

تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی

ابوالقاسم علیدوست*

چکیده

هر چند نصوص معتبر و عقل سلیم بر هدفمند بودن افعال الهی در تکوین و تشریح دلالت می‌کنند، این سخن به معنای ضرورت و وضوح تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی و موجود در متعلق حکم نیست. از این رو تبعیت از دیرباز محل بحث بوده و خواهد بود. **واژگان کلیدی:** حکم شرعی، مصلحت، مفسده، تبعیت، اشاعره.

مقدمه

از جمله مباحثی که در سالیان اخیر اذهان بسیاری را به خود مشغول ساخته و کتابها و مقاله‌های متعددی پیرامون آن انتشار یافته است، «فقه و مصلحت» است. هر چند اصل این بحث سابقه طولانی دارد، در این زمان، بنا به علل مختلف، به آن توجه بیشتری می‌شود. موضوع فقه و مصلحت، خود، موضوعات متعددی را در بر می‌گیرد. امکان درک مصالح و مفسد احکام از سوی عقل، علت بودن یا حکمت بودن مصالح و مفسد و امکان یا عدم امکان تغییر احکام شرعی بر اساس تغییر و تبدل مصالح و مفسد و ...، از جمله آن موضوعات است.

مقاله حاضر درصدد بررسی این مسئله است که آیا احکام شرع از مصالح و مفسد واقعی پیروی می‌کند یا خیر. به عبارت دیگر، آیا پیش از آنکه حکمی شرعی، اعم از وضعی و تکلیفی، فعلی و انشایی، نفسی و غیری، عبادی و غیر عبادی، اصلی و تبعی، واقعی و ظاهری، به متعلق حکم تعلق بگیرد، مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق بوده است که ایجاب نموده باشد

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

چنان حکمی برای چنین متعلقی اعتبار شود؟ این بحث تأثیر بسیاری در مسائل مهم اصول فقه همچون مسئله اجزاء و برائت دارد، اما به طور مستقل و جامع به آن پرداخته نشده است. موارد نادری نیز که مستقلاً به آن پرداخته‌اند - تا آنجا که نگارنده ملاحظه کرده است - به انگیزه اثبات نظری خاص بوده و بی‌طرفی در بحث رعایت نشده و مطالب گاه از خلط و حتی تناقض در امان نمانده است. از این رو می‌طلبد که کاوشی جامع پیرامون آن صورت گیرد. البته اگر اثبات شود که احکام تابع مصالح و مفسد واقعی‌اند، آن گاه سؤال بسیار مهمی مطرح می‌شود: آیا برای ما امکان درک مصالح و مفسد وجود دارد؟ آیا باب فهم و درک مصالح و مفسد به روی ما بسته است و ما نهایتاً باید همیشه منتظر بیان خاصی از شرع باشیم؟ یا حتی در جایی که شرع خود به مصلحت و مفسده حکمی تصریح نکرده است، می‌توانیم مصلحت و مفسده مورد نظر شرع را درک کنیم؟ این بحثی است که خود موضوع مقاله دیگری است که بعداً ان شاء الله ارائه می‌شود.

مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی، از دیرباز محل بحث بوده است و در مجموع سه اندیشه انکار، تبعیت مطلق و تبعیت نسبی در این باره وجود دارد. در ذیل به بررسی هر یک از این سه اندیشه و نقد و بررسی مبانی نقلی و عقلی آنها می‌پردازیم.

۱. اندیشه انکار و مبانی آن

۱ - ۱. اندیشه انکار

اولین اندیشه در این باره، اندیشه انکار است که به اشاعره منسوب است، هر چند خارج از این گروه نیز پیروانی اندک دارد. اشاعره بر اساس مبانی اعتقادی خویش، احکام شرعی را تابع مصالح و مفسد واقعی نمی‌دانستند*، زیرا معتقد بودند: «افعال خداوند غرضی را دنبال نمی‌کند» (ارموی، بی‌تا: ۲۵۷)؛ «فاعلیت خداوند از استناد به علت منزه است» (فخررازی، ۱۴۱۵، ۲۲: ۱۵۵)؛ «هیچ چیز نمی‌تواند ذات خداوند و صفات و کارش را مقید سازد» (مدنی، ۱۴۱۳: ۱۷۹) و «نیک چیزی است که شارع نیک شمارد و زشت چیزی است که شارع زشت

* نکته قابل دقت در این بحث این است که بر اساس مبانی اشاعره، احکام مطلقاً تابع مصالح و مفسد نیست، نه اینکه می‌تواند تابع باشد و می‌تواند نباشد. به عبارت دیگر، اشاعره اصل امکان تبعیت را نفی کرده‌اند نه فقط لزوم یا وقوع آن را.

بخواند؛ «الحسن ما حسنه الشارع و القبيح ما قبحه الشارع» (قوشجی، الشرح الجديد، مبحث صفات الهیه؛ ارموی، همان: ۲۵۲؛ شهرستانی، بی تا: ۱۱۵؛ رازی، ۱۴۱۲: ۱۲۳)

علی بن احمد بن حزم ظاهری، از صاحبان این اندیشه، در این باره گفته است:

ما هرگز معتقد به این نیستیم که احکام برای انگیزه‌ای جعل شده‌اند، مگر آنچه شارع بدان تصریح کرده است... علت و انگیزه از افعال و احکام خداوند منتفی است، چرا که علت جز در فعل مضطر نیست... و اگر خداوند، در مواردی برای افعال خود سببی ذکر نکرده بود، بر هیچ مسلمانی روا نبود که سببی برای کار او ذکر کند. (ابن حزم، ۱۴۱۷: ۴۲۲ - ۴۲۳)

۱۱

وی در رد کسانی که به دلیل حکیم بودن خداوند، برای افعال و احکام خداوند غایتی چون

تأمین مصالح بندگان فرض کرده‌اند، می‌گوید:

فقه حقوق

این سخن ریشه هر کفر است، چرا که در آن تشبیه افعال خداوند به افعال ماست! ما اگر خداوند را حکیم می‌دانیم، نه از روی استدلال و درک عقل است، بلکه از آن روست که او خود را حکیم نامید [و حکیم بودن خداوند نه از آن روست که در کارها هدفی را دنبال می‌کند بلکه] حکیم اسم علم است برای او نه وصف مشتق [و دارای مفهومی معین]. (ابن حزم، همان: ۴۳۴ - ۴۳۶)

فخر رازی نیز باور خویش و یاران خود (اشاعره) را در این باره این گونه بیان می‌کند:

علت حسن تکلیف، ربوبیت [خداوند] و عبودیت [بندگان] است نه رعایت مصالح. (رازی، همان، ۱۱: ۱۲۷)

اندیشه انکار اختصاص به زمانهای گذشته و اشاعره ندارد، بلکه برخی از متأخران و

معاصران و غیر اشاعره نیز بر این باور مصرند. مثلاً گفته شده:

احکام شرع تنها و تنها تابع امر و نهی شرعی هستند و هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم تمام اوامر و نواهی تابع مصالح و مفساد هستند، بلکه ممکن است در شرع اوامر و نواهی‌ای داشته باشیم که تابع هیچ مصلحت و مفسده ظاهری و یا حتی واقعی نباشند، بلکه صرفاً تابع اعتبار و امر و نهی شارع مقدس باشند. و لازم نیست که برای آن اعتبار شرعی، غرض و هدفی در نظر بگیریم و امر و نهی را معلول و تابع آن غرض بدانیم. و بعید نیست ادعا شود که مطرح شدن مصلحت و مفسده در فقه شیعه، تحت تأثیر نفوذ آرا و افکار اهل سنت در مسئله استحسان و مصالح مرسله و قیاس مستنبط العلة بوده است، و اینها از روح مذهب شیعه به دور می‌باشند. به هر حال ما منکر حسن و قبح اشیا نیستیم، ولی وجود حسن و قبح و مصلحت و مفسده را در احکام قبول نداریم. (عابدی، ۱۳۷۶: ۱۷۳)

تبعین
عدم تبعین
احکام از مصالح
و مفساد واقعی

نویسنده در ادامه، امور زیر را به عنوان موید ادعای خویش بر می‌شمرد:

الف. آیه شریفه «فبظلم من الذین هادوا حرمانا علیهم طیبات ...» دلالت می‌کند که گاهی خداوند بعضی از طیبات را حرام می‌نماید. آیا باز می‌توان گفت که این گونه محرمان شرعی تابع مفسده‌ای در متعلق یا خود نهی هستند؟ این آیه شریفه به روشنی دلالت دارد که آن اشیا طیب بوده‌اند و در عین حال خداوند آنها را حرام کرده است. و چه بسا بعضی از آنچه در دین مقدس اسلام حرام شده است نیز طبیاتی بوده‌اند که خداوند بر اثر گناه و ظلم بعضی از مردم، به عنوان تضییق و سختگیری، آنها را حرام کرده باشد. در این صورت چگونه می‌توان ملاک و مصلحت و مفسده‌ای بر محرمان جست‌وجو کرد و به دست آورد؟

ب. حرام شدن صید ماهی در روز شنبه بر بنی اسرائیل شاهد دیگری بر مسئله است. زیرا مطمئناً ماهی روز شنبه با ماهی روز یکشنبه هیچ تفاوتی نداشت. پس معلوم می‌شود که حلیت و حرمت صید ماهی بر بنی اسرائیل، تابع مصلحت و مفسده ذاتی در صید ماهی نیست و حتی در اعتبار نیز نمی‌باشد و تنها خداوند آن را یک روز حرام و یک روز حلال می‌کند، مثلاً وقتی بنی اسرائیل چیزی را بر خود حرام می‌کند آن چیز نه مفسده‌ای در خودش است و نه در خود این حرام کردن.

ج. مسئله نسخ احکام، به ویژه این سخن حضرت عیسی (ع) که می‌فرماید: من آمده‌ام تا بعضی از آنچه را بر شما حرام شده بود حلال کنم. اگر احکام واقعاً تابع مصالح و مفاسد باشند، چگونه می‌توان حرام را حلال نمود؟ دیگر نسخ احکام چه معنا خواهد داشت؟ آمدن دین جدید چگونه قابل توجیه است؟ (عابدی، همان: ۱۷۴)

این نویسنده تفاوت اندیشه انکار و اندیشه تبعیت را در عمل چنین می‌داند که بنا بر اندیشه تبعیت، شرب یک قطره خمر به علت نداشتن ضرر و شنیدن موسیقی خفیفی که برای اعصاب و روان انسان مفید است، حلال است، در حالی که بنا بر اندیشه انکار حرام است؛ حتی اگر علم ثابت کند که شرب خمر برای بدن انسان مفیدتر از آب است؛ چرا که بنا بر اندیشه اخیر، ما تابع امر و نهی خدا هستیم و نه تابع مصلحت و مفسده. (عابدی، همان: ۱۷۵)

وی در بیان ثمره اندیشه انکار می‌گوید:

مسئله شخصی بودن کیفر، و اشکال به اینکه دین مجرم خطایی را باید عاقله پردازد و اینکه این مسئله به جهت نظام قبیله‌ای حاکم در زمان رسول خدا(ص) بوده که چنین پیمانهای دفاعی‌ای داشته‌اند و اکنون که آن نظام، حاکم نیست چنین حکمی نیز باید متفی باشد؛ و نیز مسئله ارث زن یا شهادت زن و ... ، همه این مسائل که امروزه مورد انتقاد بعضی افراد قرار گرفته، بر فرض آن

است که احکام تابع مصالح و مفاسد باشند، و چون این تبعیت صحیح نیست، پس در همه این مسائل باید دقیقاً طبق روش گذشته و فقه سنتی عمل شود. زیرا ملاک برای ما امر و نهی و کلام شارع است نه مصالح و مفاسد و تنقیح مناط، چه یقینی و چه ظنی. (عابدی، همان: ۱۷۷)

به هر ترتیب، بر اساس این اندیشه نه فقط تک تک احکام در مصالح و مفاسد واقعی ریشه ندارد، بلکه چون احکام شرعی فعلی از افعال خداوند است و فعل خداوند به غرضی مقید و محدود نیست، کل احکام و مجموعه شریعت و حتی دین نیز هدفی را دنبال نمی‌کند. بنابراین، سخن گفتن از «مصلحت»، «علل شرایع و حکمت جزئی احکام» و «مقاصد کلی شریعت و دین» نادرست و به بیراهه رفتن است!

۱ - ۲. مبانی عقلی و نقلی اندیشه انکار

اندیشه انکار تبعیت احکام از مقاصد کلان و مصالح بندگان و از علل خرد، بر دو مبنا پایه ریزی شده است: مبنا عقلی و فلسفی؛ مبنا نقلی.

مبنا اول در نقل نظریه انکار، از صاحبان این اندیشه مورد اشاره قرار گرفت. خلاصه آن مبنا این است که تعیین چارچوب برای افعال و تشریح خداوند - هر چند بر این چارچوب نام غرض و انگیزه نهاده شود - با الوهیت و تنزیه او منافی است، به ویژه اگر هدف و غرض را مصالح عباد بدانیم! از این رو، برخی فیلسوفان معتقدند: «عالی از آن جهت که عالی است کاری را برای دانی و غیر عالی انجام نمی‌دهد.» (شیرازی، بی تا، ۶: ۳۳۳، ۴۰۳ و ۴۱۱)

مبنا دوم، تمسک به برخی آیات و روایات است که مورد استناد این گروه واقع شده یا امکان استناد به آن وجود دارد. آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء: ۲۳) از آن جمله است. فخررازی پس از ذکر این آیه و تبیین دلالت آن بر نفی غرض و علت در افعال خداوند، هشت وجه و تقریب به عنوان پشتوانه نظری آیه در این نفی بیان می‌کند. از آن جمله می‌گوید: هر کس عملی را برای غرضی انجام می‌دهد، اگر قادر بر رسیدن به آن غرض بدون آن عمل است، پس انتخاب آن عمل عبث و بیهوده است و اگر قادر نیست، پس عاجز است و عجز در مورد خداوند محال است! (رازی، همان، ۲۲: ۱۵۵ و ۱۵۶)

از جمله ادله‌ای که منکران تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی به آن استناد کرده‌اند، روایاتی است که بر وجوب پرداخت سی شتر به عنوان دیه در قطع سه انگشت زن و بیست شتر در قطع چهار انگشت او دلالت می‌کنند. (کلینی، ۱۳۶۲، ۷: ۲۹۹ - ۳۰۱؛ سرخسی، ۱۴۲۱: ۷۴)

این در حالی است که اقتضای تبعیت غیر از این است. (عابدی، همان: ۱۷۴)

دلیل دیگری که امکان استناد به آن در تثبیت اندیشه انکار وجود دارد، برخی از روایات است که بر تحلیل و تحریم در کلام و شکل قرارداد در معاملات دلالت دارد. روایت ذیل از آن جمله است:

قلت لابی عبدالله (ع): الرجل یجیء فیقول: اشتر هذا الثوب و اربحک کذا و کذا؟ قال: الیس ان شاء ترک و ان شاء اخذ؟ قلت: بلی، قال: لا بأس به، انما یحلل الکلام و یحرم الکلام. (الکلینی، همان: ۵: ۲۰۱؛ طوسی، ۱۴۱۷، ۷: حدیث ۲۱۶؛ حر عاملی، ۱۳۹۸، ۱۸: ۵۰، حدیث ۴ و ۱۹: ۴۱)

با اینکه تغییر عبارت و تفاوت تعبیر، هیچ تأثیری در واقعیت معامله ندارد. اگر حلیت، حرمت، صحت و بطلان شرعی معاملات، تابع مصالح و مفسد موجود در معامله بود، این احکام نباید تابع لفظی باشد که در انعقاد قرارداد به کار رفته است، بلکه باید تابع واقعیت معامله باشد و تحلیل و تحریم بر محور تغییر واقعیت و محتوا بچرخد، نه کلام و شکل. آنچه نقل گردید، نهایت تلاشی است که می‌توان برای تثبیت اندیشه انکار به کار برد. در ادامه مقاله، مبانی اندیشه انکار را نقد و بررسی خواهیم کرد.

۲. اندیشه تبعیت مطلق و مبانی آن

۲ - ۱. اندیشه تبعیت

در قبال اندیشه انکار، اندیشه تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد واقعی وجود دارد. صاحبان این نظر بر این باورند که احکام الهی از مصالح و مفسدی که از قبل در متعلق آنها وجود دارد تبعیت می‌کند، (رازی، همان، ۱۱: ۱۲۷؛ علم الهدی، ۱۳۴۶: ۵۷۰ - ۵۷۲؛ عاملی، بی تا، ۱: ۳۸ - ۳۹ و ۲: ۲۲۳)؛ هر چند ممکن است آن مصالح و مفسد قابل درک و فهم نباشد. شهید مرتضی مطهری در این باره می‌گوید:

از جهاتی که نشانه هماهنگی تعلیمات اسلامی با فطرت و طبیعت است و به آن امکان جاوید ماندن می‌دهد، رابطه علی و معلولی احکام اسلامی با مصالح و مفسد واقعی و درجه بندی احکام از این نظر است ... در اسلام اعلام شده که احکام تابع یک سلسله مصالح و مفسد واقعی است و اعلام شده که این مصالح و مفسد در یک درجه نمی‌باشند. (مطهری، ۱۳۷۴، ۳: ۱۹۳)

این نظر گاه به همه عدلیه و گاه به مشهور عدلیه نسبت داده شده است (اصفهانی، بی تا: ۲۱۱؛ انصاری، بی تا: ۲۷۳؛ خراسانی، ۱۳۶۴: ۲۳۲، سبحانی، بی تا، ۲: ۳۹۵؛ عنبکی، ۲۰۰۲: ۱۲۰؛

حسینی فیروزآبادی، بی تا: ۲۴۹)، لکن تتبع در کلمات و پی جویی نظریات، این نسبت را - همان طور که خواهیم دید - در معرض شک قرار می دهد؛ هر چند به طور قطع طرفداران این اندیشه در میان عدلیه اندک نیستند.

۲ - ۲. مبانی عقلی و نقلی اندیشه تبعیت

اندیشه تبعیت - همچون دیدگاه انکار - از مبنای عقلی و نقلی مایه می گیرد.

مبنای عقلی را می توان با تمسک به محال بودن ترجیح بلا مرجح تقریر کرد، زیرا انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و قطع ارتباط احکام با مصالح و مفاسد نفس الامری، مستلزم انتخاب گزینه خوب، حرمت، استحباب و کراهت به اراده شارع است، بدون اینکه جهت و علت خاصی باعث این انتخاب باشد و این پدیده چیزی جز ترجیح بدون مرجح نیست! صدر الدین شیرازی در بحثی با عنوان «ظلمة وهمية» می گوید:

گروهی از مجوزین ترجیح بلا مرجح معتقد شده اند که خداوند افعالی را به احکام مخصوصی از وجوب، منع، حسن و قبح، اختصاص داد، بدون اینکه در طبیعت این افعال مناط و مقتضی این احکام وجود داشته باشد. (شیرازی، همان، ۱: ۲۰۸)

وی سپس در نقد این اعتقاد می گوید:

جهل به چیزی مستلزم نبود آن نیست و مواردی که توهم شده ترجیح بلا مرجح است چنین نیست، هر چند آن مرجح، آسمانی و اتصالات کویبی و اوضاع فلکی باشد. (همان: ۲۰۹)

مبنای نقلی این دیدگاه نصوصی است که بر وجود مصالح و مفاسد در متعلق احکام دلالت دارد. این نصوص در یک تقسیم کلی به دو گروه تقسیم می شوند:

الف. نصوصی که پس از بیان حکمی، به مصلحت و مفسده نهفته در متعلق آن اشاره می کنند. به عنوان مثال، قرآن کریم بعد از فرمان دادن به اقامه نماز می فرماید: «ان الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر». (عنکبوت: ۴۵)

چنان که ملاحظه می شود، از نظر قرآن کریم، «طبیعت نماز» گوهری است که مصلحت جلوگیری از امور زشت و ناپسند بر آن مترتب می شود. همچنین قرآن کریم «آماده شدن زمینه تقوا در روزه دار» (بقره: ۱۸۳) «سامان یافتن امور مردم» (مائده: ۹۷) و «پاک شدن زکات دهندگان [از رذائل] و پرورش یافتن آنها [با صفات پسندیده]» (توبه: ۱۰۳) را فلسفه و حکمت الزام به روزه، حج و زکات می خواند؛ چنان که مفسده موجود در برخی از گناهان مانند پلیدی

شراب و قمار و بت پرستی و ازلام (نوعی بخت آزمایی) را فلسفه امر به اجتناب از این امور می‌شمارد. (مائده: ۹۰)

بسیاری از روایات نیز مصالح موجود در متعلق اوامر یا مفاسد موجود در متعلق نواهی را باز گفته‌اند که شاید جامع ترین آنها خطبه معروف فاطمه زهرا(س) است. امام علی(ع) در جمله‌ای موجز و عام که معتزله نیز به آن استناد کرده‌اند، خطاب به امام حسن(ع) می‌فرمایند: «فانه لم یامرک الا بحسن و لم ینهک الا عن قبیح.» (نهج البلاغه: ۹۱۹)

از جمله روایاتی که قابلیت استناد به آن برای اثبات این اندیشه - در نگاه اول - وجود دارد، روایت معروف و متواتر نبوی(ص) است که حضرت در حجة الوداع فرمودند: «والله ما من شیء یقربکم من الجنة و یباعدکم من النار الا و قد امرتکم به و ما من شیء یقربکم من النار و یباعدکم من الجنة الا و قد نهیتکم عنه.» (کلینی، همان، ۲: ۷۴)

بیان استدلال به حدیث فوق این است: در این حدیث شریف، در کارها و افعال بندگان قبل از تعلق امر و نهی، جهتی مقرب به جنت و مبعذ از آتش یا مقرب به آتش و مبعذ از بهشت، تصور شده است، و این چیزی جز همان مصالح و مفاسد نفس الامری و آثار وضعی انجام این افعال نیست.

ب. نصوصی که در کنار اشاره به وجود مصلحت یا مفسده در متعلق احکام، جهات دیگر را نفی می‌کنند. مثلاً روایتی زیان نهفته در میت، خون و هر زیان‌بار دیگر را علت تحریم آنها می‌شمارد و سپس می‌فرماید: علت تحلیل برخی امور و تحریم برخی دیگر، رغبت یا بی میلی خداوند نبوده است. (حویزی، بی تا: ۱۵۳)

براساس روایتی دیگر، امام هشتم(ع) به محمد بن سنان فرمود: یادآور شده‌ای که برخی از اهل قبله معتقدند خداوند تنها به خاطر «تعبد» اموری را حلال و اموری را حرام ساخته است، در صورتی که هر کس این را بگوید گمراه و زیانکار است؛ اگر چنین بود، این امکان هم وجود داشت که خداوند بندگان را به عکس آنچه اکنون امر فرموده، متعبد کند، [مثلاً] آنها را به ترک نماز و روزه و اعمال نیک و... متعبد سازد. (صدوق، ۱۳۸۵: ۵۹۲)

در ادامه این گفتار به نقد و بررسی این دیدگاه می‌پردازیم.

۳. اندیشه تبعیت نسبی و موقعیت و مبانی آن

۳ - ۱. اندیشه تبعیت نسبی

اندیشه سوم، اندیشه تبعیت نسبی یا تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی در برخی موارد و تبعیت تشریح از مصلحت در اعتبار در برخی دیگر از موارد است. صاحبان این دیدگاه، اندیشه انکار تبعیت را به طور مطلق ناصحیح و مخالف درک عقل و دلالت نقل می‌دانند و به بیانی که در ادامه می‌آید، ادله آن را رد می‌کنند و شبهات طرفداران آن را برطرف می‌سازند. آنان نظریه تبعیت مطلق را به معنایی که گذشت، یعنی به گونه تبعیت معلول از علت و اینکه احکام شرعی در همه موارد از مصالح و مفسد نفس الامری و موجود از قبل تبعیت می‌نماید، بدون دلیل بلکه مخالف برخی از نصوص معتبر دینی - که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود - می‌دانند و آنچه را به عنوان دلیل اثبات این نظر آورده شده، مثبت این نظریه نمی‌شمارند.

۱۷
فقه حقوق

ببین علم تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی

صاحبان این اندیشه - که از آن به اندیشه تبعیت نسبی یاد می‌کنیم - بر این باورند که تشریح خداوند، همسان با سایر کارهای او و نظیر همه افعال حکیمان، تابع غرض و انگیزه است. این غرض نیز به عنوان علت غایی فاعلیت پروردگار، خارج از ذات او نیست، زیرا غیر ذات او دانی است و نمی‌تواند علت غایی خداوند - که عالی است - باشد (العالی لا یفعل لاجل السافل شیئاً)، لکن این غرض به عنوان سبب فعل و کار خاص او، خارج از ذات اوست. صدر المتألهین در این باره می‌نویسد:

ان هناک فرقاً بین طلب اللمیة لفعله بمعنی السؤال عن سبب به یصیر الفاعل فاعلاً و بین طلبها بمعنی سبب فعله و ما به یصیر هذا الفعل متعیناً فی الصدور و موجوداً علی الخصوص دون غیره فی هذه المرتبة. فالسؤال علی الوجه الاول باطل فی حقه (جل اسمه) ... فقد تبین ان اللمیة ثابتة لافاعیل الله (سبحانه) بمعنی المجعولات او بمعنی صدوراتها و ان لم ینبث فی جاعلیته (تعالی) بمعنی کون جاعلیته بسبب و علة غائیة غیر ذاته. (شیرازی، همان، ۶: ۳۲۶ و ۳۲۷) بین این سؤال که چرا خداوند کارها را انجام می‌دهد و این سؤال که چرا خداوند این عمل معین را انجام داده، تفاوت وجود دارد. پرسش اول باطل است، زیرا او کارها را برای غیرذات خویش انجام نمی‌دهد. لکن پرسش دوم به معنای پرسش از غایت کارهای معین او [پرسش از مفعول و مجعول] یا صدور کارهای معین [پرسش از فعل یعنی مصدر و جعل] صحیح است.

بنابراین تشریح الهی تابع غرضی است و آن چیزی جز مصلحت مکلفان و بندگان نیست. نصوص بی‌شمار مبین اهداف خداوند در بعث رسل و انزال کتب و تشریح است. (برای نمونه: بقره: ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۸۳، ۲۱۲؛ آل عمران: ۱۶۴؛ مائده: ۹۷؛ توبه: ۱۰۳؛ حدید: ۵؛ جمعه: ۲) اما باید توجه داشت که تأمین این مصلحت، تنها به این نیست که خداوند به کارهایی که مصلحت ملزمه دارد امر نماید و از کارهایی که مفسده حتمی دارد نهی کند، بلکه گاه تأمین مصلحت فوق در نفس تشریح و صرف امر کردن یا نهی کردن است*، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق حکم یا حتی مصلحتی در امتحان مکلف باشد. گاه نیز مصلحت در تشریح و امتحان مکلف است**، بدون اینکه در اقدام وی یا متعلق امر یا نهی مصلحت یا مفسده‌ای باشد و بالاخره گاه تأمین مصلحت فوق به تشریح و انقیاد و اقدام مکلف و انجام متعلق امر و اجتناب از متعلق نهی است، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق امر و نهی وجود داشته باشد. اوامر و نواهی واقعی که به قصد تربیت و پرورش روحیه تعبد و سرسپردگی مکلفان در عبادات و حتی گاه در معاملات از سوی شارع مقدس صادر می‌شود، از این جمله‌اند. گویا نفس سلوک*** و عمل بر طبق فرمان او، مصلحت دارد، هر چند در متعلق عمل از قبل مصلحت یا مفسده‌ای وجود ندارد.

بنابراین با پذیرش اصل تبعیت، در احکام الهی چهار فرض قابل تصویر است:

۱. تابع مصالح و مفاسد واقعی و موجود از قبل؛

۲. تابع مصلحت در تشریح؛

۳. تابع مصلحت در تشریح و امتحان و انقیاد مکلف؛

۴. تابع مصلحت در تشریح و انقیاد و اطاعت مکلف.

البته قطع ارتباط مطلق و صد در صد مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری با احکام الهی که در این اندیشه بر آن تأکید می‌شود، به این معناست که احکام شرعی الزاماً از مصالح و مفاسد واقعی در متعلق متابعت نمی‌کند و نباید حکم شرعی را دلیل چنین مصلحت یا

* موردی که صرف دستور دادن و امر و نهی کردن مصلحت داشته باشد، ظاهراً در شریعت مورد ندارد و طرح آن در بحث صرفاً به انگیزه اشاره به همه اقسام ممکن است.

** اوامر و نواهی صوری و امتحانی از این گروه است.

*** این تعبیر متخذ از کلمات شیخ انصاری در بحث تعبد به امارات است. ر.ک: انصاری، همان: ۲۷ - ۲۹.

مفسده‌ای دانست. به عنوان مثال، اگر روزه ماه رمضان واجب و روزه عید فطر حرام می‌گردد، نمی‌توان آن را دلیل بر وجود مصلحتی ملزمه در اول و مفسده‌ای حتمی در دوم دانست. اما هرگاه در کاری مصلحت لازم التحصیل* یا مفسده لازم التکرک از نظر عقل باشد، قطعاً حکم شرعی به لزوم عمل در فرض اول و حرمت و منع در فرض دوم وجود دارد و این همان است که فقیهان اسلام از آن به نام قاعده ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) یاد می‌کنند. بنابراین قطع ارتباط بین احکام شرع و مصالح و مفاصد واقعی، یک جانبه است نه دو جانبه. (علیدوست، ۱۳۸۱: ۱۱۷ و ۱۱۵)

۳ - ۲. موقعیت این اندیشه

دیدگاه فوق را می‌توان به بسیاری از صاحبان اندیشه در این باره نسبت داد. به عنوان مثال:
الف. آخوند خراسانی می‌نویسد:

در احکام ظاهری شرعی - مانند احکامی که با اصول عملیه ثابت می‌شود - مصلحت در خود احکام است نه آنکه از قبل در متعلق وجود داشته باشد، هر چند لزوم مصلحت در متعلق احکام واقعی را بپذیریم. (خراسانی، بی‌تا: ۲۵۱)

این سخن از محقق خراسانی که معتقد و باور مشهور عدلیه را تبعیت احکام از مصالح و مفاصد واقعی و موجود قبل از تعلق حکم می‌داند (خراسانی، ۱۳۶۴: ۲۳۲)، در خور دقت و محاسبه است.

ب. محقق خوئی می‌گوید:

احکام تکلیفی مانند وجوب و حرمت - چون به افعال اختیاری مکلفان تعلق می‌گیرد - تابع مصالح و مفاصدی است که در متعلق آنها وجود دارد؛ اما در احکام وضعی از قبیل ملکیت و زوجیت

تبعیت احکام از مصالح و مفاصد واقعی

* قید «لازم التحصیل» و «لازم التکرک» بر این اساس است که در غیر مصلحت لازم التحصیل و غیر مفسده لازم التکرک، دلیلی بر اعتبار شارع نداریم، مگر اینکه شارع بر اعتبار خویش دلیلی اقامه نماید. از این رو ما قاعده ملازمه را در حیطة مصالح لازم التحصیل و مفاصد لازم الاجتناب جاری و اثبات وجوب و حرمت شرعی را با آن صحیح می‌دانیم، اما جریان قاعده در غیر این دو مورد و اثبات استحباب یا کراهت شرعی را با آن ناصحیح و بدون دلیل می‌شماریم. با توجه به این توضیح می‌توان بر برخی سخنان خرده گرفت که بر لزوم ملاحظه هر نوع مصلحت یا مفسده خالص از سوی شارع و لزوم اعتبار و جعل حکم بر طبق آن دلالت می‌کند. به عنوان نمونه، علامه حلی می‌گوید: «الاحکام انما شرعت للمصالح و وضعت لمنافع العباد - و هو ظاهر قد ثبت فی علم الکلام - فکل مصلحة لا مفسدة فیها و جب فی حکمته تعالی مشروعيتها» (حلی، بی‌تا: ۳۹۷) واضح است که اطلاق این سخن قابل تأمل و مناقشه است.

- بدان سبب که غالباً به اعیان خارجی تعلق می‌گیرد و قیام مصلحت به اعیان خارجی معنا ندارد -
مصلحت در جعل اینهاست نه در متعلقشان. (غروی تبریزی، بی تا: ۴۵)

به عنوان مثال، نوشیدن شراب و خواندن نماز، خود دارای مفسده و مصلحت است، در نتیجه به اولی حرمت و به دومی وجوب تعلق می‌گیرد. اما اینکه «معاطات» یا «عقد عربی» ملکیت و زوجیت می‌آورد، بدان معنا نیست که معاطات یا عقد عربی مصلحتی دارد که از قبل وجود داشته است. در این موارد، نفس جعل حکم (سببیت معاطات برای نقل و انتقال و عقد عربی برای زوجیت) مصلحت دارد.

این توضیح نشان می‌دهد، مراد از عبارت «الاحکام الوضعیة تتبع المصالح و المفاسد فی جعلها و انشائها» در گفتار این محقق، جعل و انشای حکم همراه با امثال آن در خارج است و گرنه چنانچه منظور او جعل و انشای صرف باشد، ابلاغ حکم و تطبیق عمل مکلف با آن لازم نمی‌نماید؛ در حالی که قطعاً چنین نیست.

ج. عزالدین حسین بن عبدالصمد (پدر شیخ بهایی) می‌گوید:

طهارت و نجاست، دایر مدار عقل نیست و نیز از وجود صفتی در ذات طاهر و نجس که موجب اتصاف به طهارت و نجاست می‌شود، متخذ نیست؛ بلکه صرفاً دو حکم تعبدی محض می‌باشند که از شارع اخذ گردیده و غرض از آن، عبادت الهی و ثواب مطیع و عقاب عاصی بوده است... همچنین است بیشتر عبادات و احکامی که معنای آنها برای عقول بشری قابل درک نیست، مانند وجوب عده در صورت عدم دخول، و وجوب روزه روز آخر رمضان و حرمت روزه اول ماه شوال، که منظور شارع در همه این موارد، چیزی غیر از انقیاد و تسلیم نیست. به همین خاطر، برخی از علما متذکر شده‌اند که عباداتی که معنایشان قابل تعقل نیست، افضل می‌باشند، زیرا انقیاد و تسلیم نسبت به امر الهی در آنها بیشتر است. (العقد الطهماسبی (العقد الحسینی)، ص ۳، به نقل از فخار طوسی، ۱۳۸۲: ۳۶۵)

سید عبدالاعلی سبزواری، از فقیهان و اصولیین معاصر، در تفصیلی دیگر - غیر از آنچه در

سخنان پیش گفته بود - می‌گوید:

در دین اسلام احکام کلی وجود دارد که از آنها به قوانین عام تعبیر می‌شود و شکی نیست که این قانونهای عام وجود واقعی دارد و دارای ملاکهای خود از مصالح و مفاسدند؛ مانند احکام کلی عبادات و معاملات... اما در احکام جزئی، مانند احکام شک و سهو دلیل نداریم که افزون بر این احکام، در عالم تشریح هم وجود واقعی داشته باشند، زیرا دلیل نداریم که این احکام منبث از مصالح و مفاسد واقعی باشند... (بحرالعلوم، ۱۳۷۹: ۲۸۰)

بدون تردید صاحبان اندیشه سوم و انکار اندیشه تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و موجود در متعلق، منحصر به کسانی نیستند که سخنان و نگاهته‌های آنها را در این مقام نقل کردیم. ما با تتبع بیشتر به تفصیلات دیگر نیز برمی‌خوریم. مثلاً برخی بر این باورند که چون در انجام دادن عبادات و مصلحت‌دار شدن آنها قصد قربت و امر لازم است (و قصد قربت و امر قبل از تعلق امر شرعی به آنها معنا ندارد، زیرا باید امری باشد تا قصد امر بشود)، مصلحت در اصل طلب و الزام است، بدون اینکه لازم باشد در متعلق طلب (اصل عمل) مصلحتی از قبل وجود داشته باشد. (خراسانی، بی‌تا، ۳۳۵) نگارنده بر این باور است که اگر اندیشه سوم مشهورتر از اندیشه دوم نباشد، در شهرت و اقبال کمتر از آن نیست.

۲۱

فقه حقوق

بیت
علم تبعیت
احکام از مصالح
و مفاسد واقعی

اینکه توهم شود اقتضای مذهب عدلیه تثبیت و قبول اندیشه تبعیت مطلق است، صحیح نیست، زیرا اقتضای مذهب عدلیه - چنان که برخی به آن تصریح کرده‌اند - (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۳۱۳ - ۳۱۴) این است که احکام الهی عبث و بدون هدف نیست، اما اینکه تابع مصالح و مفاسد نفس الامری باشد، ناصحیح است.

گفتنی است: این احتمال نیز وجود دارد که منظور صاحبان دیدگاه دوم از تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، این باشد که هر جا مصلحت لازم التحصیل یا مفسده لازم التکرک هست، حکم شرعی نیز وجود دارد و این باور، مفاد قاعده ملازمه است که قابل انکار و رد نیست و مقبول همه یا اکثریت مطلق عدلیه است. (علیدوست، همان: ۷۵ - ۷۶ و ۹۷ - ۱۰۱) اما اینکه در هر مورد حکم شرعی هست، دلیل بر وجوب مصلحت یا مفسده از قبل در متعلق است، مراد ایشان نبوده و نیست. واضح است که با پذیرش این احتمال، اندیشه دوم از صحنه حذف می‌شود و باید دیدگاه سوم را باور همه عدلیه دانست.

آنچه احتمال فوق را تقویت می‌کند این است که برخی از اصولیان چون شیخ انصاری و محقق آخوند خراسانی، پس از انتساب اندیشه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به عنوان تفسیر یا مبنای این اندیشه، به قانون معروف «الواجبات الشرعية الطاف فی الواجبات العقلية» اشاره می‌کنند که مطابق برخی گفته‌ها، مفادش همان مفاد قانون ملازمه است (علیدوست، همان: ۱۱۷ - ۱۱۹) و تبعیت را بر قانون مزبور منطبق می‌نمایند. (انصاری، همان: ۲۷۳؛ خراسانی، همان، ۲: ۲۳۲)

به هر ترتیب نگارنده - با استناد به آنچه در ادامه می‌آید - معتقد به دیدگاه سوم است و بر این نکته پای می‌فشارد که نباید بین مفاد قانون ملازمه و تبعیت مطلق احکام از مصالح و

مفاسد واقعی خلط کرد و این دو را به هم آمیخت. آنچه پذیرفتنی است، دلالت مصلحت و مفسده ملزمه بر حکم شرعی است (قاعده ملازمه)، و آنچه غیر ثابت است، دلالت حکم شرعی بر مصلحت و مفسده واقعی است (تبعیت مطلق).

۳ - ۳. مبانی عقلی و نقلی اندیشه سوم

به دلیل ارتباط وثیقی که میان مبناشناسی اندیشه سوم و نقد مبانی اندیشه‌های قبل وجود دارد، ناگزیر ابتدا باید به نقد و بررسی دو مبنای پیشین پردازیم. به واقع چون در اندیشه سوم چنین ادعا شد که اندیشه انکار تبعیت مطلق و اندیشه تبعیت مطلق، هیچ کدام قابل دفاع نیستند و در این میان باید به تبعیت نسبی قائل شد، باید ابتدا به نقد و بررسی مبانی قبلی پردازیم.

۴. نقد و بررسی اندیشه‌های سه‌گانه و مبانی آن

در این قسمت ابتدا اندیشه اول (۴ - ۱) و سپس اندیشه دوم (۴ - ۲) را نقد می‌کنیم و در نهایت به تبیین مبانی اندیشه سوم (۴ - ۳) می‌پردازیم.

۴ - ۱. نقد اندیشه اول

۴ - ۱ - ۱. مخالفت اندیشه انکار با عقل و نقل

اندیشه انکار تبعیت مطلق، مخالف عقل و نقل است، چرا که تشریح خداوند تابع غرض و علت غایی است. این مطلب را به تبع برخی از نصوص* و متون کلامی**، و در قالب شکل اول می‌توان این گونه بیان کرد: «هر عملی که در آن انگیزه و غرض نباشد، بیهوده است و عبث و بیهوده قبیح و صدور آن از خداوند محال است، بنابراین صدور عمل بدون انگیزه از خداوند محال است.»

جای شگفتی است که با وجود درک عقل قطعی و دهها نص معتبر از قرآن (برای نمونه رک: بقره: ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۸۳، ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۶۴؛ مائده: ۹۷؛ اعراف: ۱۵۷؛ انفال: ۲۴؛ توبه: ۱۰۳؛

* امام رضا (ع) در سخنی که فضل بن شاذان آن را جمع آوری کرده است می‌فرماید: «ان سأل سائل فقال: اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلاً من الافاعيل لغير علة و لا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث و لا جاهل. فان قال: فاخبرني لم كلف الخلق؟ قيل: لعل ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶: ۵۸)

** خواجه نصیر الدین طوسی در «تجریده الاعتقاد» می‌گوید: «و نفی الغرض يستلزم العبث» و علامه حلی در توضیح آن چنین می‌نگارد: «ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث و العبث قبيح و الله - تعالی - يستحيل منه القبيح.» (طوسی، بی تا: ۲۳۸)

سوره عنکبوت: ۴۵؛ حدید: ۹، ۲۵؛ جمعه: ۲) و حدیث (برای نمونه رک: نهج البلاغه (۳۳) و ۴۲، ۶۴۰؛ ری شهری، ۱۴۱۹: ۱۴۲۹ و ۱۴۳۰) دال بر این که افعال خداوند هدف و غرضی را دنبال می‌کند، برخی بر انکار غرض در افعال خداوند پای می‌فشارند و همان گونه که گذشت، نا بجا به قانون «العالی لا یفعل لاجل السافل شیئاً» استناد می‌نمایند!

سایر مستندات و گفته‌های این گروه - که در گذشته برخی از آنها را نقل کردیم - نیز ضعیف و بی‌پایه است! این گروه به آیه «لایسأل عما یفعل و هم یسألون» (انبیاء: ۲۳) استناد کرده، در حالی که نفی سؤال از کارهایی که خداوند انجام می‌دهد، نه تنها مستلزم نفی غرض و انگیزه برای کارهای او نیست، بلکه مطابق برخی نصوص* و متون تفسیری (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۳۹) بر وجود غرض و انجام کارهای وی در چارچوب حکمت دلالت دارد.

علاوه بر این، مگر نه این است که باید آیات قرآن را با توجه به درک عقل سلیم و نصوص معتبر معنا کرد؟ و مگر نه این است که سلب غرض برای کارهای خداوند منافی عقل و نص است؟ پس نباید آیه مورد بحث را به گونه‌ای معنا کرد که منافی سایر ادله باشد، بدون اینکه حتی ظهوری در منافات و ناهم‌سویی داشته باشد!

در سابق از ابن حزم - از طرفداران این گروه - نقل شد که ذکر سبب و علت غایی برای افعال خداوند جز در مواردی که ذات مقدس الهی بیان کرده است، روا نیست و اگر او، خود، در مواردی برای کارهایش، غرض یا اغراضی بیان نکرده بود، ذکر سبب روا نبود. سؤالی که از ابن حزم و هم‌اندیشان وی می‌شود این است: اگر تصویر و تصور غایت برای افعال خداوند قبیح بلکه محال است، چگونه خداوند متعال - العیاذ بالله - به این قبیح رسمیت داده است؟ مگر امر محال و قبیح استثنا پذیر است؟!*

سخن دیگر ابن حزم این بود که اگر خداوند را به حکم نص، «حکیم» می‌دانیم، نه از این روست که این وصف با معنا و لوازم خاص آن برای خداوند ثابت است، بلکه اسم علم و نامی از نامهای الهی است، بدون اینکه معنا و مفهوم خاص یا لوازم قابل فهمی داشته باشد.

* در روایتی که جابر بن یزید جعفی از امام باقر (ع) نقل می‌کند، آمده است: «فقلت له: یا ابن رسول الله! فکیف لا یسأل عما یفعل! قال: لانه لا یفعل الا ما کان حکمة و صواباً.» (قمی مشهدی، ۱۳۶۷: ۴۰۰)

این سخن نیز پذیرفتنی نیست، زیرا اطلاق وصف بی معنا و بدون لازم خاص بر خداوند و بیان آن در نصوص دینی چه وجه و توجیهی دارد؟ افزون بر این، آشنایان به موازین و اصول ادبیات عرب می‌دانند که در قرآن تمام ۹۴ موردی که واژه «حکیم» بر ذات مقدس خداوند اطلاق شده، به عنوان وصف اشتقاقی است نه عَلم و اسم، و لذا در کنار سایر اوصاف و بر وزان آنها ذکر شده و عمدتاً نکره آمده است.

دیدیم که موافقان این اندیشه به امور دیگری نیز استناد کرده‌اند: آیه «فبظلم من الذین هادوا حرمنا علیهم طیبات احلت لهم» (نساء: ۱۶۰)؛ حرام شدن صید ماهی در روز شنبه بر بنی اسرائیل*؛ جریان نسخ و لزوم حرام نبودن مثل یک قطره شراب در صورتی که اندیشه انکار را نپذیریم. استناد به این امور نیز قابل نقد و رد است. آیه مورد استناد، به فرض که بر نفی تبعیت برخی احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلق دلالت کند، بر نفی تبعیت تشریح از مصلحت (که این قائل بر این نفی هم اصرار دارد)** دلالت نمی‌کند. در مورد حرام شدن صید ماهی در روز شنبه بر بنی اسرائیل نیز همین سخن جاری است.

جریان نسخ نیز منافاتی با تبعیت ندارد، زیرا تبعیت احکام از مصالح و مفاسد یا تبعیت از مصلحت در جعل، به معنای ثبوت احکام و تغییر ناپذیری مصالح و مفاسد نیست. همچنین تبعیت احکام از مصالح و مفاسد - اگر آن را بپذیریم - به معنای دوران امر و نهی الهی بر محور آنها نیست. قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، به هیچ وجه استناد به مصالح و مفاسد را در اجتهاد نمی‌پذیرد، بلکه معتقد است باید در استنباط حکم به دلیل حرمت یا وجوب عمل استناد کرد؛ هر چند احکام الهی در متن واقع به دلیل مصلحت یا مفسده‌ای که در متعلق وجود دارد، جعل شده است. به دیگر سخن، مصالح و مفاسد موضوع احکام و علت تامه آن نیست که حدود آن دقیقاً مضبوط و معلوم باشد؛ هر چند حکمت و باعث جعل حکم است. (علیدوست، همان: ۱۰۵)

مستند دیگر این گروه تمسک به برخی روایات بود که به زعم صاحبان این اندیشه بر انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد دلالت می‌نمود، در حالی که بر فرض قبول چنین دلالتی، این

* این سخن اشاره دارد به آیه «وسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر...». (بقره: ۱۶۳)

** در نوشته این قائل آمده بود: «معلوم می‌شود که حلیت و حرمت صید ماهی بر بنی اسرائیل تابع مصلحت و مفسده ذاتی در صید ماهی نیست و حتی در اعتبار نیز نمی‌باشد ...»

روایات دال بر نفی غرض در افعال خداوند - که این اندیشه بر آن اصرار می‌ورزد - نیست. افزون بر این، روایات مورد اشاره این گروه هرگز بر عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد دلالت ندارد و این ادعا با تأمل در آن نصوص روشن می‌گردد.*

۴ - ۱ - ۲. تناقض در اندیشه انکار

اگر از اشکالاتی که بر اندیشه انکار وارد شد چشم‌پوشی کنیم، تناقض کلامی و فقهی - اصولی این اندیشه نیز شنیدنی است. همان گونه که به تفصیل گذشت، صاحبان اصلی این اندیشه، یعنی اشاعره، در رویکرد کلامی خویش تبعیت احکام را از مصالح و مفاسد و تبعیت تشریح را از غرضی خارج از ذات الهی محال می‌دانند، لکن در باور اصولی و عملکرد فقهی خویش به قیاس معتقدند و این در حالی است که قیاس بدون فرض علت و مناط (وصف جامع و مشترک بین مقیس و مقیس علیه) صورت نمی‌پذیرد.

سعید رمضان بوطی اندیشه این گروه را از جهت دیگری نیز مبتلا به تناقض می‌داند و آن را این گونه بیان می‌کند:

اشاعره از سویی احکام الهی را به جهت تأمین مصالح بندگان می‌دانند، در حالی که بر نفی علت و غرض در افعال خداوند اصرار دارند! (بوطی، ۱۴۲۲: ۸۹)

وی تلاش می‌کند تا تناقض مزبور را در اندیشه این گروه حل کند، لکن تعبیر این گروه - که بخشی از آن را نقل کردیم - توجیه بوطی را بر نمی‌تابد و تناقض مشکلی است که در باور این گروه وجود دارد. به همین دلیل، امثال ابن حزم ترجیح داده‌اند قیاس را در فکر اصولی و عمل فقهی خویش نپذیرند و به تفصیل از بطلان آن بحث نمایند. (ابن حزم، همان: ۲۶۶ - ۴۴۹)

۲۵
فقه حقوق
بیت
عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی

* در مورد روایات دیه قطع انگشتان - که به آنها اشاره شد - نگارنده به تفصیل در کتاب «فقه و عقل»، صص ۸۵ - ۸۷، بحث کرده است. در مورد روایات دال بر حصر تحلیل و تحریم در کلام و کیفیت انعقاد معامله باید گفت: بر فرض پذیرش حصر (هر چند به اعتقاد نگارنده «انما» - که در این روایات آمده - دال بر حصر نیست) اضافی است نه حقیقی و منظور امام (ع) این است که دو طرف معامله باید در شکل و انعقاد معامله دقت لازم را مبذول دارند؛ زیرا گاه دو معامله با شکل و مضمونی نزدیک به یکدیگر، به دلیل اندراج هر یک در بابی مستقل و جدا از یکدیگر، یکی شرعاً حرام و دیگری حلال است. جهت اطلاع بیشتر به مدلول این روایات ر.ک. به: انصاری، المکاسب: ۸۶؛ اراکی، ۱۴۱۵: ۹۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۱۲ و ۲۱۳ و ۲۱۷ و ۲: ۳۶۸ - ۳۷۱ و ...

۴ - ۲. نقد اندیشه دوم

۴ - ۲ - ۱. مخالفت اندیشه تبعیت مطلق با برخی نصوص

دیدگاه تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد، مخالف برخی نصوص است. منظور ما از این نصوص ادله‌ای است که فلسفه جعل و تشریح برخی احکام را وجود مصلحت یا مفسده در متعلق نمی‌داند، بلکه بر مصالحی در خود تشریح و پیروی مکلف از آن انگشت می‌گذارد. برای مثال، قرآن فلسفه قبله قرار گرفتن بیت المقدس* قبل از کعبه را امتحان بندگان در پیروی از رسول الله می‌داند و هرگونه حکمت دیگر، از جمله وجود مصلحت در نفس توجه و استقبال به سوی بیت المقدس را نفی می‌کند.** در آیه‌ای دیگر «اعمال فاسد یهود» علت تحریم بخشی از غذاهای پاکیزه بر آنها معرفی شده است**، نه وجود زیان یا مفسده در خود آن غذاها. در آیه نود و چهارم سوره مائده نیز «امتحان عباد» سبب تحریم صید در حال احرام دانسته شده است نه وجود ضرر در حیوان شکار شده.***

همچنین برخی از روایات «امتحان اولین و آخرین» را حکمت انتخاب مکانی به نام کعبه و تعظیم و زیارت آن معرفی کرده‌اند. (نهج البلاغه: ۷۹۴؛ حیدر، ۱۳۹۰، ۴: ۴۲۹)

در برخی روایات**** نیز تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و موجود در متعلق نفی نشده و از این جهت نمی‌توان این نصوص را از نصوص مخالف تبعیت قلمداد کرد، لکن به دلیل تأکید بر امری چون امتحان بندگان به عنوان فلسفه احکام و اشاره نکردن به وجود مصالح یا مفاسد در متعلق اوامر و نواهی، می‌توان این روایات را مشیر به نفی تبعیت مطلق دانست.

* در اینکه مراد از قبله در آیه ۱۴۳ سوره بقره بیت المقدس است یا کعبه، دو احتمال وجود دارد. عبارت بر اساس احتمال اول که از احتمال دوم قوی‌تر می‌نماید، شکل گرفته است.

** «و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه». (بقره: ۱۴۳)

*** «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم». (نساء: ۱۶۰)

**** «ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم و رماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب». (مائده: ۹۴)

به عنوان نمونه، امام صادق(ع) به طور عام می‌فرماید: «انه ليس شيء فيه قبض او بسط مما أمر الله به او نهى عنه الا و فيه لله عزوجل ابتلاء و قضاء». (کلینی، همان، ۱: ۱۵۲، الهی)؛ هر چه را خداوند بسته و از آن نهی فرموده، یا گشوده و به آن امر کرده است، در آن امتحان و حکم الهی است.»

روایتی نزدیک به این مضمون از امام سجاد(ع) نیز وارد شده است: «ثم امرنا ليختبر طاعتنا و نهانا ليتبلى شكرنا». (الصحيفة الكاملة السجادية، دعای اول، فقره ۲۲) چنان که ملاحظه می‌شود، در این ادله «امتحان بندگان» حکمت احکام الهی بیان شده است، بی آنکه به لزوم وجود مصلحت و مفسده پیشین در متعلق امر و نهی اشاره شود.

با توضیحی که گذشت، سؤالی رخ می‌نماید و آن تعارض نصوص فوق با نصوصی است که دلالت بر تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد واقعی می‌کند. حتی در برخی از آنها آمده بود که تعبدانگاری شریعت، گمراهی آشکار و معتقد به آن گمراه و زیانکار است! افزون بر این، با مبنای عقلی این دیدگاه چه باید کرد که «ترجیح بدون مرجح» محال و نفی تبعیت مطلق مستلزم این محال است!

در پاسخ به ادعای تعارض نصوص در مسئله باید گفت: بدون تردید نصوص دال بر وجود مصلحت یا مفسده در متعلق برخی از احکام و تبعیت احکام از آن مصالح و مفاسد، منافاتی با نصوص دال بر تشریح برخی از احکام یا همه احکام به دلیل امتحان یا ایجاد حس تعبد و سرسپردگی در بندگان ندارد، زیرا هر دو قضیه موجب جزئی است و می‌تواند هر کدام بخشی از احکام را شامل شود؛ بلکه اگر هر دو گزاره کلی و عام هم بود، باز منافاتی بین آن دو وجود نداشت. چه منافاتی بین تبعیت همه احکام از مصالح و مفاسد در متعلق و جعل همه احکام به دلیل مصلحت در تشریح و تعبد وجود دارد؟!

البته بین نص دال بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و رد تشریح احکام برای غیر آن، نظیر تعبد و امتحان بندگان و نصوص دال بر تشریح برخی احکام به جهت تربیت و تعبد مکلفان، منافات و تعاند (منافات سالبه کلیه با موجب جزئی) وجود دارد. اما آن منافات هم با این توضیح رفع می‌شود که تنها نص دال بر تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد و رد تعبد و امثال آن، روایت محمد بن سنان بود و آن را می‌توان به وجوه ذیل پاسخ داد:

الف. روایت محمد بن سنان، مطابق برخی مبانی از جهت سند ضعیف و غیر قابل تمسک است. (خویی، ۱۴۱۰: ۹۳)

ب. ظاهراً روایت ابن سنان به جریان فکری خطرناکی نظر دارد که در زمان صدور این روایت و امثال آن رواج داشت. این جریان حسن و قبح اشیا را رد می‌کرد و به اثبات جبر و نفی حکمت و غرض در افعال خداوند می‌پرداخت. شاهد این مطلب تعبیر بسیار تند امام است:

قد ضل من قال ذلك ضلالاً بعيداً و خسر خسراً مبیناً؛ کسی که معتقد باشد تحلیل و تحریم برای تعبد محض است، در ضلالتی عمیق و خسرانی آشکار افتاده است.

توعید و تهدید مطرح شده در این روایت، گویای آن است که مراد امام، منع و تقبیح خطوط فکری خطرناک رایج در آن زمان بوده است، وگرنه صرف اعتقاد به تعبدی بودن احکام، این مقدار تهدید و توعید نمی‌طلبد.

ج. روایت یاد شده این باور را انکار می‌کند که علت تحریم و تحلیل همه اشیا فقط تعبد است. این باور نه تنها بی دلیل است، بلکه هیچ آشنای به احکام آن را ادعا نمی‌کند. اما اینکه برخی از احکام و شکل خاص بعضی از اعمال، به ویژه عبادات، صرفاً برای تعبد و امتحان عباد و جدا شدن صف بندگان مطیع از غیر آنها باشد، در این روایت نفی نشده است و ظاهراً دلیل دیگری نیز بر رد آن وجود ندارد. تنها شبهه ترجیح بلا مرجح است که بررسی آن می‌آید. بنابراین، با بررسی همه جانبه آیات و روایات، می‌توان گفت: دلیلهای یاد شده با یکدیگر منافات ندارند.

۴ - ۲ - ۲. ترجیح بدون مرجح مطلقاً محال نیست

اما در نقد مبنای عقلی اندیشه تبعیت مطلق، یعنی محال بودن ترجیح بلا مرجح، می‌توان گفت: قطعاً ترجیح بدون مرجح به معنای تحقق یک پدیده بدون سبب و انگیزه‌ای که مرجح تحقق آن پدیده بر عدم تحقق آن است، در تکوین و تشریح* محال است، لکن وقتی علت غایی و انگیزه برای تحقق اصل پدیده موجود بود، وجود انگیزه‌ای دیگر برای انتخاب شکل خاص ضرورت ندارد. مثلاً هرگاه مصلحت در اصل تشریح وجهی برای ضرورت و لزوم سببی دیگر وجوب روزه گرفتن در روزی و حرمت آن در روز دیگر باشد، برای تعیین روزی که در آن روزه گرفتن واجب و روزی که در آن روز گرفتن حرام است، ضرورت وجود سببی دیگر وجهی ندارد. (خویی: ۱۹۳۳: ۳۷؛ فیاض، بی تا، ۱: ۳۳ و ۲: ۴۷)

تنها اشکالی که در این گفته وجود دارد، این است که تعلق اراده شرع مقدس به اینکه بین چند عمل، عمل خاصی را واجب یا حرام گرداند، یک پدیده است و نمی‌تواند بدون علت باشد. ولی می‌توان در پاسخ این اشکال گفت: هر پدیده و معلولی نیاز به علت یا عللی دارد. در پدیده فوق هم تمام علل اجتماع دارند. در این پدیده هم اراده و تشریح شارع وجود دارد که از علل است، و هم علت غایی که همان مصلحت مورد نظر شارع در جعل این وجوب یا حرمت است. اما هیچ برهانی ثابت نمی‌کند که باید در خصوص تعلق اراده شرع به این عمل، غایتی - جدا از غایتی که در تشریح وجوب یا حرمت اصل این عمل هست - وجود داشته باشد. بنابراین، در انتخاب این عمل برای تعلق حکم، بودن جهتی خاص در این عمل، قبل از

* البته تشریح نیز به عنوان فعلی از افعال قانون‌گذار، از امور تکوینی است.

تعلق حکم لازم نیست. ما در مورد گرسنه‌ای که در شرایط کاملاً مساوی یکی از دو نان را برای خوردن و تشنه‌ای که یکی از دو ظرف آب را برای نوشیدن بر می‌دارد، نیز به این مطلب معتقدیم و با حواله دادن به مرجحات مجهول و گاه آسمانی - آن گونه که مرحوم صدرا در اسفار (شیرازی، همان، ۱: ۲۰۹) می‌فرماید - مخالفیم. از این رو با تفکیک مسئله ترجیح بلا مرجح از مسئله علیت، اولی را تا جایی می‌پذیریم که به قانون علیت آسیب نرساند. (علیدوست، همان: ۱۰۷ - ۱۰۸)

۴ - ۳. تبیین مبنای اندیشه سوم

۲۹

فقه حقوق

تبیین حکم از مصالح و مفاسد واقعی

در تبیین و بسط اندیشه سوم، سه ادعا مطرح گردید:

الف. اندیشه انکار تبعیت مطلق، مخالف عقل و نقل است و تشریح خداوند تابع غرض و علت غایی است.

ب. اندیشه تبعیت مطلق احکام از مصلحت و مفاسد در متعلق، مخالف برخی نصوص دینی است.

ج. هر جا مصلحت لازم التحصیل یا مفسده لازم الاجتناب از نظر عقل در کار باشد، حکم شرعی به وجوب در اول و به حرمت در دوم نیز وجود دارد.

تا اینجا ادعای اول و دوم روشن شد. اما در تبیین مدعای سوم باید گفت: این مدعا همان قانون ملازمه است که عالمان فقه و اصول در پذیرش آن متفق هستند و اگر اختلافی باشد در صغرای قاعده (درک چنین مصلحت یا مفسده‌ای از سوی عقل) است نه کبرای آن. این مطلب را می‌توان با مراجعه به کلمات کسانی که مخالفان این قانون شمرده می‌شوند، به دست آورد. (همان: ۹۷ - ۱۰۱) نگارنده به تفصیل از این قاعده و جوانب آن در نگاشته «فقه و عقل» سخن گفته است (همان: ۶۹ - ۱۱۷) و ضرورتی در طرح آن در این نوشتار نیست.

با تحقیقی که صورت گرفت، می‌توان گفت:

الف. عمده احکام شرع، به ویژه غیر عبادات، از مصالح و مفاسد در متعلق تبعیت می‌نمایند.

البته مصالح و مفاسد، فلسفه و حکمت احکام است نه موضوع و علت تامه آن.

ب. برخی احکام، به ویژه عبادات، به دلیل مصلحت در تشریح و تعبد اعتبار شده‌اند، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق آنها وجود داشته باشد.

ج. هر عملی که به اقتضای درک قطعی عقل، مصلحت لازم التحصیل یا مفسده لازم التکرک داشته باشد، در صورت اول شرعاً واجب و در صورت دوم شرعاً حرام است (کل ما حکم به

العقل حکم به الشرع).

کتابنامه

۱. ابن حزم، علی بن احمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق، ج ۲.
۲. اراکی، محمد علی، کتاب البیع، ج ۱، قم، اسماعیلیان، اول، ۱۴۱۵ ق.
۳. ارموی، محمد بن حسین، الحاصل فی المحصول، بی تا، ج ۲.
۴. اصفهانی، محمد تقی، هداية المسترشدين، مؤسسة آل البيت (ع).
۵. انصاری، مرتضی، المتاجر، (المکاسب)، چاپ سنگی.
۶. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، بی تا، چاپ سنگی.
۷. بحر العلوم، سید محمد، «نقبی به دیدگاه‌های سید عبدالاعلی سبزواری»، فصلنامه فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، ش ۲۳، ۱۳۷۹.
۸. بوطنی، سعید رمضان، ضوابط المصلحة فی الشريعة الاسلامیة، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ ششم، ۱۴۲۲ ق.
۹. حر العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، تهران، المكتبة الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۸ و ۱۹.
۱۰. حسینی فیروز آبادی، مرتضی، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، قم، انتشارات فیروزآبادی، چاپ چهارم، بی تا، ج ۱.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعة، طهران، مکتبه نینوی، بی تا.
۱۲. حویزی، عبدالعلی، نورالثقلین، دارالکتب العلمیة، قم، اسماعیلیان، دوم، بی تا.
۱۳. حیدر، اسد، الامام الصادق و المذاهب الاربعة، بیروت، دار الكتاب العربی، چ دوم، ۱۹۶۹ م / ۱۳۹۰ ق، ج ۴.
۱۴. خراسانی، محمد کاظم، حاشیة علی فرائد الاصول، بی تا.
۱۵. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۴ ق، ج ۲.

۳۰
فقه حقوق

سال دوم / پاییز ۱۳۸۴

۱۶. خوینی، سید ابوالقاسم، *اجود التقريرات* (تقریرات درس آیت الله نایینی)، صیدا، مطبعة العرفان، ۱۹۳۳ م.
۱۷. خوینی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، ۱۴۱۰، ج ۱۵.
۱۸. رازی، فخرالدین، *المحصل فی علم الاصول*، بیروت، مؤسسة الرسالة، دوم، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، جزء اول، ج ۱۱.
۱۹. رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*، بیروت، دارالفکر، سوم، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱ و ۲۲.
۲۰. ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، بیروت، مؤسسة دارالحديث الثقافية، دوم، ۱۴۱۹ ق، ج ۴.
۲۱. سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول*، (تقریرات درس امام خمینی)، قم، موسسه اسماعیلیان، بی تا، ج ۲.
۲۲. سرخسی، محمد بن احمد، *المبسوط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق، ج ۲۶.
۲۳. سید رضی، *نهج البلاغه*، ترجمه فیض الاسلام.
۲۴. شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، بی تا، ج ۱.
۲۵. شیرازی، صدرالدین محمد، *الاسفار الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی، ج ۱ و ۶.
۲۶. صادقی، هادی، «اقتراح دین و اخلاق»، فصلنامه قیاسات، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۸.
۲۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، *علل الشرائع*، قم، مکتبه الداوری، ۱۳۸۵ ق، ج ۲.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر الدین، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تهران، مکتبه صدوق، اول، ۱۴۱۷ ق، ج ۷.
۳۰. عابدی، احمد، «مصلحتی در فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز، ۱۳۷۶، ج ۲.
۳۱. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، *القواعد والفوائد*، تحقیق سید عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه المفید، ج ۱ و ۲.
۳۲. علم الهدی، سید مرتضی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش، ج ۱.
۳۳. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عقل*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۸۱.
۳۴. عنبکی، مجید حمید، *اثر المصلحة فی التشريعات*، کتاب اول، عمان، الدار العلمیه و دار الثقافة، چاپ اول، ۲۰۰۲ م.

۳۵. غروی تبریزی، علی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، (تقریرات درس آیت الله سید ابوالقاسم خویی)، قم، مؤسسه آل البيت(ع)، دوم، بی تا، ج ۱.
۳۶. فخّار طوسی، جواد، امام خمینی و اندیشه های اخلاقی - عرفانی (مقالات عرفانی ۲)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۳۸۲.
۳۷. فیاض، محمد اسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه* (تقریرات درس آیت الله خویی)، انتشارات امام موسی صدر.
۳۸. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *کنز الدقائق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش، ج ۸.
۳۹. قوشچی، علاء الدین، *الشرح الجدید*، (شرح تجرید)، مبحث صفات الهیه.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، دوم، ۱۳۶۲، ج ۷ و ۵.
۴۱. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، سوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۶.
۴۲. مدنی، محمد محمد، *اسباب الاختلاف بین ائمة المذاهب الاسلامیه*، فصلنامه رساله التقرب، ش اول، رمضان ۱۴۱۳.
۴۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، صدرا، ۱۳۷۴، ج ۳.
۴۴. موسوی خمینی، سید مصطفی، *تحریرات فی الاصول*، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق، ج ۳.
۴۵. موسوی خمینی، سید روح الله، *کتاب البیع*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش، ج ۱.