

شریعت و مصلحت

علی ربانی گلپایگانی

چکیده:

بررسی نسبت میان شریعت و مصلحت، از نظر ماهیت، مسأله‌ای کلامی است؛ اگرچه بیش‌تر در آثار اصولی و فقهی مطرح شده است. تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی، دیدگاه مشهور متکلمان و اصولیان عدلیه است؛ اگرچه برخی از آنان دیدگاه‌های دیگری نیز در این‌باره مطرح کرده‌اند. اشاعره در بحث‌های کلامی خود، معتل بودن افعال و احکام الهی به مصالح و مفاسد را انکار کرده‌اند؛ ولی در مباحث اصولی و فقهی خود آن‌را پذیرفته‌اند، تا مبنایی برای قیاس و مصالح مرسله باشد. تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی بر سه اصل عقلی (کلامی - فلسفی) حسن و قبح ذاتی و عقلی، هدف‌مندی افعال الهی و امتناع ترجیح بلامرجح استوار است. از آنجا که اصول یاد شده مبرهن و خدشه‌ناپذیر است، اصل مزبور نیز مبرهن و خدشه‌ناپذیر خواهد بود و استدلال‌هایی که منکران مطرح کرده‌اند، مغالطه‌آمیز است. علاوه بر دلایل عقلی، آیات قرآن و روایات نیز بر تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی دلالت آشکار دارند. در این‌باره میان احکام تکلیفی و وضعی، و احکام ظاهری و واقعی تفاوتی وجود ندارد، زیرا همه آنان ناظر به مصالح و مفاسد دنیوی و اخروی بشر می‌باشند.

واژه‌های کلیدی: شریعت، مصلحت، مفاسد، احکام واقعی، احکام ظاهری، احکام تکلیفی، احکام وضعی.

مبتنی بودن یا نبودن احکام شرعی بر مصالح و مفاسد بشری، از مباحث مهمی است که از دیرباز نظر عالمان و متفکران اسلامی را به خود جلب کرده و مواضع و دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن اتخاذ و اظهار شده است. اصطلاح رایج آن تبعیت یا عدم تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی است. اگرچه این مسأله معمولاً در متون و مباحث اصولی و فقهی مطرح شده است، ولی از نظر ماهیت، مسأله‌ای کلامی است، زیرا به حکیمانانه بودن افعال تشریحی خداوند مربوط است. در آثار کلامی قدیمی در مبحث تکلیف به آن اشاره شده است و در دوران معاصر و برخی از آثار کلامی جدید، با اهمیت بیشتری مطرح گردیده است. امروزه بحث درباره دین و عقلانیت از مباحث مهم کلامی به شمار می‌رود و مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بشری، جایگاه ویژه‌ای در مبحث مزبور دارد و یکی از ارکان انطباق اسلام با مقتضیات زمان به شمار آمده است. اهمیت این بحث عده‌ای از پژوهشگران معاصر را به بررسی جوانب آن برانگیخته است. نگارنده نیز بر آن است تا به مقتضای مسئولیت دینی و کلامی و در حد بضاعت علمی، مسئله مزبور را مورد پژوهش و بررسی قرار دهد.

تعریف مفاهیم

شریعت در لغت به معنای راه روشن است. به مکان همواری که می‌توان از آن به آب نهر دسترسی پیدا کرد و بدون ظرف از آن نوشید نیز شریعه گفته می‌شود. همین معنا برای دین و آیین الهی استعاره شده و عقاید و احکام الهی شریعت نامیده شده است (ابن فارس، ۱۴۱۸: ۵۵۵؛ جوهری، ۱۴۳۲، ۲: ۹۵۷؛ فیومی، بی‌تا، ۱: ۳۷۴؛ ابراهیم مصطفی، بی‌تا، ۱: ۴۷۹). چنان که فرموده است: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (جائیه: ۱۸) و نیز فرموده است: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ (مائده: ۴۸).

شریعت الهی راهی است که خداوند برای پیامبری از پیامبران الهی یا امتی از امت‌های بشری معین کرده است، مانند شریعت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ﷺ. آیه ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ (شوری: ۱۳) نیز اشاره به این دارد که حقیقت

و لبّ شرایع الهی یگانه است، هر چند به خاطر تفاوت شرایط و استعداد امت‌ها، احکام مختلفی داشته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۳، ۵: ۳۵۱). به عبارت دیگر، همه شریعت‌های الهی دارای اصول مشترکی بودند که در آنها نسخ راه نداشته است، در عین داشتن فروع متفاوتی که نسخ‌پذیر بوده است (راغب، بی تا: ۲۵۸).

مصلحت و مفسده متقابل و متضاد با یکدیگرند. در برخی کتب لغت هریک را به ضد دیگری تعریف کرده و برای هیچ‌یک معنای خاصی ذکر نکرده‌اند (فیروزآبادی، ۱۴۳۲: ۶۴۸؛ ابن فارس، همان: ۵۷۴؛ جوهری، همان، ۱: ۳۴۱-۴۳۹) ولی برخی دیگر یکی از آن دو را معنا کرده و در تعریف دیگری به این‌که ضد دیگری است بسنده کرده‌اند. فیومی گفته است: مصلحت از ماده صلح به معنای خیر و صواب است (بی تا، ۱: ۴۱۷). دیگری فساد را به خارج شدن شیء از حد اعتدال تعریف کرده است (راغب اصفهانی، همان: ۳۷۹) و درباره صلاح گفته است: صلاح ضد فساد است و بیش‌ترین استعمال آن‌ها به افعال اختصاص دارد و در قرآن فساد گاهی در مقابل صلاح «لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف: ۸۵) و گاهی در مقابل سینه «خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (توبه: ۱۰۲) به کار رفته است. (همان: ۲۸۴). شرتونی می‌گوید: مصلحت چیزی است که بر فعل مترتب می‌شود و به صلاح بر می‌انگیزد. بدین جهت است که به افعال انسان که نفع او را دربر دارد مصلحت گفته می‌شود (۱۴۰۳، ۱: ۶۵۶).

در برخی کتاب‌های لغت مصلحت به صلاح و منفعت تعریف شده است (ابراهیم مصطفی، همان، ۱: ۵۲۰) و تلف شدن، اضطراب، خلل، بیماری و قحطی از مصادیق فساد به شمار آمده است (همان، ۲: ۶۸۸).

به نظر می‌رسد سخن فیومی که مصلحت را به خیر و ثواب تعریف کرده، از تعبیر دیگران دقیق‌تر و جامع‌تر است، زیرا منفعت آن‌گاه مصلحت خواهد بود که به خیر و صواب انسان باشد، چنان‌که سخن راغب که فساد را به خروج از حد اعتدال تعریف کرده است دقیق‌تر و جامع‌تر از تعبیر دیگران است. صلاح انسان این است که همواره جانب اعتدال را رعایت کند، چنانکه در معارف دینی نیز بر آن تأکید شده است.

حاصل آن که صلاح و فساد یا مصلحت و مفسده در مورد انسان با توجه به نیازها و استعدادهای او از یک‌سو، و غایت و هدف از آفرینش او، از سوی دیگر باید تحدید و تبیین گردد.

از این جا می‌توان به معنای اصطلاحی مصلحت و مفسده نیز پی برد. معنای مصلحت و مفسده در اصطلاح دینی همان معنای لغوی آن دو با توجه به جهان بینی دینی درباره انسان است. دین توحیدی براساس نگرشی که به انسان و جهان دارد معیارها و شاخص‌های ویژه‌ای برای مصلحت و مفسده او مقرر داشته و خیر دنیا و آخرت انسان را در نظر دارد.^۱

تبیین موضوع و بیان دیدگاه‌ها

آیا احکام شرعی بر پایه مصالح و مفاسد مربوط به مکلفان استوار است یا نه؟ و در فرض اول آیا مصالح و مفاسد در متعلق احکام است یا در تکلیف و تشریح؟ در پاسخ به دو پرسش یاد شده چند پاسخ متصور است:

۱. احکام شرعی مبتنی بر مصالح و مفاسد نیست، خواه مربوط به مکلفان باشد یا نباشد. مبنای این پاسخ این است که اصولاً افعال الهی - اعم از تکوینی و تشریحی - معلل به اغراض نیست. متکلمان و فقیهان اشعری چنین دیدگاهی دارند. فخرالدین رازی در این باره گفته است:

الذی یقولہ اصحابنا ان علّة حسن التکلیف هی الربوبیة و العبودیة، لا ما یقول المعتزلة من رعایة المصالح؛ عقیده اصحاب ما (اشاعره) این است که علت حسن تکلیف ربوبیت (خدا) و عبودیت (بندگان خدا) است نه رعایت مصالح چنان که معتزله می‌گویند (رازی، بی تا، ۱: ۱۲۷).

اشاعره، گرچه در بحث‌های کلامی، معلل بودن افعال و احکام الهی به مصالح و مفاسد واقعی را انکار کرده‌اند، ولی در مباحث اصولی و فقهی، آن را پذیرفته‌اند تا مبنایی برای قیاس و مصالح مرسله باشد، و برای آن که دیدگاه اصولی و فقهی آنان با دیدگاه کلامی‌شان ناسازگار نباشد میان علت کلامی و فقهی فرق نهاده و گفته‌اند:

مصالح و مفاسد، علل احکام به معنای کلامی آن (داعویت مصالح برای فاعلیت الهی) نیست، بلکه مصالح و مفاسد علایم و نشانه‌های شناخت احکام اند (شاطبی، ۱۴۲۰، ۱: ۳۲۲).

بر این اساس شهرستانی گفته است:

۱. مصلحت چیزی است که مقاصد دنیوی یا اخروی یا دنیوی و اخروی انسان را تضمین و تأمین می‌کند و حاصل آن به تحصیل منفعت یا دفع ضرر باز می‌گردد (حلی، ۱۴۰۳: ۲۲۱).

ما قبول داریم که افعال الهی مشتمل بر خیر و صلاح است، ولی دعویّت آنها برای خلق عالم از سوی خداوند را قبول نداریم (شهرستانی، بی تا: ۴۰۰).^۱

به اعتقاد برخی دیگر آنچه در باب صلاح و اصلح مورد انکار محققان اشاعره است «وَجوب علی الله» است نه مبتنی بودن افعال و احکام الهی بر مصالح و مفاسد بشری (رشید رضا، بی تا، ۷: ۳۹۰).

برخی دیگر در این باره روش استقراء را برگزیده و گفته اند:

از استقراء در آیات و روایات به دست می آید که شریعت براساس مصالح عباده وضع شده است و این مطلب را رازی و دیگران قبول دارند. استقراء در این مسأله مفید علم است. بنابراین، اصل مزبور فراگیر است و عموم احکام شرعی را شامل می شود. پس، قیاس و اجتهاد فقهی مبنای ثابتی خواهد داشت (شاطبی، همان، ۱-۲: ۳۲۲).

بنابراین می توان گفت:

مبتنی بودن احکام شریعت بر مصالح و مفاسد واقعی علاوه بر اینکه از مسلمات کلام و فقه شیعه است، مورد قبول اکثریت و بلکه مورد اتفاق اهل تسنن نیز می باشد (مطهری، ۱۳۷۰، ۲: ۲۷)

۲. احکام شرعی مبتنی بر مصالح و مفاسد مربوط به مکلفان است، و این مصالح و مفاسد در احکام جدّی (نه احکام امتحانی و مانند آن) در متعلق احکام است. یعنی متعلق احکام شرعی به گونه ای هستند که فعل یا ترک آنها در سرنوشت انسان ها تأثیرگذار بوده و مصلحت یا مفاسد آنان را دربر دارند، بدین جهت، شارع مقدس به آنها امر و یا از آنها نهی کرده است. دیدگاه مشهور متکلمان و فقهای عدلیه (معتزله و امامیه) همین است. آنان یکی از شرایط حسن تکلیف دینی را این دانسته اند که متعلق آن به گونه ای باشد که مقتضی استحقاق مدح و ثواب یا ذم و عقاب باشد. عبدالجبار معتزلی در این باره گفته است:

۱. چلبی در حاشیه شرح مواقف می گوید: هر دو گروه بر ترتیب مصالح بر افعال باری تعالی اتفاق نظر دارند، اختلاف آنان در این است که آیا این مصالح اغراضی هستند که سبب و انگیزه خدا بر افعال الهی اند یا نه (جرجانی، ۱۴۱۲، ۸: ۲۰۲).

سومین شرط متعلق تکلیف آن است که اختصاص به وجهی داشته باشد که اگر تکلیف از مقوله فعل است، صحت استحقاق مدح و ثواب را اقتضا کند، و اگر تکلیف از مقوله نهی و ترک است صحت استحقاق ذم و عقاب را اقتضا کند (عبدالجبّار، ۱۳۸۲، ۱۱: ۵۰۱).

سید مرتضی نیز در این باره گفته است:

یکی از شرایط متعلق تکلیف این است که فعل به گونه‌ای باشد که انجام آن سبب استحقاق مدح و ثواب باشد، زیرا با توجه به این که وجه حسن تکلیف زمینه‌سازی برای پاداش است، روا نیست که شامل فعلی شود که سبب استحقاق پاداش نخواهد بود (۱۴۱۱: ۱۱۲).

همین عبارت یا قریب به آن، در آثار و کلمات دیگر متکلمان امامیه نیز آمده است (ر.ک. طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۲؛ حلبی، ۱۴۰۴: ۷۷؛ حلی، ۱۴۱۹: ۴۴۲؛ سیوری، ۱۴۰۵: ۲۷۵؛ حلی، ۱۴۱۴: ۱۰۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۷؛ حمصی، ۱۴۱۲: ۱: ۲۸۸).

فقیهان و اصولیان شیعه نیز، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلق احکام را به عنوان دیدگاه مشهور عدلیه مطرح کرده‌اند. سید مرتضی می‌گوید:

امر، بر حسن فعل و نهی بر قبح آن دلالت می‌کند، بنابراین باید در فعل وجهی باشد که مقتضی حسن یا قبح است. بنابراین، هرچه در شرع بر ما واجب شده، باید در آن وجه وجوب باشد، و هرچه بر ما حرام شده، باید در آن وجه قبح باشد، گرچه ما از جهات وجوب و قبح آگاهی تفصیلی نداریم. از نظر ما امر و نهی مؤثر در آن جهات نیست، بلکه دال بر آنها می‌باشد (سید مرتضی، ۱۳۶۳، ۱: ۴۳۵).

علامه حلی گفته است:

مذهب امامیه این است که احکام شرعی مستند به صفتی در فعل است که یکی از آنها را ایجاب می‌کند (حلی، ۱۴۱۴: ۳۷۹).

آخوند خراسانی گفته است:

مشهور عدلیه معتقدند که اوامر و نواهی از مصالح و مفاسدی که در مأمور به یا منهی عنه است تبعیت می‌کند و واجبات شرعیه الطاف در واجبات عقلیه‌اند (خراسانی، بی تا [الف]، ۲: ۲۳۲).

شیخ انصاری برای تکلیف سه وجه را تصویر و تقریر کرده است:

۱. فعل مشتمل بر مصلحتی است که امر به آن را ایجاب می‌کند یا مشتمل بر مفسده‌ای است که مقتضی نهی از آن است به گونه‌ای که اگر از آن نهی نشود قبیح خواهد بود. این قسم از تکلیف همان قسم شایع نزد ما عدلیه است.

۲. مصلحت در صدور امر است بدون این که فعل دارای مصلحت باشد، بلکه گاهی فعل مبعوض آمر است ولی مصلحت مقتضی صدور امر، او را بر انگیزته است تا به آنان امر کند، مانند اوامری که در مقام تقیه صادر شده است.

۳. مصلحت در فعل است، لکن پس از تعلق امر به آن، گاهی بدان جهت که فعل مایه تحقق امثال امر مولی است و گاهی از این حیث که پس از تعلق امر ظاهری به فعل مشتمل بر عنوان پسندیده‌ای خواهد شد که امر به آن فعل طریق برای تحصیل آن عنوان پسندیده است که مقصود واقعی می‌باشد. در این صورت مأمور به، به امر لفظی غیر از مقصود از امر است که دارای حسن واقعی است و همان سبب صدور امر ظاهری شده است. اوامر امتحانی محتمل است که از این قبیل باشد (کلانتری، بی تا: ۳۷۹).

همان گونه که شیخ انصاری یادآور شده است، قسم رایج احکام شرعی از گونه نخست است که مورد بحث ما نیز می‌باشد. صاحب جواهر در این باره گفته است:

از اخبار و کلام اصحاب بلکه از ظاهر کتاب (قرآن کریم) به دست می‌آید که همه معاملات و غیر آنها به خاطر مصالح مردم و فواید دنیوی و اخروی آنان که عرفاً مصلحت و فایده نامیده می‌شود، تشریح شده است (نجفی، ۱۹۸۱، ۲۲: ۳۲۴).

میرزای نائینی گفته است:

برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاصد در متعلقات آنها و این که با قطع نظر از امر و نهی شارع در افعال مصالح و مفاصدی موجود است، راهی وجود ندارد (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۴، ۳: ۵۹).

امام خمینی نیز گفته است:

مشهور میان عدلیه این است که اوامر و نواهی تابع مصالح در مأمور به و مفاصد در منهی عنه است و واجبات شرعی الطاف در واجبات عقلیه است (سبحانی، بی تا، ۲: ۳۹۵).

شهید صدر نیز می‌گوید:

احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد و ملاکاتی است که مولی بر اساس حکمت خود و رعایت حال بندگان در نظر می‌گیرد، و گزافی یا دل‌خواهانه نیست (صدر، ۱۴۱۸، ۱: ۳۶۲).

۳. برخی محققان میان احکام ظاهریه و واقعیه فرق گذاشته، در احکام واقعیه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلق آنها را پذیرفته و در احکام ظاهریه به تبعیت احکام از مصلحت در خود احکام (مصلحت در تشریح) قائل شده‌اند.^۱

۴. برخی دیگر میان احکام تکلیفیه و وضعیه فرق نهاده، در بخش اول به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات احکام قائل شده و بخش دوم را تابع مصلحت در جعل و انشاء آنها دانسته‌اند، زیرا احکام وضعیه به افعال مکلفان تعلق نمی‌گیرد تا همانند احکام تکلیفیه تابع مصالح و مفاسد در متعلقات آنها باشد، بلکه غالباً به موضوعات خارجی تعلق می‌گیرد، چنان‌که در ملکیت، زوجیت و مانند آنها این‌گونه است، بنابراین مصلحت یا مفسده‌دار بودن متعلقات آنها معنا نخواهد داشت. براین اساس احکام وضعیه تابع مصالح و مفاسد در جعل و انشاء آنهاست (غروی، بی تا، ۱: ۴۵).

۵. دیدگاه دیگری، بدون این‌که میان احکام ظاهری و واقعی، یا میان احکام تکلیفی و وضعی تفاوتی قائل شود، عمومیت قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات احکام را نپذیرفته و آن را به صورت فی‌الجمله و قضیه جزئی پذیرفته است. مطابق این نظریه مصلحت‌مداری در احکام شرعی عمومیت ندارد، بلکه مصلحت می‌تواند فقط در جعل و تشریح احکام باشد. یکی از نویسندگان معاصر در این باره چنین گفته است:

ما منکر حسن و قبح اشیاء نیستیم، ولی وجود حسن و قبح و مصلحت و مفسده را در احکام [شرعی] قبول نداریم. احکام شرعی 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 نواهی‌ای داشته باشیم که تابع هیچ مصلحت و مفسده ظاهری و یا

۱. عدم تبعیة الجعل لما فی المتعلقات من المصلحة... بل لما فی نفسه لتبعیة الاحکام الظاهریة للمصلحة فی انفسها لا فی المتعلقات و ان قلنا له فی الواقعیات (خراسانی، بی تا[ب]: ۲۵۱).

حتی واقعی نباشند، بلکه صرفاً تابع 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 (عابدی، بی تا: ۱۷۳).

نویسنده‌ای دیگر در این باره گفته است:

تشریح خداوند تابع غرض و انگیزه است و این غرض چیزی جز مصلحت مکلفان نیست، لکن تأمین آن تنها به این نیست که خداوند به کارهایی که مصلحت ملزمه دارد، امر و از کارهایی که مفسده حتمی دارد نهی کند، بلکه گاهی تأمین مصلحت فوق در نفس تشریح و صرف امر کردن یا نهی کردن است بدون این که مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق حکم یا حتی مصلحتی در امتحان مکلف باشد، چنان که گاه مصلحت در تشریح و امتحان مکلف است بدون این که در اقدام وی یا متعلق امر یا نهی مصلحت یا مفسده‌ای باشد (اوامر و نواهی امتحانی از این گروه است) و گاهی تأمین مصلحت فوق به تشریح و انقیاد و اقدام مکلف و انجام متعلق امر و اجتناب از متعلق نهی است بدون این که مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق امر و نهی وجود داشته باشد، نظیر 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، گویا نفس سلوک و عمل بر طبق فرمان او مصلحت دارد، هر چند در متعلق عمل از قبل مصلحت یا مفسده‌ای وجود ندارد. بنابراین، احکام شرعی الزاما از مصالح و مفاسد واقعی در متعلق متابعت نمی‌کند و نباید حکم شرعی را دلیل بر چنین مصلحت یا مفسده‌ای دانست. به عنوان مثال اگر روزه ماه رمضان واجب و روزه عید فطر حرام می‌گردد، آن را دلیل بر وجود مصلحتی ملزمه در اول و مفسده‌ای حتمی در دوم دانست (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

خلاصه درباره این مسأله، چهار دیدگاه کلی مطرح شده است: نفی مطلق، اثبات مطلق، تفصیل و اثبات و نفی محدود. در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱) دیدگاه نفی مطلق

دیدگاه نفی تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد به طور مطلق - چنان که پیش از این اشاره شد- مورد قبول اشاعره است. اعتقاد به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد مبتنی بر سه مقدمه است که اشاعره هیچ یک از آن‌ها را قبول ندارند. این سه مقدمه عبارتند از: ۱. حسن و قبح ذاتی افعال؛ ۲. هدفمندی افعال الهی؛ ۳. امتناع ترجیح بلامرجح.

براساس مقدمه اول افعال انسان در ذات خود و بدون جعل و اعتبار شرعی یا دارای صفت حسن‌اند یا صفت قبح. و از طرفی ملاک حسن و قبح افعال مصالح و مفاسد مربوط به زندگی دنیوی و اخروی بشر است که به کمال و نقص و سعادت و شقاوت انسان باز می‌گردد.^۱

بر پایه مقدمه دوم احکام شرعی که افعال تشریحی خداوند می‌باشند، بر اساس اهداف و اغراض حکیمانه‌ای تشریح شده‌اند که با استعدادها و توانمندی‌ها و اغراض تکوینی خلقت انسان هماهنگ است و در نهایت به مصالح و مفاسد بشر و سعادت و شقاوت و کمال و نقص او باز می‌گردد.

بر مبنای مقدمه سوم، نمی‌توان اغراض حکیمانه تشریح الهی را در خود تشریح جست و جو کرد. اگرچه اصل تشریح الهی حکیمانه است، و هدف آن نیز مصلحت و سعادت بشر است، ولی این مطلب گوناگون بودن احکام شرعی را توجیه نمی‌کند، چرا که هدف و غرض حکیمانه و موجود در اصل تشریح، وجه و علت عام است، و نمی‌تواند ویژگی‌های احکام شرعی را توجیه و تعلیل کند، زیرا از نظر عقل علت عام کافی در تعلیل و تفسیر معلول خاص نخواهد بود. بنابراین، اگر غرض عام از تشریح الهی را آزمون بشر و پرورش روحیه انقیاد و تسلیم در او بدانیم، این غرض تنها می‌تواند توجیه‌گر اصل تشریح در مقابل عدم آن باشد، اما این که چرا افعالی خاص واجب و افعال خاص دیگری حرام و کارهایی مستحب و کارهای خاص دیگر مکروه گردیده است را توجیه نمی‌کند. بر این اساس، از نظر عقل باید متعلق احکام شرعی در ارتباط با مصالح و مفاسد زندگی دنیوی و اخروی بشر ویژگی‌هایی داشته باشند که مقتضی احکام ویژه الهی بوده است و احکام شرعی مبتنی بر آن ویژگی‌هاست.

۱. در این باره: ر.ک. القواعد الکلامیه، ص ۴۲-۴۹.

اشاعره - چنان که بیان شد - هیچ یک از اصول مزبور را قبول ندارند. البته در باب حسن و قبح ذاتی یا عقلی آنان سخنی دارند که می توان گفت حقیقت و جوهر آن را پذیرفته اند و آن این که گفته اند: حسن و قبح به معنای کمال و نقص و هماهنگی یا ناهماهنگی با غرض یا طبع را عقلی و به معنای مدح و ثواب و ذم و عقاب را شرعی می دانیم (رازی، ۱۴۰۴: ۲۳۹؛ جرجانی، ۱۴۱۲، ۸: ۱۸۲؛ نفتازانی، بی تا، ۴: ۲۸۲؛ قوشجی، بی تا: ۳۳۷). پیش از این یادآور شدیم که کمال و نقص ملاک واقعی حسن و قبح عقلی است و مصالح و مفاسد مربوط به زندگی دنیوی و اخروی بشر نیز در راستای کمال و نقص انسان قرار دارد. از سوی دیگر مدح و ذمّ عقلایی که متوجه افعال بشر می شود، به خاطر کمال و نقص و مصالح و مفاسد است، یعنی از نظر عقلای بشر، انجام هر کاری که مصلحت بشر را دربر دارد مقتضی مدح فاعل و انجام هر کاری که برای بشر مفسده آمیز است مقتضی نکوهش فاعل آن می باشد، و حقیقت پاداش و کیفر اخروی با مدح و ذم عقلایی تفاوتی ندارد. پاداش و کیفر الهی در حقیقت مدح و نکوهش الهی و متناسب با سرای دیگر است. بنابراین اشاعره با قبول حسن و قبح به معنای کمال و نقص باید حسن و قبح عقلی به معنای استحقاق مدح و پاداش و نکوهش و کیفر را بپذیرند، قبول مطلب اول و انکار مطلب دوم از باب قبول ملزوم و انکار لازم است که در نادرستی آن تردیدی وجود ندارد:

بدان که فعل اختیاری متصف شود به حسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان، و شک نیست که معنی حسن عدل مثلاً آن است که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد آن را ثواب گویند، و همچنین معنی قبح ظلم مثلاً آن است که مرتکب آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد، و جزای بد چون از حق - سبحانه تعالی - صادر شود آن را عقاب خوانند. ...چه استحقاق جزا اعم است از این که از جانب خالق باشد یا از جانب خلق (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۴۳ و ۲۴۵).

۲ دیدگاه اثبات مطلق

دیدگاه اثبات مطلق بر این باور است که آن دسته از احکام شرعی که تحقق متعلق آن‌ها مقصود و مراد شارع است (نه احکام امتحانی یا اوامر و نواهی صادر از امام در شرایط تقیه) بدون استثناء مبتنی بر مصالح و مفاسدی است که برای مکلفان در بر دارند.

این دیدگاه -چنان که پیش از این بیان شد- مشهور میان عدلیه است، و در میان پیشینیان، از متفکر و عالمی عدلی مذهب که با دیدگاه مزبور مخالفت کرده باشد، نام برده نشده است.

مبانی عقلی دیدگاه اثبات

مبانی عقلی دیدگاه اثبات مطلق عبارتند از: حسن و قبح ذاتی و عقلی، هدفمندی افعال الهی و امتناع ترجیح بلامرجح.

۱. حسن و قبح ذاتی و عقلی: مقصود از حسن و قبح ذاتی و عقلی این است که افعالی که از فاعل عاقل، عالم و مختار صادر می‌شود، با توجه به عناوین و ویژگی‌های آن‌ها و با صرف نظر از امر و نهی شرعی، دارای حسن یا قبح‌اند، یعنی به گونه‌ای هستند که فاعل آن‌ها از نظر عقل و عقلای بشر مستحق مدح و ذم و پاداش و کیفر می‌باشد و این استحقاق از آنجا ناشی می‌شود که آن افعال یا در جهت کمال و مصالح بشری‌اند یا در راستای نقص و مفاسد بشری قرار دارند. از آنجا که عقل این مطلب را درک می‌کند، حسن و قبح عقلی نامیده می‌شود، و از آنجا که حکم عقلی مزبور به لحاظ عناوین و ویژگی‌های افعال بوده و منشأ دیگری ندارد، حسن و قبح ذاتی نام گرفته است. ذاتی در باب حسن و قبح افعال به همین معناست نه به معنای ذاتی در باب ایساغوجی (جنس و فصل و نوع). مقصود این است که حسن و قبح افعال بالذات است نه بالغیر، یعنی عناوین مترتب بر افعال مانند عدل، ظلم، صدق، کذب، و... کافی در انتزاع حسن و قبح از افعال می‌باشد. البته، عناوین محسن و مقبح در یک مرتبه قرار ندارند، و برخی از آن‌ها مانند عدل و ظلم بنیادی‌تر از بقیه‌اند و سایر عناوین در نهایت به آن‌ها باز می‌گردند. از باب مثال حسن صدق در جایی است که مصداق عدل باشد، و در جایگاه درست خود واقع شود، ولی اگر این‌گونه نباشد، مثلاً سبب به خطر افتادن جان مؤمنی باشد، قبیح خواهد بود.

دلایل عقلی و نقلی بسیاری بر اثبات ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح افعالی اقامه شده که در کتاب‌های کلامی و اصولی بیان شده است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۹: ۴۱۷-۴۲۰؛ اصفهانی، بی تا: ۴۳۵-۴۳۹).

۲. **هدفمندی افعال الهی:** انجام کاری بدون هدف و غرض معقول بر خلاف حکمت و نارواست و کار غیر حکیمانه و ناروا بر خدای متعال محال است. از آنجا که خداوند بالذات همه کمالات وجودی را دارد، هدف از افعال الهی به او برنخواهد گشت بلکه به آفریده‌های خداوند و انسان‌ها باز می‌گردد. با این بیان پاسخ شبهه استکمال در مورد خداوند بر اساس معتل بودن افعال الهی به غایت و غرض (رازی، ۱۴۰۴: ۲۹۶؛ جرجانی، ۱۴۱۲، ۸: ۲۰۲) روشن خواهد بود. عبارت: «ونفی الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه؛ نفی غرض مستلزم عبث است، و لازم نیست که غرض به خدا باز گردد، از محقق طوسی (حلی، ۱۴۱۹: ۴۲۲) بیان‌گر مطلب پیشین است.

شبهه استکمال که از سوی اشاعره مطرح شده است به سخن حکما درباره نفی استکمال از ذات الهی ارتباطی ندارد، زیرا حکما غایت‌مندی افعال الهی را منکر نشده‌اند، به گواه این که درباره فواید و غایات موجودات بحث‌های گسترده‌ای را مطرح کرده‌اند، مقصود آنان از نفی استکمال این است که خداوند موجودات را نخست به صورت ناقص نیافریده تا با قصد دیگری آن‌ها را کامل کرده باشد، بلکه از آغاز آن‌ها را مشتاق به سوی کمالاتشان آفریده است، نه با قصد و تدبیر ثانوی (خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۴).

به عبارت دیگر، اشاعره میان غرضی که به فاعل باز می‌گردد و غایتی که بر فعل مترتب می‌شود خلط کرده‌اند، آنچه مقتضای حکمت است، غایتی است که به افعال الهی باز می‌گردد. آری اگر نخستین فعل صادر از خداوند یا کل عالم مخلوقات را در نظر آوریم، غایت و غرضی غیر از ذات خداوند برای آن وجود نخواهد داشت و این همان چیزی است که حکما نفی کرده‌اند، نه غایتی که در مقایسه افعال الهی با یکدیگر بر آن مترتب می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۷: ۸۷).

آیات قرآن کریم نیز بر هدفمندی افعال باری تعالی دلالت می‌کند چنان که غرض از آفرینش جن و انس را عبادت خدا دانسته است «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، و نظام مرگ و زندگی را برای آزمودن

بشر قرار داده است ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (ملک ۲)، و غرض از نماز را یاد خدا معرفی کرده است ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ۱۴) و نمونه‌های بسیار دیگر. برخی از اشاعره به این مطلب توجه کرده و گفته‌اند:

حق این است که تعلیل برخی از افعال، به ویژه تعلیل احکام شرعی به حکمت‌ها و مصالح مانند حدود کفارات، تحریم مسکرات و نظایر آن‌ها روشن است و نصوص قرآنی گواه بر آن است، سپس در مقام توجیه ناسازگاری آن با دیدگاهشان گفته است: «آنچه ما منکر آن هستیم غایت‌مندی افعال الهی به عنوان یک اصل کلی و عمومی است، ولی آن‌را به طور مطلق انکار نمی‌کنیم (تفتازانی، بی‌تا، ۴: ۳۰۲).

بدیهی است مطلبی که مقتضای برهان عقلی است قابل تخصیص نمی‌باشد.

۳. امتناع ترجیح بلامرجح: ترجیح بلامرجح مربوط به فاعل مختار است. فاعل مختار در انجام یا ترک کاری حق انتخاب دارد، چنان‌که گاهی با کارهایی روبرو می‌شود که می‌تواند یکی از آن‌ها را برگزیند. بحث ترجیح بلامرجح این است که آیا انتخاب و گزینش او براساس داعی و انگیزه خاصی و با توجه به ویژگی آنچه بر می‌گزیند واقع می‌شود، یا این‌که قدرت و اختیار او در گزینش وی کافی است و به داعی و مرجح خاصی بستگی ندارد. قائلان به امتناع ترجیح بلامرجح طرفدار فرض اول، و مجوزان ترجیح بلامرجح طرفدار فرض دوم می‌باشند. دیدگاه مشهور میان اشاعره جواز ترجیح بلامرجح است (ر.ک: رازی، ۱۴۰۴: ۲۳۸؛ جرجانی، ۱۴۱۲، ۳: ۱۵۶؛ تفتازانی، بی‌تا، ۱: ۴۸۱-۴۸۲) و دیدگاه مشهور متکلمان عدلیه و حکمای اسلامی امتناع ترجیح بلامرجح است (خواجه طوسی، ۱۳۵۹: ۱۶۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۰۷-۲۱۱؛ طباطبائی، بی‌تا، ۳: ۱۳۱-۱۳۴).

برخی از محققان، امتناع ترجیح بلامرجح را بدیهی و وجدانی دانسته و از این جهت آن‌را با امتناع ترجیح بلامرجح یکسان شمرده‌اند:

ترجیح بلامرجح همچون ترجیح بلامرجح نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهی است و وجود اختلاف میان آن دو مستلزم عدم بداهت نیست، زیرا بدیهی قابل جلا و خفا هست به سبب جلا و خفای تصورات اطراف و عدم تمییز تام میان شیء و شبیه وی و

میان مقارن و مقارن له و میان بالذات و بالعرض (لاهیجی، همان: ۲۱۰؛ طباطبائی، همان: ۱۸۷).

با این حال بر امتناع ترجیح بلامرجح استدلال هم شده است. یکی از استدلال‌ها پی‌آمدهای نادرست تجویز ترجیح بلامرجح است. پی‌آمد عرفی نادرستی آن این است که باب تفهیم و تفاهم مسدود خواهد شد، زیرا ممکن است کسی که سخن می‌گوید داعی و انگیزه خاصی نداشته باشد، یا داعی او افهام مقصود خود به دیگران نباشد، و پی‌آمد نادرست اعتقادی آن این است که باب شناخت پیامبر از طریق معجزه بسته خواهد شد، زیرا احتمال دارد خلق معجزه به دست مدعی پیامبری از سوی خداوند به قصد تصدیق او نباشد (رازی، ۱۴۰۷، ۳: ۵۲).

استدلال دیگر این‌که ترجیح بلامرجح مستلزم ترجیح بلامرجح است، زیرا با توجه به این‌که تعلق اراده فاعل مختار به یکی از دو امر مساوی با تعلق اراده او به امر دیگر هیچ‌گونه تفاوتی ندارد، این سوال مطرح می‌شود که چرا فاعل به یکی از آن دو اراده متصف شده است؟ اگر به اراده دیگری مستند شود، تسلسل لازم خواهد آمد و اگر به اراده دیگری مستند نشود ترجیح بلامرجح لازم خواهد آمد (جرجانی، همان، ۳: ۱۱۵-۱۵۷).

به عبارت دیگر، حصول ترجیح بلامرجح نسبت به یکی از دو امر مساوی اگر به ترجیح دیگری باشد، تسلسل لازم خواهد آمد، و اگر به ترجیح دیگری نباشد ترجیح بلامرجح لازم خواهد آمد (صدرالمآلهین، همان، ۲: ۲۶۰ تعلیقه ملاهادی سبزواری). زیرا تعلق گرفتن اختیار فاعل مختار به یکی از دو طرف ممکن از مقوله ترجیح است نه ترجیح، بنابراین اگر تعلق مزبور مرجحی نداشته باشد، ترجیح بلامرجح خواهد بود (لاهیجی، همان، ۲: ۲۱۰).

در حقیقت ترجیح بلامرجح که انکار مرجح غایی است به انکار مرجح فاعلی خواهد انجامید، زیرا علت غایی علت فاعلی است، پس با نفی مرجح غایی، فاعل بالفعل وجود نخواهد داشت (صدرالمآلهین، همان: ۲۶۰ تعلیقه ملاهادی سبزواری؛ نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۲: ۱۴۹).

در نقد این استدلال گفته شده است:

در جایی که دو فعل مساوی به یک غایت و نتیجه منتهی شود، آن غایت مشترک می‌تواند مرجح و علت فاعلیت فاعل باشد و نفی علت فاعلی لازم نخواهد آمد (فیاض، بی‌تا، ۲: ۴۸).

سخن فوق نالستوار است، زیرا غایت مشترک نمی‌تواند علت فاعلیت فاعل نسبت به فعل خاص باشد، درحالی که به حکم قاعده «الشیء مالئم یتشخص لم یوجد» تعلق اراده فاعل به فعل خاص، داعی و علت خاص می‌خواهد و فرض این است که چنین داعی و علتی وجود ندارد، لذا علت فاعلی در خصوص آن هم وجود نخواهد داشت، پس در هر ترجیح بدون مرجحی، یک ترجیح بدون مرجح وجود دارد (جوادی آملی، همان، ۳: ۱۵۰).

بر امکان ترجیح بلامرجح به وقوع آن استدلال شده و برای وقوع آن به مثال‌هایی استشهد شده است، مانند فردی که برای حفظ جان خود از درنده یا غیر آن فرار می‌کند و به دوراهی می‌رسد که هیچ‌گونه تفاوتی را در آن دو نمی‌بیند، بدون تردید یکی از آن دو را برخواهد گزید. اگر ترجیح بلامرجح محال بود، می‌بایست گزینش او محال بوده و او در جای خود بایستد تا هلاک شود. همین‌گونه است انسان تشنه‌ای که دو ظرف آب را می‌یابد که تفاوتی در آن دو نمی‌بیند یا انسان گرسنه‌ای که دو گرده نان در اختیار او قرار می‌گیرد و او ترجیحی برای یکی از آن دو نمی‌شناسد. بدون شک او یکی از دو ظرف آب را برداشته و آب خواهد نوشید و یکی از دو گرده نان را خواهد خورد (رازی، همان، ۳: ۳۹).

در این مثال‌ها عدم الوجدان جایگزین عدم الوجود شده و از نقش ضمیر ناخودآگاه انسان در افعال اختیاری او و عوامل مؤثر در انتخاب انسان که از سطح شعور خودآگاه او پنهان است، غفلت شده است. در روان‌شناسی ثابت شده که در مرتبه شعور پنهان انسان هزاران عامل روانی در ترجیح اراده او دخالت دارد که شعور ظاهر ما از آن‌ها بی‌اطلاع است (طباطبائی، همان، ۳: ۱۹۳). چنان‌که نقش عوامل متفاوتی را نیز در انتخاب‌های مزبور نمی‌توان انکار کرد. نقش عوامل روانی یا متفاوتی مزبور، نقش مرجح برای اراده و انتخاب فعل خاص است، و به هیچ‌وجه حق انتخاب را از انسان سلب نمی‌کند تا شبهه جبری بودن فعل لازم آید. چنان‌که وجوب وجود فعل پس از تحقق اراده با اختیاری بودن

فعل و امکان وقوع و ترک آن قبل از اراده و به لحاظ قدرت فاعل، منافات ندارد، زیرا «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار» (رازی، همان: ۱۸۶).

از مباحث شرعی، واجبات تخییری و تخییر در روایات متعارض به عنوان نمونه‌هایی از ترجیح بلامرجح نام برده شده است.

مثال‌های مزبور را از دو جهت می‌توان بررسی کرد. یکی از جهت اراده تشریحی شارع مقدس، و دیگر از جهت اراده تکوینی مکلف. از هیچ‌یک از دو جهت یاد شده ترجیح بلامرجح وجود ندارد. از جهت اراده تشریحی شارع، اگر مورد یاد شده را با فرض‌ها و احتمالات دیگر مقایسه کنیم، ترجیح واقع شده است، ولی مرجح دارد. و اگر شقوق آنها را باهم بسنجیم ترجیحی واقع نشده است تا بدون مرجح باشد، و از نظر اراده تکوینی مکلف نیز او با توجه به مرجحاتی که در نظر دارد یکی از آنها را بخواهد گزید.

نتیجه

۱. متعلق احکام شرعی در واقع و نفس‌الامر یا مصلحت بشر را دربر دارند یا برای بشر مفسده آمیزند. لذا یا حسن ذاتی دارند یا قبح ذاتی.

۲. غرض شارع از تشریح احکام فراهم کردن زمینه لازم برای تأمین مصالح و دفع مفاسد از انسان‌هاست.

۳. منشأ تفاوت احکام شرعی، تفاوت اراده تشریحی شارع مقدس است، که آن نیز ناشی از تفاوت متعلق احکام از نظر مصلحت و مفسده بشری است. بنابراین، احکام شرعی بدون استثنا تابع مصالح و مفاسد بشری‌اند که متعلق احکام آنها را دربر دارند.

آخوند خراسانی در رد نظریه کسانی که وجود مصلحت در تکلیف (طلب و الزام) را کافی در حسن آن دانسته و وجود مصلحت در متعلق تکلیف را لازم ندانسته‌اند، گفته است:

طلب حقیقی و الزام جدی و بعث واقعی به چیزی که از نظر ذات یا وجوه و اعتبارات عارض بر آن، ویژگی موافقت با غرض و داعویت طلب را نداشته باشد، تعلق نمی‌گیرد، زیرا در غیر این صورت تعلق طلب، به آن از باب ترجیح بلامرجح خواهد بود. ویژگی مزبور نسبت به خداوند چیزی جز مصلحت [مکلفان] نخواهد بود (آخوند خراسانی، بی تا: ۳۳۵).

دلایل و شواهد نقلی

تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی مربوط به مکلفان از برخی آیات و روایات نیز به روشنی استفاده می‌شود که در این‌جا نمونه‌هایی را بازگو می‌کنیم:

۱. خداوند در وصف پیامبر فرموده است: مردم را به معروف امر و از منکر نهی می‌کند، طیبات را برای مردم حلال و خبیثات را حرام می‌کند: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (اعراف: ۱۵۷).

مدلول روشن آیه شریفه این است که اوامر شرعی به اموری تعلق می‌گیرد که معروف‌اند و نواهی شرعی به اموری تعلق می‌گیرد که منکرند و نیز شارع چیزهایی را حلال می‌کند که پاکیزه‌اند و چیزهایی را حرام می‌کند که پلیدند.

معروف و منکر تعبیر دیگری از خیر و شر است ﴿عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ (بقره: ۲۱۶) و مصلحت و مفاسد برای بشر نیز در حقیقت همان خیر و شر است. چنان‌که در لغت نیز صلاح به خیر تعریف شده است.^۱

۲. در فرازی از خطبه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حجة الوداع آمده است:

آگاه باشید که چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک کرده و از دوزخ دور می‌سازد مگر این‌که خداوند به آن امر کرده، و چیزی نیست که شما را به دوزخ نزدیک و از بهشت دور می‌سازد مگر این‌که خداوند شما را از آن نهی کرده است کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۷۴.

مفاد روشن این حدیث شریف این است که آنچه متعلق امر شارع مقدس قرار گرفته به گونه‌ای است که انسان را به بهشت سوق می‌دهد و از دوزخ دور می‌سازد و آنچه متعلق نهی شارع قرار گرفته به گونه‌ای است که انسان را به دوزخ نزدیک می‌کند و از بهشت دور می‌سازد، یعنی ویژگی مزبور وجه و ملاک تعلق اوامر و نواهی شرعی به امور مختلف است.

۳. در فقره‌ای از وصیت‌نامه امام علی عَلَيْهِ السَّلَام به امام حسن عَلَيْهِ السَّلَام آمده است:

۱. اصلح: أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الامر مصلحة أي خير والجمع المصالح (فیومی، همان، ۱: ۴۱۷).

خدای متعال تو را جز به آنچه نیکو است امر، و جز از آنچه ناپسند است نهی نکرده است (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

این سخن امام علیه السلام به روشنی بیانگر آن است که متعلق اوامر الهی دارای حسن ذاتی و متعلق نواهی الهی دارای قبح ذاتی است. بنابراین، امر و نهی شرعی منشأ حسن و قبح متعلق آن دو نیست، بلکه حسن و قبح متعلق منشأ صدور امر و نهی شرعی است. این سخن امام و امثال آن راهگشای عدلیه در مسأله حسن و قبح عقلی بوده است (بحرانی، ۱۳۸۵، ۵: ۲۵).

۴. در کلام امام رضا علیه السلام در پاسخ محمد بن سنان آمده است:

درنامه‌ات که به دستم رسید نوشته‌ای که برخی از اهل قبله گمان می‌کنند که خدای تبارک و تعالی چیزی را حلال و حرام نکرده است مگر برای متعبد ساختن بندگان خود. کسی که چنین عقیده‌ای دارد به گمراهی آشکاری گرفتار شده و آشکارا زیان کرده است، اگر این‌گونه بود جایز بود که با حلال کردن آنچه حرام کرده، و حرام کردن آنچه حلال کرده آنان را متعبد سازد، زیرا براساس عقیده مزبور تحلیل و تحریم الهی علتی جز تعبد ندارد، لازمه چنین عقیده تباهی نظام تدبیر و نابودی خلق است. ما می‌بینیم که آنچه را خداوند حلال کرده مایه صلاح بندگان و عامل بقای آنهاست و آنان به آن امور احتیاج دارند و آنچه را حرام کرده، مردم به آن نیاز ندارند، بلکه ارتکاب آن سبب تباهی و نابودی آنان است. سپس می‌بینیم که آنچه را حرام کرده در شرایط ویژه‌ای حلال نموده است مانند حلال کردن خوردن مردار، خون و گوشت خوک در شرایط اضطرار، زیرا این امر مصلحت مردم را دربر دارد (صدوق، ۱۳۸۵: ۵۹۲).

۵. در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است:

خدای تبارک و تعالی به خاطر رغبت یا بی‌رغبتی، شراب، مردار، خون و گوشت خوک را بر بندگان خود حرام و امور دیگر را برای آنان حلال نکرد، بلکه خلق را آفرید و دانست که چیزهایی به صلاح آنهاست، پس آن را برایشان حلال و مباح کرد و دانست که چه چیزهایی به زیان آنهاست، پس از آن نهی کرد و برایشان حرام نمود (حویزی، ۱۳۸۴، ۱: ۱۵۳).

۶. در شماری از آیات کریمه قرآن، فلسفه و حکمت بسیاری از احکام الهی مانند نماز،^۱ روزه،^۲ زکات،^۳ حج،^۴ جهاد،^۵ وضو و غسل،^۶ تعظیم کعبه،^۷ قصاص،^۸ حرمت میگساری و قمار بازی^۹ و ... بیان شده است. با توجه به تنوع احکام مذکور در این آیات، احتمال داشتن خصوصیتی که مانع از تعمیم آن به دیگر احکام شرعی باشد، منتفی است، یعنی از نمونه‌هایی که در آیات قرآن مطرح شده می‌توان قانون کلی را کشف کرد و گفت: همه احکام شرعی حکمت‌هایی دارند که تأمین‌کننده مصلحت و سعادت بشر است. بدین جهت است که شاطبی گفته است:

استقراء در این باره مفید علم است (شاطبی، همان: ۳۲۳).

۷. در کلامی از امیرالمؤمنین علیه السلام که فلسفه برخی از احکام شرعی بیان شده چنین آمده است:

خداوند ایمان را به خاطر پاکیزه کردن [قلب] از شرک واجب کرد، و نماز را برای پاک شدن از کبر، زکات را برای سبب سازی روزی، روزه را به خاطر آزمودن اخلاص مردم، حج را برای قربت دینی، جهاد را

۱. «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵)؛ «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَرَظْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۱۴)؛ «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لَذِكْرِي» (طه: ۱۴).
۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳).
۳. «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ» (توبه: ۱۰۳).
۴. «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج: ۲۷-۲۸).
۵. «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» (بقره: ۱۹۳)؛ «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَانِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (حج: ۳۹).
۶. «مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ» (مائده: ۶).
۷. «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» (مائده: ۹۷).
۸. «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹).
۹. «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۹۰).

برای عزت اسلام، امر به معروف را برای مصلحت عمومی، نهی از منکر را برای بازداری بی‌خردان، صله رحم را برای کثرت افراد، قصاص را برای حفظ خون‌ها، اقامه حدود را برای بزرگداشت محارم الهی، ترک میگساری را برای حفظ عقل، دوری از دزدی را برای حفظ عفت (مالی)، ترک زنا را برای حفظ نسبت‌ها، ترک لواط را برای تکثیر نسل، شهادت و گواهی دادن را برای اظهار حق در برابر انکارها، ترک دروغ‌گویی را برای حفظ شرافت و راست‌گویی، اسلام را برای تأمین از خوف و خطر، امانت (امامت) را برای نظام امت، و اطاعت [از امام] را برای تعظیم مقام امامت (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۵۲).

مدلول روشن کلام امیرالمؤمنین علیه السلام این است که متعلق اوامر و نواهی الهی دارای خواص و آثاری است که مصلحت و سعادت افراد بشر را دربر دارد. بنابراین، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدی است که متعلق احکام دربر دارد.

۸. در فرازی از خطبه‌ای که حضرت زهرا علیها السلام پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مسجد النبوی ایراد کرد به فلسفه برخی احکام شرعی اشاره شده است که تا حدودی همانند کلام امیرالمؤمنین علیه السلام است:

خداوند ایمان را برای تطهیر شما از شرک مقرر داشت، و نماز را برای تنزیه شما از کبر، و زکات را برای پاکیزه کردن نفس [از بخل] و افزودن شدن رزق، و روزه را برای تثبیت اخلاص، و حج را برای استواری دین، و عدل را برای تألیف دل‌ها، و اطاعت از ما را برای نظام ملت، و امامت ما را برای امنیت یافتن از تفرقه، و جهاد را برای عزت اسلام، و صبر را برای زمینه‌سازی واجب شدن پاداش، و امر به معروف را برای مصلحت عمومی، و نیکی به والدین را برای نگهداری از سخط الهی، و صله ارحام را برای طولانی شدن عمر و افزایش تعداد، و قصاص را برای حفظ خون‌ها، و وفای به نذر را برای عرضه مغفرت الهی، و کامل کردن کیل و وزن را برای جلوگیری از کم‌فروشی و نهی از میگساری را برای پاکیزه ساختن از آلودگی، و دوری از تهمت را پرده‌ای در برابر لعنت الهی، و ترک دزدی را برای عفت [مالی] و حرمت

شرک را برای اخلاص در برابر ربوبیت الهی (طبرسی، ۱۴۰۳، ۱: ۹۹).

روشن است که امیرالمؤمنین و فاطمه زهرا علیها السلام در مقام بیان فلسفه همه احکام شرعی نبوده‌اند، و آنچه بیان کرده‌اند نمونه‌هایی از احکام اعتقادی، عبادی، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی اسلامی است. و غرض بیان این مطلب بوده است که اوامر و نواهی الهی حکیمانه بوده و بر اساس خیر و صلاح بشر صادر شده است. اگر در شرع مقدس به چیزی امر شده خیر و صلاح بشر را دربر داشته و اگر چیزی نهی شده انجام آن برای بشر مفسده آمیز و ترک آن دارای مصلحت بوده است.

۳) بررسی دیدگاه تفصیل

دیدگاه تفصیل در تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی دو گونه بیان شده است: یکی تفصیل میان احکام ظاهری و واقعی و دیگری تفصیل میان احکام تکلیفی و احکام واقعی.

الف) مصلحت بشری در احکام ظاهری

پیش از این کلام آخوند خراسانی را نقل کردیم که میان احکام ظاهری^۱ و واقعی فرق گذاشته و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلق آنها به احکام واقعی اختصاص دارد و در احکام ظاهری جاری نیست. این تفصیل قابل قبول نیست، زیرا مصلحت و مفسده از صفات و عناوین قیاسی و اضافی است؛ یعنی از مقایسه افعال و امور با انسان و سرنوشت او انتزاع می‌شود و از قبیل گرمی، سردی، زبری و نرمی جسم نیست که ظاهر و واقع در آنها تأثیری ندارد. در باب مصلحت و مفسده می‌توان فرض کرد که فعلی خاص در مقایسه با حالات مختلف انسان متفاوت باشد.

ب) احکام وضعی و مصالح بشری

۱. حکم واقعی حکمی است که برای متعلق بما هو ثابت است مانند حکم وجوب برای نماز در واقع و نفس الامر. دلیل دال بر حکم واقعی را دلیل اجتهادی نامند. و حکم ظاهری حکمی است که برای متعلق آن در فرض جهل به حکم واقعی آن ثابت است. مثلاً اگر درباره وجوب اقامه در نماز میان فقها اختلاف شود و مجتهد دلیلی بر یکی از اقوال در دست نداشته باشد، برای آن که مکلف در مقام عمل متحیر نماند حکمی جعل می‌شود. دلیل مربوط به این حکم اصل عملی نام دارد (مظفر، ۱۳۷۵، ۱: ۶).

پیش از این دیدگاه برخی محققان را در این باره که تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی به احکام تکلیفی که به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد، اختصاص دارد و شامل احکام وضعی مانند زوجیت که متعلق آن‌ها افعال مکلفین نیست نمی‌شود، باز گفتیم. این دیدگاه پذیرفته نیست، زیرا احکام وضعی به صورت غیر مستقیم به افعال انسان تعلق دارد و ملاک جعل احکام شرعی در مورد آن‌ها مصالح و مفاسد بشری است. از باب مثال علاقه زوجیت میان مرد و زن مصلحت بشری را تأمین می‌کند و تأمین این مصلحت سبب تشریح آن بوده است. حکم شرعی حکمی است که برای تنظیم حیات بشر و تأمین مصلحت و سعادت او از سوی خدا تشریح شده است، خواه مستقیماً متعلق به افعال انسان باشد یا متعلق آن چیزی باشد که به زندگی انسان تعلق دارد.^۱

۴) بررسی دیدگاه اثبات و نفی محدود

پیش از این دیدگاه برخی نویسندگان معاصر را نقل کردیم که تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلق احکام را به صورت فی‌الجمله و محدود پذیرفته و عمومیت آن را نپذیرفته‌اند. براساس این دیدگاه مبتنی بودن احکام شرعی بر مصلحت عمومیت دارد، ولی لازم نیست این مصلحت در متعلق احکام باشد، بلکه می‌تواند به تشریح بازگردد. بنابراین، به صورت منفصله مانعاً الخلو احکام شرعی از مصلحت در تشریح یا در متعلق آن‌ها خالی نخواهد بود، در نتیجه ممکن است متعلق پاره‌ای از احکام شرعی فاقد مصلحت باشد، ولی تشریح آن دارای مصلحت خواهد بود. طرفداران این دیدگاه دلایل و شواهدی را برای اثبات آن بیان کرده‌اند.

۱. در آیه‌ای اعمال فاسد یهود علت تحریم بخشی از غذاهای پاکیزه بر آن‌ها معرفی شده است^۲ نه وجود مفسده در خود آن غذاها (علیدوست، ۱۳۹: ۱۷۰).
برخی با استناد به این‌گونه آیات حتی وجود مصلحت در امر یا نهی شرعی را هم منکر شده‌اند:

۱. ان الحكم الشرعی هو التشریح الصادر من الله لتنظیم حیاة الانسان سواء كان متعلقاً بافعالها او بذاته او بأشیاء اخرى فی حیاته (صدر، ۱۴۱۸، ۱: ۱۲).

۲. ﴿فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ (نساء: ۱۶۰).

آیا باز می‌توان گفت که این‌گونه محرمات شرعی تابع مفسده‌ای در متعلق یا خود نهی هستند؟

این استدلال در گذشته نیز در نفی ملازمه میان حکم عقل و شرع به کار رفته است. مرحوم شیخ انصاری از آن به عنوان «ما قد یتوهم فی المقام؛ چیزی که در این مقام توهم می‌شود»، یاد کرده است. وی علاوه بر آیه یاد شده، آیه دیگری را هم نقل کرده که در آن پس از بیان پاره‌ای از محرمات بر یهود آمده است: «ذَلِکَ جَزَیْنَاهُمْ بِبِعْثِهِمْ» (انعام: ۱۴۶) تحریم این امور بر یهود به خاطر ستمکاری آنان بوده است. ایشان روایتی را نیز از ابن عباس نقل کرده که در ارتباط با داستان ذبح بقره بنی‌اسرائیل گفته است: «انهم شدّدوا فشدّد الله علیهم؛ یهود در مورد خصوصیات بقره سخت‌گیری کردند، خداوند هم در حکم بر آنان سخت‌گرفت». شیخ انصاری در نقد این‌گونه استدلال‌ها گفته است:

این‌گونه دلایل نمی‌تواند درمقابل حکم بدیهی عقل مقاومت کند لذا باید بر این معنا حمل شود که اوصاف فعل پس از ظلم و سخت‌گیری بنی اسرائیل تغییر کرده است (کلانتری، بی تا: ۲۴).

توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری این است که مصلحت و مفسده که وصف افعال انسان و متعلق احکام شرعی قرار می‌گیرد، از صفات اضافی و قیاسی است نه از صفات نفسی مانند گرمی و زبری یا سردی و گرمی جسم، و صفات اضافی و قیاسی با تفاوتی که در دو طرف یا یک طرف اضافه حاصل شود تغییر خواهد کرد. نکته دیگر این که مصلحت و مفسده افعال و امور برای بشر را باید در قلمرو گسترده در نظر گرفت که شامل زندگی فردی و اجتماعی، مادی و معنوی و دنیوی و اخروی بشر می‌شود. بر این اساس کاملاً معقول است که با تغییر حالات یا رفتار یهود مصلحت و مفسده امور در مورد آنان تغییر کرده باشد و چیزی که قبلاً طیب و حلال بود، خبیث و حرام شده باشد. شیخ طوسی در تفسیر آیه: «ذَلِکَ جَزَیْنَاهُمْ بِبِعْثِهِمْ» (انعام: ۱۴۶) گفته است:

رفتارهای ناروای آنان مقتضی تغییر مصلحت و تحریم الهی شده است (طوسی، ۱۴۰۹۴: ۳۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ۳-۴: ۳۷۹؛ رازی، ۱۳۸۱، ۸: ۷۴).

آن‌ها، زیرا هیچ عاقلی در دخالت خصوصیات مزبور در احکامی که برای افعال جعل می‌شود شک ندارد. بر این اساس، خصوصیات مزبور می‌تواند در استمرار و عدم استمرار احکام نیز تأثیر گذار باشد، در نتیجه فعلی در زمانی مشتمل بر مصلحت و در زمانی دیگر دارای مفسده باشد، طبعاً حکم شارع حکیم نیز تغییر خواهد کرد (خوئی، ۱۴۰۱: ۲۸۰).

۴. گفته شده است: اگر کسی احکام را تابع مصالح و مفاسد بداند باید بگوید شرب یک قطره خمر حرام نیست، زیرا یک قطره آن هرگز ضرری ندارد و نیز باید بگوید موسیقی خفیفی که برای اعصاب و روان انسان مفید است، حلال است، در حالی که هیچ فقیهی نمی‌تواند این‌ها را بپذیرد (عابدی، همان: ۱۷۴).

در مورد حرمت یک قطره خمر یادآور می‌شویم چه دلیل عقلی، علمی و نقلی ثابت کرده است که یک قطره خمر هیچ‌گونه ضرر و مفسده‌ای برای انسان ندارد، آری آن‌چه معلوم است این است که یک قطره خمر معمولاً سبب مستی نمی‌شود، ولی دلیلی نداریم بر این که علت تحریم خمر منحصر در مست کنندگی آن است. در این که مست کنندگی علت تحریم خمر است سخنی نیست، ولی بر این که علت منحصر حرمت خمر است دلیلی در دست نداریم.^۱

در مورد موسیقی یادآور می‌شویم که موسیقی غیر از غناست، غنا به طور مطلق حرام است، ولی موسیقی که عبارت است از آهنگ موزون به خودی خود حرمتی ندارد، مواردی از آن در طبیعت نیز یافت می‌شود. آری، اگر موسیقی با غنا و یا با ابزارهای لهو و لعب همراه شود، حرام خواهد بود. و دلیلی بر این که غنا و لهو و لعب برای انسان سودمند بوده و هیچ زیان و مفسده‌ای ندارد در دست نیست، بلکه دلایل علمی خلاف آن را ثابت کرده است، مگر در موارد خاص که حکم شرعی آن نیز مطابق قواعد اضطرار تغییر خواهد کرد.

۱. ممکن است گفته شود از آن‌جا که مسکر بودن خمر در روایات علت حرمت آن شمرده شده است ظاهر کلام بر علیت منحصره دلالت می‌کند. پاسخ این است که ظاهر در مقابل دلیل عقلی اعتباری ندارد. مقتضای دلیل عقلی این است که ترجیح بلامرجه محال است، بنابراین، حرمت خمر به خاطر مفسده و ضرر آن است. این مفسده می‌تواند مست کنندگی خمر باشد و می‌تواند امور دیگر باشد، در روایات مست کنندگی خمر به عنوان علت حرمت آن بیان شده است، ولی از این که حرمت آن مطلق است معلوم می‌شود که مست کنندگی علت منحصر حرمت آن نیست.

۵. یکی از دلایل این نظریه که تشریح پاره‌ای از احکام بر اساس وجود مصلحت در متعلق نبوده، آیه کریمه‌ای است که فلسفه قبله قرار گرفتن بیت المقدس را قبل از کعبه، آزمون یهود در اطاعت از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دانسته است و وجود هر حکمت دیگری از جمله وجود مصلحت در نفس توجه استقبال به سوی بیت المقدس را نفی می‌کند (علیدوست، همان: ۱۷۰): «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ» (بقره: ۱۴۳).

تکیه‌گاه این استدلال بر این است که نفی و استثنا از قوی‌ترین ادوات حصر است و در آیه کریمه نیز همین ادوات بکار رفته است، بنابراین، حکمت قبله قرار گرفتن بیت المقدس منحصر در آزمون یهود در مورد تبعیت از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده است.

در نقد این استدلال دو نکته را بیان می‌کنیم:

الف) می‌توان گفت حصر در آیه کریمه حصر اضافی است نه حقیقی، زیرا اگر چه اصل اولی در حصر حقیقی بودن آن است، ولی با توجه به دلایل عقلی و نقلی عمومیت تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، از اصل مزبور صرف نظر می‌شود. و مفاد حصر اضافی این است که مسأله امتحان یهود اهمیت ویژه‌ای داشته و خداوند برای بیان اهمیت آن از شیوه حصر بهره گرفته است، مانند این که برای بیان اهمیت سخاوت حاتم گفته شود: لا سخی الا حاتم؛ سخاوتمندی جز حاتم وجود ندارد.

ب) همان گونه که پیش از این بیان کردیم، مصلحت از صفات اضافیه است و از مقایسه با زندگی بشر - اعم از فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی - انتزاع می‌شود. بنابراین، منحصر بودن فلسفه قبله قرار گرفتن بیت المقدس در آزمون یهود، با این که حکم شرعی تابع مصلحت یا مفاسد واقعی است منافات ندارد. بیت المقدس این خصوصیت را داشته که با قبله قرار گرفتن آن یهود مورد آزمون واقع می‌شدند هر چند ما آن خصوصیت را ندانیم.

۶. به روایت‌هایی که بر وجوب پرداخت سی شتر به عنوان دیه در قطع سه انگشت زن و بیست شتر در قطع چهار انگشت او دلالت می‌کند (کلینی، همان، ۷: ۲۹۹-۳۰۱)، بر نفی عمومیت تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی استدلال شده است، زیرا اقتضای تبعیت غیر از این است (عابدی، همان).

این روایت با تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی منافات ندارد، زیرا این که مصلحت بشر در باب دیه مرد و زن چیست از مستقالات عقلیه نمی باشد و عقل در این باره حکمی ندارد. از نظر عقل هیچ ملازمه ای میان این که اگر دیه قطع سه انگشت زن سی شتر است باید دیه قطع چهار انگشت چهل شتر باشد و نه کمتر یا بیشتر وجود ندارد، آری حکم مزبور ناشی از قیاس است که حکمی ظنی است. بدین جهت، امام صادق علیه السلام خطاب به زراره فرمود حکمی که من بیان کردم حکم رسول خدا است که دیه زن تا ثلث با دیه مرد برابر است، ولی به ثلث که رسید دیه زن به نصف کاهش می یابد، ولی سخن تو مبتنی بر قیاس است و عمل به قیاس سبب نابودی دین است (صدوق، ۱۳۹۰، ۴: ۱۱۹). یعنی حکمت و مصلحت، مقتضای تشریحی است که صورت گرفته است، و پندار خلاف آن ناشی از قیاس است نه مقتضای حکم یقینی عقل.

۷. برخی آیات و روایات بیان گر این است که فلسفه تشریح پاره ای احکام امتحان بندگان بوده است نه مصلحت یا مفسده در متعلق آن ها. تحریم صید در حال احرام از این باب است.^۱ و در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که همه اوامر و نواهی الهی مشتمل بر آزمایش بندگان است.^۲ و در برخی روایات (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴) امتحان بشر حکمت انتخاب مکانی به نام کعبه و تعظیم و زیارت آن معرفی شده است (علیدوست، همان: ۱۷۰).

این آیات و روایات به هیچ وجه بر حصر فلسفه احکام در امتحان و آزمون بندگان دلالت ندارند. لذا با تبعیت احکام از مصالح و مفسد منافات نخواهند داشت. آری امتحان بندگان فلسفه عمومی تکالیف الهی است و در طول مصالح و مفسد ویژه ای است که تکالیف خاص مبتنی به آنها می باشد نه در عرض آن ها. بدین جهت امیرالمؤمنین علیه السلام پس از بیان این که خانه کعبه وسیله آزمون بندگان است، به برخی از احکام شرعی مانند نماز، زکات و روزه و حکمت تشریح آنها اشاره کرده است:

خداوند به خاطر حفظ بندگان از ظلم و ستم و کید شیطان، با نماز، زکات و کوشش در گرفتن روزه واجب آنان را حراست

۱. ﴿لِيَبْلُوَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾ (مائده: ۹۴).

۲. انه ليس شيء فيه قبض او بسط مما امر الله به او نهى الا وفيه لله ابتلاء و قضاء (كليني، همان: ۱: ۱۵۲).

فرموده است، تا اعضا و جوارحشان آرام و چشمهایشان خاشع، و غرایز و تمایلات سرکششان خوار و ذلیل و قلبهای آنها خاضع گردد. و تکبر از آنها رخت بربندد، به علاوه رسانیدن پیشانی که بهترین جاهای صورت است بر خاک موجب تواضع و گذاردن اعضای پرارزش بدن بر زمین، دلیل کوچکی، و چسبیدن شکم به پشت (در اثر روزه) مایه فروتنی است، و پرداخت زکات موجب صرف ثمرات زمین و غیر آنها برای نیازمندان و مستمندان می‌شود (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲).

بنابراین، همه احکام شرعی اعم از واجب و حرام، مستحب و مکروه... تابع مصلحت در اصل تشریح آنهاست، و احکام مختلف تابع مصالح و مفاسد در متعلق آنها می‌باشد.

۸. گفته شده است:

دلیل دیگری که امکان استناد به آن در تثبیت اندیشه انکار است، برخی روایتهاست که بر حصر تحلیل و تحریم در کلام و شکل قرارداد در معاملات دلالت دارد،^۱ با این‌که تغییر عبارت و تفاوت تعبیر هیچ تأثیری در واقعیت معامله ندارد، و چنانچه حلیت، حرمت، و بطلان شرعی معاملات تابع مصالح و مفاسد موجود در معامله بود، نمی‌بایست این احکام تابع لفظی باشد که در انعقاد قرارداد بکار رفته است، بلکه بایستی تابع واقعیت معامله باشد. (علیدوست، همان: ۱۷۰).

این استدلال نادرست است، زیرا با رجوع به روایاتی که عبارت «انما یحلل الکلام و یحرم الکلام» در آنها به کار رفته بدست می‌آید که مقصود این نیست که الفاظ و کلمات منشأ حرمت و حلیت یا صحت و بطلان در معاملات است، بلکه مقصود این است که معامله بر اساس شرایط شرعی آن واقع شود، و الفاظ و تعبیری که در معامله به کار می‌رود چه بسا آن شرایط را تغییر می‌دهد، چنان‌که در صحیح حلبی آمده است:

۱. قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا، قال: أليس ان شاء ترك و ان شاء أخذ. قلت بلى، قال: لا بأس به، انما يحلل الكلام و يحرم الكلام (كليني، همان، ۵: ۲۰۱).

از امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال شد که در زمین دیگری زراعت می‌کند و برای بذر یک سوم و برای کار یک سوم شرط می‌کند، امام علیه السلام فرمود شایسته نیست که برای چیزی سهمی تعیین کند و سپس فرمود: «انما یحرم الکلام (حرّعاملی، ۱۳۹۸، ۱۳: ۱۹۹).

آنچه در مزارعه مشروع است این است که به طور کلی بر ثلث یا ربع یا کم‌تر یا بیش‌تر توافق شود (کلینی، همان، ۵: ۲۰۱).
در حدیث دیگری آمده است که: خالد بن نجیع به امام صادق علیه السلام گفت: مردی می‌گوید این پارچه را خریداری کن، فلان مقدار به تو سود می‌دهم. امام علیه السلام فرمود آیا او مختار است که پارچه را بگیرد یا نگیرد؟ گفتم: آری. فرمود: اشکالی ندارد و فرمود: «انما یحلل الکلام و یحرّم الکلام» (همان).
علامه مجلسی در شرح این حدیث گفته است:

مقصود از «یحلل الکلام و یحرّم الکلام» این است که اگر آن مرد بگوید: این پارچه را برای من خریداری کن (اشترلی هذا الثوب) گرفتن سود از او مشروع نخواهد بود، و او در گرفتن پارچه یا نگرفتن آن مختار نمی‌باشد، زیرا خریدار پارچه را به وکالت از سوی وی خریده است، ولی اگر بگوید این پارچه را برای خودت خریداری کن و من آن را از تو می‌خرم و فلان مقدار سود می‌دهم، گرفتن سود جایز خواهد بود، و او در گرفتن و نگرفتن پارچه مختار است (۱۳۷۰، ۱۹: ۲۲۱).

یعنی کلمه «اشتر هذا الثوب؛ این پارچه را خریداری کن» دو گونه قابل تفسیر است، و باید دید کلام با چه قصدی گفته شده است، در یک فرض معامله مشروع و در فرض دیگر نامشروع خواهد بود. البته، در این‌که الفاظ خاص در معاملات تأثیر شرعی دارد شکی نیست، ولی عبارت «انما یحلل الکلام و یحرّم الکلام» در روایات مزبور، ناظر به این‌گونه نقش الفاظ در معاملات نمی‌باشد تا گفته شود، مفاد روایات منحصر بودن حلیت و حرمت معاملات در الفاظ است و با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد منافات دارد.

نتیجه‌گیری

احکام شرعی، اعم از تکلیفی و وضعی، ظاهری و واقعی، مبتنی بر مصالح و مفاسد بشری است. یعنی غرض شارع مقدس از تشریح احکام این بوده است که مصالح دنیوی و اخروی بشر را تأمین کرده و او را از مفاسد دنیوی و اخروی مصون بدارد. اصل تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد بشری از ارکان انطباق اسلامی با نیازهای متحول بشری در عرصه هدایت‌های تشریحی به شمار می‌رود و رابطه اسلام را با عقلانیت تبیین می‌کند.

فهرست منابع

- ابراهيم مصطفى و ديگران (بی تا): *المعجم الوسيط*، استانبول، المكتبة الاسلامية.
- ابن فارس، احمد (۱۴۱۸): *معجم المقاييس في اللغة*، بيروت، دارالفكر.
- خراسانی، محمد كاظم (بی تا): *حاشیة كتاب فوائد الاصول*، قم، مكتبة بصیرتی.
- اصفهانى، محمد تقى (بی تا): *هداية المسترشدين*، قم، موسسه آل البيت عليه السلام.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶): *قواعد المرام*، قم، مكتبة آية الله المرعشي عليه السلام.
- (۱۳۸۵): *شرح نهج البلاغه*، قم، انتشارات انوار الهدى.
- نفتازانى، سعدالدين (بی تا): *شرح المقاصد*، قم، منشورات رضى.
- جرجانى، سيد شريف (۱۴۱۲): *شرح المواقف*، قم، منشورات الرضى.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۲): *رحیق مختوم*، قم، مركز نشر اسراء.
- جوهرى، ابونصر اسماعيل بن حماد (۱۴۳۲): *الصحاح*، بيروت، دارالفكر.
- حرّعاملی، محمد بن الحسن (۱۳۹۸): *وسايل الشيعة*، تهران، المكتبة الاسلامية.
- حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۴): *تقريب المعارف في علم الكلام*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۴): *المسلك في اصول الدين*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية.
- (۱۴۱۳): *معارض الاصول*، قم، موسسه آل البيت عليه السلام.
- حلی، حسن بن يوسف (۱۴۱۴): *نهج الحق و كشف الصديق*، قم، دارالهجرة.
- (۱۴۱۹): *كشف المراد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- حمصی، سديدالدين (۱۴۱۲): *المتقند من التقليد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- حویزی، عبدعلی (۱۳۸۴): *تفسير نور الثقلين*، قم، انتشارات دارالتفسير.
- خراسانی، محمد كاظم (بی تا): *كفاية الاصول*، تهران، كتابفروشى اسلامی.
- خوئی، سيد ابوالقاسم (۱۴۰۱): *البيان في تفسير القرآن*، بی جا، منشور انوار الهدی.
- رازى، فخرالدين (۱۴۰۴): *المحصل*، بی جا، دارالكتب العربی.
- (بی تا): *التفسير الكبير*، بيروت، داراحياء التراث العربی.
- (۱۴۰۷): *المطالب العالية في العلم الالهی*، بيروت، دارالكتاب العربی.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد (بی تا): *المفردات في غريب القرآن*، تهران، المكتبة المرتضوية.
- ربانى گلباگانى، على (۱۳۷۶): *القواعد الكلامية*، قم، موسسه امام صادق عليه السلام.
- رشيدرضا، محمد (بی تا): *تفسير القرآن الحكيم*، بيروت، دارالمعرفة.

- سبحانی، جعفر (بی تا): *تهذیب الاصول*، قم، مطبعة مهر.
- سید رضی، محمد بن الحسین (۱۳۶۹): *نهج البلاغه*، قم، نشر امام علی علیه السلام.
- علم الهدی، سید مرتضی، (۱۴۱۱): *الذخیره فی علم الکلام*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- (۱۳۶۳): *الذریعه الی اصول الشریعه*، تهران، دانشگاه تهران.
- سیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵): *ارشاد الطالبین فی شرح المسترشدین*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی رحمته الله علیه.
- شاطبی، ابواسحاق (۱۴۲۰): *الموافقات فی اصول الشریعه*، بیروت، دارالمعرفه.
- شرتونی لبنانی، سعید الخوری (۱۴۰۳): *اقرب الموارد*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی رحمته الله علیه.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۸): *دروس فی علم الاصول*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۸۹۱): *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۰): *من لایحضره الفقیه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۸۵): *علل الشرائع*، قم، مکتبه الداوری.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳): *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی.
- طبرسی، ابومنصور (۱۴۰۳): *الاحتجاج*، مشهد، نشر المرتضی.
- طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۹): *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹): *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۴۰۶): *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵): *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
- عبدالجبار معتزلی همدانی (۱۳۸۲): *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، بیروت، دارالکتب.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۰): *فقه و مصلحت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غروی، میرزا علی (بی تا): *التقیح فی شرح عروة الوثقی*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
- فیاض، محمد اسحاق (بی تا): *محاضرات فی اصول الفقه*، بی جا، نشر امام موسی صدر.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۳۲): *القاموس المحیط*، بیروت، دارالمعرفه.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا): *المصباح المنیر*، قاهره، بی تا.
- قوشجی، ملاعلی (بی تا): *شرح التجرید*، قم، منشورات الرضی.
- کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۰۴): *فوائد الاصول*، قم، موسسه النشر الاسلامی.

کلانتری، ابوالقاسم (بی تا) *مطرح الانظار*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)؛ *الکافی*، تهران، مکتبه الاسلامیه.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)؛ *گوهر مراد*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۰)؛ *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)؛ *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، انتشارات صدرا.
نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱)؛ *جواهر الاسلام*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

Archive of SID

کلام بیدل
سال بیست و دوم، شماره هشتاد و پنجم

الشريعة و المصلحة

على ربانى گلبايگانى

خلاصة المقال: تندرج مسألة العلاقة بين الشريعة و المصلحة ضمن المسائل الكلامية رغم طرحها - غالبا - فى مطاوى الابحاث الاصولية و الفقهية. و قد ذهب مشهور المتكلمين و الاصوليين من المدرسة العدلية الى تبنى القول بتبعية الاحكام للمصالح و المفساد الواقعية، و إن ذهب البعض الآخر كالاشاعرة فى ابحاثهم الكلامية الى انكار التبعية المذكورة و كون الاحكام معللة بها، الا انهم ادعوا بها فى ابحاثهم الاصولية و الفقهية لتكون تمهيدا و منطلقا لصحة العمل بالقياس و المصالح المرسله. ثم إن تبعية الاحكام للمصالح و المفساد تقوم على الاصول العقلية (الكلامية - الفلسفية) الثلاثة كاصل الحسن و القبح العقليين، و هدفية الافعال الالهية و امتناع الترجيح بلا مرجح. و لما كانت الاصول المذكورة من الاصولية المبرهنة التى لا خدشة فيها من هنا ينعكس الامر على اصل التبعية فيكون هو الآخر من الامور المبرهنة التى لا تقبل الخدشة فيها، و ما ذكر من اعتراضات و أدلة من قبل المدرسة الاخرى لا يخرج عن كونه مجموعة من المغالطات. يضاف الى الدليل العقلى الدليل الروائى قرآنا و سنة حيث اثبتنا و بوضوح تام القاعدة المذكورة بلا تفاوت بين الاحكام التكليفية و الوضعية و الواقعية و الظاهرية لنظرها جميعا الى المصالح و المفساد الدنيوية و الاخروية.

مفاتيح البحث: الشريعة، المصلحة، المفسدة، الاحكام الواقعية، الاحكام التكليفية، الاحكام الوضعية.

