیم که دنبال معیار باشیم، انصاف آن است که خطابات قانونی با ظواهر آیات بهتر می‌سازد. به‌عنوان مثال آیه مبارکه ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ می‌گوید شما خیال نکنید مخالفت با جعلی که برای شما کردیم ظلم به من است یا اهانت به من است؛ شما چه کسی هستید که اهانت به مولا بکنید؟!

باید گفت از نظر حقوقی، خطابات که در شریعت مقدس می‌آید و یا در قوانین بشری کنونی وجود دارد، روح قانونی دارند. در روح قانونی نظر بر عامه مردم است. یعنی نظر به فرد فرد یا حالات افراد نیست؛ بلکه کل در نظر گرفته می‌شود. اعتبار نیز انتزاع نیست؛ بلکه قانونی است که جامعه را به نماز، روزه، امر به معروف و نهی از منکر سوق می‌دهد. پس اساساً اعتبار و حقیقت طلب، یک نوع سوق دادن جامعه است.

بنابراین اگر بگوییم مراد امام از خطابات قانونی تفسیر حقوقی است، این مسئله با

بُن‌نگره
«شخصیت‌گرایی» در
اصول فقه و هویت‌یابی
نظریه حق الطاعه

توجه به شخصیت‌گرایی و نظام عبید و موالی - که در زمان نزول قرآن حاکم بود - و نظام‌های فعلی، تفاوت می‌کند (مددی، ۱۳۸۵، ۱۲۳).

بخش پنجم. بررسی بن‌نگره‌ای شخصیت‌گرایی

بن‌نگره حاکم بر اصول‌فقه براساس نظام عبد و مولا، خطابات شرعی را ربط میان عمل و شخصیت آمر/شارع می‌بیند. شارع، مولای حقیقی است که باید حقوق او رعایت شود. در این دیدگاه مخالفت با حکم شرعی نیز هتک حرمت و تعدی به شخصیت مولا تلقی می‌شود. نظریه حق‌الطاعه نیز در این دیدگاه کلی جای می‌گیرد و امتیاز آن نسبت به نظریات دیگر آنست که حق‌الطاعه مولویت ذاتی شارع و شمول گسترده و بی‌قید مولویت شارع را به حجیت و منجزیت پیوند داده و از این رو وصول احتمالی را شامل دایره مولویت مولا می‌داند. بنابراین نقدهایی که متوجه شخصیت‌گرایی است، درحقیقت اشکالاتی بر نظریه حق‌الطاعه نیز به‌شمار می‌رود.

این نقدها به ترتیب زیر است:

۱. این اسلوب با جامعه طبقاتی و تقسیم جامعه به مولا و عبد و حاکمیت خواسته‌های شخصی مناسب است. انسان وقتی خواسته شخصی دارد خودش را در نظر می‌گیرد و معیار انجام دادن امر او، شخصیت و احترام به وی به‌شمار می‌رود. اما اگر بر جامعه، قانون حاکم شد که در این صورت، امر شارع جایگاه قانونی و نظر به مصلحت عامه دارد، دیگر نظر به شخصیت نمی‌افکند و مقوله هتک، معنایی ندارد. روح حاکم بر مستبدان که ردای شخصیت بر خود پوشانده بود شخصیت خود را بر تمام مملکت بسط می‌دادند و همه امور کشور را خانه خود فرض می‌کردند و در نتیجه، امور جامعه و کشور تبدیل به امور شخصی می‌شد. اصولیان نیز که در فضای کشورداری مستبدان زندگی می‌کردند ذهن‌شان در تحلیل امر، به غیر از ارتباط شخصیت و هتک مولا نرفته است (شهیدی، بی‌تا، ۲/۲۰).

به بیان دیگر رابطه بین خدا و انسان مانند رابطه پادشاهان با رعیت خود یا مولا با عبد خویش در روابط بشری نیست و این همسان‌نگری که در اصول‌فقه دیده می‌شود متأثر از نظم اجتماعی گذشته است (مهری، بی‌تا، ۲/۳۸).

۲. در دیدگاه شخصیت‌گرایی، نکتهٔ عقابِ فردی که با امر شارع مخالفت می‌کند، «هتک حرمت مولا» توسط مکلف (عبد) است. طرفداران این دیدگاه برآنند که عقل عملی، هتک حرمت مولا را قبیح می‌داند. بنابراین عقاب، همیشه بر اساس یک قبیح معین شکل می‌گیرد و در حکم عقل، شدت و ضعف معنا ندارد؛ چراکه فعل از نظر عقل یا قبیح است و یا قبیح نیست؛ پس قبح شدید یا ضعیف معنا ندارد.

حال با توجه به مطالب بالا، چنین اشکالی شکل می‌گیرد که محرمات دارای شدت و ضعف است. مفسدهٔ فعلی، می‌تواند کم یا زیاد باشد و یا انزجار شارع از عملی می‌تواند شدید یا ضعیف باشد. مسلم است که واجبات و محرمات دارای مراتب هستند. در نتیجه مخالفت با توجه به مرتبهٔ حرام صورت می‌گیرد و بر این اساس، عقاب و مجازات نیز باید دارای اختلاف مراتب باشد.

۳. لازمهٔ شخصیت‌گرایی آن است که در صورت مخالفت شخص با احکام شارع، هتک حرمت مولا و ظلم در حق او صورت گیرد. اما خداوند مظلوم واقع نمی‌شود چراکه قرآن می‌فرماید: ﴿وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ (بقره: ۵۷) (شهیدی، بی‌تا، ۲۰/۲).

همچنین باید گفت خداوند حقوق شخصی ندارد. او حق دارد ما را به مسیری رهنمون سازد که همان جهت وعد و وعید یعنی پاداش و مجازات است. خداوند مورد هتک قرار نمی‌گیرد و با عصیان‌بندگان، چیزی از او کم نمی‌شود. برگشت حق داشتن به ضرر و نفع است؛ بنابراین اگر ضرر و نفعی در میان نباشد و طاعت و عصیان‌بندگان سبب زیادی و کمی خداوند نگردد، نمی‌توان گفت استحقاق عقوبت به دلیل ایجاد کاستی بر خداوند و هتک اوست. با توجه به استغنائی تام ذات اقدس خداوند و بی‌نیازی خدا از تمام مخلوقاتش با آن گسترهٔ خلقت شگفت‌انگیز، سرپیچی بنده و تعبیر سوء ادب او ذره‌ای از مقام خداوند که ظلم بر حق او عنوان شود نمی‌کاهد و پاس داشتن حق خدا و ظلم نکردن بر او تنها می‌تواند تعبیری ادبی و ذوق عرفانی باشد.

شخصیت‌گرایی برآن است که عنصر محرک جهت انجام امر شارع، مولویت ذاتی پروردگار است و با مخالفت امر شارع، هتک شخصیت مولا صورت می‌گیرد و بدین خاطر عبد، مستحق عقاب می‌شود. اما باید گفت معقول نیست مولویت ذاتی با

بُن‌نگرهٔ
«شخصیت‌گرایی» در
اصول فقه و هویت‌یابی
نظریهٔ حق الطاعه

معصیت عبد تأثیر و تأثر بپذیرد. آنچه ذاتی پروردگار محسوب می‌شود، چگونه ممکن است از فعل عبد و مخلوق تأثیر گیرد؟! است

حقیقت آن است که خداوند مصلحت بندگان را تنظیم کرده و چون خالق و منعم است، دارای جنبه نصیحت و مشرّعیّت (قانون‌گذاری) است و بندگان را انذار و ارشاد کرده که کارهایی را انجام ندهند. در نتیجه حق خداوند بر ما، جنبه ادبی به‌شمار می‌رود؛ مانند تعبیر قانون‌مندی.

تعبیر حق داشتن خدا معلوم نیست بیشتر از این معنا باشد که خداوند حق دارد ما را به راه رشد و تعالی سوق دهد و ما اگر در این راه گام برنداریم، در مضرات واقع می‌شویم و منفعت‌هایی که قرار داده شده از ما فوت می‌شود. اما اینکه چیزی از خدا کم شود که مصحح آن باشد که خدا ما را عقوبت کند، این مطلب روشن نیست.

در مورد موالی عرفی می‌توان گفت که در امر کردن، خود دنبال مصلحت و مفسده نیستند؛ بلکه قصد اثبات شخصیت خود را دارند و بین عمل و شخصیت خود ربط اعتباری برقرار می‌کنند. اما مولایی حقیقی وجود دارد که مسایل مولای عرفی در او راه ندارد و تنها ملاک امر او مصالح و مفاسد است و مهم آن است قانونی که جعل می‌کند این مصالح و مفاسد را تضمین نماید، نه آنکه شخصیت او ملاک امر قرار گیرد (مروارید، جلسه ۱۳۸۳).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال اول، شماره اول
زمستان ۱۳۹۴
۳۰

در جامعه عقلایی، عمل به قانون بر اساس پاسداشت شخصیت قانون‌گذار انجام نمی‌گیرد و نباید انتظار داشت تمام افراد در جامعه اسلامی با وجود درجات ناهمگون کمالی و برخوردار از رشد، بر اساس مولویت ذاتی و حقیقی قانون‌گذار و رعایت حق اطاعت او و کمال بندگی قوانین را رعایت کنند. البته قانون‌گذار باید حق جعل مجازات را داشته باشد که خداوند متعال بنابر خالقیت و مالکیت ذاتی چنین حقی را دارد. در جامعه عقلایی، ملاک الزام جامعه به رعایت قانون، «حکم جزایی» و ضمانت اجرا است. نکته مهم آنکه نباید مضامین اخلاقی و عرفانی تعالی بخش که در ادعیه نیز آمده و بیانگر رابطه عبد و مولا و کمال بندگی است با این نگاه خلط شود که شریعت، مجموعه قوانینی برای همه جامعه با وجود مراتب مختلف روحی است و می‌توان اوامر شارع مقدس را تفسیر قانونی کرد و بر اساس قانون‌گذاری و اعتبارات عقلایی تحلیل

کرد. به نظر می‌رسد ورود ادبیات عرفانی «عبد و مولا» و رعایت حق اطاعت خداوند در مباحث حکم‌شناسی دانش اصول‌فقه و تحلیل قانون‌گذاری اسلامی بر اساس روش‌های عرفانی، نوعی «تحویل‌نگری» به‌شمار می‌رود که آسیب مهم روش‌شناختی است.

نتیجه

بن‌نگره، هویت‌بخش نظریه است و هر نظریه در منظومه معنایی، مفهومی و هویتی بن‌نگره تعریف می‌شود. در فلسفه علم اصول‌فقه می‌توان از بن‌نگره‌های حاکم بر دانش اصول سخن گفت. در اصول‌فقه معاصر نیز می‌توان به بن‌نگره شخصیت‌گرایی پرداخت. هویت نظریه حق الطاعه نیز وامدار و وابسته به این بن‌نگره است. در شخصیت‌گرایی، ساختار عبد و مولا رقم می‌خورد و در تمام بخش‌های اصول به‌ویژه تحلیل حکم و اعتبار شارع مقدس می‌توان وابستگی به شخصیت مولا را دید و اینکه تمام ارکان حکم‌شناسی در رابطه عبد و مولا خلاصه می‌شود. نقد اساسی به این بن‌نگره، آن است که این رویکرد مناسب با جوامع طبقاتی و قبیله‌گرایی است و تناسبی با حاکمیت قانون ندارد.

بن‌نگره
«شخصیت‌گرایی» در
اصول‌فقه و هویت‌یابی
نظریه حق الطاعه

۳۱

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۳. آشوری، داریوش. (۱۳۸۴)، فرهنگ علوم انسانی. تهران: نشر مرکز.
۴. آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۹۳). فلسفه علم اصول. قم: مدرسه علمیه ولی عصر علیه‌السلام.
۵. ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۶۹). مقدمه ابن‌خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. ابن‌شهیید ثانی، حسن بن زین‌الدین. (بی‌تا). معالم‌الدین. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۷. اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة. بیروت: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لأحیاء التراث.
۸. اکاشا، سمیر. (۱۳۸۷). فلسفه علم. مترجم هومن پناهنده. تهران: فرهنگ معاصر.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه

- لجماعه المدرسين بقم.
۱۰. بروجردی، محمدتقی. (۱۴۱۷ق). *نهایة الأفكار* (تقریرات خارج اصول آیت الله ضیاء الدین عراقی). قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۱۱. بهسودی، محمدسرور. (۱۴۲۲ق). *مصباح الاصول* (تقریرات درس خارج اصول فقه آیت الله خوئی). قم: مکتبه الداوری.
۱۲. چالمرز، آلن فرانسیس. (۱۳۸۴). *چیستی علم*. مترجم سعید زیباکلام. تهران: سمت.
۱۳. حائری، سید علی اکبر. (۱۳۸۱). «*حدیث الساعة حول نظریة حق الطاعة*». مجله پژوهش های اصولی. ش ۱. قم: مدرسه حضرت ولی عصر علیه السلام.
۱۴. حائری، سید کاظم. (۱۴۰۸ق). *مباحث الاصول* (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سید محمد باقر صدر). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۶. حسینی، سید ابو حسین. (۱۴۳۲ق). «*قیح عقاب بلا بیان و الاحتیاط العقلمی*». فصلنامه دراسات علمیه. ش ۱ و ۲-۳. نجف: مدرسه علمیه آخوند.
۱۷. حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق). *منتقى الاصول* (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سید محمد روحانی). قم: دفتر آیت الله سید محمد حسین روحانی.
۱۸. حکیم، محسن. (۱۴۰۸ق). *حقائق الاصول*. قم: کتابفروشی بصیرتی.
۱۹. حلبی، علی بن حسن. (۱۴۱۴ق). *اشارة السبق الى معرفة الحق*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۶). «*نظریه دیدبانی*»، فصلنامه اندیشه نوین دینی. سال سوم. ش ۱۰، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها.
۲۱. رشاد، علی اکبر. (۱۳۹۰). *فلسفه مضاف، فلسفه های مضاف*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق). *تهذیب الاصول* (تقریرات درس خارج اصول فقه امام خمینی). تهران: موسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی.
۲۳. سیستانی، محمد رضا. (۱۴۲۷ق). *بحوث فقهیه*. بیروت: دارالمؤرخ العربی.
۲۴. شریفی، احمد حسین، (۱۳۹۳). *میانی علوم انسانی اسلامی*. تهران: مرکز پژوهش های علوم انسانی اسلامی صدرا.
۲۵. شهید اول، محمد بن مکی. (بی تا). *القواعد و الفوائد*. قم: کتابفروشی مفید.
۲۶. شهیدی، محمدتقی. (بی تا). *ابحاث اصولیة* (مباحث الحجج). بی جا: مولف.

۲۷. شیخ رضایی، حسین. (۱۳۹۲). آشنایی با فلسفه علم. تهران: هرمس.
۲۸. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۲۸). دروس فی علم الاصول (الحلقه الثالثه). قم: مجمع الشهد الصدر.
۲۹. طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۷۵ق). الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد. تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون.
۳۰. عبدالساتر، حسن. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول. (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیدمحمدباقر صدر). بیروت: الدار الاسلامیه.
۳۱. علم الهدی، علی بن حسین. (۱۳۷۶). الدرر الی اصول الشریعه. تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. علی پور، مهدی، حسنی، سیدحمیدرضا. (۱۳۸۹). پارادایم اجتهاد دانش دینی (پاد). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. فاضل تونی، محمدحسین. (۱۴۱۵ق). الوافیة فی اصول الفقه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳۴. مبلغی، احمد. (۱۳۸۲). «پارادایم های فقهی». مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی). ش ۳۷ و ۳۸. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۵. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن. (۱۲۴۷ق). ذخیره المعاد فی شرح الارشاد. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳۶. مددی، احمد. (۱۳۹۳). نگاهی به دریا. قم: مؤسسه کتاب شناسی شیعه.
۳۷. ———. (۱۳۸۵). خطابات قانونیه (مجموعه گفتگو). تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۳۸. مروارید، مهدی. تقریرات خارج اصول فقه. بی جا: جلسه ۱۶/۶/۱۳۸۳.
۳۹. معلمی، حسن. (۱۳۸۹). درآمدی بر فلسفه اصول. قم: بوستان کتاب.
۴۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۷۷). الفقه علی المذاهب الخمسة. تهران: مؤسسه الصادق.
۴۱. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق). نهاییه الأصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیدحسین بروجردی). تهران: نشر تفکر.
۴۲. مهری، سیدمرتضی. (بی تا). الاستصحاب: القسم الثانی (تقریرات خارج اصول آیت الله سیستانی).
۴۳. نراقی، احمدبن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۴. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سید محمدباقر صدر). قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام.
۴۵. ———. (۱۴۳۱ق). اضواء و آراء: تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الاصول. قم: موسسه

دائرة المعارف فقه اسلامی .

۴۶. هاشمی، سید هاشم، (۱۳۹۶ ق)، *اختلاف الحدیث*. تقریرات درس آیت الله سید علی سیستانی، بی جا، بی نا.

منابع اینترنتی

۱. رشاد، علی اکبر، وب سایت، *دروس فلسفه اصول*، جلسه بیست و دوم، ۹۰/۸/۵:
<http://rashad.iict.ac.ir/index.aspx?siteid=17&fkeyid=&siteid=17&page-id=2776>