

درس قواعد فقهیه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: قاعده مصلحت
موضوع جزئی: ادله قاعده _ مقام اول: ادله تاثیر گذاری مصلحت
در حکم اولی _ ادله عدم امکان درک مصالح _ دلیل اول و بررسی آن _ جلسه: ۲۶
تاریخ: ۲ اردیبهشت ۱۴۰۰
مصادف با: ۹ رمضان ۱۴۴۲
دلیل دوم و بررسی آن

﴿ الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین ﴾

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم موضوع بحث ادله تاثیر گذاری مصلحت در حکم اولی است. یعنی مقام اول و جهت اول از مقامات و جهات سه گانه. مقدمتا درباره دیدگاه هایی که در این باره وجود دارد و پیش فرض های تاثیر گذاری مصلحت در حکم اولی مطالبی را ذکر کردیم. گفتیم به هر حال برای اینکه ما بتوانیم قائل به تاثیر گذاری مصلحت در حکم اولی بشویم، اولاً باید تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و اقیهه را بپذیریم، ثانياً امکان درک این مصالح ثابت شود و ثالثاً راه های معتبر و قابل قبولی برای کشف این مصالح وجود داشته باشد. آنگاه اگر در موردی ما از یکی از این راه ها و طرق معتبر توانستیم به آن مصلحت های واقعی دسترسی پیدا کنیم و برای ما معلوم شد، آنگاه می توانیم به استناد وجود این مصلحت در موارد مشابه فتوا دهیم و حکم آن را استنباط کنیم.

قول به عدم امکان درک مصالح

بحث ما در مرحله دوم و پیش فرض دوم بود. چون گفتیم اولی جایش اینجا نیست، مباحثش در جای خودش مطرح شده و از آن عبور کردیم. عمده این است که آیا امکان درک مصلحت های واقعی که احکام اولیه بر اساس مصلحت های واقعی موجود در متعلقات احکام یا در جعل آنها انشاء شده، آیا وجود دارد یا خیر؟
ادله ای بر عدم امکان درک این مصالح اقامه شده. این ادله از ناحیه دو دسته از عالمان بزرگوار ذکر شده. یک دسته که معروف به اخباریین اند، مانند محمد امین استر آبادی، سید نعمت الله جزایری، صاحب حدائق و البته برخی از اصولیین که در این داستان با آنها هم صدا شدند، ولی غالباً همان اخباریین اند.
دسته دوم کسانی هستند که مشی اصولی دارند، اما دلیل اقامه کردند بر اینکه امکان درک مصلحت های موجود در احکام و متعلقات آنها برای ما فراهم نیست. دو نمونه از این گفته ها را در جلسه گذشته برای شما خواندم و با آن آشنا شدید. صرف نظر از اینکه این ادله از ناحیه دسته اول اقامه شده، یا دسته دوم به آن استدلال کردند، مجموعاً سه دسته و سه نوع دلیل بر این مدعی اقامه شده. ما خیلی سریع و فهرست وار این ادله را ذکر می کنیم و آنها را مورد بررسی قرار می دهیم. بالاخره تکلیف این مسئله باید روشن شود که اگر کسی قائل به عدم امکان درک این مصالح باشد، دیگر نوبت به مرحله بعد نمی رسد و به طور کلی باب تاثیر گذاری مصلحت در حکم اولی از این منظر بسته می شود.

البته یک منظر دیگری هم وجود دارد که ولو ما بگوییم راهی برای دستیابی به مصلحت های واقعیه ملاک و معیار احکام شرعی نداشته باشیم، آیا هیچ راه دیگری وجود ندارد که ما برای مصلحت نقش تعیین کننده مؤثری در حکم شرعی قائل شویم؟ این یک فرصت و امکان دیگری است که در ادامه از آن بحث می‌کنیم و آن اینکه مصلحت به نوعی در موضوع احکام اولیه و تغییراتی که در موضوع پدید می‌آید نقش ایفا کند. یعنی تاثیر گذاری مصلحت در حکم اولی فقط محصور به این راهی که الان در حال بحث از آن هستیم نیست. بلکه از باب اینکه مصلحت به نوعی بتواند موضوع را تغییر دهد آن هم نه از زاویه موضوع حکم حکومتی که به وسیله حاکم انشاء می‌شود، بلکه موضوع یک حکم شرعی که فقیه و مجتهد می‌خواهد آن را استنباط کند. قهرا شاید روشن ترین و آشکار ترین نظر و فرض از این منظر همان نظریه ای است که از امام نقل کردیم مبنی بر دخالت زمان و مکان در اجتهاد که بحث بعدی ما است.

می‌خواهم عرض کنم گمان نکنید که اگر کسی در این محدوده قائل شد به عدم امکان درک مصالح، پس به طور کلی دیگر باب تاثیر گذاری مصلحت در حکم اولی مسدود می‌شود؛ خیر یک راهی دیگر وجود دارد که در ادامه خواهیم گفت.

ادله عدم امکان درک مصالح

به هر حال به سه دلیل عمده برای عدم امکان درک مصالح احکام تمسک شده است:

۱. قرآن. ۲. روایات. ۳. عقل. البته تقریرات مختلفی از عقل شده است؛ یعنی از منظر محذور عقلی اینطور نیست که همه دیدگاه ها یکسان باشد. از عقل هم تقریر های مختلفی شده است که عرض خواهیم کرد.

دلیل اول: کتاب

در سوره اسراء میفرماید: «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»^۱ فاضل تونی در تقریب استدلال به این آیه میفرماید: بر اساس ظاهر آیه، عقاب و عذاب بعد از ارسال رسل و فرستادن پیامبر است، لذا تا زمانی که رسولی نیامده و حکمی را بیان نکرده، عذاب و عقابی نیست و این حاکی از این است که وجوب و تحریمی هم در کار نخواهد بود. وجوب و تحریم تنها بعد از آمدن پیامبر ثابت می‌شود. اگر وجوب و تحریم بعد از آمدن پیامبر ثابت می‌شود، معنایش این است که اساسا راهی برای فهم مناطات احکام و مصالحی که به عنوان مناط حکم شرعی قرار گرفته اند، وجود ندارد.^۲

البته برخی از علمای عامه هم این بیان را ذکر کرده اند و بعضی از مفسرین هم از جمله فخر رازی به این دلیل اشاره کرده است.^۳

۱. سوره اسراء، آیه ۱۵.

۲. وافیه، ج ۱، ص ۱۷۲.

۳. تفسیر کبیر، ج ۲۰، ص ۱۷۲.

البته فاضل تونی از جمله عالمان اصولی قلمداد می‌شود، اما در این ماجرا با بسیاری از اخباریین هم داستان شده و همان سخن را بیان کرده است.

بررسی دلیل اول

پاسخ اول

پاسخ هایی به این استدلال داده شده، از جمله پاسخی که مرحوم علامه به این استدلال داده اند. مرحوم علامه میفرماید: به طور کلی این آیه در مقام بیان عذاب دنیوی است، نه عقاب اخروی. 'مخصوصاً صدر آیه یعنی «و ما کنا معذبین» که دلالت بر استمرار نفی در زمان گذشته دارد، خودش مؤید این مطلب است. اگر آیه مربوط به عقاب و عذاب اخروی بود، باید میفرمود: لا نعذب، و یا لن نعذب؛ اما اینکه میفرماید: «ما کنا معذبین»، ظهور در این دارد که این مربوط است به عذاب های خداوند در این دنیا نسبت به اقوام و امم پیشین و خدا می‌خواهد بفرماید ما هیچ کدام از آنها را گرفتار عذاب نکردیم مگر اینکه رسولی را از قبل فرستادیم و انذار و تبشیر کرده و آنگاه عذاب بر آنها فرو فرستادیم.

پاسخ دوم

پاسخ دیگری که از این آیه داده شده، این است که این آیه درست است که به نحو عام نفی می‌کند هر نوع عذابی را قبل از ارسال رسل، اما این قابل تخصیص است، یعنی می‌توانیم بگوییم کأن هیچ قومی را عذاب نمی‌کنیم، ولو عذاب اخروی. (فرض می‌کنیم اختصاص به عذاب دنیوی هم نداشته باشد و شامل عذاب اخروی هم بشود)، اما این تخصیص خورده است، یعنی کأن معنا و مدلول آیه این است که ما هیچ قومی را تا پیش از فرستادن رسول عذاب نمی‌کنیم، مگر آنکه پیش از فرستادن رسول عقل چیزی را بیان کرده باشد. یعنی کأن این آیه تخصیص می‌خورد به مواردی که حکمی، و وجوبی و تحریمی به وسیله دلیل عقل و از راه عقل کشف شده باشد.^۲

پاسخ سوم

جواب سوم می‌توانیم ذکر کنیم و این را شاید بعد از آن دو پاسخ از یک منظر دیگری بتوانیم بپذیریم، این است که آیه میفرماید ما پیش از فرستادن رسول، کسی را عذاب نمی‌کنیم. اما بعد از آنکه رسول فرستاده شد، هر آنچه آن رسول گفته باشد و بگوید، آنگاه آن برای ما معتبر است. ما با ادله و شواهد متعدد به دست آورده ایم که خود رسول عقل را حجت قرار داده. آنگاه آن آیه کأن دلالت ندارد بر اینکه وجوب و تحریم فقط از راه نقل و گفته رسول باید ثابت شود، بلکه با توجه به آنچه که رسول بیان کرده، عقل هم می‌تواند مبین وجوب و تحریم باشد. پس از این جهت هم ممکن است کسی نفی کند آن ادعایی را که فاضل تونی در استدلال به این آیه بیان کرده اند.

۱. المیزان، ج ۱۳، ص ۶۰.

۲. المیزان، ج ۱۳، ص ۶۱.

به هر حال اینکه بخواهیم دلالت این آیه را بر اینکه ما هیچ راهی برای مصالح احکام اولی نداریم بپذیریم، مشکل است چون عمده مسئله این است که اساساً همانطور که مرحوم علامه فرموده، این مربوط است به عذاب های دنیوی و از لحن آیه هم چنین استفاده ای می شود.

سوال:

استاد: درست است، ولی اینکه آیه می خواهد همان سیره و روش خداوند که را بیان کند مشکلی ایجاد نمی کند. قدر متیقن این است که عذاب های دنیوی را شامل می شود. شما فو قش می خواهید بگویید که ما کنا معذبین شامل عذاب اخروی هم می شود. یعنی به طور کلی سیره و یا روش خداوند در عذاب این نیست که بدون بیان، بدون ارسال رسول و فرو فرستادن انبیاء اقدام به عذاب کند و این هم شامل عذاب دنیوی می شود و هم اخروی. نهایت فرمایش شما این است. این احتمالی است که برخی گفته اند بعلاوه ممکن است کسی بگوید اگر در عذاب دنیوی اینچنین باشد، در عذاب اخروی با توجه به اینکه از حیث نوع و حجم بیشتر و قوی تر از عذاب دنیوی است. پس به طریق اولی این حرف را در عذاب اخروی می توان زد. یعنی از راه اولویت می شود این را در مورد عذاب اخروی هم ثابت کرد. این درست است. بنده نخواستم که خیلی وارد بحث های ریز و جزئی این ها شوم. همانطور که خاطرتان هست، مرحوم شیخ در اوایل بحث رسائل این را مطرح کرده است. اما اجمالاً اگر شما این را هم نپذیرید، بالاخره مسئله تخصیص و امکان تخصیص را هم می توان طرح کرد. اگر این را هم نپذیرید، ممکن است بگوییم کلمه رسول هم معنای عامی دارد و شامل عقل هم می شود. با توجه به فرمایش پیامبر هم که عقل یک رسول باطنی است چه بسا به اطلاق کلمه رسول استناد کنیم و بگوییم این هم شامل انبیاء شود و هم شامل عقل. به هر حال بحث مفصل است. اما اجمالاً از مجموع مطالبی که گفته شد، نمی توان نفی کرد اعتبار و حجیت عقل را و بگوییم به طور کلی ما هیچ راهی برای درک مصالح واقعیه موجود در متعلقات و احکام آن ها نداریم.

دلیل دوم: روایات

دلیل دوم روایاتی است که در این مقام مورد استناد قرار گرفته و به طوائفی تقسیم می شود.

۱. بعضی از این روایات به طور کلی راهی برای عقل به منظور دستیابی به حکم شرعی یا مناطات حکم شرعی باقی نمی گذارد و به طور کلی عقل را از ارزش و اعتبار ساقط می کند. خود این ها چند طایفه و چند دسته اند.
۲. برخی از روایات به طور خاص در باب احکام شرعی مطلبی را بیان کرده که بر اساس آن ما نمی توانیم احکام شرعی و یا مناطات آن را کشف کنیم. یعنی کاملاً بر خلاف ضابطه و قاعده چیزی را بیان کرده مانند روایت اَبان که آن را خواهیم خواند.

دسته اول

اما روایاتی که به طور کلی راه غیر نقل را می‌بندد و اینکه ما به طور کلی نمی‌توانیم از طریق عقل به احکام دست پیدا کنیم و یا مناطات آن را به دست بیاوریم، یک سری روایتی است از جمله

۱. طایفه ای از روایات است که در مذمت قیاس وارد شده که این یک طایفه از روایات است و قصد هم نیست این روایات را بخوانیم. سید نعمت الله جزایری ادعا می‌کند که به طور کلی شارع ادراکات عقلی را حتی در قیاس اولویت که علت آن نص و تصریح شارع است معتبر نمی‌داند. او دیگر پا را از حد فراتر گذاشته و به طور کلی این راه را مسدود کرده است.^۱

۲. یک طایفه از روایات مربوط است به اینکه عقل به هیچ وجه راهی برای فهم شریعت و دین ندارد.^۲ بعضی از این روایات را صاحب حدائق ذکر کرده است.^۳ سید نعمت الله جزایری هم در غایة المرام که شرح تهذیب احکام است، آن را آورده.^۴ مرحوم شیخ هم در رسائل به این روایات اشاره کرده.^۵

این‌ها روایاتی هستند که به طور کلی تاکید بر عدم امکان درک احکام دینی، دین، ملاکات و مناطات احکام از طریق عقل و غیر راهی که خود خداوند تبارک و تعالی برای ما نقل کند می‌بندد و راهی را برای استفاده این احکام باقی نمی‌گذارد. این‌ها آن روایاتی است که به صورت کلی در این مقام ذکر شده است.

دسته دوم

اما برخی روایات هم به طور خاص این راه را مسدود کرده اند؛ مانند روایات مربوط به دیه قطع انگشت زن و اینکه دیه جنایات وارده بر زن نصف می‌شود از زمانی که از ثلث دیه کامل رد می‌شود.

ابان از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که میفرماید: برای قطع یک انگشت زن، ۱۰ شتر. دو انگشت، ۲۰ شتر. سه انگشت، ۳۰ شتر. چهار انگشت ۳۰ شتر دیه باید داده شود.^۶

بر اساس این روایت راه برای عقل باز نیست که به احکام و مناطات احکام دست پیدا کند، چون اینجا خیلی راحت می‌بینید تا یک جایی جرم و جنایت با هم تناسب دارند، اما به یک جایی که می‌رسد، داستان بالعکس می‌شود. این را با چه منطق و عقلی می‌توان توجیه کرد؟ این خودش اشکال بسیار مهمی است که ما چطور می‌توانیم این مسئله را توجیه کنیم؟ اگر بخواهیم با عقل به امثال این امور وارد شویم، به خطا می‌رویم و اشتباه می‌کنیم. ما از طرفی می‌بینیم از یک انگشت تا سه انگشت دیه بالاتر می‌رود، اما وقتی چهار انگشت می‌شود، جرم سنگین تر می‌شود، خسارتی که به زن وارد

۱. وسائل، ج ۱۸، ابواب صفات قاضی، باب ۶.

۲. وسائل، ابواب القصاص الطرف، باب ۱.

۳. حدائق، ج ۱، ص ۶۰.

۴. غایة المرام، ص ۴۶.

۵. رسائل، ج ۱، ص ۶۲.

۶. وسائل، ج ۱۹، ابواب دیات الاعضاء، باب ۴۴، ص ۲۶۸.

می‌شود بیشتر می‌شود، جریمه اش کمتر می‌شود! اینجا به هیچ وجه انسان نمی‌تواند این را برای خودش هضم کند چون قاعدتا باید برای چهار انگشت دیه ای بیشتر قرار داده شده باشد. اما شرع این کار را نکرده. همین یک نمونه کافی است که بگوییم نمی‌دانیم شارع بر چه اساسی احکام شرعی را جعل می‌کند، همه ملاحظات شارع که در دسترس ما نیست. ممکن است مصلحتی در جایی مؤثر باشد، اما همین مصلحت در جای دیگری مؤثر نباشد. بلکه این خصوصیت داشته باشد. مثلا در مورد خمر؛ فرض کنید که شارع فرموده الخمر حرام لانه مسکر. اما آیا واقعا مسئله اسکار برای خمر علت است که حکم دایر مدار آن است؟ بر فرض اسکار هم علت حکم باشد، آیا مطلق الاسکار علت است برای حرمت شرب خمر، یا اسکار الخمر چه بسا خصوصیت داشته باشد. و ثالثا اینجا اسکار الخمر ممکن است یکی از علت های حرمت خمر باشد. ممکن است در کنار این، عوامل دیگری هم در تحریم دخالت داشته باشد. بله اگر ما فرضا به دست بیاوریم که اسکار علت منحصره تحریم خمر است، آنوقت دیگر می‌توانیم این حکم را سرایت دهیم به واسطه وجود این علت در مواقع دیگر. لذا مشکل است که ما با توجه به روایات عامه و خاصه ای که در این مقام داریم، بگوییم ما می‌توانیم به مصالح احکام دست پیدا کنیم و به استنباط پردازیم. اصلا این مصالح برای ما قابل درک نیست.

بررسی دلیل دوم

عرض کردم که بعضی از این روایات به طور کلی در مذمت عقل و تکیه به عقل و اینکه دین خدا را نمی‌توان با عقول پیش برد و به دین خدا با این عقول نمی‌توان دست پیدا کرد و اینکه ما می‌بینیم قیاس مورد نهی قرار گرفته آن است که در آن قیاس کنندگان به عقلشان تکیه می‌کنند. این در کنار روایات خاصی که در مورد بعضی از احکام وارد شده و در آن‌ها بالالتزام معلوم می‌شود که ما نمی‌توانیم دسترسی به مصالح احکام و علل احکام داشته باشیم.

بررسی دسته اول روایات

لذا یک پاسخ باید از آن چند طایفه ای که مربوط به عقل است و در این مقام ذکر شده بدهیم، و یک پاسخ هم باید بدهیم به روایات خاص از جمله روایت ابان.

بخش اول را خیلی معطل نمی‌شویم و پاسخ‌ها داده شده و واقع این است که این روایات هیچکدام دلالت بر نفی اعتبار عقل به معنای وسیع کلمه و به نحو مطلق نمی‌کند. درست است که عقل در باب قیاس، در باب امور دینی و در برخی موارد مذمت شده است، اما در مقابلش ما روایات بسیاری داریم که از عقل تمجید شده، بر اهمیت عقل، بر تکیه به عقل، بر تدبر و تفکر چه در قرآن و چه در نظام خلقت و چه در امور مختلف تاکید شده. لذا باید این روایات را در مقابل آن روایات با هم دید. این روایات در واقع نهی از تکیه به عقول ناقصه می‌کند. یعنی عقولی که در واقع ما هم قبول داریم آن‌ها اعتباری ندارند. عقولی که مبتنی است بر مقدمات نادرست، نتایج ناتمام و ناحق. عقولی که در واقع عقل محسوب نمی‌شوند، بلکه اساسشان اوهام و خیالات بشر است و می‌خواهد با این ابزار ناقص همه حقایق را کشف کند. لذا واقع این است که این روایات به هیچ وجه نمی‌تواند اعتبار و ارزش عقل را چه در امور مهمه و چه در امور غیر مهمه نفی کند.

لذا با این روایات عامه نمی‌توان عقل را بوسید و کنار گذاشت و بگوییم پس ما نمی‌توانیم به احکام و مناطات دست پیدا کند.

حال باید دید که با روایت ابان چه باید کرد. بالاخره آن یک مورد بسیار روشن و آشکاری است که در آن به وضوح ناتوانی و ضعف عقل بشر با ابزارهای محاسباتی خودش آشکار می‌شود. به وضوح این ناتوانی عیان می‌شود. اگر عقل ما باشد می‌گوییم باید همانطوری که میزان جرم و جنایت سنگین تر می‌شود، باید جریمه و دیه هم بالاتر برود، اما به جایی که می‌رسد می‌بینیم متوقف می‌شود. پاسخ به این روایت و البته بررسی دلیل عقلی می‌ماند برای جلسه آینده. در واقع این مسئله بسیار مهم است. یعنی عدم امکان درک مصالح موجود در متعلقات احکام، نقش مؤثر و تعیین کننده ای دارد. هر چند اگر باب اینهم بسته شود که عرض کردیم بسیاری از بزرگان این باب را هم بسته اند، اما باز ما گمان می‌کنیم راه دیگری برای تاثیر گذاری مصلحت قابل جستجو هست.

«والحمد لله رب العالمین»