

امتیاز حکم واقعی و ظاهری در مبادی حکم

□ حبیب‌الله حسینی *

چکیده

علم اصول از قواعدی بحث می‌کند که انسان را در استنباط حکم شرعی کمک می‌کند؛ برای همین، یکی از ابجائی که معمولاً در این علم بحث می‌شود، بحث از حقیقت حکم و اقسام حکم است. حکم را به اقسام گوناگونی تقسیم کرده‌اند و یکی از تقسیماتی که برای حکم ذکر شده، تقسیم حکم به واقعی و ظاهری است. این تقسیم از زمان مرحوم وحید بهبهانی به بعد، به صورت کنونی وارد علم اصول شده است. تحقیق حاضر با مراجعه به کتاب‌های اصولی به آرای اصولیین در رابطه با فرق بین حکم واقعی و ظاهری پرداخته و سعی کرده نظریات اصولیین در رابطه با فرق این دو حکم را در مبادی حکم را بیان کند. در حکم واقعی اشاعره قائل به عدم تبعیت احکام شده‌اند در حالی که اصولیین امامیه اصل تبعیت را پذیرفته‌اند اما در اینکه محل مصلحت و مفسده کجاست، شده‌اند. در حکم ظاهری هم بعضی قائل به مصلحت در جعل و بعضی قائل به مسلک سلوکی و بعضی مسلک حفظ مصلحت واقعی و برخی هم مسلک سببیت را مطرح کرده‌اند.

واژگان کلیدی: مبادی، حکم شرعی، مصلحت، سببیت، مصلحت سلوکی، حفظ مصلحت.

مقدمه

حکم شرعی، قبل از اینکه بدست مکلف برسد دارای مبادی و مقدماتی است که تا این مقدمات و مبادی طی نشود، حکم به مکلف نمی‌رسد. ما این مبادی را بدون اینکه قول شخص خاصی مد نظرمان باشد، ذکر و به بررسی تفاوت بین حکم واقعی و ظاهری در این مبادی می‌پردازیم. مبادی احکام، عبارت از ۱. لحاظ مصلحت و مفسده فعل ۲. محبوبیت و مبعوضیت ۳. اراده ۴. جعل و تکلیف (قاصوه، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۳۹)

بحث در این است که حکم واقعی و ظاهری در این مبادی چهارگانه چه تفاوت و امتیازی با یکدیگر دارند؟ یکی از این مبادی، نظر شارع به داشتن و نداشتن مصلحت و مفسده در فعل است، در این مبداء، بین اصولیین، مناقشه و نزاع شده که حکم واقعی و ظاهری با یکدیگر تفاوت و امتیاز دارند یا نه؟

قبل از اینکه وارد مسأله شویم و اقوال را نقل کنیم، لازم است برای روشن شدن محل نزاع و بحث، انواع مختلفی که می‌تواند مصلحت و مفسده به اعتبار آنها مورد توجه و بحث قرار بگیرد را عرض کنیم.

مصلحت و مفسده

اقسام محل مصلحت و مفسده

مصلحت و مفسده هایی که مربوط به احکام است به سه نوع و شکل می‌توان تصویر کرد: مصلحت و مفسده مربوط به متعلق احکام و تکالیف، مصلحت و مفسده مربوط به خود تکلیف و جعل و مصلحت و مفسده مربوط به مجموع تکلیف و متعلق.

قسم اول:

مراد این است که مصلحت و مفسده واقعی‌ای در متعلق احکام وجود دارد. اینکه می‌گوییم احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی در اشیاء است، منظور از اشیاء، اعم از شیئی یا فعل انسان است، و مراد ما در این مقام، چیزی است که متعلق تکلیف قرار می‌گیرد، مثلاً خمر یک شیء

است که مفسده واقعیه دارد یا صلاة یک شیء است که مصلحت واقعیه دارد.

قسم دوم:

منظور از مصلحت و مفسده در خود تکلیف یا خود حکم این است که انشاء و تشریح و جعل حکم و امثال مکلف دارای مصلحت باشد، البته در این فرض، دیگر استعمال لفظ مفسده صحیح نیست؛ چون در جعل و انشاء و تشریح نمی شود مفسده باشد. حال ممکن است که مصلحت به لحاظ خود جعل و تکلیف لحاظ شود؛ یعنی اینکه می گوییم مصلحت در خود جعل است، کاری به متعلق تکلیف، نداریم و ممکن است اصلاً متعلق تکلیف، هیچ مصلحتی هم نداشته باشد اما خود جعل این حکم دارای مصلحت باشد.

قسم سوم:

گاهی مصلحت و مفسده به لحاظ مجموع تکلیف و متعلق در نظر گرفته می شود که ممکن است نسبت به بعضی الاحکام مصلحت یا مفسده در متعلق تکلیف باشد و نسبت به بعضی دیگر، مصلحت یا مفسده در خود تکلیف باشد یا حتی در یک موردی ممکن است هر دو باهم جمع شود، یعنی یک موردی هم مصلحت در متعلق تکلیف باشد و هم در خود جعل و تکلیف مصلحت باشد.

حال با دانستن این نکته: بین امامیه و اشاعره نزاع است که آیا احکام الهی تابع مصلحت واقعی است یا نه؟ به عبارت دیگر بحث است که آیا شارع مقدس برای جعل احکام مصلح و مفاسد را در نظر گرفته است یا نه؟ به این معنا که آیا قبل از آمدن احکام در متعلقات آنها مصلح و مفاسد واقعی وجود دارد که به دنبال آن، حکم شرعی بیاید یا نه؟ به عنوان مثال آیا خداوند آنچه را واجب کرده، به جهت مصلحت مهمی است که داشته، و هرچه را حرام کرده به جهت مفسده ای است که در آن بوده است یا نه؟ اشاعره قائل به عدم تبعیت شده اند و امامیه قائل به تبعیت (نائینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۶). اما قبل از بیان تفصیلی این دو نظریه ذکر یک مقدمه واجب و ضروری است:

«امور و اشیاء از یک نظر منقسم می شوند به سه قسم:

الف) امور واقعی و نفس الامری ب: امور انتزاعی ج: امور اعتباری محض
امور واقعی عبارت است از اموری که مابازاء خارجی دارند و مطابق خارجی دارند و در خارج حقیقتاً موجود هستند همانند علم، تقوی، عدالت و... که ملکات و کمالاتی هستند که در خارج در شخص عالم و متقی و عادل وجود دارند و مانند خود روح انسان که مابازاء خارجی دارد و مانند حقایق مادی و مجرد عالم.

امور انتزاعی عبارتند از اموری که مابازاء خارجی ندارند و خودشان در خارج حقیقتاً موجود نیستند و لکن منشا انتزاع خارجی دارند یعنی عقل ما و ذهن ما این امور را از آن واقعیات خارجی انتزاع کرده است مثل فوقیت و تحتیت، ابوت و بنوت و... امور اعتباری محض عبارت است از اموری که نه مابازاء خارجی دارند و نه منشا انتزاع خارجی بلکه صرفاً یک امر اعتباری محض است که تابع اعتبار معتبر است و در عالم اعتبار موجود است و مادامی که معتبر او را اعتبار بکند هست و مادامی که اعتبار نکند نیست مثل ملکیت و زوجیت و... که مادامی که عقلاء عالم این اضافه ملکیه را ما بین زید و عبا اعتبار بکنند هست همین که این اعتبار را برداشتند دیگر ملکیت و اضافه ای در کار نیست (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۲ ص ۴۰).

۱. اقوال در ملاک حکم واقعی

اقوال در رابطه با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، مختلف است ما اول اقوال در رابطه با احکام واقعی و سپس اقوالی که در حکم ظاهری است را ذکر می کنیم: در اینکه احکام واقعی تابع مصالح یا مفاسد است دو نظریه مطرح شده است:

۱-۱. نظریه اشاعره

اشاعره بر این باور هستند که احکام الهی تابع مصالح و مفاسد نیستند، بلکه مصالح و مفاسد چیزی است که از امر و نهی و به طور کلی از خطاب شارع انتزاع می شوند و قبل از خطاب شارع، اشیاء و افعال هیچ گونه مصلحت و مفسده ای ندارند.

مبانی نظریه اشاعره

اساس اینکه اشاعره قائل به عدم تبعیت شده اند چهار اصل اعتقادی آنهاست (درس خارج سید مجتبی نور مفیدی، ۷ آذر ۱۳۸۹ noormofidi.com).

اصل اول: خداوند در افعال و کارهایش غرضی ندارد. البته اینها می‌گویند غرض داشتن بر خدا را واجب ضروری نیست نه اینکه خداوند در افعالش غرض و هدف ندارد (غزالی، بی‌تا، ص ۹۸). شهید مطهری درباره این اصل اشاعره می‌گوید: «اشاعره منکر غایت داشتن و غرض داشتن خداوند در فعل خویش شدند و مفهوم حکمت را که در قرآن کریم، مکررا آمده است همانگونه توجیه کردند که عدل را توجیه کردند؛ یعنی گفتند آنکه خداوند می‌کند حکمت است نه اینکه آنچه حکمت است خدا می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱ ص ۴۷، ص ۹۸).

جناب فخر رازی در ذیل آیه مبارکه: (لَا يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْئَلُونَ) (انبیاء ۲۳) می‌گوید: «اشاعره به این آیه تمسک کرده اند برای عدم وجود غرض در فعل خداوند متعال و گفته اند که این آیه شریفه دلالت می‌کند که افعال خداوند علت ندارد، از این آیه استفاده می‌شود که کارها و افعال خداوند متعال، دارای غرض و هدف نیست» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲ ص ۱۳۱).

اصل دوم: خداوند متعال در فاعلیت خود از داشتن علت منزّه است، خداوند اگر بخواهد فاعل باشد و فعل و کاری را انجام دهد علت نمی‌خواهد و خودش علت است و دیگر برای انجام کارهایش محتاج علت نیست.

اصل سوم: هیچ چیزی نمی‌تواند ذات، صفات، و افعال خداوند متعال را محدود و مقید کند، خداوند بی‌نهایت است ذاتا، وصفا و فعلا؛ و هر چیزی که این بی‌نهایت را محدود و با آن ناسازگار باشد باطل و غیر قابل قبول است.

اصل چهارم: شاید اصلی‌ترین و مهم‌ترین اصل، از این اصول چهار گانه، قضیه و شعاری باشد که این گروه انتخاب کرده اند که «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع». اشاعره اعتقاد دارند اشیاء حسن و قبح ذاتی ندارند و می‌گویند اشیاء و افعال قطع نظر از بیان شارع و قبل از آمدن خطاب او نه حسن دارد و نه قبح بلکه هر کاری را که شارع به آن امر کرد آن کار حسن می‌شود اگرچه امر به ظلم باشد و از هر کاری که نهی کرد آن کار قبیح می‌شود

اگرچه آن چیز عدالت باشد. پس حسن و قبح از امر و نهی و خطاب شارع انتزاع می‌شوند لذا می‌گویند الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع، و به قول شاعر: هرچه آن خسرو کند شیرین بود. اشاعره بر اساس این چهار اصلی که پذیرفته اند تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را رد کرده اند و قائل به عدم تبعیت احکام واقعی شده‌اند.

حال ممکن است این سوال مطرح شود که آیا انضمام این چهار اصل، موجب قول به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد می‌شود یا یکی از این چهار اصل برای نتیجه‌گیری و استنتاج کافی است؟ یعنی آیا آنها با انضمام این چهار اصل این نتیجه را بدست می‌آورند یا خیر؟ اشکال: اصل چهارم مبنا و مقدمه انکار تبعیت نیست بلکه این اصل، انکار خود تبعیت است.

جواب: بحث حسن و قبح اشیاء و تبعیت و عدم تبعیت، دو بحث و دو مسأله است و با یکدیگر تفاوت دارند، منتها اگر قائل شدیم که حسن و قبح اشیاء، ذاتی نیست بلکه اعتباری است، پس تبعیت معنا ندارد، اما اگر پذیرفتیم که اشیاء فی نفسه دارای حسن و قبح ذاتی هستند، آن وقت می‌توانیم بحث کنیم که آیا احکام الهی تابع مصلحت و مفسده هستند یا نه؟ البته بعضی از علما، ضمن پذیرش حسن و قبح ذاتی، منکر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد شده اند که در آینده قول این بعض، با ادله و نقد آن، ذکر می‌شود.

به نظر می‌رسد که هرکدام از این چهار اصل، مخصوصا اصل چهارم می‌تواند این مدعا را ثابت کند، به عبارت دیگر انکار حسن و قبح ذاتی کافی است برای اینکه بگوییم احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی نیستند، یا اصل سوم هم به تنهایی برای نفی تبعیت به نحو مطلق کفایت می‌کند؛ چون اگر ما قائل شویم که ذات، صفت و فعل خداوند متعال به هیچ وجه نباید مقید و محدود، چون قرار دادن مصلحت و مفسده واقعی که موجب و مسبب حکم شود و خداوند ملزم باشد در آن چار چوب حکم کند این یک محدود سازی و تقید فعل خداست و بنابر این اصل هم تبعیت باطل است (درس خارج سید مجتبی نورمفیدی، ۷ آذر ۱۳۸۹، noormofidi.com).

با اینکه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد یک امر مشهور بین علمای شیعه است اما بعضی از علمای شیعه آن را برنتابیده و منکر آن شده اند و قائل به عدم تبعیت شده و علم مخالفت

بلند کرده و خواستگاه و منشأ قول به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را متأثر شدن از افکار عامه دانسته و در مقام رد قول به تبعیت مؤیداتی را ذکر کرده که علمای شیعه آنها را بارها و بارها رد کرده و از آنها جواب داده‌اند.

این صریح عبارت این عالم است: «احکام شرع تنها و تنها تابع امر و نهی شرعی هستند و هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم تمام اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد هستند، بلکه ممکن است در شرع اوامر و نواهی ای 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 آراء و افکار اهل سنت در مسأله 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 اشیاء نیستیم ولی وجود حسن و قبح و مصلحت و مفسده را در احکام قبول نداریم» (عابدی، ۱۲۷۶، ص ۱۷۲).

مؤیدها

ایشان برای اثبات مدعای خود شش مؤید ذکر کرده است:

مؤید اول: حرام شدن طیبات

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ (نساء، ۱۶۰). ایشان درباره‌ی این آیه مبارکه می‌گوید: «این آیه دلالت می‌کند که گاهی خداوند بعضی از طیبات را حرام می‌نماید. آیا باز می‌توان گفت که این گونه محرمات شرعی تابع مفسده‌ای در متعلق یا خود نهی هستند؟... با وجود این آیه مبارکه چگونه می‌توان ملاک و مصلحت و مفسده‌ای بر محرمات جستجو کرد و به دست آورد؟» (همان ۱۷۴).

مؤید دوم: حرمت صید روز شنبه

حرام شدن صید ماهی در روز شنبه بر بنی اسرائیل هم دلیل بر مدعای ماست؛ زیرا مطمئناً

ماهی روز شنبه با ماهی روز یکشنبه هیچ تفاوتی ندارد. 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 خداوند تنها آن را یک روز حرام و یک روز حلال می‌کند.

مؤید سوم: نسخ احکام

مسأله نسخ احکام، بویژه این سخن حضرت عیسی علیه السلام که می‌فرماید: من آمده‌ام تا بعضی از آنچه را بر شما حرام شده بود حلال کنم. اگر احکام واقعا تابع مصالح و مفاسد باشد چگونه می‌توان حرام را حلال نمود و دیگر نسخ احکام چه معنا خواهد داشت؟ آمدن دین جدید چگونه قابل توجیه است؟

مؤید چهارم: انفکاک ضرر و گناه

آیه شریفه قرآن کریم دلالت می‌کند که خمر دارای منافع و گناه می‌باشد و گناهِش بیش از نفع آن است... آیه می‌فرماید: خمر گناه دارد. و فرق است بین گناه و ضرر، چه بسا چیزی منفعت و سود داشته باشد و در عین حال گناه و نافرمانی خدا باشد.

مؤید پنجم: دیه انگشتان زن

مسأله قطع انگشت زن، و دیه سه انگشت و چهار انگشت، و روایات: ان دین الله لایصاب بالعقول (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷ ص ۲۶۲).

مؤید ششم: ابدی بودن احکام

روایاتی که دلالت می‌کند که حلال پیامبر تا روز قیامت حلال، و حرامش تا روز قیامت حرام است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۶۹). (عابدی، ۱۷۴، ۱۳۷۶)

نقد

نقد این ادعا را از درس‌های استاد ربانی گلپایگانی می‌آوریم، ایشان در جواب می‌فرمایند: نکته اول: ایشان گفتند که ما حسن و قبح ذاتی را قبول داریم؛ یعنی معتقد هستیم اشیاء در

نفس الامر یا جهت حسن دارند یا جهت قبح. و ذاتی چه ذاتی باب ایساغوجی باشد یا باب برهان، لازمه‌ی آن عدم مفارقت و لاینفک بودن است و در میان عناوین تنها حسن عدل و قبح ظلم است که چنین خصوصیتی دارد اما عناوین دیگر مانند صدق فقط اقتضای حسن را دارد و در صورتی که قید ضار با آن همراه باشد مصداق ظلم و قبیح خواهد بود و هكذا بقیه عناوین.

نکته دوم: اینکه ذاتی در محل نزاع در مقابل شرعی است نه ذاتی اصطلاحی؛ یعنی آیا خود

این عنوان قبل از امر شارع حسن و قبح دارد یا بعد از امر، حسن و قبح حاصل می‌شود؟

نکته سوم: اینکه اگر حسن و قبح به معنای واقعی باشد و عناوین منهای امر و نهی شارع

دارای حسن و قبح باشد، این مطلب به نحو موجب

کلیه خواهد بود. ما من فعل فی نفس الامر الا و له جهة الحسن او القبح، و مراد عدلیه

همین است و این مطلب را در مقابل اشاعره گفته‌اند.

نکته چهارم: یک شیئی یا یک رفتار ممکن است زمانی برای یک فرد یا جامعه‌ای دارای

مصلحت باشد اما همان یک شیء یا رفتار برای جامعه و فرد دیگر مفسده داشته باشد و دین

می‌گوید صلاح شما را من می‌دانم و زمان و مکان در این احکام تأثیر دارد و شما نمی‌توانید به

طور قطعی بگویید ماهی در روز شنبه برای بنی اسرائیل با غیر شنبه از نظر جسمی و روحی،

فردی و اجتماعی دنیا و آخرت هیچ فرقی ندارد؛ زیرا علم ما محدود است و چه بسا بسیاری از

مفاسد کشف نشده باشند و مرحوم خوئی رحمته الله در این رابطه می‌فرماید:

خصوصیات رفتار و اشیاء چه آن خصوصیات زمانی یا مکانی یا حتی خود زمان باشد، در

ملاک احکام تأثیر گذار است و دخالت داشتن اینها را هیچ عاقلی نمی‌تواند در آن شک بکند.

و وقتی خصوصیات زمانی دخیل در ملاک احکام بود در استرار و عدم استمرار آن حکم نیز

دخالت دارد؛ به جهت اینکه ممکن است فعلی در زمان معینی دارای مصلحت باشد که بعد از

آن زمان، آن خصوصیت نباشد. و خداوند چون حکیم است در این موارد نمی‌شود احکامی که

دارای مصلحت زمانی معینی است، را مستمر الی یوم القیامة جعل کند این بر خلاف حکمت

خداوند است (خوئی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۳۱).

نکته پنجم: صفات اشیاء دو گونه است:

۱. صفات نفسی. این صفات، وصف عینی و واقعی شیئی است و در انتزاع، به امر خارج از خود شیئی نیاز ندارد. اگر شیء بما هو هو در نظر گرفته شود دارای این صفات است و در انتزاع آنها نیازمند مقایسه نیستیم. مثلاً جسم دارای صفت بُعد است. وقتی می‌خواهیم بگوییم جسم دارای این صفت است لازم نیست آن را با چیز دیگری مقایسه نماییم یا مانند سیلان داشتن آب، یا برودت آب.

۲. صفات اضافی و قیاسی. این صفات، صفاتی است که از مقایسه با شیئی دیگر انتزاع می‌شود. البته این صفات عینی است و ذهنی و خیالی نمی‌باشد اما با این حال، انتزاع آنها در مقایسه حاصل می‌شود. مانند اینکه گفته می‌شود آب منشأ حیات است. حیات آب آن گاه پیدا می‌شود که پای موجود زنده در کار باشد.

مسأله خیر و شر و خوبی و بدی نیز بنابر مشرب ارسطویی، از همین قبیل است؛ یعنی خیر و شر امر وجودی است اما قیاسی و نسبی است. این امر قیاسی سبب مستقل نمی‌خواهد بلکه همان امری که منشأ انتزاع را ایجاد کرده علت این صفت هم می‌باشد.

و مصلحت و مفسده داشتن یک شیئی صفت نفسی او نیست که هرگز قابل تغییر نباشد بلکه اضافی است و در مقام مقایسه پیدا می‌شود. به عبارت دیگر هر چند این صفات واقعی و عینی است اما در مقایسه با شیئی دیگر انتزاع می‌شود. مستشکل توهم کرده که مصلحت و مفسده مانند بُعد برای جسم است که تا قیامت تغییر نخواهد کرد، در حالی که مصلحت و مفسده به حسب شرایط تغییر می‌کند. مثلاً صفت سیلان برای خمر نفسی است و تا خمر، خمر است با او خواهد بود و شرایط زمان و مکان در آن تأثیر ندارد اما مفسده داشتن خمر صفتی قیاسی است و در مقایسه انتزاع شده است پس قابل تغییر است.

نکته دیگر اینکه در صفات اضافی چون اضافه دو طرف دارد، در سه صورت حکم آن تغییر می‌کند: ۱. هر دو طرف یعنی مضاف و هم مضاف الیه، تغییر کند. مثلاً هم گوشت فاسد شود و هم فرد بیمار شود و مزاجش تغییر نماید.

۲. تنها مضاف تغییر کند. مانند اینکه تنها گوشت فاسد شده است.

۳. مضاف الیه تغییر کند مانند اینکه شرایط جسمی فرد تغییر کرده و بیمار شده است.

با این بیان اشکال اول این مستشکل وارد نیست، زیرا طیب بودن برای شیئی صفت اضافی و قابل تغییر است و مرحوم شیخ در این رابطه فرموده:

و ما قد يتوهم في المقام من دلالة الظواهر على انتفاء الملازمة كما في قوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود فبظلم من الذين هادوا حرمنا إلى آخره وقوله و جزيناهم ببغيتهم إلى آخره وقول ابن عباس في اليهود في قصة البقرة من أنهم شددوا فشد الله عليهم و أمثال ذلك فمما لا يقاوم ضرورة العقل فلا بد من حمله على أن الفعل بعد الظلم و البغى و التشديد منهم اختلف أوصافه لأن مجرد الظلم حرم الشحوم عليهم مثلا من غير وجدان الفعل للصفة المقتضية للتحريم (انصارى ۱۳۸۳، ج ۲ ص ۳۷۰).

برخی توهم کرده اند که این شواهد دلیلی بر صحیح نبودن تابعیت احکام است در حالیکه این توهم باطل است؛ زیرا در این موارد اعمال افراد باعث شده است که برخی افعال برای آنها مفسده پیدا نماید. مصلحت و مفسده داشتن در برخی امور متغیر است و به حسب زمان و مکان تغییر می کند.

اشکال دوم نیز حل می شود؛ زیرا مصلحت صید ماهی تابع زمان است و ممکن است در صید ماهی روز شنبه مفسده ای باشد که به جهت آن مفسده، صید آن روز حرام شده باشد. و دیگر اینکه از کجا می توان حکم قطعی داد که صید ماهی در روز شنبه با غیر شنبه تفاوتی نمی کند. آیا می توان به صورت قطعی گفت که مثلا خوردن ماهی در روز شنبه برای بنی اسرائیل با غیر شنبه از نظر جسمی و روحی، فردی و اجتماعی، دنیا و آخرت هیچ فرقی ندارد؟ این عدم علم است و شما عدم علم را به منزله علم به عدم قرار داده اید. در اینجا ما نمی دانیم مصلحتی هست یا نه در حالی که شما می گوئید مصلحتی نیست. این گونه ای از مغالطه است.

شیخ اعظم رحمته الله در جواب شاهد سوم می گوید:

در برخی موارد حسن و قبح ذاتی است مانند حسن عدل و قبح ظلم، هیچ گاه عدل، مصداق ظلم نخواهد بود. اما در برخی موارد دیگر حسن و قبح تابع عنوانی است که عارض می شود مانند تأدیب و اهانت. این گونه نیست که ضرب یتیم دائما قبیح باشد، اگر همین ضرب برای تأدیب باشد نه تنها قبیح نیست بلکه حسن است. در مورد نسخ نیز همین گونه است، مصلحت و مفسده گاه هرگز تغییر نمی کند و

گاه تغییر می‌کند و نسخ از قبیل دوم است (همان، ج ۲ ص ۳۹۵).

بنابر این وقتی گفته می‌شود احکام همیشه تابع مصالح و مفاسد است به این معنا نیست که خود مصلحت و مفسده هرگز تغییر نمی‌کند، بلکه مصالح و مفاسد نسبت به افراد، شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند. اما اثم در آیه مبارکه به معنای ضرر است به قرینه مقابله با منفعت نه به معنای گناه تا اشکال شما وارد باشد. اما مسأله دیه زن و مرد آنچه در روایت دیه وارد شده و باطل دانسته شده، قیاس است نه حکم عقل؛ زیرا در اینجا اساساً عقل حکمی ندارد و نمی‌تواند مصالح و مفاسد واقعی را تشخیص دهد. اشکال شما در صورتی وارد است که عقل مصلحت این حکم را به تمامه می‌دانست و شارع بر خلاف آن حکم می‌نمود» (ربانی گلپایگانی، درس کلام جدید، ۹۰/۱۰/۶ تا ۹۰/۱۱/۱۷ shia.ir)

۲-۱. نظریه امامیه

علمای شیعه اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را در احکام واقعی پذیرفته اند اما در اینکه محل مصلحت و مفسده کجاست، چند نظریه مطرح شده است:

۱-۲-۱. قول اول: تبعیت مطلق

مشهور علمای امامیه بر این باور هستند که مطلق احکام شرعی و الهی واقعی (احکام تکلیفی و وضعی) تابع مصالح و مفاسد است؛ یعنی در متعلقات احکام مصالح و مفاسدی است که قبل از تعلق امر و نهی و خطاب شارع، در آنها وجود دارد که چه بسا این مصالح و مفاسد قابل درک نباشند و عقل انسان نتواند آنها را درک کرده و پی به وجود آنها ببرد، اما عدم درک انسانها دلیل بر این نیست که این مصالح و مفاسد در متعلقات آن احکام وجود ندارد. مثلاً در نماز یا روزه یا خمس مصلحتی وجود دارد که به جهت آن مصلحت خداوند متعال نماز یا روزه یا خمس را واجب کرده و در سرقت و غیبت و زنا مفسده‌ای وجود دارد که به جهت آن مفسده خداوند متعال اینها را حرام کرده و این مصالح و مفاسد قبل از تعلق حکم نیز در اینها بوده اما عقل ما قادر به درک آنها نیست و اگر عقل می‌توانست به ملاکات احکام دست پیدا کند؛ یعنی مصالح و مفاسد را دریابد دیگر نیازی به ارسال رسل و نصب امامان علیهم السلام نبود، بلکه

هر انسانی با عقل خود به ملاک حکم و متعاقبا به خود حکم دست پیدا می‌کرد.

بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد شعبه و نتیجه یکی از بحث‌های کلامی شیعه است که بر خلاف اشاعره می‌گویند: افعال خداوند متعال دارای هدف و غرض است و ذات باری تعالی فعل بدون غرض انجام نمی‌دهد و فعل گدافی و بدون غرض و هدف بر او محال است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲ ص ۳۰۰). علامه حلی ذیل این سخن خواجه: و نفی الغرض یستلزم العبث و لا یلزم عوده إلیه، می‌فرماید: متکلمین درباره غرض و هدف مند بودن افعال خداوند اختلاف دارند، معتزله قائل هستند که افعال خداوند دارای هدف و غرض است و ذات باری تعالی کار بدون هدف انجام نمی‌دهد، اما در مقابل اشاعره بر این باور هستند که افعال و کارهای خداوند محال است معلل به اغراض و اهداف شود. دلیل معتزله این است که هر فعلی که برای غرض و هدفی انجام نشود نزد تمام عقلا عبث و بیهوده به حساب می‌آید و کار عبث و بیهوده قبیح به حساب می‌آید و فعل قبیح محال است از خداوند حکیم صادر شود. اما دلیل اشاعره بر مدعایشان چنین است: هر فاعلی که فعلی را برای هدف و غرضی انجام بدهد، ذاتا ناقص خواهد بود که با آن غرض می‌خواهد خود را کامل کند، در حالیکه خداوند متعال کامل علی الاطلاق است و نقص و کمبودی در ذات او راه ندارد، پس افعال خداوند نیز هدفمند نخواهد بود. از این استدلال جواب داده اند که نقص و کمبودی در صورتی لازم می‌آید که غرض و نفع به خود خداوند بر گردد اما اگر غرض به دیگران بر گردد، نقصان در ذات حق لازم نمی‌آید و افعال خداوند نیز از همین قبیل است، (حلی، ۱۳۸۲، ص ۶۴) لذاست که می‌گویند:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه بر بندگان جودی کنم.

این استدلال، اصل اولی اشاعره، مبنی بر اینکه خداوند متعال در افعال خود غرضی ندارد، را باطل می‌کند و ثابت می‌کند که افعال خداوند دارای غرض و هدف است و صدور فعل عبث و لغو و بدون غرض از خداوند متعال محال است.

علاوه بر این دلیل عقلی، دلیل نقلی هم داریم که این ادعا را باطل می‌کند، از جمله روایت فضل بن شاذان است:

إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكْلَفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلاً مِنَ الْأَفَاعِيلِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَلَا مَعْنَى قِيلَ لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ عَابِثٍ وَلَا جَاهِلٌ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي لِمَ كَلَّفَ الْخَلْقَ قِيلَ لِعَلَّ (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱ ص ۱۵۱) همچنين مبنای عقلی را می توان با تمسک به محال بودن ترجیح بلا مرجح نیز تقریر کرد؛ زیرا انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و قطع ارتباط احکام با مصالح و مفاسد نفس الامری، مستلزم انتخاب گزینشی و جوب، حرمت، استحباب و کراهت به اراده‌ی شارع است، بدون اینکه جهت و علت خاصی باعث این انتخاب باشد و این پدیده چیزی جز ترجیح بدون مرجح نیست (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۵).

صدر المتألهین علیه السلام در این رابطه می گوید:

فرقة زعمت أن الله سبحانه خصص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير أن يكون في طبائع الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱ ص ۲۰۸). 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.

ملا صدرا در جواب این گروه فرموده:

لو تبهوا قليلا من نوم الغفلة و تيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا أن لله في خلق الكائنات أسبابا غائبة عن شعور أذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا و أن الجهل بالشئ لا يستلزم فيه و في كل من الأمثلة الجزئية التي تمسكوا بها... مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات وإنما لهم الجهل بالأولوية لا نفى الأولوية و أقلها الاتصالات الكوكبية و الأوضاع الفلكية و الهيئات الاستعدادية فضلا عن الأسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الأمور و قضى من صور الأشياء السابقة في علمه الأعلى على الوجه الأتم الأولى (همان، ۲۰۹ و ۲۱۰).

خلاصه سخن ایشان این است که جهل به چیزی مستلزم نبود آن نیست و مواردی که توهم شده که از قبیل ترجیح بلا مرجح است، دارای مرجحی است که از دید آنها مخفی مانده هرچند آن مرجح، آسمانی و اتصالات کوكبی و اوضاع فلکی باشد.

البته از این دلیل جواب داده شده که: این دلیل شما در حقیقت متشکل از یک قیاس

استثنایی است، که در آن گفته شده که اگر احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی نباشند، مستلزم ترجیح بلامرجح است و ترجیح بلامرجح محال است، پس احکام الهی نیز نمی‌تواند بدون مصالح و مفاسد باشند.

مستدل باید در این استدلال دو چیز را اثبات کند الف: ملازمه بین مقدم و تالی ب: بطلان تالی، تا قیاس او منتج به نتیجه شود.
در جواب این استدلال می‌گوییم:

اولاً ما ملازمه بین مقدم و تالی را نمی‌پذیریم؛ یعنی این طور نیست که اگر احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی در متعلق اشیاء نباشند، مستلزم ترجیح بلامرجح شود. چون شما در این استدلال، دنبال مرجحی برای جعل حکم می‌گردید و آن مصلحت را حصر در مصلحت موجود در متعلق اشیاء کردید، درحالیکه مرجح می‌تواند اراده شارع باشد؛ یعنی اراده شارع یک علتی است برای اینکه آن را از عدم به وجود منتقل کند، شارع ملاحظه می‌کند که برای این عمل و این فعل خاص دارای غایتی است و آن غایت می‌تواند خارج از طبیعت آن شیء باشد، و همین کافی است برای مرجح بودن. ثانیاً: ما بطلان تالی را قبول نداریم؛ زیرا بعضی قائل هستند که ترجیح بلامرجح اگر به علت بر نگردد و به این قانون، آسیب نزند و این قاعده را تحت الشعاع، قرار ندهد، محال نیست (درس خارج سید مجتبی نور مفیدی ۴ دی ۱۳۸۹ noormofidi.com).

در رد این قاعده بعضی از علما نیز گفته اند: ترجیح بلامرجح باطل نیست و آنچه ثابت شده این است که تحقق معلول بدون علت محال است و از آن اصطلاحاً به «ترجیح بلامرجح» تعبیر می‌کنند، یعنی وجود ممکن - اگر معلول باشد - نمی‌تواند بدون علت باشد و امکان، مساوق با معلولیت است. ولی ترجیح بلامرجح فعل انسان است و اشکالی ندارد. مثل اینکه انسان تعداد زیادی از یک کتاب را ملاحظه می‌کند و یکی از آنها را انتخاب کرده و خریداری می‌کند، این ترجیح بلامرجح است و استحاله‌ای ندارد. شاهد این امر وجدان است و دلیلی هم بر محال بودن آن اقامه نشده است (فاضلی لنگرانی، ۱۳۸۱ ج ۱ ص ۱۹۹).

اصل‌های دیگری که اشاعره ذکر کرده اند نیز باطل بوده و علما در جای خود دلایلی بر رد

این اصول ذکر کرده‌اند.

از جمله دلایلی که ذکر شده برای اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفساد نفس الامری، دلیل نقلی است که حتی بعضی از علما ادعای تواتر این اخبار را کرده‌اند (نائینی ۱۳۷۶، ج ۳ ص ۵۸) از جمله این روایات است: محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام، نقل می‌کند که آن حضرت می‌فرمایند:

إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِيهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَبَقَاؤُهُمْ وَلَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ وَوَجَدْنَا
الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ وَوَجَدْنَاهُ مُفْسِدًا (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج
۲۵ ص ۵۱). یعنی هر چیزی که به صلاح بندگان و مورد نیاز آنان باشد از طرف شارع
مقدس، حکم به حلیت آن شده و هرچه موجب فساد شود و مورد نیاز نباشد حرام
شمرده شده است.

از وجود مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله، نیز روایت شده:

أَيُّهَا النَّاسُ مَا عَلِمْتُ شَيْئًا يَقْرُبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيَبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ
بِهِ وَمَا عَلِمْتُ شَيْئًا يَقْرُبُكُمْ إِلَى النَّارِ وَيَبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُمْ عَنْهُ
(نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳ ص ۳۰). ای مردم هیچ چیزی نیست که سبب نزدیکی شما به
بهشت و دوری شما از جهنم باشد، مگر اینکه شما را به انجامش امر کردم و هیچ
چیزی نیست که موجب نزدیکی شما به آتش جهنم و دوری شما از بهشت باشد، مگر
اینکه شما را از انجام آن نهی کردم.

بیان استدلال به این حدیث شریف این است: در این حدیث شریف، در کارها و افعال
بندگان قبل از تعلق امر و نهی، جهتی مقرب به بهشت و مبعّد از آتش یا مقرب به آتش و مبعّد
از بهشت، تصور شده است، و این چیزی جز همان مصالح و مفساد نفس الامری و آثار وضعی
انجام این افعال نیست (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۶). و همچنین امیر المؤمنین علیه السلام در نامه ۳۱
می‌فرماید: ان الله تعالى لم يأمرك الا بحسن ولا ينهك الا عن قبيح (نهج البلاغه، نامه ۳۱)، و امام
رضا علیه السلام نیز می‌فرمایند: أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَكِيمٌ وَ لَا يَكُونُ الْحَكِيمُ وَ لَا يوصفُ بِالْحِكْمَةِ
إِلَّا الَّذِي يَحْظُرُ الْفَسَادَ وَ يَأْمُرُ بِالصَّلَاحِ وَ يَزْجُرُ عَنِ الظُّلْمِ وَ يَنْهَى عَنِ الْفَوَاحِشِ (صدوق،
۱۳۸۵، ج ۱ ص ۲۵۲).

تمام این روایات علاوه بر اینکه اصل چهارم اشاعره را باطل می‌کند، ثابت می‌کند که احکام الهی تابع مصالح و مفساد واقعی و نفس الامری است.

بر اساس اینکه رأی و نظر اشاعره باطل است، اکثر اصولیین و فقها و علمای شیعه تبعیت احکام از مصالح را پذیرفته و قبول کرده اند که احکام الهی بر اساس مصالح و مفساد واقعی است، مرحوم خوئی رحمته الله در این رابطه می‌فرماید: «إِنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ تَابِعَةٌ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفْسَادِ فِي مَتَعَلِّقَاتِهَا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ مَذْهَبِ الْعَدْلِيَّةِ، وَ الْمُسْتَفَادُ مِنْ ظَوَاهِرِ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ آثَارِ نَفْسِ الصَّلَاةِ (خوئی، ۱۴۲۲۰، ۱۴۲۰، ج ۱ ص ۲۱).

بعضی مانند مرحوم نائینی رحمته الله در این رابطه فرموده اند: لا سبیل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح و المفساد في المتعلقات، و أنّ في الأفعال في حد ذاتها مصالح و مفساد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع و نهيه و أنّها تكون عللا للأحكام و مناطاتها (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ ص ۵۹) و در جای دیگر درباره قول اشاعره که قائل به عدم تبعیت هستند فرموده: لما كان هذا القول في غاية السخافة و السقوط أعرض عنه المحققون من الأشاعرة (همان، ج ۳ ص ۵۷) و مرحوم نائینی رحمته الله مسأله تبعیت احکام را از ضروریات دانسته و فرموده: فلاریب فی ان مناطية المصالح و المفساد للأحكام ضرورية لا يمكن إنكارها (همان ج ۲ ص ۳۷).

تنبیه

مشهور که وجود مصالح و مفساد را در متعلقات احکام شرعی، پذیرفته اند در رابطه با احکام تکلیفی، می‌گویند این بحث در احکام غیری آن، جاری نیست و احکام غیری، به طور مستقیم و به نفسه دارای مصلحت و مفسده نیستند، بلکه مصلحت در غیر آن است (همان، ج ۱ ص ۲۶۵).

۲-۲-۱. قول دوم: تبعیت نسبی

کسانی که قائل به تبعیت نسبی هستند می‌گویند لازم نیست تمام احکام الهی تابع مصلحت و مفسده باشند، افعال و تشریح خداوند متعال، تابع غرض و انگیزه است و در تشریح الهی چیزی که غرض الهی به حساب می‌آید، تأمین مصالح بندگان است، اما لازم نیست تأمین این

مصلحت، تنها به این باشد که ذات برای تعالی 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 (ظاهراً این مورد در شریعت وجود ندارد)، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق حکم یا حتی مصلحتی در امتحان مکلف باشد. گاهی نیز مصلحت در تشریح و امتحان مکلف است، بدون اینکه در اقدام وی یا متعلق امر و نهی مصلحت یا مفسده‌ای باشد و گاهی تأمین مصلحت به تشریح و انقیاد و اقدام مکلف و انجام امر و نهی 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 روحیه‌ی تعبد و سرسپردگی مکلفان در عبادات و حتی گاه در معاملات از سوی شارع صادر می‌شود، از این قسم هستند. گویا نفس سلوک و عمل بر طبق فرمان او، مصلحت دارد، هرچند در متعلق از قبل مصلحت یا مفسده‌ی وجود ندارد. بنابر این با پذیرش تبعیت احکام از مصالح و مفسد چهار فرض قابل تصویر است:

۱. تابع مصالح و مفسد 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 (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۸).

بر همین اساسی که گفتیم بعضی از اصولیین بین احکام تکلیفی و وضعی امتیاز قائل شده اند و در احکام تکلیفی گفته اند که مصالح و مفسد در متعلق است اما در احکام وضعی منکرین سخن شده‌اند. احکام وضعی، مجعولات شرعیه‌ای هستند که بر خلاف احکام تکلیفی متضمن بعث و زجر نیست، و همچنین به ابتداء و مستقیماً و بی‌واسطه به افعال انسان تعلق نمی‌گیرد بلکه به اعتبار بعضی از احکام تکلیفی‌ای که همراه این هست به افعال ارتباط پیدا می‌کند؛ مانند زوجیت، ملکیت؛ شرطیت، و مانند اینها. احکام وضعی نیز بنابر نظر مشهور امامیه تابع مصلحت است اما بنابر مطلبی که گفتیم بعضی از اصولیین معتقدند که احکام وضعی تابع مصالح موجود در جعل آنهاست. مرحوم خوئی در این رابطه می‌فرماید: آن

الاحکام الوضعية ليست متعلقة بأفعال المكلفين لتكون كالأحكام التكليفية تابعة للمصالح و المفسدات في متعلقاتها بل الأحكام الوضعية تتعلق بالموضوعات الخارجية غالباً كما في الملكية و الزوجية و نحوهما فلا معنى لكون متعلقاتها ذات مصلحة أو مفسدة بل الأحكام الوضعية تتبع المصالح و المفسدات في جعلها و إنشائها (خویی، ۱۱۴۱۸، ص ۴۵). متعلق احکام وضعی بر خلاف احکام تکلیفی که فعل اختیاری انسان است و لذا تابع مصالح و مفسدات است که در متعلق آنهاست، اعیان خارجی است، و اعیان خارجی معنا ندارد که مصلحت به آنها قائم باشد، بلکه احکام وضعی تابع مصلحت در جعل آنهاست.

توضیح: در احکام تکلیفی به عنوان مثال، نوشیدن شراب و خواندن نماز، خود دارای مفسده و مصلحت است، لذا به اولی حکم حرمت و به دومی حکم وجوب تعلق می‌گیرد. اما در احکام وضعی مانند معاطات یا عقد عربی، ملکیت و زوجیت می‌آورد، به این معنا نیست که در اینها قبلاً مصلحتی وجود داشته (خویی، ۱۴۱۸، ص ۴۶).

مرحوم نائینی رحمته الله با این نظریه مخالفت کرده و فرموده: اگر ما قائل شویم که احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی است و جعل استقلال ندارد، آنچه دارای مصلحت و مفسده خواهد بود عمل مکلف است که این احکام تکلیفی به آنها تعلق گرفته (بنابر مصلحت سلوکی). اما اگر قائل شویم که احکام وضعی متأصل در جعل هستند و از احکام تکلیفی انتزاع نشده‌اند، در این صورت مصلحت در مجعول است نه در جعل؛ زیرا طهارت و نجاستی که مجعول شارع است دارای مصلحت و مفسده است نه خود جعل نجاست و طهارت (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ ص ۱۰۰).

پس در احکام واقعی، اشاعره منکر تبعیت و اکثر علمای امامیه بر این اعتقاد هستند که مصلحت و مفسده در متعلق حکم است و بعضی تفصیل دادند. اما در احکام ظاهری چند مسلک و نظریه مطرح شده است که ما به این نظریه‌ها اشاره می‌کنیم:

۲. اقوال در ملاک حکم ظاهری

۲-۱. مصلحت در جعل

مرحوم آخوند رحمته الله و مرحوم خویی رحمته الله بر این باور هستند که مصلحت و مفسده در احکام واقعی

با مصلحت و مفسده در احکام ظاهری، متفاوت و متغایر است، در احکام واقعی مصلحت و مفسده در متعلق حکم است اما در احکام ظاهری تکلیفی، مصلحت مانند اوامر امتحانی، در خود جعل است (در این صورت مفسده داشتن حکم و جعل معنا ندارد)، به عبارت دیگر، در احکام واقعی آنچه باعث و سبب جعل حکم از طرف شارع به حساب می آید، مصلحت و مفسده موجود در متعلق است اما در احکام ظاهری، سبب و علت جعل، مصلحتی است که از خود جعل حکم ناشی می شود و این مصلحت مثلا در موارد احتیاط حفظ واقع، و در موارد براءت تسهیل و آسان گیری بر مکلفین است (خویی، ۱۴۱۹، ج ۳ ص ۱۲۱ و آخوند، ۱۴۳۴، ج ۲ ص ۴۱).

مرحوم آخوند^{رحمته} در مقام جمع بین حکم واقعی و ظاهری، بنابر نظر دیگر اصولیین در باب حجیت، فرموده: أن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز أو لصحة الاعتذار بمجرد من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه (آخوند، ۱۴۳۴: ۴۱/۲).

یعنی طبق این نظریه، حکم ظاهری، حکم طریقی است که مصلحت آن، در خود جعل است نه در متعلق بیان ذالک: «حکم ظاهری (حکمی که مؤدای اماره است) صد درصد صوری طریقی است؛ یعنی مقدمه رسیدن به حکم واقعی است و هیچ مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق این حکم (مثلا نماز جمعه) وجود پیدا نمی کند و قیام اماره سبب چنین چیزی نمی شود (مگر کسی مسلک سببیت را بگوید که اهل سنت می گویند و فعلا تمام این بحثها و مبانی بر مسلک طریقت است که امامیه برآیند). بلکه خود همین حکم به ایجاب یا تحریم جمعه بر طبق اماره دارای مصلحتی است. (مصلحت تسهیل امر بر بندگان و اینکه غالبا هم اماره مصیب بوده و ما را به واقع می رساند و کم است که نرساند.) که باعث جعل و انشاء آن حکم شده و هدف از این حکم هم صد درصد رسیدن به واقع است که عند الاصابة موجب تنجز واقع می شود و عند الخطا موجب عذر می شود؛ وگرنه هیچ مصلحت و یا مفسده‌ای در متعلق این حکم یعنی نماز جمعه مثلا حادث نمی شود و بدنبال آن هیچ اراده یا کراهت و بعث و زجری هم نسبت به آن در مبادی عالیه پیدا نمی شود» (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۴ ص ۸۱).

مرحوم خویی^{رحمته} می فرمایند:

حکم واقعی با حکم ظاهری نه به لحاظ مبدأ (مصلحت و مفسده) تنافی دارند و نه به

لحاظ منتهی (مقام امثال)، و در تعلیل عدم تنافی به لحاظ مبدأ می فرماید: فلان المصلحة فی الحکم الظاهری انما تكون فی نفس جعل الحکم لا فی متعلقه، كما فی الحکم الواقعی، فلا یلزم من مخالفتها اجتماع المصلحة و المفسدة، أو وجود المصلحة و عدمه، أو وجود المفسدة و عدمه فی شیء واحد، إذ الأحکام الواقعیة ناشئة من المصالح و المفسد فی متعلقاتها، و الأحکام الظاهریة لیست تابعة لما فی متعلقاتها من المصالح بل تابعة للمصالح فی أنفسها (خویی، ۱۴۲۰، ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰). یعنی اما بین حکم واقعی و ظاهری به لحاظ مبدأ تنافی نیست؛ چون مصلحت حکم ظاهری در خود جعل آن است نه در متعلق، بر خلاف حکم واقعی که مصلحت، در متعلق است. پس اگر حکم واقعی مخالف حکم ظاهری باشد، اجتماع مصلحت و مفسده یا اجتماع نقیضین پیش نمی آید؛ زیرا احکام واقعی ناشی از مصلحتی است که در متعلق است ولی احکام ظاهری ناشی از مصلحتی است که در خود حکم است نه متعلق آن.

شهید صدر این نظریه را رد کرده و فرموده:

معقول نیست که مصلحت حکم در خود جعل باشد، بلکه هر حکمی ناشی از مصلحتی است که در متعلق آن است، نهایتاً گاهی این مصلحت در خود متعلق است با قطع نظر از امر مولا و گاهی مصلحتی که در متعلق است با واسطه و به برکت حکم مولا حاصل می شود مانند اوامر امتحانی. اما اگر مصلحت در خود جعل که فعل مولا است، باشد بدون اینکه در متعلق مصلحتی وجود داشته باشد، اینگونه حکم اساساً امثال لازم ندارد و عقلاً موضوع حق الطاعة قرار نمی گیرد؛ چون به مجرد صدور حکم، مصلحت استیفا می شود و دیگر نیاز به امثال ندارد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴ ص ۱۹۵).

اما مرحوم مروج در اینکه مراد آخوند علیه السلام از وجود مصلحت در جعل چیست، دو احتمال را بیان کرده: «احتمال اول: مقصود از مصلحت در جعل، مصلحت حاصل از انقیاد و اطاعت مکلف از احکام شرعی است اگرچه در خود عمل مصلحتی نباشد.

احتمال دوم: مراد اقامه‌ی حجت بر بندگان است تا از کسانی که نمی دانند قطع عذر بشود»

(جزایری، ۱۴۱۵، ج ۴ ص ۵۶۷).

بنابر این دو تفسیر اشکال سابق بر مرحوم آخوند وارد نیست؛ زیرا مصلحت بعد از عمل و فعل از طرف مکلف محقق می‌شود نه هم زمان با صدور حکم از جانب مولا. اما محقق عراقی رحمته الله بر این دیدگاه اشکال کرده که: «وجدان حکم می‌کند که انسان به چیزی میل می‌کند یا از چیزی اعراض می‌کند که آن چیز و آن شیئی دارای خصوصیتی (مصلحت یا مفسده) است که باعث تمایل و اعراض انسان شده و اگر آن خصوصیت نبود، انسان هرگز از آن شیئی اعراض یا بسوی آن تمایل پیدا نمی‌کرد، از طرف دیگر اگر این خصوصیت نباشد باعث ترجیح بلا مرجح می‌شود و ترجیح بدون مرجح، بر حکیم، محال است» (عراقی، ۱۴۳۰، ج ۱ ص ۱۷۴) پس با این حساب، مصلحت یا دفع مفسده در متعلق است نه در خود حکم و دیگر اینکه این قول با ظاهر نصوص نیز سازگار نیست: نصوصی مانند:

قَالَ عليه السلام: أَيُّهَا النَّاسُ مَا عَلِمْتُ شَيْئًا يَقْرَبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيَبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَمَا عَلِمْتُ شَيْئًا يَقْرَبُكُمْ إِلَى النَّارِ وَيَبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳ ص ۳۰). یا این آیه مبارکه: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (عنکبوت، ۴۵).

۲-۲. مصلحت سلوکی

مرحوم شیخ رحمته الله بعد از اینکه نتوانسته جعل اماره به شکل طریقت را تصور کند و از طرفی هم دیده قول به سببیت سر از تصویب در می‌آورد که امامیه اجماع بر بطلان آن دارد و قول کسانی که مصلحت حکم ظاهری را در خود جعل می‌داند را نیز نپذیرفته، به مصلحت سلوکی روی آورده و قائل شده به اینکه مصلحت در حکم ظاهری در خود سلوک اماره است (مظفر، ۱۳۷۵/۲/۴۱). بر اساس نظریه شیخ انصاری رحمته الله که معروف به مصلحت سلوکی است و به نوعی برزخ بین طریقت و سببیت است، اولاً: حکم واقعی تابع مصلحت و مفسده است و ثانیاً: احکام واقعی بین عالم و جاهل مشترک است و اختصاصی به عالمین ندارد، و ثالثاً: اینکه امارات ظنیه صرفاً طریق به سوی واقع هستند و در مؤدای اماره حکم واقعی جعل نمی‌شود بلکه مؤدای اماره یک حکم ظاهری است رابعاً: بر اساس سلوک بر طبق اماره، خداوند مصلحتی قرار داده که مساوی با مصلحت واقعی است که در صورت خطای اماره جای مصلحت واقعی

را می‌گیرد و مکلف به جهت عمل به اماره چیزی را از دست نمی‌دهد (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱ ص ۱۱۴ و ۱۱۵).

مرحوم شیخ در توضیح مصلحت سلوکی می‌فرماید:

الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه و لا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة و الالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع. و معنى إيجاب العمل على الأمانة: و جوب تطبيق العمل عليها، لا و جوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاما على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شيء أو وجوبه تخييرا أو إباحته، و جب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحة، بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما. و تلك المصلحة لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكّن من العلم؛ و إلا كان تفويتا لمصلحة الواقع، و هو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱ ص ۱۱۴ و ۱۱۵).

مضمون عبارت شیخ این است که: اماره باعث ایجاد مصلحت در خود فعل نیست، بلکه عمل بر طبق اماره، و سلوک اماره، مصلحتی دارد که در صورت خطای اماره فوت مصلحت واقع را جبران می‌کند.

معنای سلوک اماره آن است که عمل به استناد اماره باشد؛ یعنی اگر اماره فلان عمل را مستحب دانسته آن را به عنوان مستحب انجام می‌دهم و اگر گفته مباح است، آن را مرتکب می‌شوم؛ چون مباح است؛ نه اینکه اگر اماره بر اباحه دلالت کرد، آن عمل بر ما واجب باشد. پس منظور لزوم استناد است نه لزوم عمل (همان ج ۱ ص ۱۱۵).

اشکال: فرق مسلک سلوکی با سببیت

مرحوم شیخ در ادامه می‌فرماید: «ممکن است اشکال کنید که مصلحت سلوکی که شما بیان کردید با سببیت معتزلی چه فرقی می‌کند؟ (توضیح سببیت معتزلی در آینده خواهد آمد) در هر دو مسلک، مصلحتی ایجاد می‌شود که اگر این مصلحت، جواب گوی مصلحت واقعی باشد، آن

مصلحت واقعی مضمحل می‌شود و این به معنای اضمحلال حکم واقعی و تبدیل به حکم دیگر است. آنگاه حکم جاهل منحصر در مؤدای اماره می‌گردد؛ اما اگر مصلحت واقعی جبران نشود، دیگر چه فرق می‌کند که این مصلحت در مؤدای اماره یا در سلوک اماره باشد.

مثلا اگر اماره بر وجوب نماز جمعه قائم شود، ولی واجب واقعی نماز ظهر باشد، در صورتی که نماز جمعه دارای مصحتی باشد که فوت مصلحت نماز ظهر را جبران می‌کند، نماز ظهر برای این شخص خالی از مصلحت ملزومه است و نمی‌تواند وجوب واقعی داشته باشد و نماز جمعه، واقعا و ظاهرا واجب است؛ اما اگر نماز جمعه دارای مصحتی نباشد که جبران مصلحت از دست رفته نماز ظهر را کند، پس چرا باید به اماره عمل کنیم؟ عمل به اماره سبب فوت واجب واقعی می‌شود. در هر صورت حکم واقعی اختصاص دارد به غیر کسی دارد که اماره مخلف با واقع شده است.

پس مصلحت سلوکی به همان سببیت معتزلی بر می‌گردد که قیام اماره سبب می‌شود تا مؤدای آن به عنوان حکم واقعی جعل شود و حکم شرعی به مؤدای اماره منحصر گردد که این همان تصویب است» (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۱ ص ۱۱۶).

جواب

شیخ انصاری از این اشکال در چند مرحله جواب می‌دهد: «اینکه گفتید مصلحت سلوکی به سببیت معتزلی بر می‌گردد اشتباه است؛ زیرا که بر مبنای معتزله مدلول اماره بعنوان حکم واقعی فعلی در حق مکلف جعل می‌شود یعنی همان گونه که اگر مکلف یقین داشت به وجوب الجمعة و انجام می‌داد واجب واقعی را امثال کرده بود همچنین اگر اماره هم نزد وی قائم شود و لو مخالف با واقع و مکلف آن را انجام دهد وظیفه واقعی خویش را به انجام رسانیده آنگاه بعد از عمل اگر کشف خلاف شد علما یا با اماره قوی‌تر، در اینجا اعاده بر مکلف لازم نیست چون وظیفه واقعی را در وقت خودش انجام داده و از حالا که کشف خلاف شد موضوع عوض می‌شود یعنی تا به حال موضوع وجوب واقعی فعلی جمعه بود و از حالا موضوع وجوب ظهر است و هر موضوعی حکم خود را دارد لذا نیاز به اعاده ندارد.

اما بنا بر مصلحت سلوکی پس از قیام اماره مخالف هم همان وجوب واقعی بجای خود باقی است یعنی باز هم در واقع ظهر واجب است و نماز جمعه واجب واقعی نشده بلکه یک حکم ظاهری است و یا به منزله حکم واقعی است یعنی شارع که به ما می گوید: صدق العادل منظور آنست که مؤدای اماره را به منزله واقع بین و آثار واقع را بر آن مترتب کن یعنی اگر یقین داشتی که جمعه واجب واقعی است هر کاری می کردی الآن هم که اماره می گوید: جمعه واجب است همان کارها را انجام بده. پس منظور این است که مؤدای اماره را مثل واقع بینیم و تنزیل کنیم و او را بجای واقع فرض کنیم یعنی در حقیقت به امید اینکه ان شاء الله واقع همین است انجام بدهیم اگر این شد می گوئیم: این حکم ظاهری مادامی است یعنی تا زمانی است که کشف خلاف نشود توضیح مطلب: در اینجا سه صورت متصور است:

۱. مکلف از اماره متابعت نمود و بعد هم هیچ گاه کشف خلاف نشد نه در وقت و نه در خارج از وقت در اینجا متابعت از اماره به اندازه واقع یا بیش از آن مصلحت خواهد داشت و فردای قیامت، مصلحت نصیب مکلف می گردد و در این فرض ثمره ای نیست.

۲. مکلف از اماره متابعت نمود ولی بعد العمل و قبل از خروج وقت کشف خلاف شد در اینجا معتزلی می گوید: همان عمل مجزی است و لا یجب الإعادة ولی ما می گوئیم: مجزی نیست و اعاده عمل واجب است؛ زیرا مدلول اماره یک حکم ظاهری درست کرد مبنی بر اینکه ما آزاد و مرخص بوده و بر ترك واقع عقاب نمی شویم و حکم ظاهری فعلی مادامی است یعنی تا زمانی ارزش دارد که کشف خلاف نشود و ما به واقع نرسیم زیرا که حکم ظاهری و مدلول اماره موضوعیتی ندارد بلکه غرض اینست که آن را به منزله واقع بینیم و به امید اینکه واقع همین است انجام دهیم حال وقتی کشف خلاف شد مکلف ملاحظه می کند که به واقع نرسیده و مصلحت واقع نصیب او نشده فیجب علیه الإعادة، آری در سلوک برطبق اماره این مقدار فایده وجود دارد که مصلحت فضیلت اول وقت را جبران می کند و بیش از این ارزشی ندارد. ۳- مکلف از اماره متابعت نمود و بعد از خروج وقت، کشف خلاف شد در این صورت هم چون شارع به ما امر نموده که از اماره متابعت کنیم با اینکه ما از تحصیل علم متمکن بودیم پس باید مصلحت وقت را به ما اعطا کند و اینکه انجام عمل در این ظرف زمانی چند درجه مصلحت داشت باید به ما

داده شود و جای مفسده واقعی ترک ظهر را جبران کند ولی بعد از کشف خلاف آیا قضا واجب است یا خیر؟ بحث وجوب قضا بنا بر مبانی مختلف در بحث قضا، فرق خواهد کرد. تمام اینها بنا بر مصلحت سلوکی است، اما اگر قائل به طریقت اماره شویم و تعبد به امارات، مصلحتی جز مصلحت تسهیل نداشته باشد، فوت صدق می کند و قضا واجب می شود.

در ادامه مرحوم شیخ می فرماید: مطالبی که تا بحال بیان کردیم و ثمراتی که میان قول خودمان با قول معتزله ذکر کردیم تماما بنا بر این بود که امر ظاهری یعنی امری که برخاسته از اماره است مجزی نباشد و بعد کشف الخلاف اعاده لازم باشد اما اگر معتقد شدیم که امر ظاهری مجزی است و بعد کشف الخلاف هم اعاده ای در کار نیست دیگر مشکل است میان قول ما و قول معتزله فرقی باشد... مرحوم شیخ بعد از چند سطر ادامه می دهد که اگر بگویید: همان طوری که سببیت معتزلی مستلزم تصویب بود و هو باطل بالاجماع همچنین مصلحت سلوکیه شما نیز مستلزم تصویب است و هو باطل بالاجماع باین بیان که معتزلی می گوید مصلحت حادثه در مدلول اماره جای مصلحت واقعی را می گیرد و در نتیجه همین مدلول اماره وظیفه مکلف است و شما می گوئید مصلحت سلوکیه جای واقع را پر می کند و واجب واقعی نابود می گردد و در نتیجه همان مدلول اماره وظیفه فعلی ما است و لا غیر و هذا هو التصویب الباطل، شیخ می فرماید: مبنای معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می دانست مستلزم تصویب هست ولی مبنای ما که متابعت از اماره را حکم ظاهری می دانیم نه تنها مستلزم تصویب نیست بلکه ضد تصویب و ردّ بر آن است زیرا مصوبه می گویند در حق جاهل اصولا حکمی در واقع نیست بلکه وظیفه واقعی او همان مدلول اماره است در حالی که ما می گوئیم: خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد و مدلول اماره بعنوان طریق بسوی واقع

منظور نظر است یعنی او را به منزله واقع می بینیم و آثار واقع را بر آن مترتب می کنیم فاین هذا من التصویب؟ (انصاری، ۱۳۸۷، ج ۱ ص ۱۸۹ تا ۱۹۷).

نائبینی و مصلحت سلوکی

مرحوم نائبینی رحمته الله از طرفداران این نظریه به حساب می آید و اساسا وی این مسلک را به همین

عنوان نام گذاری کرد. ایشان پس از ذکر اقسام سببیت، مصلحت سلوکی یا سببیتی که شیخ اعظم مطرح کرده است را بیان می کند و آن را دارای سه ویژگی مهم می داند: اول آنکه بر خلاف سببیت معتزلی و اشعری، مسلتم تصویب نیست. دوم آنکه این نوع سببیت عین طریقت است. سوم آنکه بنابر نظریه مصلحت سلوکی نمی توان قائل به اجزای حکم ظاهری به طور مطلق شد؛ چون مصلحت سلوک به مقدار سلوک است. ایشان در رابطه با اینکه مقدار مصلحت سلوک چقدر باید باشد فرموده: «مقدار مصلحت در سلوک باید به مقدار مصلحتی باشد که مکلف به جهت عمل به اماره آن را از دست داده، و مقدار مصلحتی که مکلف از دست می دهد متفاوت است، به این صورت که اگر اماره در روز جمعه قائم شد بر وجوب نماز جمعه، و مکلف نیز به اماره عمل کرد اما قبل از خروج وقت فضیلت، معلوم شد که در واقع نماز ظهر واجب است، در این صورت مکلف چیزی را از دست نداده تا سلوک بر طبق اماره، آن را جبران کند؛ چون مکلف می تواند نماز ظهر را در وقت فضیلت به جا بیاورد و تمام مصلحت را استیفا کند. اما اگر انکشاف خلاف بعد از گذشت وقت فضیلت نماز ظهر باشد، در این صورت سلوک بر طبق اماره، فقط مصلحت فضیلت را جبران نمی کند؛ زیرا مکلف می تواند نماز ظهر را در وقت بجا بیاورد. اما اگر کشف خلاف بعد از سپری شدن وقت نماز ظهر باشد، در این صورت نیز سلوک بر طبق اماره، مصلحت فوت نماز ادایی را جبران می کند. اما اگر تا ابد کشف خلاف نشود و مکلف به واقع دست پیدا نکند، سلوک بر طبق اماره، مصلحت فوت اصل نماز را جبران می کند. و سر انجام می فرماید کلام شیخ در رسائل مبنی بر تبعیض در اجزای به مقدار فوت مصلحت واقع، بر خلاف قاعده نیست بلکه مطلب صحیحی است که مقتضای اصول مخطئه است» (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ صص ۹۶-۹۷).

صاحب کتاب عنایة الاصول، درباره مصلحت سلوکی میگوید: «اینکه بگوییم مصلحت سلوکی، از اقسام سببیت است خالی از مسامحه نیست بلکه اقرب این است که مصلحت سلوکی قول به عدم سببیت و از وجوه طریقت به حساب می آید و نظر به واقع دارد، لذا محذور ثبوتی ندارد اما، و من المعلوم ان مجرد عدم المحذور فی شیء مما لا یکفی فی الالتزام به إثباتا» (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ج ۳ ص ۸۸).

نقد مرحوم مظفر بر مسلک سلوکی

مرحوم مظفر رحمته الله در رابطه با مصلحت سلوکی گفته: علی أن المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها و لم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها فإن في عبارته شيئاً من الاضطراب و الإيهام (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۴۳).

ما تا حالا مراد شیخ از مصلحت سلوکی را نفهمیدیم به دلیل اینکه عبارات شیخ مضطرب و اشتباه انداز است و معلوم نیست مقصود ایشان چیست مگر اینکه در عبارت شیخ کلمه الامر را اضافه کنیم و بگوییم عبارت رسائل چنین است: (الا ان الامر بالعمل) که در این صورت، قول شیخ برگشت به قول اول می کند که قائل به وجود مصلحت در خود جعل بود.

مرحوم نائینی وجود کلمه «الامر» را در عبارت شیخ نفی کرده و گفته که برخی از شاگردان شیخ، این کلمه را اضافه کرده اند و سپس آن کلمه به نسخه های کتاب رسائل راه یافته است. ایشان بر این باور هستند که اضافه کردن این کلمه، بی وجه و بدون دلیل و مخل به مقصود است. مرحوم نائینی در ادامه می گوید: «شاید نظر کسی که آن کلمه را افزوده، آن بوده که مجعول در باب امارات، نفس حجیت و طریقت است و چون حجیت و طریقت، از جمله احکام وضعی است که مستقیماً ارتباطی به عمل و فعل مکلف ندارد، در نتیجه عملی که مشتمل بر مصلحت باشد، در بین نخواهد بود، لذا ناچاریم که بگوییم مصلحت در خود جعل و تشریح امر است.

علت نادرستی این اصلاح این است که مبنا در احکام وضعی، یا آن است که از احکام تکلیفی انتزاع شده اند و یا اینکه احکام وضعی متأصل در جعل هستند. بنابر صورت اول که مختار شیخ اعظم است، چون منشأ انتزاع حجیت، حکم تکلیفی است که به عمل مکلف تعلق دارد، همان عمل دارای مصلحت سلوکی خواهد بود.

و بنابر صورت دوم که مختار ماست، مصلحت در مجعول است نه در نفس جعل؛ زیرا واضح است که مثلاً در دو حکم وضعی نجاست و طهارت، آنچه مجعول است دارای مفسده و مصلحت است نه آن که در نفس جعل نجاست و طهارت باشد. باقی احکام وضعی نیز به همین شکل هستند» (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ ص ۹۸ و ۹۹)

نقد مرحوم خوئی بر مسلک سلوکی

مرحوم خوئی در نقد مصلحت سلوکی می‌فرماید: «سخن مرحوم شیخ مستلزم نوعی تصویب است؛ زیرا بنابر مصلحت سلوکی، سلوک بر طبق اماره نیز مشتمل بر مصلحت است که جبران مصلحت واقعی می‌کند، و در این صورت شارع باید مکلف را مخیر کند بین اتیان واقع و سلوک بر طبق اماره، نه اینکه معینا واقع را بر او واجب کند؛ مثلا اگر فرض کنیم که مصلحت نماز ظهر، قائم به دو امر است: یکی خود نماز ظهر و دیگر سلوک اماره‌ای که دلالت بر نماز جمعه می‌کند و خلاف آن کشف نشده است، در اینجا اگر شارع وجوب واقعی را به خصوص نماز ظهر اختصاص دهد، ترجیح بلا مرجح است، پس شارع باید در واقع مکلف را مخیر بین عمل بر طبق اماره و اتیان واقع کند، و نتیجه‌ی چنین تخییری عدم اشتراک احکام واقعی بین عالم و جاهل بر نهج واحد است؛ زیرا در این صورت احکام واقعی بر عالم به نحو تعیینی و در حق جاهل به نحو واجب تخییری واجب می‌شود، و باعث تبدل حکم تعیینی به تخییری می‌شود.

و هذا نوع من التصویب، و یدل علی بطلانه الإجماع و الروایات الدالة علی اشتراك الأحكام بین العالم و الجاهل» (خوئی، ۱۴۲۰، ج ۱ ص ۹۷).

نقد مرحوم امام بر مسلک سلوکی

مرحوم امام علیه السلام نیز بر مصلحت سلوکی چند اشکال وارد کرده:

«اشکال اول: حجیت امارات به ملاک بنای عقلاست؛ یعنی پشتوانه و دلیل حجیت امارات، بنای عقلاست و شارع فقط آمده این طریقه را امضا کرده و چیزی به آن اضافه نکرده و شکی نیست که عقلای عالم به امارات از این جهت عمل می‌کنند که امارات صرفا طریق به واقع است و آنها هیچ وقت نمی‌گویند که اماره یک عنوانی به نام سلوک و تبعیت دارد و به جهت این عنوان ما به اماره عمل می‌کنیم.

اشکال دوم: سلوک اماره معنایی به غیر از عمل بر طبق مؤدا ندارد؛ یعنی اگر خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد، سلوک این اماره همان اتیان نماز جمعه است و معنای دیگری

ندارد، پس مصلحت در اتیان عمل و انجام دادن تکلیف است و اتیان به مؤدی با خود مؤدی اتحاد دارد و مغایر نیست، و معنای این سخن این است که مصلحت در خود عمل است. اما اگر بگویید اتیان به مؤدی با خود مؤدی متفاوت و متغایر است و وقتی مکلف به اماره عمل کرد و نماز جمعه را بجا آورد، از این اتیان عنوانی به نام سلوک انتزاع می‌شود، ما می‌گوییم عناوین انتزاعی متصف به مصلحت و مفسده نمی‌شوند بلکه ورای منشأ انتزاع خود وجود دیگری ندارد تا متصف به مصلحت و مفسده شود بلکه مصلحت و مفسده‌ای اگر هست از آن منشأ انتزاعش است نه خود این امور.

اشکال سوم: قیام اماره مختص به احکام شرعی نیست بلکه همچنان که در احکام اماره قائم می‌شود در امور غیر شرعی و عادی نیز اماره وجود دارد و اگر واقع و مؤدی در مصلحت داشتن دخالت نداشته باشد بلکه صرف سلوک سبب پیدایش مصلحت باشد، پس در امور غیر شرعی هم باید در سلوک اماره مصلحت داشته باشد؛ یعنی اگر شخص ثقه‌ای به ما خبر داد که زید مرده است و ما بر طبق این خبر عمل کردیم، باید به ما مصلحتی برسد، درحالی‌که مرحوم شیخ و پیروان او ملتزم به این سخن نیستند.

اشکال چهارم: بنابر این مسلک نباید بین صورت‌هایی که مرحوم نائینی ذکر کردند تفاوت باشد بلکه در تمام این صور باید قائل به اجزا به نحو مطلق باشید و حتی در صورت اول نیز باید مصلحت در سلوک باید باشد نه اینکه اجزا را قید بزنید به عدم خروج وقت فضیلت» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱ ص ۱۹۴ و ۱۹۶).

اشکال دیگر: بنابر این مبنا نباید بین صورت موافقت و مخالفت اماره فرق وجود داشته باشد بلکه در هر دو صورت شیخ باید قائل به مصلحت سلوکی شود، نه اینکه قید بزند به صورت مخالفت اماره با واقع.

۳-۲. مسلک حفظ مصلحت واقعی

شهید صدر رحمته‌الله برای تبیین نظریه خود سه مقدمه را بیان می‌کند که ما این سه مقدمه را با اختصار ذکر می‌کنیم:

«مقدمه اول: هرگاه غرض مولا، اعم از تکوینی و تشریحی، مورد اهتمام او باشد و راضی به ترک یا تقویت آن نباشد بلکه تلاش و سعی می‌کند که هر طور شده از ترک و یا تقویت غرض جلوگیری کند تا به غرضش برسد، و از طرفی دیگر این غرض در معرض اشتباه و شک باشد و مکلف نداند که غرض مولا به چه تعلق گرفته است، بهترین راه حل در اینجا این است که مولا دایره تحریک و بعث را توسعه دهد تا غرض او فوت نشود، نه اینکه دایره غرض را توسعه بدهد؛ مثلاً اگر غرض تکوینی مولا تعلق گرفته به اکرام زید و زید هم مردد بین ده نفر است و مکلف هم شک دارد و نمی‌داند کدام از این ده نفر زید است تا او را اکرام کند، مولا برای حفظ غرض خود دایره بعث را توسعه داده و دستور به اکرام هر ده نفر می‌دهد. این خطاب توسعه یافته، خطاب ظاهری و حکم ظاهری است که مصلحت در جعل آن نیست بلکه غرض از این گونه خطاب‌ها حفظ مصلحت واقعی است.

توسعه دایره محرکیت به معنای آن نیست که اکرام غیر زید نیز محبوب مولا می‌گردد و باعث این نیست که دایره غرض مولا توسعه داده می‌شود؛ بلکه اکرام غیر زید هیچ‌گاه متعلق غرض مولا نیست. و متردد بودن زید بین این ده نفر موجب محبوب شدن اکرام غیر زید نمی‌شود، نه محبوبیت نفسی پیدا می‌کند و نه محبوبیت غیری؛ زیرا ملاک محبوبیت نفسی اکرام، عنوان زیدیت است و این عنوان به نه نفر دیگر سرایت نمی‌کند تا موجب محبوبیت نفسی نه نفر دیگر شود. اکرام غیر زید محبوبیت غیری نیز پیدا نمی‌کند؛ چون اکرام غیر زید مقدمه اکرام زید به حساب نمی‌آید. پس اکرام آن ده نفر از باب توسعه غرض به حساب نمی‌آید بلکه از باب توسعه دایره محرکیت است؛ زیرا هرکدام از این ده نفر در نظر گرفته شود، احتمال این است که او زید باشد. همین احتمال منشأ آن است که مولا اکرام آن ده نفر را طلب کند.

نظیر همین مطلب، در باب اغراض تشریحی نیز وجود دارد، به این صورت که اگر غرض مولا تعلق گرفته باشد به اکرام عالم، و مکلف نداند بین این جماعت کدام یک عالم است، در صورتی که مولا به غرض خود آن قدر اهتمام داشته باشد که در هیچ حالی راضی به ترک آن نباشد، دایره محرکیت را توسعه داده و امر به اکرام هر ده نفر می‌کند، بدون اینکه دایره غرض توسعه پیدا بکند.

توسعه دایره محرکیت در این مورد به معنای جعل خطاب‌هایی برای حفظ غرض واقعی است. این خطاب دوم عقلاً بر مکلف منجّز است و موضوع برائت عقلی را بر میدارد؛ چون برائت عقلی از ابتدا مشروط بود به عدم احراز غرض مولا به نحو مذکور است و اگر نه اگر احراز بشود که غرض مولا تا چه اندازه از اهمیت برخوردار است که مولا به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست، مثل مانحن فیه، دیگر جایی برای موضوع برائت عقلی که قبح عقاب بلا بیان باشد، باقی نمی‌ماند.

این خطاب موسع که یک خطاب ظاهری است، غرض مولا به این خطاب تعلق نگرفته است، اما به این معنا هم نیست که غرض مولا و مصلحت در نفس جعل خطاب ظاهری باشد، بلکه این خطاب‌ها، خطاب‌های ظاهری جدی هستند و مولا واقعا می‌خواهد عبد را حرکت بدهد تا آن غرض واقعی مهم تحقق یابد.

اما اگر مانند بعضی از بزرگان قائل شویم که مصلحت خطاب‌های ظاهری در خود جعل هستند، دیگر منجزیت عقلی ندارد و رافع قاعده برائت عقلی نخواهد بود؛ زیرا تنجیز به معنا این است که مکلف خود را دست و پای مولا فرض کند، به طوری که هرگاه مولا اراده‌ی حرکت دادن آن را داشت، حرکت کند. حال اگر مصلحت خطاب ظاهری در خود جعل باشد، به مجرد جعل، این مصلحت حاصل می‌شود و عبد با تحریک مولا حرکت نمی‌کند، بر خلاف تصویری که ما ارائه دادیم.

اگر کسی توهّم کند که توسعه‌ی دایره محرکیت در اغراض تکوینی بدون توسعه نفس غرض و اراده، امکان ندارد؛ چون افعال خارجی انسان از روی اختیار صادر می‌شود نه از روی قسر و وادار کردن.

پس در مثال مورد بحث، باید ملتزم شویم به وجود اراده‌های متعدد به تعدد محرکیت، در نتیجه باید ملتزم بشویم به توسعه پیدا کردن غرض مولا، نهایت امر اینکه این اراده‌ها طریقی خواهد بود نه نفسی؛ یعنی به جهت تحفظ واقع می‌باشد نه برای خود خطابات ظاهر.

در جواب چنین توهّمی می‌گوییم: اگر مراد شما از اراده، شوق مؤکد است، ما نمی‌پذیریم که چنین اراده‌ی منشأ صدور فعل اختیاری است؛ زیرا در بسیاری از موارد، فعل از انسان صادر

می شود بدون اینکه به آن شوق داشته باشد، بلکه گاهی فعل از انسان صادر می شود با اینکه آن فعل، مبعوض و منفور او است. اما اگر مراد شما از اراده این است که فعل با اختیار از انسان صادر می شود، این را می پذیریم لکن اکرام هریک از ده نفر متعلق غرض مولا نیست؛ بلکه آنچه واقعا محبوب مولا است همان اکرام زید است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴ ص ۲۰۱ تا ۲۰۳).

مقدمه دوم: تراحم بین دو حکم سه گونه است:

۱. تراحم ملاکی؛ و این در صورتی است که دو حکمی که از نظر ملاک با هم متفاوت هستند در موضوع واحد جمع بشوند که یکی از آن دو حکم اقتضای محبوبیت و دیگری اقتضای مقتضای منافی و مضاد آن، مانند مبعوضیت، را داشته باشد. مانند اینکه یک دلیل قائم شده بر وجوب نماز جمعه و دلیل دیگر قائم شده بر حرمت نماز جمعه، در این صورت بین ملاک دو حکم که محبوبیت و مبعوضیت است، تراحم رخ می دهد و محال است که هر دو ملاک در مقتضای خود اثر گذارند؛ چون میان آنها تنافی و تضاد است. در نهایت، کسر و انکسار پیدا می شود و هر کدام از دو ملاک، قوی تر از دیگری باشد، مقتضای آن، به فعلیت می رسد و دیگری به فعلیت نمی رسد.

این نوع تراحم، مختص به دو حکم الزامی نیست بلکه گاهی ممکن است در یک موضوع، ملاک حرمت با ملاک اباحه با هم جمع شوند و بعد از کسر و انکسار، یکی به فعلیت برسد و دیگری در مقام شأنت باقی بماند. این نوع تراحم سبب تعارض دو دلیلی می شود که هر یک کاشف از ملاکی مزاحم ملاک دیگری است.

۲. تراحم در امثال، در صورتی است که موضوع ملاک هر دو حکم متفاوت هستند اما مکلف به جهت تضاد میان دو موضوع، نمی تواند در مقام امثال هر دو حکم را انجام بدهد و فرض هم این است که قدرت، دخیل در امر است، نه در مبادی حکم که حب و بغض باشد. در این صورت مبادی دو حکم موجود است و هر دو نیز فعلی هستند؛ ولی در مقام امثال، مبادی هر کدام که قوی تر باشد مقدم می شود. مانند اینکه یک دلیل قائم شده بر وجوب نماز و دلیل دیگر قائم شده بر ازاله نجاست از مسجد و مکلف در اول وقت فقط قادر بر انجام یکی از این دو فعل است.

در این نوع تراحم، بین دو حکم الزامی و حکم غیر الزامی هیچ وقت تراحم رخ نمی‌دهد؛ زیرا حکم ترخیصی و غیر الزامی وجوب امتثال ندارد تا با حکم الزامی تراحم کند.

۳. تراحم حفظی، در صورتی است که موضوع هر دو ملاک متفاوت است و در مقام امتثال هم مکلف قادر بر امتثال هر دو حکم است اما تراحم در محرکیت است؛ یعنی در مقام حفظ هر دو حکم تراحم رخ داده و مولا نمی‌تواند هر دو را حفظ کند و به هر دو امر و تحریم کند؛ مانند اینکه دلیلی قائم شده بر وجوب اکرام عالم و دلیل دیگر قائم شده بر حرمت اکرام جاهل و جماعتی هم هست که عالم و جاهل بین آنها معلوم نیست. در این موارد، مولا برای حفظ مصلحت و غرض اهم، از میان این دو حکم با جعل حکم ظاهری و توسعه دادن دایره بعث، کاری می‌کند که آن غرض اهم حفظ شود و در مثال مذکور دستور به اکرام هر ده نفر می‌دهد تا آن یک نفر عالم در هر حال اکرام شود.

در این نوع تراحم، تقدیم غرض اهم به معنای آن نیست که غرض غیر اهم از فعلیت ساقط می‌شود؛ بلکه تراحم دو غرض به لحاظ محرکیت است، پس محرکیت بر طبق غرض غیر اهم نیست؛ ولی مبادی و ملاک آن دو همچنان باقی است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲ ص ۵۱ و ۵۲).

مقدمه سوم: ترخیص و اباحه بر دو قسم اسم است: گاهی ناشی از عدم مقتضی الزام (اباحه واقعی و لا اقتضایی) و گاهی ناشی از وجود مقتضی در اباحه و اطلاق عنان است؛ یعنی مصلحت در این است که مکلف نسبت به مولا رها باشد و الزامی از جانب مولا متوجه عبد نباشد اگرچه خود فعل نه مصلحت دارد و نه مفسده (اباحه ظاهری و اقتضایی). آنچه در بحث ما داخل است، قسم دوم است؛ چون در قسم اول مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد.

پس از دانستن این سه مقدمه، اگر مکلف نسبت به حکم واقعی قطع داشت، نوبت به حکم ظاهری نمی‌رسد اما اگر قطع نداشت، گاهی حکم واقعی اباحه اقتضایی است و گاهی حکم واقعی الزامی است خواه آن حکم الزامی وجوب باشد یا حرمت. در قسم اول، اگر مصلحت حکم واقعی مورد اهتمام شارع باشد، و از طرفی مکلف نیز مردد است و راهی برای آگاه کردنش هم نیست، در این صورت مولا دایره‌ی محرکیت خود را گسترش و توسعه می‌دهد و یک حکم ظاهری جعل می‌کند که مصلحت جعل آن، حفظ مصلحت واقعی است.

نتیجه: مصلحت احکام ظاهری نه در جعل است، نه در سببیت و نه در سلوک، بلکه مصلحت، حفظ مصلحت واقع است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴ صص ۲۰۴-۲۰۵ و صدر ۱۴۰۸، ج ۲ صص ۵۲-۵۳؛ ر.ک: اسلامی، صص ۲۶۵-۲۶۹).

شهید صدر بر این نظریه خود، اشکال وارد کرده و سپس از این اشکال، پاسخ داده است.

اشکال:

فرمودید که علت جعل حکم ظاهری، حفظ مصلحت حکم واقعی است در حالیکه خطاب‌های واقعی و امر واقعی شارع برای ایجاد انبعاث و تحریک مکلف، صادر شده و صرفاً متشکل از مصلحت و مفسده یا ملاکات و حب و بغض نیستند، در حالیکه بدیهی است که جعل حکم ظاهری مخالف، باعث نقض چنین غرضی به حساب می‌آید، پس نمی‌توانید بگویید جعل حکم ظاهری برای حفظ مصلحت حکم واقعی است بلکه با این توضیح معلوم می‌شود که جعل حکم ظاهری باعث نقض چنین غرضی است البته از ناحیه محرکیت و باعثیت حکم واقعی، نه از ناحیه مبادی حکم؛ زیرا ما گفتیم که از حیث ملاک بین این دو حکم تنافی وجود ندارد.

به عبارت دیگر: حفظ مصلحت حکم واقعی مبتنی است بر اینکه عنصر دیگری غیر از مبادی و حب و بغض و خطاب و تشریح، دخیل در حکم واقعی نباشد؛ در حالیکه عنصر دیگری نیز در حکم واقعی دخیل است، که آن عنصر عبارت است از اینکه خطاب واقعی به داعی بعث و تحریک از مولا صادر می‌شود و این عنصر منافات با حکم ظاهری دارد؛ زیرا داعی بعث و تحریک با ترخیص در مخالفت جمع نمی‌شود.

جواب:

شهید صدر در جواب می‌فرماید: داعی محرکیت و باعثیت چهار معنا دارد:

۱. داعی محرکیت فعلی: این معنا بدون شک نمی‌تواند در حقیقت حکم واقعی دخیل باشد؛ زیرا می‌دانیم که گاهی مکلف، بالفعل تحریک نمی‌شود و درصدد امتثال بر نمی‌آید. اگر این معنای داعی محرکیت، دخیل در حکم واقعی باشد، باید احکام واقعی را به افراد مطیع تخصیص بزنیم؛ یعنی کسانی که به محض صدور احکام و رسیدن آن به مکلف، فوراً آن احکام

را امتثال و انجام بدهند و هو واضح البطلان و الفساد؛ زیرا احکام شرعی برای تمام مکلفین جعل شده است، نه فقط برای افرادی که تا حکم به او رسید درصدد امتثال بر آید و به تکلیف، جامه عمل بپوشاند، بلکه شامل کسانی که بالفعل منبعث نمی‌شوند نیز می‌شود.

۲. داعی محرکیت فعلی با انضمام قانون عبودیت: (مسجل و حتمی شدن انبعاث عقلی مکلف به جهت نحوه داعی بعث در حکم واقعی). به این معنا که منبعث شدن مکلف و عکس العمل خارجی مکلف هم باید به محرکیت خطاب و حکم اضافه بشود، به عبارت دیگر عقلا مسجل و قطعی بشود که مکلف نیز از این خطاب منبعث گردیده و درصدد انجام آن عمل بر آمده است. این معنا نیز نمی‌تواند مراد باشد؛ زیرا این معنا مقتضی این است که خطاب‌های شرعی واقعی به غیر موارد عذر عقلی اختصاص داشته باشند؛ مانند قاعده قبح عقاب بلا بیان یا قطع به خلاف و یا غفلت و نسیان؛ چون در این موارد، حتمی ساختن انبعاث معقول نیست با اینکه ما معتقدیم خطاب‌های شرعی واقعی، اطلاق دارد و تمام این موارد را شامل می‌شود و این نشان می‌دهد که داعی عقلایی در احکام وسیع تر و گسترده تر از مقداری است که در این قسم از داعی فرض شده است.

۳. داعی محرکیت از طرف مولا: یعنی خطاب از جانب مولا هیچ قصوری نداشته باشد، به این معنا که مولا هرچه در توانش بوده برای ایجاد تحرک مکلف انجام داده تا او را منبعث بسازد و وادار به انجام تکلیف بکند، البته با قطع نظر از تأمینات (برائت عقلی و امتثال آن) و عذرهای عقلی (قطع به خلاف یا غفلت و نسیان).

براساس این معنا، جعل حکم ظاهری نقض غرض به حساب می‌آید؛ زیرا معنای این قسم این می‌شود که حتماً نقضی یا قصوری از طرف مولا نسبت به حکم واقعی برای مکلف رخ داده که او اقدام به جعل حکم ظاهری کرده است تا آن نقض جبران شود.

۴. داعی محریت به لحاظ صلاحیت نفس خطاب واقعی و با قطع نظر از عروض عوامل دیگر مثل تراحمات و جعل تأمینات شرعی و از ادله احکام اولی و خطاب‌های واقعی بیش از این استفاده نمی‌شود، برای اینکه مقتضای صلاحیت ذات این خطابات همانا محرکیت و باعثیت است والا جعل این احکام لغو می‌باشد. بعد ایشان می‌فرماید: این احتمال چهارم که

همان داعی محرکیت و باعثیت باشد حتی با جعل حکم ظاهری محفوظ است؛ به این معنی که بعد از اینکه مولا حکم ظاهری را جعل کند باز هم احکام واقعی جنبه محرکیت و باعثیت خود را دارا خواهد بود که این عبارت است از همان فعلیت به معنای اول (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴ ص ۲۰۶ و ۲۰۷).

۲-۴. مسلک سببیت

در باب امارات، جمهور اهل سنت قائل به سببیت محضه هستند یعنی می‌گویند اگر اماره بر چیزی قائم شد بر طبق مؤدی و مدلول اماره مصلحتی حادث می‌شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن و اگر کسی بر طبق اماره انجام وظیفه کرد این مصلحت به او داده می‌شود چه مطابق با واقع باشد یا نه. خلاصه، وجود اماره سبب ایجاد مصلحت می‌شود. و اینها دو دسته‌اند: الف- اشاعره یک نوع سببیت را پذیرفته و معتزله نوع دیگر را (محمدی، ۱۳۸۷ ج ۲ ص ۱۱۰).

الف: سببیت اشعری

اشاعره بر این باور هستند که اماره سببیت دارد نه طریقت؛ یعنی قیام اماره سبب حدوث مصلحت در مؤدای آن است. به این گروه نسبت داده شده که معتقدند، خداوند متعال در لوح محفوظ قبل از فتوای مجتهد، هیچ حکمی قرار نداده و جعل نکرده، بلکه جعل حکم در لوح محفوظ منوط به رأی مجتهد است و مجتهد به سبب قیام اماره یا اصل به هر حکمی نظر داد، خداوند همان را در لوح محفوظ جعل و ثبت می‌کند، به عقیده این گروه، هم زمان با جعل حکم، مصلحت و مفسده نیز به سبب قیام اماره و اصل، حادث و به وجود می‌آید و هر زمان رأی و نظر مجتهد تغییر کرد، حکمی که در لوح محفوظ ثبت شده است نیز تغییر خواهد کرد؛ زیرا با تبدل نظر مجتهد، موضوع حکم، متبدل می‌شود و با تبدل موضوع، حکم نیز تغییر پیدا خواهد کرد و و کشف خلاف در رأی و نظر مجتهد نیز بنابر این تفسیر، معقول نخواهد بود؛ زیرا بنابر سببیت به این معنا، و رای نظر مجتهد اصلا واقعی وجود ندارد تا کشف خلاف معنا پیدا کند.

بنابر سببیت اشعری، اولاً: قبل از رأی مجتهد نه حکمی است و نه واقعی، ثانیاً: مصلحت و مفسده‌ای نیز قبل از قیام اماره و اصل وجود ندارد، ثالثاً: احکام الهی مختص به عالم است،

رابعا: حکم و واقع با تبدل رأی مجتهد، تغییر می‌کند، خامسا: کشف خلاف و خطا در رأی مجتهد، معنا ندارد (خویی، ۱۴۱۷، ج ۲ ص ۲۶۶ تا ۲۶۸).

اشکال‌های سببیت اشعری

این نظریه بنا بر عقیده امامیه باطل است، بعضی از اصولیین بطلان این نظریه را امر بدیهی دانسته و عقیده دارند که تصور سببیت به این معنا، برای تصدیق به بطلان آن کافی است و نیاز به اقامه دلیل و برهان نیست؛ زیرا این نظریه خلاف ضروریات شرعی است (همان: ۲۷/۲).

از جمله اشکال‌هایی که بر این نظریه وارد شده این است:

۱. بر خلاف اجماع و روایاتی است که می‌گویند احکام الهی تابع مصلحت و مفسده است که ما این بعضی از این آیات و روایات و نقل اجماع را ذکر کردیم و دیگر اینکه بر خلاف روایاتی است که دال بر ثبوت حکم واقعی قبل از رأی و نظر مجتهد است.

۲. اگر شارع در واقع حکمی ندارد، قیام اماره حاکی از چیست؟ و یا در موارد اصول عملیه که موضوع آنها شک در حکم واقعی است، چگونه با نبود حکم واقعی، شک در آنها متصور است.

۳. لازمه‌ی این نظریه این است که احکام شرع به کسانی اختصاص پیدا کند که اماره به دست آنها می‌رسد؛ در حالی که مستفاد از عموم و اطلاق ادله احکام این است که احکام، مشترک میان تمام مکلفان است (خویی، ۱۴۲۰، ج ۲ ص ۲۷۰).

۴. اگر بگوییم احکام واقعی مختص به عالمین است، چند اشکال بروز می‌کند:

الف) دور لازم می‌آید؛ زیرا علم به حکم، متوقف بر حکم است، از باب توقف علم بر معلوم. هم چنین اگر حکم متوقف بر علم به آن باشد، چنانکه حکم متوقف بر موضوع است، باز دور پدید می‌آید، مگر اینکه بگوییم حکم واقعی مختص به مواردی است که به خطاب حکم واقعی علم داشته باشند نه خود حکم واقعی.

ب) تصویب لازم می‌آید و تصویب مخالف قاعده‌ی اشتراک است و چون قاعده‌ی اشتراک با ادله‌ی کافی در جای خود به اثبات رسیده، پس تصویب باطل است.

ج) اگر حکم واقعی برای غیر عالم جعل نشده، پس مجتهد به دنبال چیست؟ مگر اینکه

بگوییم مجتهد از حکم ظاهری فحص می‌کند؛ یعنی حکمی که مؤدای امارات است و قیام اماره سبب حصول مصلحت در آن است (اسلامی، بی‌تا، ص ۱۶۷).

۵. این نظریه و نظریه معتزله بر اساس این است که اماره سبب باشد و ما امامیه اصل این نظریه را قبول نداریم. توضیح این مطلب در سببیت معتزله خواهد آمد.

اما دلیل اصلی بطلان این نظریه این است که چون منجر به تصویب می‌شود؛ زیرا اینها می‌گویند خداوند در لوح محفوظ هیچ حکمی ندارد و جعل حکم از سوی خداوند تابع فتاوا و آرای مجتهدین است و لذا اگر روزی رأی و فتوای مجتهد عوض شود حکم الله هم تغییر می‌یابد چون تمام موضوع برای حکم همین فتوای مفتی است و رأی او که تبدیل یافت موضوع هم تغییر یافته و با تبدیل موضوع بالضرورة حکم هم منقلب می‌شود. بر این اساس اصلا واقعی در کار نیست و کشف خلافتی در کار نیست تا بحث از مطابقت و مخالفت واقع در کار باشد و شعار اینها این است که کل مجتهد مصیب. ولی علماء شیعه برین باور هستند که خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که در حق همگان ثابت است اعم از جاهل و عالم، مسلم و کافر و ما به همان واقع مکلفیم و امارات هم طریق الی الواقع اند، آنگاه مجتهدی که فتوا می‌دهد از دو حال خارج نیست:

۱. یا فتوای او مطابق واقع در می‌آید پس مصیب است و واقع در حق خود او و مقلدین او منجز خواهد شد.

۲. یا فتوای او مخالف واقع در می‌آید پس مخطی است و خود او و مقلدینش معذورند و شعار ما اینست که ان للمصیب اجرین و للمخطی اجرا واحدا (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۱ ص ۱۷۸۵).
به اعتقاد ما تصویب، باطل است؛ زیرا روایات متواتری داریم مبنی بر اینکه خداوند در واقع و نفس الامر احکامی دارد و آن احکام هم منقلب نمی‌شود چه فتوای مجتهد مطابق آنها درآید یا خیر.

ب) سببیت معتزلی

اما بنابر مسلک معتزله خداوند متعال قبل از قیام اماره نیز حکم دارد و در لوح محفوظ احکام الهی وجود دارد که مشترک بین عالم و جاهل و تابع مصلحت و مفسده است لکن اماره که قائم

شد، اگر این اماره و اصل، مطابق با واقع شد، همان حکم واقعی به فعلیت می‌رسد، اما اگر مخالف با واقع شد و به خطا رفت، اولاً سبب می‌شود که واقع از بین برود و پاک شود و تغییر کند و دیگر اینکه اماره سبب حدوث مصلحت در مؤدای خود می‌شود که جبران مصلحت فوت شده را میکند، و شارع طبق آن اماره، حکم ظاهری جعل می‌کند. از طرفی این مصلحت اماره نیز از مصلحت حکم واقعی اقوی است؛ زیرا اگر مساوی باشد باید شارع مکلف را بین حکم ظاهری و حکم واقعی مخیر کند در حالیکه مکلف در صورت قیام اماره فقط باید از اماره متابعت کند و حکم ظاهری در حق او به فعلیت می‌رسد. اینها می‌گویند دلیل حجیت اماره دلالت می‌کند که متابعت از اماره واجب است؛ و چون احکام الهی تابع مصالح و مفاسد هستند، بنابر این باید در تابعیت اماره مصلحتی باشد تا اقتضای وجوب متابعت کند اگرچه اماره مطابق با واقع نباشد. پس بنابر مسلک معتزله اماره سبب ایجاد مصلحت در حکم ظاهری است.

پس بنابر این نظریه، اولاً: قبل از رأی مجتهد، حکم و واقع وجود دارد، ثانیاً: آن حکمی که در واقع وجود دارد، تابع مصلحت و مفسده است، ثالثاً: احکام الهی مشترک بین عالم و جاهل است، رابعاً: حکم واقعی با تغییر نظر مجتهد، تغییر می‌کند، خامساً: کشف خلاف در این سببیت وجود دارد لکن بعد از رأی مجتهد، واقع، به حسب مؤدای اماره یا اصل تغییر می‌کند.

اشکال‌های سببیت معتزلی

سببیت معتزلی از این جهت مردود است که ادله‌ی احکام اولیه اطلاق دارند و شامل عالم و جاهل می‌شوند؛ و دلیلی هم نداریم که این اشتراک را قید زده باشد به عدم قیام اماره برخلاف حکم واقعی، لذا تقیید، نیاز به دلیل دارد که ما همچین دلیلی نداریم. و دلیل اعتبار امارات هم یا سیره عقلا است یا آیات و روایات، و هیچ کدام دال بر سببیت نیست بلکه می‌گویند اماره طریق به واقع است نه سبب.

توضیح: اما عقلا از این جهت به اماره عمل می‌کنند که اماره، فقط طریق و کاشف از واقع است؛ یعنی دید عقلا به اماره، مابه‌ی نظر است نه مافی‌ی نظر، عقلا از این جهت اماره را قبول دارند که اماره فقط وسیله و ابزاری برای رسیدن به واقع است و انسان را به واقع می‌رساند و خود

اماره برای آنها هیچ گونه موضوعیتی ندارد. از طرف دیگر شارع مقدس هم فقط آمده این سیره را امضا کرده؛ یعنی دید شارع به اماره دید امضایی است نه تأسیسی، نه چیزی به این سیره اضافه کرده و نه چیزی از آن کاسته.

به آیات و روایات هم که توجه کنیم، ظاهر آیات و روایت، دال بر این است که شارع، همان چیزی را که عقلاً حجت می‌دانند و به آن عمل می‌کنند، امضا کرده، اگرچه شارع بعضی از امارات را رد کرده یا شروطی در حجیت، به آن اضافه کرده اما از جهت طریقت، شارع چیزی اضافه یا از آن نکاسته است (خویی، ۱۴۱۷، ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱).

مرحوم مظفر هم از این دلیل جواب داده: «ما هم قبول داریم که احکام الهی تابع مصلحت و مفسده است، اما لازم نیست مصلحت در خود مؤدای اماره باشد تا شارع امر به پیروی از اماره بدهد بلکه کافی است که مصلحت در حکم واقعی باشد و شارع هم برای رسیدن به مصلحت واقعی متابعت اماره را واجب کرده باشد» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۴۰).

علاوه بر این جواب، اصل این مسلک و نظریه باطل است؛ زیرا مستلزم تصویب است و تصویب به اجماع علمای امامیه باطل است، این‌ها قبول دارند که خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که عالم و جاهل در آن احکام شریک‌اند و لکن احکام واقعی‌ای که به درجه فعلیت می‌رسند و وظیفه فعلی مکلفین هستند همان اموری است که اماره بر آنها قائم شده و مؤدای اماره هستند و اما احکام واقعی که اماره‌ای طبق آنها قائم نشده فقط در مرحله شأنیت و اقتضا باقی می‌مانند حال به عقیده این‌ها هم اگر اماره مخالف واقع درآمد سبب اضمحلال ملاک واقع می‌گردد و در نتیجه موجب انقلاب واقع می‌شود، بنابر این حکم الله واقعی که به سرحد فعلیت رسیده باشد تابع آرای مجتهدین است و با تبدل رأی متبدل می‌شوند. این عقیده نیز باطل است به دلیل اینکه اجماع و روایات متواتره قائم است بر اینکه واقع به هیچ قیمتی متبدل نمی‌شود چه فتوای مجتهد مطابق واقع درآید و چه درنیاید (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۳ ص ۶۷).

سائر مبادی

ما بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاصد را در مصلحت و مفسده مطرح کردیم، اما باید

دانست که این بحث در تمام مبادی حکم مانند اراده و حب و بغض و جعل نیز جاری است؛ زیرا مولا بعد از اینکه دید متعلق تکلیف یا جعل تکلیف دارای مصلحت و مفسده است، نسبت به امور دارای مصلحت در او حب، و نسبت به اموری که دارای مفسده است، اعم از تکلیف و متعلق تکلیف، بغضی در او به وجود می‌آید که باعث امر و نهی مولا می‌شود.

لذا اختلافی که در مصلحت و مفسده بود در اینکه مصلحت و مفسده در متعلق است یا در خود تکلیف در حب و بغض نیز هست؛ زیرا حب و بغض بر خاسته و نشأت گرفته از مصلحت و مفسده است و در هر چیزی که مصلحت و مفسده وجود داشته باشد، حب و بغض هم نسبت به همان است. و وقتی حب و بغض در مولا ایجاد شد سبب اراده مولا و جعل حکم می‌شود.

نتیجه

در این تحقیق به این موضوع پرداختیم که احکام واقعی و ظاهری در مبادی چه فرقی با یکدیگر دارند که در احکام واقعی گفتیم اشاعره قائل به عدم تبعیت احکام واقعی از مصالح و مفسد هستند که مبانی و ادله آنها ذکر و نقد شد، اما در بین امامیه اختلاف است، بعضی قائل هستند که مطلق احکام واقعی تابع مصالح و مفسد هستند، اما بعضی قائل به تبعیت نسبی هستند و می‌گویند لازم نیست تمام احکام الهی واقعی تابع مصلحت و مفسده باشد، بلکه علت جعل حکم در احکام وضعی، مصلحت در جعل است. اما چون روایات به طور کلی می‌گویند احکام واقعی تابع مصالح و مفسد است لذا به نظر می‌رسد قول اول صحیح تر باشد.

در احکام ظاهری مرحوم آخوند و مرحوم خوئی رحمتهما قال شده اند که مصلحت در جعل چنین احکامی است نه اینکه مصلحت در متعلق حکم باشد، که این نظریه از سوی بزرگانی مانند شهید صدر و محقق عذاقی مورد اشکال قرار گرفته است.

مرحوم شیخ نیز فرموده در احکام ظاهری، مصلحت در سلوک امارات است و در سلوک اماره، خداوند مصلحتی قرار داده که در صورت خطا، جبران مصلحت فائده را می‌کند. اما این نظریه نیز از سوی بزرگانی مانند مرحوم خوئی و مظفر و مرحوم امام مورد اشکال قرار گرفته که

باعث عدم پذیرش مصلحت سلوکی می شود.

شهید صدر هم قائل هستند که مصلحت در احکام ظاهری، همان حفظ مصلحت واقعی است و این نظریه خود را با بیان سه مقدمه توضیح و تبیین می کند، که به نظر می رسد این نظریه، قابل قبول باشد

اما عامه در احکام ظاهری قائل به سببیت شده که بعضی سببیت معتزلی و بعضی قائل به سببیت اشعری شده اند، اما چون این نظریه، منجر به تصویب می شود و اشکال های متعدد دیگری نیز بر آن وارد است، پذیرفتنی نیست.

با این مطالب می توان گفت که در احکام واقعی، مصلحت در متعلق است اما در احکام ظاهری، مصلحت در خود حکم است نه در متعلق.

کتابنامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

- اسلامی، رضا، بررسی تطبیقی ماهیت حکم ظاهری با تکیه بر آرای شهید صدر، مؤسسه بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
- اصفهانى، محمدحسین، *نهاية الدراية فى شرح الكفاية*، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- انصارى، مرتضى، *فرائد الاصول*، مجمع الفكر الاسلامى، قم، چاپ دوم، صفر المظفر ۱۴۲۲ق.
- _____، *مطرح الانظار*، مجمع الفكر الاسلامى، قم - ايران، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
- جزايرى، محمد جعفر، *منتهى الدراية*، مؤسسه دار الكتاب، قم - ايران، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی، *عناية الاصول*، مرتضی، کتاب فروشی فیروزآبادی، قم، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *كشف المراد*، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۲ش.
- خراسانی (هروی)، محمد کاظم، *درالفوائد فى الحاشية على الفرائد*، مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامى، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- _____، *كفاية الاصول*، مجمع الفكر الاسلامى، قم - ايران، چاپ چهارم، ۱۴۳۴ق.
- خمینی، روح الله، *انوار الهداية فى التعليقة على الكفاية*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام، تهران ايران، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- خویی، ابوالقاسم، *التنقيح فى شرح العروة الوثقى*، تحت اشراف جناب آقای لطفی، ايران - قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- _____، *دراسات فى علم الاصول*، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت عليه السلام، قم - ايران، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- _____، *محاضرات فى اصول الفقه*، دار الهادى للمطبوعات، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.
- _____، *مصباح الاصول*، مكتبة الداوری، قم، چاپ ششم، ۱۴۲۰ق.

امتیاز حکم واقعی و ظاهری در مبادی حکم □ ۱۲۱

- صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- _____، مباحث الاصول، صدر، مطبعة مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ۱۴۰۸ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، کتابفروشى داوری، قم، چاپ اول، ۱۳۸۵ق.
- عابدی، احمد، مصلحت در فقه، نقد و نظر، شماره ۱۲، سال چهارم، پاییز ۱۳۷۶.
- عراقی، ضیاء الدین، نهاية الافکار، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ پنجم ۱۴۳۰ق.
- علیدوست، ابوالقاسم، تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۶، پاییز ۱۳۸۴ش.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم.
- فاضل لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- فخر رازی، محمد فخرالدین، تفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- قاصوه، محمود، المقدمات و التنبیها ت فی شرح اصول الفقه، دارالمورخ العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- محمدی، علی، شرح اصول فقه، دار الفکر، قم، چاپ دهم، ۱۳۸۷ش.
- _____، شرح رسائل، دار الفکر، قم، چاپ هفتم، ۱۳۸۷ش.
- _____، شرح کفایه، نشر الامام الحسن بن علی علیهم السلام، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۵ش.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۸۱ش.
- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، اسماعیلیان، قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ش.
- ملا صدرا، صدر الدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- موسوی جزایری، محمد علی، تحریر الاصول، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
- نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
- _____، اجود التقریرات، مطبعه العرفان، قم، چاپ اول، ۱۳۵۲ش.
- نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

