

امکان‌سنجی تمسک به قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع جهت اثبات شمولیت حداکثری شریعت

مسعود جهان‌دوست دالنجان

دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

Jahandoost.s@gmail.com

دکتر عابدین مومنی

دانشیار دانشگاه تهران

چکیده

نظامات اجتماعی مدرن تغییرات محسوسی در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان ایجاد نموده است. انعکاس مستقیم این تغییرات در «افعال» انسان از یکسو و رسالت علم فقه در بیان حکم شرعی «افعال» از سوی دیگر، پرسش از چیستی نسبت علم فقه با این مسائل نوپیدا را فراروی ما قرار می‌دهد. سؤال این است که آیا فقه، حکم شرعی تمامی این مسائل نوپیدا را بیان نموده است و یا اینکه ممکن است برخی از این مسائل دارای هیچ حکم شرعی نباشند؟ مطابق نظر اکثریت فقهای مذاهب اسلامی و همچنین فقهای امامیه، هیچ واقعه‌ای خالی از حکم شرعی نیست لذا می‌توان به شمولیت حداکثری شریعت حکم نمود. پژوهش حاضر سعی دارد مهم‌ترین دلیل عقلی و بلکه مهم‌ترین دلیل این نظریه را مورد نقد و بررسی قرار دهد. بر اساس این دلیل، قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌تواند اثبات‌کننده وجود حکم برای هر واقعه باشد. یافته‌های این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است نشان می‌دهد هر دو شکل از قاعده ملازمه یعنی ملازمه بین حکم شرعی و حسن و قبح ذاتی و نیز ملازمه بین حکم شرعی و مصالح و مفاسد واقعی نمی‌توانند بر شمولیت حداکثری شریعت دلالت نمایند.

واژگان کلیدی: اراده شارع، شمولیت حداکثری، قاعده ملازمه، گستره شریعت، نفی خلوص.

مقدمه

زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان در مواجهه با نظامات اجتماعی مدرن دچار تغییرات اساسی شده است. از آنجا که این تغییرات مرتبط با افعال مسلمانان بوده و از طرف دیگر رسالت علم فقه، بیان حکم شرعی افعال است لذا نسبت علم فقه با این مسائل نوپیدا، یکی از ضروری‌ترین مسائل در این خصوص می‌باشد. سؤال این است که آیا دانش فقه می‌بایست حکم شرعی تمام این مسائل نوپیدا را بیان نماید و یا اینکه ممکن است برخی از مسائل دارای هیچ حکم شرعی نباشند؟

مراجعه به کتب فقها نشان می‌دهد بیشترین اهتمام ایشان اختصاص به اصل پاسخگویی نسبت به حکم مسائل نوپیدا داشته است و بحث از گستره شریعت و اینکه آیا علم فقه باید پاسخگویی مسائل جدید باشد، مورد بررسی قرار نگرفته و به‌نوعی به‌عنوان اصلی موضوعی و به‌صورت پیش‌فرض در نظر گرفته شده است. از این رو بررسی ادله رویکرد شمول‌گرایانه از اهمیت بسزایی برخوردار است زیرا عدم اعتقاد به شمولیت حداکثری شریعت، تأثیرات فراوانی را در دو علم فقه و اصول از خود به جای خواهد گذاشت. به عبارت دیگر فقه حاضر کاملاً از زاویه شمول‌گرایانه به مسائل نوپیدا نگرسته و اموری نظیر تمسک بیش از اندازه به اصول عملیه، عدم امکان نظام‌سازی با فقه حاصل از اصول عملیه و تشکیک در چگونگی استفاده از عموماً و اطلاقات نسبت به اموری که هیچ سابقه‌ای در عصر صدور نص نداشته‌اند، از مهم‌ترین چالش‌های این نگاه محسوب می‌شود. این در حالی است که بر اساس رویکرد کمیته‌گرا، چالش‌های فوق از اساس مرتفع می‌گردد. از این رو فروگذار کردن مسئله گستره شریعت به‌نوعی صحه گذاشتن بر چالش‌های مذکور به حساب می‌آید.

با توجه به این مطلب، پژوهش حاضر سعی دارد مهم‌ترین دلیل عقلی و بلکه مهم‌ترین دلیل نظریه شمولیت حداکثری شریعت را مورد بررسی قرار داده و به روایی یا عدم روایی آن پردازد. بر اساس این دلیل، قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌تواند اثبات‌کننده وجود حکم برای هر واقعه باشد. با دقت در کتب اصولیون می‌توان به وجود دو شکل از این قانون دست پیدا نمود. در شکل نخست، از ملازمه میان حسن و قبح ذاتی اشیاء با حکم شرعی صحبت به میان آمده و در شکل دوم، وجود ملازمه میان مصالح و مفاسد واقعی امور با حکم شرعی، دلیلی بر شمولیت حداکثری شریعت دانسته شده است. این پژوهش متعرض نقد و بررسی هر دو شکل از این قاعده خواهد شد.

نسبت به پیشینه پژوهش باید گفت اکثریت قریب به اتفاق فقها و اصولیون، به شمولیت حداکثری شریعت باور دارند. این تسالم در رأی سبب آن شده است که ایشان به این نظریه نپرداخته و ادله آن را مورد نقد و بررسی قرار ندهند. با این حال در کتب اصولی انگشت‌شماری، قاعده نفی خلوقایع از احکام مورد بررسی اجمالی قرار گرفته است که از بین آن‌ها می‌توان به *القوانین* (میرزای قمی، ۳/۳۴ تا ۳۶)، *ضوابط الأصول* (فزونینی، ۳۵۸ تا ۳۵۹) و *نتایج الأفكار* (قزوینی، ۱۵۷ تا ۱۵۹)، *الفصول الغرویه* (صاحب‌فصول، ۳۶۳ تا ۳۶۶)، *مطرح الأنظار* (انصاری، ۲/۳۹۹ تا ۴۰۲) و *خزائن الأحکام* (دربندی، ۱۱/۲) اشاره کرد. با عبور از این دوره، دیگر هیچ پژوهش قابل‌ذکری در این باره یافت نشده و تنها در دوره اخیر، مقاله «قاعده نفی الخلو» (لاریجانی، ۱۶۱ تا ۲۰۸) به این مسئله پرداخته است.

باید گفت اصولیون مذکور عمدتاً به ادله‌ای همچون اجماع و برخی از روایات پرداخته‌اند و ادله عقلی این مسئله را فروگذار کرده‌اند در حالی که می‌دانیم در مورد مسئله گستره شریعت، ادله روایی در مقام مقایسه با ادله عقلی، هیچ جایگاهی ندارند زیرا همان‌گونه که از کلام برخی از اصولیون استفاده می‌شود، مسئله گستره شریعت یک مسئله واقعی

است و نه یک مسئله تعبدی محض؛ از این رو تمسک به اخبار آحاد برای اثبات گستره حداکثری شریعت راه به جایی نخواهد برد (رک: رشتی، ۳۸۶). بنابراین هیچ شکی در ضرورت بحث از قاعده ملازمه به عنوان مهم‌ترین دلیل عقلی بر نظریه گستره حداکثری شریعت، وجود ندارد. در مورد مقاله «قاعده نفی الخلو» نیز باید گفت هرچند این مقاله به ادله عقلی گستره حداکثری شریعت پرداخته و آن را به اثبات رسانیده است لکن نویسندگان در پژوهش حاضر سعی دارند به امکان‌سنجی تمسک به این ادله جهت اثبات شمولیت حداکثری شریعت بپردازند و آن‌ها را مورد نقد جدی قرار دهند.

۱. مفهوم شمولیت حداکثری شریعت (تحریر محل نزاع)

از آنجا که هدف اصلی این پژوهش، بررسی انتقادی مهم‌ترین دلیل عقلی بر نظریه شمولیت حداکثری شریعت است لذا پیش از هر چیز ضروری است به مفهوم «شمولیت حداکثری شریعت» و بررسی زوایای آن بپردازیم تا از این راه، به مقصود اصلی قائلان به این نظریه نائل آمده و در مسیر نقد دچار خطا نگردیم.

در تاریخ فقه اسلامی از این نظریه با الفاظ گوناگونی تعبیر شده است؛ از یک‌سو برخی از «جامعیت شریعت» و «شمولیت شریعت» صحبت به میان آورده‌اند و برخی دیگر از تعبیر «قاعده نفی خلو» استفاده نموده‌اند به این معنا که هیچ واقعه‌ای خالی از حکم شرعی نیست. از آنجا که تعبیر اخیر رایج‌ترین آن‌هاست لذا لازم است مراد و منظور قائلان به این نظریه از واژه‌های ذیل به درستی تبیین گردد.

۱-۱. مفهوم حکم

اهل لغت معانی گوناگونی از واژه حکم ارائه نموده‌اند مانند بازداشتن از فساد (فراهیدی، ۶۷/۳)، قضاوت نمودن (جوهری، ۱۹۰/۵)، فقه، حکومت، حکمت و امر جزمی و قطعی (فیومی، ۱۴۵/۲؛ طریحی، ۴۵/۶). با این حال اگر به استعمالات واژه در معانی فوق بنگریم خواهیم یافت که قدر جامع آن‌ها «منع نمودن» و «اتقان» می‌باشد؛ همان‌گونه که از کلام برخی از اهل لغت چنین مطلبی استفاده می‌شود (فراهیدی، ۶۷/۳؛ ابن فارس، ۹۱/۲).

با عبور از معنای لغوی، در اصطلاح اصولیون نیز دو معنی برای این واژه ارائه شده است. در رایج‌ترین تعریف، حکم اعتبار یا جعل صادر شده از سوی مولا است که از حیث اقتضاء یا تخییر به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد و انشاء، ابراز کننده آن است (نائینی، ۳۸۴/۴) لکن بر اساس نظر سید محمدباقر صدر، حکم قانون صادر شده از سوی خداوند متعال جهت تنظیم زندگی انسان و راهنمایی او می‌باشد (صدر، دروس فی علم الأصول، ۱۶۲/۱).

از آنجا که در کلام اصولیون، حکم دارای اقسام مختلف و نیز دارای مراتب گوناگون است لذا می‌بایست به تفکیک هریک مورد بررسی قرار گیرند تا از رهگذر آن به این مطلب نائل آئیم که آیا مراد قائلان به شمولیت حداکثری شریعت، خالی نبودن وقایع از تمامی اقسام و مراتب حکم است یا اینکه برخی از آن‌ها از محل نزاع خارج می‌باشند.

الف. حکم از حیث انواع: بر اساس دیدگاه شمولیت حداکثری شریعت، هیچ واقعه‌ای از حکم شرعی خالی نیست. نظر به وجود اقسام و انواع گوناگون حکم، سؤال این است که مراد قائلان به این دیدگاه، کدام یک از اقسام حکم می‌باشد؟ بدین منظور هریک به صورت مجزا مورد بحث قرار می‌گیرد.

یک. حکم از حیث تکلیفی و وضعی بودن: در تراث فقهی امامیه، داخل بودن حکم تکلیفی در محل نزاع، یک امر یقینی است (صدر، ما وراء الفقه، ۳۹/۷) به این معنا که قائلان به شمولیت حداکثری معتقدند هیچ واقعه یا فعلی خالی از حکم تکلیفی نیست و بی‌گمان محکوم به یکی از احکام خمسه تکلیفیه است لکن مخالفان معتقدند برخی از وقایع دارای هیچ حکم تکلیفی نیستند. از این رو شکی در داخل بودن حکم تکلیفی در محل نزاع وجود ندارد. عبارت شهید صدر در

توضیح نظریه منطقه الفراغ نیز گویای همین مطلب است چراکه وی دایره ولایت ولی امر جهت قانون گذاری را به حوزه مباحات بالمعنی الأعم منحصر می‌داند (ر.ک: صدر، الإسلام یقود الحیاة، ۱۹) در حالی که اگر قائل به وجود حوزه خالی از حکم شرعی تکلیفی می‌بود، هرآینه می‌بایست دایره ولایت را به این حوزه نیز تعمیم می‌داد.

در ذیل بحث از حکم تکلیفی، ذکر یک نکته الزامی است. بر اساس نظر اصولیون، اباحه به دو قسم اباحه اقتضائیه و اباحه غیر اقتضائیه منقسم می‌شود (امام خمینی، کتاب البیع، ۶/۲۶۵؛ مشکینی، ۱۲۱؛ صدر، دروس فی علم الأصول، ۱/۱۶۴). با توجه به این مطلب مطابق نظر برخی، اگر قائل به این مطلب باشیم که اباحه به صورت کلی یک حکم شرعی نیست بلکه تعبیر دیگری از عدم حکم است یا اینکه لاقول این مطلب را در خصوص اباحه غیر اقتضائیه صحیح بدانیم، در این صورت می‌توانیم نسبت به صحیح نبودن نظریه شمولیت حداکثری شریعت یقین حاصل کنیم چراکه بدون شک وقایع بسیاری مباح می‌باشند و بر پایه نظریه فوق، اباحه حکم شرعی نیست و تعبیر دیگری از عدم حکم است (لاریجانی، ۱۶۱).

لکن باید گفت این مطلب علی‌رغم جاهتی که دارد به‌نوعی تقلیل دادن و مضیق کردن دایره بحث از شمولیت شریعت است. توضیح آنکه هدف اصلی از بیان مسئله گستره شریعت آن است که بدانیم آیا خداوند متعال برای تمامی جوانب زندگی انسان قانونی را صادر نموده است به گونه‌ای که به قانون گذاری دیگری محتاج نباشیم و یا این‌گونه نیست؟ به عبارت بهتر قائلان به شمولیت حداکثری معتقدند خداوند تمامی قوانین لازم برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی را تنظیم نموده است و مباح دانستن حکم حوزه‌ای از شریعت به این معناست که آن حوزه احتیاجی به قانون ندارد بنابراین به قانون گذاری بشری نیز در آن حوزه احتیاجی نیست چراکه اگر در آن حوزه به قانون گذاری دیگری محتاج باشیم، این امر با مفروض ما مبنی بر شمولیت حداکثری شریعت در تنافی است. با توجه این مطلب اگر اباحه را حکم شرعی نپنداریم و آن را عدم حکم بنامیم، این امر مساوی با نفی شمولیت حداکثری نیست زیرا حکم نبودن اباحه با شمولیت حداکثری قابل جمع است چراکه این امر به معنای آن است که زندگانی بشر تنها محتاج آن است که با وضع احکام چهارگانه و جوب، حرمت، استحباب و کراهت پُر گردد و این امر به معنای نفی مرجعیت هر قانون گذاری دیگر در حوزه‌ای است که از احکام چهارگانه مزبور خالی است و این همان شمولیت حداکثری شریعت است. شاهد بر این مطلب عبارت شهید صدر در ذیل قاعده لاضرر می‌باشد. بر اساس نظر وی آنچه از ادله قاعده عدم خلو وقایع از احکام برداشت می‌شود آن است که شریعت ناقص نیست و برخی از وقایع را مهمل باقی نگذاشته است و واضح است که این امر اعم از الزام و ترخیص به معنای عدم حکم است (صدر، بحوث فی علم الأصول، ۵/۴۹۳). این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که شهید صدر، عدم حکم نامیدن ترخیص یا اباحه را مساوی با نفی شمولیت حداکثری نمی‌داند.

با گذر از حکم تکلیفی به سراغ حکم وضعی می‌رویم. سؤال این است که آیا تمام وقایع دارای حکم وضعی هستند و یا اینکه برخی از وقایع از هرگونه حکم وضعی خالی می‌باشند؟ شاید در بدو امر چنین گمان شود که این یک مسئله کاملاً مبنایی است و ارتباط مستقیمی با مسئله ماهیت حکم وضعی دارد زیرا اگر قائل باشیم به اینکه کلیه احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی هستند، بحث فوق بی‌معنا خواهد شد چراکه تصور حکم وضعی بدون تصور منشأ انتزاعش - که حکم تکلیفی باشد - محال است. لکن باید گفت این کلام صحیح نیست زیرا بر اساس این مبنا، هرچند حکم وضعی با حکم تکلیفی تلازم دارد و ملازمه آن از نوع ملازمه منتزع با منشأ انتزاعش است اما این ملازمه طرفینی نیست و ملازمه صرفاً از یک طرف برقرار است چراکه هرچند حکم وضعی از حکم تکلیفی منتزع می‌شود لکن این امر به معنای آن نیست که از هر حکم تکلیفی یک حکم وضعی منتزع می‌شود. از این رو می‌توان گفت بحث کردن از حکم تکلیفی، ما را بی‌نیاز از بحث از حکم وضعی نمی‌کند (لاریجانی، ۱۴۲۸، ۱۶۴).

با این وجود به نظر می‌رسد پرداختن به حکم وضعی و بحث از وجود آن برای هر واقعه دارای ثمره چندانی نیست زیرا هدف ما از بحث گستره شریعت آن است که بدانیم آیا خداوند برای هر واقعه حکمی در نظر گرفته است و یا خیر؛ بدون آنکه به وضعی بودن یا تکلیفی بودن آن حکم نظری داشته باشیم. تتبع در کلام فقها و نگاه اجمالی به ادله نیز گویای آن است که حکم وضعی یقیناً محل بحث آن‌ها نبوده است.

دو. حکم از حیث واقعی و ظاهری بودن: حکم در یک تقسیم به حکم واقعی و حکم ظاهری منقسم می‌شود. سؤال این است که مراد قائلان به شمولیت حداکثری شریعت از عدم خلو وقایع از احکام، کدام یک از دو قسم حکم است؟ در پاسخ به این سؤال سه وجه قابل تصور است: خالی نبودن وقایع از حکم واقعی، خالی نبودن از حکم ظاهری و خالی نبودن از یکی از حکم واقعی یا ظاهری.

باید گفت علی‌رغم امکان تصور این وجوه سه‌گانه، آنچه که محل نظر فقها از مسئله گستره شریعت بوده، صرفاً حکم واقعی است و این مهم به‌روشنی از کلمات برخی از آن‌ها (ر.ک: اصفهانی نجفی، ۸۵/۱؛ حائری اصفهانی، ۳۴۱؛ آشتیانی، ۳۳۳/۱؛ آخوند خراسانی، *فوائد الأصول*، ۱۳۲) و نیز از برخی از ادله (ر.ک: برقی، ۲۷۳/۱؛ کلینی، ۲۴۱/۱) قابل استفاده است.

با این وجود برخی از معاصران در مقام بحث از نقش زمان و مکان در اجتهاد، اشاره کرده‌اند که شمولیت شریعت به معنای خالی نبودن وقایع از حکم است هرچند آن حکم، ظاهری باشد (لنکرانی، ۱۶۴ و ۱۶۵). بر این اساس از آنجا که اصول عملیه جزء احکام ظاهریه محسوب می‌شوند و از طرف دیگر مطابق نظر شیخ انصاری، تقسیم چهارگانه اصول عملیه یک تقسیم حصری و عقلی است (ر.ک: انصاری، *فوائد الأصول*، ۲۵/۱ تا ۲۶)، بی‌گمان در هنگام عدم دسترسی به حکم واقعی، می‌توان به یکی از اصول عملیه چهارگانه مراجعه کرد؛ از این رو هیچ‌وقته‌ای از حکم خالی نخواهد بود. این فهم از شمولیت شریعت از ناحیه عملی نیز با شیوه رایج اجتهاد تطابق کامل دارد.

لکن باید گفت داخل دانستن حکم ظاهری در محل نزاع و فهم شمولیت حداکثری در سایه احکام ظاهریه، مبتلا به چند اشکال است:

اشکال اول: بر اساس برخی از نظریات اصول عملیه حکم شرعی را نتیجه نمی‌دهند بلکه صرفاً وظیفه عملیه مکلف را مشخص می‌نمایند.

اشکال دوم: برخی از اصول عملیه مانند احتیاط و تخییر، احکام عقلی بوده و مجعولات شرعی محسوب نمی‌شوند. اگر اشکال شود که به واسطه قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، می‌توان به شرعی بودن آن‌ها حکم نمود، خواهیم گفت که ما در مبحث اصلی این پژوهش به بررسی انتقادی این مطلب خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که امکان چنین برداشتی فراهم نیست.

اشکال سوم: ادله‌ای که برای اثبات نظریه شمولیت حداکثری شریعت توسط صاحبان آن ذکر شده غالباً اختصاص به احکام واقعیه دارد. برای مثال موجود بودن حکم همه امور حتی ارش خدش در کتاب و سنت (ر.ک: برقی، ۲۷۳/۱؛ کلینی، ۲۴۱/۱) به‌خوبی نشان می‌دهد که محل نزاع، صرفاً احکام واقعیه است.

اشکال چهارم: تمسک به اصول عملیه جهت اثبات شمولیت حداکثری مبتنی بر آن است که قبل از آن اثبات شود که برای هر واقعه، یک حکم واقعی وجود دارد. به عبارت بهتر، پیش فرض رجوع به اصول عملیه جهت اثبات حکم ظاهری برای وقایع آن است که تمام وقایع دارای حکم واقعی باشند (جهاندوست دالنجان و دیگران، ۴۸ تا ۵۰).

ب. حکم از حیث مراتب: در بادی امر، حکم از یکی از مراتب چهارگانه ذیل خارج نیست^۱:

مرتبۀ اراده: این مرحله به منزله روح حکم می‌باشد و عبارت است از اراده مولی برای تحقق مصلحت نهفته در فعل از خلال امتثال آن فعل توسط مکلف.

مرتبۀ انشاء: عبارت است از مرحله انشاء حکم به داعی جعل داعی.

مرحلۀ فعلیت: مراد از فعلیت آن است که تمامی شرایط و قیود موضوعی حکم محقق گردد.

مرحلۀ تنجز: مراد آن است که حکم، موضوع این حکم عقل قرار گیرد که در صورت مخالفت با آن، فرد مستحق عقاب است. بی‌شک این مرحله با مرحلۀ فعلیت متفاوت است چراکه ممکن است تمامی قیود موضوعی یک حکم محقق گردد لکن برای مثال به علت عدم علم مکلف به آن، حکم تنجز پیدا نکرده و مکلف به دلیل عدم امتثال، مستحق عقاب نباشد.

با عنایت به این مطالب می‌گوییم بر اساس نظر برخی، تمامی این مراتب چهارگانه در محل نزاع داخل نیستند؛ از این بین، تنها مرتبۀ اول و دوم داخل در بحث گستره شریعت بوده و مرتبۀ سوم و چهارم از موضوع بحث خارج می‌باشند. خارج بودن مرتبۀ فعلیت بدان جهت است که بسیاری از احکام به جهت فعلی نبودن موضوعات آن‌ها به فعلیت نمی‌رسند مانند فعلیت نیافتن وجوب حج نسبت به فرد غیر مستطیع. این در حالی است که وجوب حج در مرتبۀ انشاء ثابت می‌باشد. نسبت به مرتبۀ تنجز نیز مسئله به همین منوال است زیرا بسیاری از احکام به جهت عدم علم مکلفان به آن‌ها، به مرتبۀ تنجز نمی‌رسند. با توجه به این مطالب، ادعای خالی بودن بسیاری از وقایع از حکم فعلی و تنجیزی، غیر قابل انکار است (لاریجانی، ۱۶۸).

با این وجود به نظر می‌رسد ادعای فوق صحیح نیست. از یک سو مرتبۀ «اراده» نمی‌تواند به تنهایی محل نزاع قرار گیرد زیرا مراد از این مرتبۀ، اراده خداوند به صدور فعل از مکلف است؛ بر این اساس اگر از یک طریق بخصوصی برای ما منکشف شود که خداوند انجام این فعل توسط ما را اراده کرده، در این صورت امکان بحث از گستره شریعت از این حیث وجود دارد لکن باید گفت این تنها یک فرض است چراکه اگر اراده مزبور از خلال ارسال انبیاء و شریعت برای انسان‌ها منکشف نشود، امکان شناسایی نفس اراده وجود ندارد بنابراین «انکشاف» عنصر اساسی در قضیه است. از این رو باید گفت امکان تصور بحث در مرتبۀ اراده، بدون در نظر گرفتن عنصر کشف ممکن نیست.

با توجه به مطلب فوق، تکلیف مرتبۀ «انشاء» نیز مشخص می‌گردد زیرا اگر خداوند حکمی را جعل کند اما آن را برای بندگان ابراز نکند، نمی‌توان در اینجا به شمولیت حداکثری شریعت حکم نمود چراکه نزاع در بحث گستره شریعت، وجود حکم در افق اعتبار الهی نیست بلکه باید این جعل برای بندگان منکشف شود. برای تقریب ذهن، اگر تصور کنیم که خداوند قبل از خلقت انسان شریعت خویش را جعل نماید اما پس از خلقت انسان، هیچ رسولی را برای آگاهی مردم به

۱. ناگفته پیداست که بدون بررسی مراتب حکم، فهم مراد قائلان به شمولیت حداکثری شریعت ممکن نیست. لکن از آنجا که نگارندگان در این بخش از پژوهش، سعی در نقد دیدگاه نویسنده مقاله «قاعدة نفی الخلو» دارند لذا «مراتب حکم» از دیدگاه ایشان طرح گردیده است و الا شکی نیست که تفاوت‌هایی بین این دیدگاه با دیدگاه آخوند خراسانی - به‌عنوان مبتکر این بحث - و سایر اصولیون وجود دارد (ر.ک: آخوند خراسانی، درر الفوائد، ۷۰؛ قوچانی، ۱۰/۲؛ مکارم شیرازی، ۲۱۴/۲ تا ۲۱۵). نویسنده مقاله مذکور نیز به این تفاوت‌ها آگاه بوده و دلایل خود را برای عدول از دیدگاه آخوند خراسانی ذکر کرده است (ر.ک: لاریجانی، ۱۶۷). گفتنی است داوری میان این دو دیدگاه از مقصود اصلی این پژوهش خارج است.

آن شریعت فرو نفرستد، در آن هنگام نمی‌توانیم بگوییم که شریعت الهی شریعت شامل و حداکثری است. با توجه به این مطلب می‌توان دریافت که ملاک آن است که بدانیم رسولان الهی حکم تمامی وقایع را برای بندگان بیان کرده‌اند.^۱

از سوی دیگر خارج بودن مرتبه «فعلیت» از محل نزاع صحیح نیست زیرا قائلان به شمولیت حداکثری بر این عقیده‌اند که برای واقعه در ظرف خویش، یک حکم فعلی وجود دارد نه اینکه ادعا کنند تمامی احکام، فعلی هستند. برای مثال حکم فعلی حج برای شخص مستطیع، وجوب است و حکم فعلی حج برای شخص غیر مستطیع، عدم وجوب.

۲-۱. مفهوم واقعه

آن چیزی که از نظریه شمولیت حداکثری شریعت به ذهن متبادر می‌شود آن است که تمامی افعال انسان دارای حکم شرعی است. بر اساس این تصور، مراد از «واقعه» در قاعده «منع خلو وقایع از احکام»، افعال انسان است. این تصور با ادبیات فقهایی که متذکر قاعده مذکور شده‌اند نیز هم‌خوانی دارد. با این حال آن چیزی که در مقام عمل و اجتهاد مشاهده می‌کنیم برخلاف تصور فوق است چراکه قائلان به شمولیت حداکثری سعی دارند برای هر پیشامدی حکم فقهی مشخص نمایند حتی اگر آن پیشامد از جنس فعل انسانی نباشد. برای مثال در دوران معاصر برخی از پژوهشگران با مطرح کردن ترکیب فقه الاقتصاد یا فقه اقتصادی، سعی کرده‌اند حکم شرعی اموری همچون تورم را مشخص نمایند؛ امری که از جنس فعل انسانی نیست بلکه به صورت غیر مستقیم بر افعال انسان از حیث شرعی تأثیر می‌گذارد. در مثالی دیگر، مسئله فتوای معیار در قانون‌گذاری یک فعل نیست اما محل بحث پژوهشگران عرصه فقه قرار گرفته است. با توجه به این مطالب ممکن است این سؤال در ذهن شکل گیرد که مراد از «واقعه» در قاعده مزبور چیست؟ به نظر می‌رسد واقعه به معنای رویداد یا پیشامدی است که در ظرف زمانی، مکانی و افرادی معینی وجود پیدا کرده و شریعت موضع خود را نسبت به آن رویداد یا پیشامد مشخص نموده است به گونه‌ای که اگر بشر از آن موضع پیروی کند، با مشکلی نسبت به آن مواجه نخواهد شد. این تفسیر از واژه واقعه، هرچند با برخی از روایات (ر.ک: کلینی، ۲/۲۴۶؛ طبرسی، ۲/۴۷۰) همخوانی دارد و در مقام اجتهاد نیز توسط فقها پیگیری می‌شود اما پاسخگو بودن فقه نسبت به همه امور اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را طلب می‌کند؛ امری که از لحاظ امکان بسیار بعید بوده و محل اشکال همیشگی قائلان به نظریات غیر شمول‌گرایانه بوده است.

۲. قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع و اثبات شمولیت حداکثری

با دقت در کتب اصولیون می‌توان به وجود دو شکل از این قانون دست پیدا نمود که هر یک به صورت مجزا مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲-۱. شکل اول: ملازمه بین حکم شرعی و حسن و قبح ذاتی

الف. صورت استدلال: نخستین دلیل برای اثبات شمولیت حداکثری شریعت، ادعای وجود ملازمه بین حسن و قبح ذاتی اشیاء با حکم شرعی است. بر اساس این دلیل، اگر عقل حسن یک فعل را کشف نماید، بی‌گمان نسبت به آن شوق پیدا می‌کند همان‌گونه که اگر قبح فعل را تشخیص دهد، از آن کراهت و انزجار پیدا می‌کند. با توجه به این مطلب، از آنجا که

۱. شریعت در اصطلاح آن دستوراتی است که خداوند متعال برای بندگان وضع نموده و در لوح محفوظ ثابت است. در مقابل، فقه دانی است که به وسیله آن، شریعت شناخته می‌شود. با این توضیح و با اندکی تسامح، می‌توان فقه را شریعت مستنبط نامید. اما باید اشاره کرد که مراد از «شریعت» در عبارت «گستره شریعت» و به طور کلی در این پژوهش، دستورات ثابت در لوح محفوظ نیست بلکه مراد از آن، دستوراتی است که از جانب خداوند و به وسیله رسولان برای بندگان فرو فرستاده شده است.

حکم عقل بر اساس کشف تمام الملائک است و شارع نیز به تمام الملائک و حسن و قبح اشیاء آگاهی دارد لذا در جایی که عقل نسبت به انجام یک فعل شوق پیدا می‌کند و آن را اراده می‌نماید، شارع نیز عیناً آن را اراده خواهد کرد و در جایی که عقل نسبت به انجام یک فعل منزجر می‌گردد و از آن کراهت پیدا می‌کند، شارع نیز عیناً از آن کراهت پیدا خواهد کرد. بر این اساس می‌توان گفت هیچ واقعه‌ای خالی از اراده و کراهت شارع نیست. با توجه به این مطلب، از آنجا که روح و لُب حکم شرعی، اراده و کراهت است لذا می‌توان به خالی نبودن تمام وقایع از حکم شرعی حکم نمود.

ب. اشکالات استدلال: نسبت به این استدلال، پنج اشکال قابل طرح است که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

یک. عدم وجود ملازمه بین علم به حسن و قبح با اراده و کراهت در نزد عقلا: صرف علم پیدا کردن به حسن و قبح امور منجر به اراده در نزد عقلا نمی‌شود؛ به عبارت دیگر هیچ ضرورتی بین اراده یک فعل یا کراهت از آن با علم به حسن و قبح آن فعل وجود ندارد زیرا گهگاه عقلا حسن برخی از افعال را درک می‌کنند اما آن را اراده نمی‌نمایند و اغراض دیگری را نیز در اراده خود دخالت می‌دهند. بر این مطلب دو دلیل وجود دارد؛ نخست شهادت وجدان است. برای مثال ما انسان‌ها بعضاً نسبت به احسان کردن به برخی از اشخاص کراهت داریم درحالی که اگر به آن اشخاص احسان نماییم از منظر عقلا مستحق تحسین هستیم. دلیل دوم نیز گسترده بودن انجام افعال قبیح و ترک افعال حسن از سوی عقلاست و این امر دلالت دارد بر اینکه بین علم به حسن و قبح با اراده و کراهت ملازمه‌ای وجود ندارد (آخوند خراسانی، *فوائد الأصول*، ۱۲۹).

ناگفته پیداست که این دو دلیل زمانی می‌توانند به‌عنوان یک نقض بر استدلال محسوب شوند که امر دیگری نیز به آن‌ها ضمیمه شود و آن اینکه هر زمان و هرکجا که امکان تعلق اراده تکوینی به فعل قبیح وجود دارد قطعاً امکان تعلق اراده تشریعی نیز به آن وجود دارد زیرا تفاوت این دو صرفاً در متعلق است و اراده تکوینی به فعل نفس تعلق می‌گیرد و اراده تشریعی به فعل غیر.

با این حال به نظر می‌رسد اشکال فوق وارد نباشد؛ اولاً آنچه باعث می‌شود عقلا به انجام فعل حسن و ترک فعل قبیح همت نگمارند تبعیت از هوس، فساد و خواسته‌های پلید نفسانی است در حالی که این امر در مورد خداوند متعال مستحیل است. ثانیاً با قطع نظر از مطلب فوق باید دانست که قوای فاعلی انسان مختلف است و مراد قائلین به ملازمه، وجود ملازمه بین حسن و قبح عقلی با «اراده و کراهت عقلی» است در حالی که کلام آخوند خراسانی اساساً از موضع بحث خارج است زیرا عقلی که مرتکب فعل قبیح می‌شود «فاعل بما هو عاقل» نیست بلکه «فاعل بما هو ظالم» یا «فاعل بما هو متخیل» و مانند آن است (لاریجانی، ۱۸۲). جالب اینجاست که آخوند خراسانی در مقام بیان چیستی حسن و قبح، آن‌ها را دو فعل قلمداد می‌کند که یکی ملائم با قوه عاقله است و دیگری منافر با آن؛ به گونه‌ای که امر حسن، رضایت و استعجاب قوه عاقله را در پی دارد و امر قبیح، سخط و استغراب را (خراسانی، *فوائد الأصول*، ۱۲۴) و می‌دانیم رضایت و سخط چیزی جز اراده و کراهت نیست.

دو. توجه صرف به حسن و قبح افعال و عدم توجه به مصلحت و مفسده نفس بعث و زجر: صرف آگاهی خداوند متعال به حسن و قبح افعال موجب اراده و بعث بندگان به سمت مراد نمی‌شود زیرا ممکن است موانع عقلی برای بعث و زجر وجود داشته باشد؛ مانند جایی که میان حسن یک فعل و حسن فعل دیگر تراحم وجود داشته باشد چراکه می‌دانیم در این حالت صرفاً بعث به سوی امر اهم، دارای مصلحت است اما بعث به سوی امر مهم دارای مصلحت نیست هرچند امر مهم فی الواقع حسن باشد. برای مثال بعث شخص قریب العهد به اسلام یا صبی به انجام افعال حسن یا ترک افعال قبیح، دارای مفسده است زیرا مصلحت اهمی برای عدم بعث ایشان وجود دارد. به عبارت بهتر بعث و زجر، منحصرأ دایر مدار حسن یا قبح متعلق افعال نیست بلکه باید به مصلحت و مفسده نفس بعث و زجر نیز توجه نمود. بر این اساس می‌توان به دست

آورد که امکان خالی بودن برخی از وقایع از حکم انشائی به داعی بعث و زجر و بلکه خالی بودن آن‌ها از اراده و کراهت، کاملاً متصور است (آخوند خراسانی، *فوائد الأصول*، ۱۳۰ تا ۱۳۱).

لکن برخی اشکال فوق را وارد ندانسته و دو پاسخ برای آن ذکر کرده‌اند:

پاسخ اول: مراد و مقصود قائلان به ملازمه بین حسن فعل و اراده، صرفاً حسنی است که پس از کسر و انکسار مصالح و مفاسد و کلیه عناصر دخیل صورت می‌گردد و هیچ ملازمه‌ای بین حسن ثابت در فعل قبل از ملاحظه عناوین و جهات ثانویه با اراده وجود ندارد. از این رو نقض‌های وارد شده در کلام مستشکل وارد نیست زیرا بعد از ملاحظه تنفر بندگان یا وجود مصلحت مزاحم اهم یا مصلحت تسهیل در مورد صبی، حسنی در اراده و بعث وجود نخواهد داشت (لاریجانی، ۱۸۲).

پاسخ دوم: گاه بحث در مورد ملازمه بین حسن و قبح عقلی با اراده و کراهت است و گاه بحث در مورد ملازمه آن دو با بعث و زجر یا مرحله خطاب است. آنچه در اینجا محل کلام است ملازمه بین حسن و قبح با اراده و کراهت است همان‌گونه که مستشکل در تحریر محل نزاع به آن تصریح نموده است (آخوند خراسانی، *فوائد الأصول*، ۱۲۹). با این حال کلام مستشکل در اینجا اختصاص به صورت دوم دارد در حالی که می‌دانیم حسب اعتراف وی، روح حکم همان اراده و کراهت است و مستشکل در مورد آن اشکالی مطرح نکرده است. بنابراین یک فعل می‌تواند عقلاً حسن بوده و اراده نسبت به آن وجود داشته باشد اما مانعی در اصدار خطاب صورت گیرد (لاریجانی، ص ۱۸۲).

با این حال به نظر می‌رسد این دو پاسخ به دو دلیل وارد نباشند:

دلیل اول: همان‌گونه که سابقاً در مبحث مراتب حکم اشاره شد صرف توجه به مرحله روح حکم یعنی مرحله اراده بدون در نظر گرفتن عنصر انکشاف و جعل صحیح نیست و تا زمانی که بر وفق اراده، جعلی توسط مولا صورت نگیرد، هیچ ثمره‌ای نسبت به بحث از وجود اراده یا عدم آن در مورد وقایع وجود ندارد. این در حالی است که پاسخ دوم مبین حالتی است که اراده‌ای در کار باشد اما به سبب وجود مانع، هیچ حکمی توسط مولی جعل نگردد. بر این اساس می‌توان اشکال کرد که چه دلیلی وجود دارد که اراده فوق، در اعتبار وجود حکم شرعی کافی باشد؟ به عبارت بهتر، اراده مادامی که بر اساس آن جعلی صورت نگیرد، نمی‌توان آن را به منزله روح حکم محسوب کرد. با توجه به این مطلب می‌توان به روا بودن بحث از بعث و زجر در کلام مستشکل پی برد و آن را ناشی از درک صحیح محل نزاع دانست.

دلیل دوم: موضع بحث در اینجا ملازمه بین حکم شرعی و حسن و قبح ذاتی است نه ملازمه بین حکم شرعی با مصلحت و مفسده. این در حالی است که در پاسخ اول، صحبت از حسن و قبح پس از کسر و انکسار به میان آمده است و می‌دانیم حسن و قبح در فعل، ذاتی است و کسر و انکسار در جایی است که یک عنوان عارضی ملحق به آن گردد و در این حالت با مصلحت و مفسده تناسب بیشتری دارد. بنابراین می‌توان گفت کلام مستشکل صحیح است زیرا فعل پس از کسر و انکسار همچنان حسن است لکن مزاحمت مانع حصول اراده می‌گردد.

سه. فقدان اراده در هنگام غیر لزومی بودن حسن: امر حسن گاه لزومی است و گاه ندبی و غیر لزومی است. بر همین منوال امر قبیح نیز همین‌گونه است. لکن «اراده» این‌گونه نیست و صرفاً لزومیه است. با توجه به این مطلب، حسن غیر لزومی، اراده لزومیه در نفس آمر را در پی ندارد؛ بنابراین برخی از وقایع از اراده خالی می‌باشند.

لکن چهار پاسخ به این اشکال وجود دارد:

پاسخ اول: بر اساس نظر برخی از اصولیون، حسن و قبح غیر لزومی وجود ندارد چراکه تمامی محاسن و قبایح عقلی به یک حکم عقلی واحد باز می‌گردند و آن حسن عدل و قبح ظلم است (اصفهانی، ۳۱/۳ و ۸۴/۴) و این دو، حسن و قبح لزومی می‌باشند. باید گفت هرچند این نظریه مورد خدشه برخی از اصولیون و پژوهشگران (ر.ک: صدر، بحوث علی علم الأصول، ۳۱۸/۲ تا ۳۱۹؛ لاریجانی، ۱۸۵؛ ایروانی، ۵۸/۳) قرار گرفته و به موارد نقضی همچون حسن ایثار و حسن طلب کمال به‌عنوان امور حسن غیر لزومی اشاره شده لکن از آنجا که این اشکال یک اشکال مبنایی است و نه اشکال بنایی، به بررسی صحت آن نمی‌پردازیم.

پاسخ دوم: هیچ دلیلی بر منحصر بودن اراده در اراده لزومیه وجود ندارد زیرا گهگاه اراده مقتضی تحرکی است که موجب داعی غیر اکید در نفس عبد می‌گردد و این همان اراده غیر لزومیه است. از این رو کلام کسانی که تقسیم اراده را به اراده شدید و ضعیف انکار می‌کنند (ر.ک: نائینی، ۱۳۵/۱ تا ۱۳۶) صحیح نیست (لاریجانی، ۱۸۵). گفتنی است این اشکال نیز یک اشکال مبنایی است و لذا محل بررسی قرار نمی‌گیرد.

پاسخ سوم: این اشکال بر این پایه استوار است که اراده تشریحیه با اراده تکوینیه موازنه دارد و هر دو از یک سنخ هستند لکن به نظر می‌رسد قیاس اراده تشریحیه با اراده تکوینیه صحیح نیست زیرا اراده تکوینیه مستلزم تحریک عضلات است اما اراده تشریحیه چیزی را در پی ندارد چون حقیقت اراده تشریحیه چیزی جز یک امر نفسانی در آمر نیست (لاریجانی، ۱۸۵ تا ۱۸۶).

پاسخ چهارم: اگر از هر سه پاسخ فوق نیز دست بکشیم خواهیم گفت حسن غیر لزومی نیز می‌تواند اراده لزومیه را در پی داشته باشد زیرا عاقل بما هو عاقل به‌سوی حسن غیر لزومی نیز تحرک پیدا می‌کند و اگر از آن منبعث نشود این عدم انبعاث ناشی وجود مانع یا مزاحم مانند وهم و خیال است و الا عاقل بما هو عاقل امر راجح را ترک نمی‌کند. بر این اساس اراده تشریحیه نیز همین‌گونه است و عاقل اگر حسن غیر لزومی یک فعل را درک کند نسبت به صدور آن فعال از دیگران شوق و اراده پیدا می‌کند (لاریجانی، ۱۸۶).

چهار. عدم انحصار امور در حسن و قبیح: زمانی می‌توان به ملازمه مزبور جهت اثبات وجود اراده نسبت به تمامی وقایع تمسک کرد که امور منحصر در حسن و قبیح باشند و واقعه‌ای که نه متصف به حسن شود و نه متصف به قبح، وجود نداشته باشد در حالی که می‌دانیم تالی این استدلال باطل است زیرا اگر مراد ما عدم خلو امور از حسن و قبح ولو به واسطه عناوین ثانوی باشد، هیچ برهانی برای آن وجود ندارد و اگر مراد ما عدم خلو نسبت به عناوین اولیه و ذوات اشیاء باشد، خلاف وجدان است (لاریجانی، ۱۸۸) چراکه بی‌گمان عقلا اموری را نه دارای حسن می‌دانند و نه دارای قبح. بر این اساس ملازمه فوق نسبت به این امور شکل نگرفته و در مورد آن‌ها هیچ اراده‌ای وجود ندارد. بنابراین برخی از وقایع خالی از اراده هستند و این همان خالی بودن برخی از وقایع از حکم شرعی است.

پنج. ابتناء ملازمه بر نظریه شمولیت حداکثری شریعت: شاید در بدو امر چنین به نظر برسد که قاعده ملازمه بین حکم شرعی با حسن و قبح عقلی دلیلی بر شمولیت حداکثری شریعت است لکن اگر دقت کنیم خواهیم یافت که مسئله کاملاً برعکس است و پیش فرض اساسی قاعده ملازمه آن است که سابقاً به شمولیت حداکثری شریعت معتقد باشیم. اگر هیچ پیش فرضی نسبت به گستره شریعت نداشته باشیم، در جایی که عقل حسن یک فعل را ادراک می‌کند، ممکن است شارع در مورد آن فعل سکوت کرده و هیچ حکمی نداشته باشد زیرا چه‌بسا این استعداد را در انسان‌ها مشاهده می‌کند که در خصوص امور مشخصی خود به قانون‌گذاری بپردازند و به‌وسیله عقول خویش یا سایر راه‌های قابل تصور، امور خود را اداره نمایند. بنابراین نهایت چیزی که می‌توان از سکوت شارع به دست آورد آن است که خداوند حکمی برخلاف حکم عقل ندارد اما وجود حکم شرعی موافق با حکم عقل قابل اثبات نیست.

ناگفته پیداست که سید العقلاء دانستن شارع و در ادامه اثبات هم‌صدا بودن شارع با عقلا و حکم وی به حکم آن‌ها، چیزی جز مصادره به مطلوب نیست زیرا پیش از هر چیز باید احراز کنیم که همه عقلا قوانینی مطابق مدرک عقل عملی جعل کرده‌اند و صرف ادراک وجود حسن و قبح یا مصلحت و مفسده در متعلق کافی نیست زیرا ممکن است برخی از عقلا مانند شارع - به سببی که بر ما پوشیده است - قوانینی مطابق ادراک عقلا وضع ننموده باشند. علاوه بر آن انبعاث عقلا جهت جعل قانون، به اعتبار وقوع آن در زمره مصالح آن‌هاست و جهت تنظیم امورشان می‌باشد در حالی که خداوند متعال از دایره این مصالح خارج است و هیچ الزامی برای حکم کردن به حکم عقلا ندارد (صدر، بحوث فی علم الأصول، ۱۳۸/۴ تا ۱۳۹).

۲-۲. شکل دوم: ملازمه بین حکم شرعی و مصالح و مفاسد واقعی

الف. صورت استدلال: دومین دلیل برای اثبات شمولیت حداکثری شریعت، ادعای وجود ملازمه بین مصالح و مفاسد واقعیه افعال با حکم شرعی است. از آنجا که هیچ فعلی از افعال خالی از مصلحت یا مفسده نیست و از طرف دیگر خداوند به تمامی مصالح و مفاسد امور آگاهی دارد لذا نسبت به برخی از آن‌ها اراده پیدا کرده و از مابقی کراهت پیدا می‌نماید. از این رو می‌توان به این نتیجه دست یافت که تمامی وقایع از اراده و کراهت - که لب حکم شرعی می‌باشند - خالی نیستند.

ب. اشکالات استدلال: این استدلال با دو اشکال روبروست که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

یک. خالی بودن مباحات غیر اقتضایی از مصلحت و مفسده: مهم‌ترین پایه استدلال فوق، خالی نبودن هیچ واقعه‌ای از مصلحت یا مفسده است در حالی که نه تنها هیچ دلیلی برای اثبات این مطلب وجود ندارد بلکه دلیلی برخلاف آن نیز موجود است زیرا اگر واقعه از هرگونه اقتضاء خالی بوده و برای جعل اباحه نیز هیچ مصلحتی وجود نداشته باشد، آن واقعه می‌بایست از هرگونه حکم شرعی خالی باشد (امام خمینی، *مناهج الوصول*، ۱۸/۲ تا ۱۹؛ *آملی*، ۳۲۲/۱). به عبارت بهتر هیچ شکی وجود ندارد که در وراء امور واجب، مستحب، حرام و مکروه، مصلحت یا مفسده‌ای نهفته است. همچنین در مورد مباحات اقتضایی نیز مصلحتی مبنی بر جعل اباحه وجود دارد. لکن نسبت به مباحات غیر اقتضایی مسئله به شکل دیگری است و این امور خالی از هرگونه مصلحت و مفسده است. از این رو در مورد این امور، هیچ اراده و کراهتی وجود ندارد و لذا اباحه غیر اقتضایی، یک اباحه عقلی صرف است.

با این حال برخی اشکال فوق را وارد ندانسته و دو پاسخ برای آن مطرح کرده‌اند:

پاسخ اول: فرض وجود یک فعل خالی از هرگونه مصلحت و مفسده حتی با وجود عناوین ثانویه بسیار بعید است. به عبارت دیگر هر فعلی از افعال یا بنفسه دارای مصلحت و یا مفسده است یا لااقل به واسطه عروض عناوین ثانویه، دارای مصلحت یا مفسده می‌گردد و مهم‌ترین دلیل بر این مطلب، وجدان است (لاریجانی، ۱۹۰).

پاسخ دوم: اباحه منحصر در اباحه اقتضاییه است و فرض وجود اباحه غیر اقتضاییه ممکن نیست زیرا در جایی که فعل هیچ‌گونه ملاکی ندارد یا - در صورت وجود هم‌زمان مصلحت و مفسده - هیچ‌یک از دو ملاک بر دیگری ترجیح ندارد، برای جعل اباحه به خصوصه مصلحتی قابل تصور است و آن مصلحت «تسهیل» یا «مطلق العنان» بودن مکلفان است به این معنا که مکلفان در مقام عمل دارای ترخیص بوده و احساس ضیق و کلفتی از ناحیه شریعت احساس نمایند. با وجود این مصلحت، اراده شارع به جعل اباحه نیز قابل اثبات است و لذا می‌توان به خالی نبودن تمام وقایع از اراده - به‌عنوان لب حکم شرعی - دست پیدا نمود. علاوه بر این، حتی اگر مصلحت تسهیل را به‌تنهایی مقتضی جعل اباحه ندانیم، می‌توانیم از وجود مصلحت دیگری نیز خبر دهیم و آن تمکن مکلفان از نسبت دادن فعل و ترک به مولی است زیرا

همان‌گونه که مکلفان در هنگام امتثال واجبات، آن‌ها را به وجوب الهی نسبت می‌دهند، در مورد مباحات نیز همین‌گونه است و می‌توان در این‌گونه موارد، اباحه را به خداوند متعال نسبت داد (لاریجانی، ۱۹۱ تا ۱۹۲).

هرچند انکار وجود مباح غیر اقتضایی، برخلاف نظر مشهور اصولیون است (ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ۶/۲۶۵؛ مشکینی، ۱۲۱؛ صدر، دروس فی علم الأصول، ۱/۱۶۴) اما فارغ از این مطلب، این دو پاسخ به استناد ادله دیگری نیز وارد نمی‌باشند:

دلیل اول: نمی‌توان اطمینان حاصل کرد که جعل تمامی مباحات بر پایه مصلحت تسهیل و مطلق العنان بودن مکلفان است زیرا اگر به قانون‌گذاری عرفی نظر کنیم خواهیم یافت که در برخی از موارد، قانون‌گذار هیچ دلیلی برای مطلق العنان گذاشتن مردم یا مقید کردن آن‌ها پیدا نمی‌کند اما با این حال هیچ مقرره‌ای وضع نمی‌کند. این عدم وضع مقرر به دلیل آن نیست که برای مطلق العنان گذاشتن آن‌ها مصلحتی وجود دارد بلکه به این دلیل است که مصلحتی برای مقید کردن مردم یافت نشده است. ناگفته پیداست که صرف وجود این احتمال برای متزلزل کردن پایه‌های اشکال مستشکل کافی است.

دلیل دوم: فرض کنیم که در تمامی مباحات مصلحت تسهیل وجود دارد اما سؤال اصلی آن است که آیا بین وجود این مصلحت و جعل شرعی اباحه یک ملازمه انحصاری وجود دارد؟ به نظر می‌رسد در اینجا یک تفاوت بین اباحه با سایر احکام تکلیفیه وجود دارد. در خصوص احکام غیر مباح مانند وجوب، اراده خداوند جهت وصول مکلف به مصلحت، جز از طریق جعل حکم و وجوب محقق نمی‌گردد اما در خصوص مصلحت تسهیل، اراده از دو طریق قابل تحقق است: نخست آنکه خداوند به جعل حکم اباحه مبادرت ورزد و دیگر آنکه هیچ حکمی را جعل ننماید. از آنجا که طریق اول بر طریق دوم هیچ ترجیحی ندارد لذا ملازمه مذکور یک ملازمه انحصاری نبوده و علی‌رغم آنکه بین وجود مصلحت و اراده تلازم وجود دارد لکن اراده مباح مستلزم جعل شرعی حکم اباحه نخواهد بود. با توجه به این مطلب و با عنایت به آنچه در تحریر محل نزاع گذشت، آنچه مهم است جعل شرعی است و صرف اثبات وجود اراده مقنن، شمولیت حداکثری شریعت را نتیجه نمی‌دهد.

البته باید اشاره کرد که این اشکال تنها بر شکل رایج نظریه شمولیت حداکثری شریعت - یعنی قاعده «ما من واقعه إلا و لها حکم» - وارد است اما بر شکل مختار این پژوهش وارد نیست زیرا همان‌گونه که در تحریر محل نزاع گذشت حتی اگر اباحه را عدم حکم بنامیم و آن را قسمی از اقسام احکام محسوب نکنیم، باز هم این مطلب مساوی با نفی شمولیت حداکثری نیست و این دو با هم قابل جمع می‌باشند.

دلیل سوم: اگر به صورت استدلال توجه کنیم خواهیم یافت که مستدل در مقام بیان ملازمه بین مصلحت و مفسده «افعال» با اراده خداوند است؛ این در حالی است که در اینجا از مصلحت «نسبت دادن فعل به خداوند» صحبت به میان آمده است و خبری از مصلحت ذات فعل مباح نیست؛ بنابراین ملازمه‌ای بین مصلحت فعل با اراده محقق نشده است. با صرف نظر از این اشکال، صدق عنوان «مصلحت» بر «انتساب فعل به خداوند متعال» نیز قابل اثبات نیست و از منظر عقل، مصلحتی برای نسبت دادن فعل به خداوند قابل تصور نمی‌باشد.

دو. کافی نبودن اثبات وجود اراده و لزوم اثبات جعل حکم در مورد تمام وقایع: با قطع نظر از اشکال پیشین باید گفت نهایت چیزی که به واسطه این استدلال قابل اثبات است وجود اراده خداوند در مورد تمام وقایع است؛ اما همان‌طور که در تحریر محل نزاع گذشت صرف وجود اراده موجب اثبات شمولیت حداکثری شریعت نمی‌شود زیرا ممکن است خداوند متعال به سبب وجود مصالح مزاحم اهم، جعل حکم در خصوص یک حوزه خصوصاً مباحات را ترک نماید. بنابراین مهم

اثبات جعل حکم در مورد تمام وقایع است و این مطلب با استفاده از قاعده ملازمه بین اراده خداوند و مصالح و مفاسد واقعیه، قابل اثبات نیست.

نتیجه‌گیری

قریب به اتفاق فقهای امامیه، دانش فقه را پاسخگویی تمامی مسائل نوپیدا می‌دانند و به‌نوعی قائل به شمولیت حداکثری شریعت می‌باشند. بر اساس این گرایش رایج، هیچ واقعه و حوزه‌ای خالی از حکم شرعی نیست و وظیفه فقیه، استخراج حکم شرعی این امور از دل منابع اربعه می‌باشد. این رویکرد شمول‌گرایانه بر ادله مختلفی بنا شده است لکن مهم‌ترین دلیل عقلی و بلکه مهم‌ترین دلیل آن، قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع می‌باشد.

با دقت در کتب اصولیون می‌توان به وجود دو شکل از این قانون دست پیدا نمود. در شکل نخست، از ملازمه میان حسن و قبح ذاتی اشیاء با حکم شرعی صحبت به میان آمده و در شکل دوم، وجود ملازمه میان مصالح و مفاسد واقعی امور با حکم شرعی، دلیلی بر شمولیت حداکثری شریعت دانسته شده است. با این حال به نظر می‌رسد هر دو شکل نمی‌توانند وجود حکم شرعی برای هر واقعه را به اثبات برسانند چراکه مورد شکل نخست، اولاً بعث و زجر دایر مدار حسن یا قبح متعلق افعال نیست بلکه باید به مصلحت و مفسده نفس بعث و زجر نیز توجه نمود. عدم مصلحت در بعث شخص قریب العهد به اسلام برای انجام امور حسن، نمونه‌ای از این مسئله است. ثانیاً هیچ دلیلی بر انحصار امور در حسن و قبح یافت نمی‌شود؛ بنابراین برخی از وقایع می‌توانند خالی از هرگونه اراده باشند. ثالثاً ملازمه بین حسن و قبح عقلی با حکم شرعی نه تنها نمی‌تواند اثبات‌کننده وجود حکم برای هر واقعه باشد بلکه با دقت در این دلیل می‌توان دریافت که وجود حکم برای هر واقعه، پیش فرض اصلی قاعده ملازمه است.

نسبت به شکل دوم نیز باید گفت اولاً مباحات غیر اقتضایی خالی از هرگونه مصلحت و مفسده هستند؛ از این رو نمی‌توان از طریق این ملازمه، به وجود حکم شرعی برای هر واقعه دست پیدا نمود. از طرف دیگر انکار وجود مباحات غیر اقتضایی نیز به جایی نخواهد برد زیرا اراده شارع بر دستیابی به مصلحت تسهیل، از طریق عدم جعل حکم نیز محقق می‌گردد و لزومی در جعل اباحه وجود ندارد. ثانیاً اثبات وجود اراده برای هر واقعه مساوی با وجود حکم برای هر واقعه نیست زیرا ممکن است خداوند به سبب وجود مصالح مزاحم اهم، جعل حکم در خصوص یک حوزه خصوصاً مباحات را ترک نماید.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم، *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، چ ۱، تهران: مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۰ق.

آخوند خراسانی، محمدکاظم، *فوائد الأصول*، چ ۱، تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۰۷ق.

آشتیانی، محمدحسن، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، چ ۱، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۹ق.

آملی، میرزاهاشم، *مجمع الأفكار و مطرح الأنظار*، به تقریر محمدعلی اسماعیل پور، چ ۱، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۹۵ق.

ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقانیس اللغة*، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.

اصفهان‌نی نجفی، محمدتقی، *هدایة المسترشدين*، چ ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۲۹ق.

اصفهانى، محمدحسين، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، ج ٢، بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٢٩ق.

امام خمينى، سيد روح الله، *كتاب البيع*، ج ١، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ١٤٢١ق.

امام خمينى، سيد روح الله، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، ج ١، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، ١٤١٥ق.

انصارى، مرتضى، *فرائد الأصول*، ج ٩، قم: مجمع الفكر الإسلامى، ١٤٢٨ق.

انصارى، مرتضى، *مطرح الأنظار*، ج ١، قم: مجمع الفكر الإسلامى، ١٤٢٥ق.

ايروانى، باقر، *الحلقه الثالثة في أسلوبها الثانى*، ج ١، تهران: قلم، ٢٠٠٧م.

برقى، احمد بن محمد، *المحاسن*، ج ٢، قم: دار الكتب الإسلاميه، ١٣٧١ق.

جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربيه*، ج ١، بيروت: دارالعلم للملايين، ١٤١٠ق.

جهاندوست دالنجان، مسعود و ديگران، «نگاهى به آثار نظريات غير شمول گرايانه نسبت به گستره احكام شريعت در دو حوزه فقه و اصول»، *پژوهش نامه فقه اجتماعى*، س ١١، ش ٢١، ١٤٠١، صص ٤١ تا ٦٠.

دربندى، آقا بن عابد، *خزائن الأحكام*، ج ١، قم: بى نا، بى تا.

رسولى، ساجده و ديگران، «بنای عقلا و جایگاه آن در آثار سيد حسن بجنوردى و امام خمينى (ره)»، *پژوهشنامه متين*، س ٢٣، ش ٩٣، ١٤٠٠، صص ٢٩ تا ٤٨.

رشتى، حبيب الله، *بدائع الأفكار*، ج ١، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بى تا.

صاحب فصول، محمدحسين حائرى اصفهانى، *الفصول الغرويه في الأصول الفقهيه*، ج ١، قم: دار احياء العلوم الاسلاميه، چاپ اول، ١٤٠٤ق.

صدر، سيد محمد، *ما وراء الفقه*، ج ١، بيروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤٢٠ق.

صدر، سيد محمدباقر، *الإسلام يقود الحياه*، ج ٢، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصيه للشهيد الصدر، ١٤٣٦ق.

صدر، سيد محمدباقر، *بحوث فى علم الأصول*، به تقرير سيد محمود هاشمى شاهرودى، ج ٣، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، ١٤١٧ق.

صدر، سيد محمدباقر، *دروس فى علم الأصول*، ج ٥، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤١٨ق.

طبرسى، احمد بن على، *الاحتجاج*، ج ١، مشهد: نشر مرتضى، ١٤٠٣ق.

- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
- فراهیدی، خلیل، کتاب العین، چ ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چ ۱، قم: منشورات دار الرضی، بی تا.
- قزوینی، ابراهیم بن محمدباقر، ضوابط الأصول، بی جا، قم: بی نا، ۱۳۷۱ق.
- قزوینی، ابراهیم بن محمدباقر، نتائج الأفكار، بی جا، بمبئی: بی نا، ۱۲۵۸ق.
- قوچانی، علی، تعلیقة القوچانی علی کفایة الأصول، چ ۱، قم: بی نا، ۱۴۳۰ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- لاریجانی، صادق (۱۴۲۸ق)، «قاعدة نفی الخلو»، دراسات أصولیة، س ۳، ش ۹، ۱۴۲۸ق، صص ۸ تا ۲۰.
- لنکرانی، محمدجواد (۱۴۳۰ق)، «دور الزمان و المكان فی علم الفقه»، فقه أهل البيت علیهم السلام، س ۱۴، ش ۵۳، صص ۱۲۹ تا ۱۷۴.
- مشکینی، علی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، چ ۶، قم: الهادی، ۱۳۷۴.
- مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، به تقریر احمد قدسی، چ ۲، قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب (ع)، ۱۴۲۸ق.
- میرزای قمی، ابوالقاسم، القوانین المحكمة فی الأصول المتقنة، چ ۱، قم: إحياء الکتب الإسلامیة، ۱۴۳۰ق.
- نائینی، محمدحسین، فوائد الأصول، به تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، چ ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.