

بررسی و نقد نظریه «تزامم حفظی» در جمع بین حکم ظاهری و واقعی

سید علی اکبر حائری^۱

چکیده

چگونگی جمع بین حکم واقعی و ظاهری از مسائل پیچیده‌ای است که اصولیان از دیرباز به دنبال راه حلی برای آن بوده‌اند. وجود هم‌زمان این دو حکم به مشکلات مختلفی چون تضاد، نقض غرض و... منجر می‌شود که علمای دانش اصول، راه‌های مختلفی را برای برون‌رفت از آنها پیشنهاد داده‌اند؛ ولی این راه‌ها با اشکالاتی مواجه است. در مقاله پیش رو ضمن اشاره به نظریه‌ای جدید در باب حکم ظاهری و واقعی و ارائه سه راه حل معتبر برای پاسخ به اشکالات، نظریه «تزامم حفظی» شهید صدر در این زمینه بررسی و نقد می‌شود.

واژگان کلیدی: حکم ظاهری، حکم واقعی، ملاک حکم، احکام ثانوی، التزامم حفظی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استاد دروس خارج حوزه علمیه قم و نجف اشرف.

مقدمه

از دیدگاه بیشتر اصولیان، احکام ظاهری (به معنای آنچه از امارات و اصول به دست می‌آید) از سنخ حکم واقعی نیستند و در صورت شک در حکم واقعی شکل می‌گیرند؛ بی‌آنکه حکم واقعی از بین برود (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۲۲). مستند اصلی این نظریه دو چیز است:

۱. قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۱۳)؛

۲. بطلان نظریه تصویب و درستی دیدگاه تخطئه (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۰۰).

باقی ماندن حکم واقعی در ظرف وجود حکم ظاهری اشکالات متعددی را در پی دارد که هر یک از اصولیان به گونه‌ای بدان پاسخ داده‌اند.

این نوشتار ابتدا به نظریه جدیدی درباره نسبت بین حکم واقعی و ظاهری اشاره کرده، سپس به صورت گذرا اشکالات مطرح بر جمع بین حکم ظاهری و واقعی و پاسخی را که به نظر درست‌تر می‌آید، بیان می‌کند و پس از آن در بخش عمده سخن به تبیین، بررسی و نقد نظریه «تزامم حفظی» شهید صدر در پاسخ به این اشکالات می‌پردازد. شایان ذکر است که این بحث با این تفصیل، بیشتر میان اصولیان متأخر (از وحید بهبهانی به بعد) مطرح بوده است؛ اما در میان گذشتگان می‌توان رگه‌هایی از بحث را در باب امکان تعبد به ظن جستجو کرد. شاید ابن‌قبة رازی (متوفای قبل از ۳۱۹ق) از نخستین کسانی باشد که امکان تعبد به ظن را که از مصادیق حکم ظاهری است، به سبب اشکالات آن نفی کرده و برخی از این اشکالات به بحث مورد نظر ما نزدیک است (محقق حلّی، ۱۴۲۳، ص ۲۰۳).

حکم ظاهری و واقعی

حکمی را که برای افعال و ذوات در فرض فقدان شک جعل می‌کنند «حکم واقعی» می‌نامند؛ مانند وجوب نماز صبح. حکمی را هم که برای شیء در هنگام جهل به واقع و شک در آن جعل می‌کنند «حکم ظاهری» می‌نامند؛ مانند حکم حاصل از امارات و اصول عملیه (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴). از دیدگاه مشهور اصولیان، حکم واقعی در ظرف حکم

ظاهری همچنان موجود است؛ زیرا در غیر این صورت باید حکم عالم و جاهل متفاوت باشد و این با ادله و اجماعات ناسازگار است. از سوی دیگر نبود حکم واقعی در ظرف حکم ظاهری به تصویب باطل منجر می‌شود.

اما به نظر نگارنده، این استدلال‌ها برای اثبات بقای حکم واقعی در ظرف حکم ظاهری کافی نیست؛ زیرا ادله احکام نمی‌توانند اشتراک حکم بین عالم و جاهل را به صورت موجبه کلیه اثبات کنند و حتی اگر بتوانند این اشتراک را به گونه موجبه جزئیه اثبات کنند، به وسیله ادله امارات و اصول تخصیص می‌خورند و به عالمان و جاهلانی که به اماره و اصل دسترسی ندارند، اختصاص می‌یابند.

از نظرگاه این تحقیق احکام ظاهری، نوعی از احکام واقعی ثانوی هستند که در هنگام شک در حکم واقعی جانشین آن می‌شوند؛ همان‌گونه که عناوین ثانوی دیگر مانند اضطرار و اکراه و نسیان، حکم ثانوی را جانشین حکم واقعی اولی می‌کنند. این احکام ثانوی در موارد مختلف عناوین متفاوتی می‌یابند؛ مثلاً در برخی موارد عنوان «ما لا یعلم» ملاک حکم است و در برخی موارد «حکمی که ثقه خبر داده و در صحتش شک داریم» و همان‌گونه که در عناوین ثانوی (همچون اضطرار) حکم اولی دیگر باقی نیست، در این عناوین ثانوی نیز حکم اولی از بین می‌رود و برخلاف نظر مشهور، این حکم دیگر باقی نیست. البته ملاک حکم واقعی در چنین مواردی همچنان پابرجاست و این باعث می‌شود اشکالاتی که بر نظریه مشهور از جهت جمع بین حکم واقعی و ظاهری وارد است، بر ما نیز از جهت ملاک‌ها وارد باشد و باید این شبهات را پاسخ گوئیم.

اشکالات جمع بین حکم ظاهری و واقعی

جمع بین حکم ظاهری و واقعی چه از نظر مشهور و چه از نظرگاه تحقیق حاضر (در عالم ملاکات) با سه اشکال اصلی مواجه است:

۱. **اجتماع ضدین یا مثلین:** در صورتی که حکم واقعی و ظاهری مخالف یکدیگر باشند، جعل پروردگار یا حب و بغض الهی به دو امر مخالف یکدیگر تعلق می‌گیرد؛ در حالی که

جعل ضدین یا حب به ضدین ناممکن است و اگر مشابه یکدیگر باشند، جعل مثلین در موضوع واحد خواهد بود که امکان‌پذیر نیست.

۲. **نقض غرض:** در صورتی که حکم ظاهری با حکم واقعی مخالف باشد، جعل آن باعث واداشتن مکلف به حرکت در مسیر مخالف حکم واقعی مطلوب می‌شود و این نقض غرض است که یا از جهت نظری محال است و یا از منظر عقل عملی قبیح است و صدور آن از باری تعالی امکان ندارد.

۳. **افکندن در مفسده یا بی‌بهره ساختن از مصلحت:** حکم ظاهری مخالف با حکم واقعی، یا باعث افتادن مکلف در مفسده مخالفت با واقع می‌شود و یا دست کم او را از مصلحت حکم واقعی بی‌بهره می‌کند و این هر دو قبیح‌اند و امر قبیح هرگز از پروردگار صادر نمی‌شود.

پاسخ به اشکالات

این اشکالات سه‌گانه هم بر نظریه مشهور و هم بر دیدگاه نگارنده وارد است؛ ولی می‌توان راه حل‌هایی برای رهایی از این اشکالات ارائه کرد. شایان ذکر است که نگارنده، این پاسخ‌ها را در مقاله دیگری به تفصیل بیان کرده است (ر.ک: حائری، ۱۴۳۸، قسم اول، ص ۱۴-۲۴).

۱. **احتیاط در تشریح:** گاهی مولا در جایگاه جعل و تشریح حکم می‌بیند که برخی مصادیق عملی دارای مصلحت است، اما عبد توانایی تشخیص آن مصادیق را ندارد. بنابراین مولا به دلیل اهمیت آن موارد، به لزوم تمامی مصادیق حکم می‌کند تا آن مصلحت از دست نرود؛ هرچند بعضی مصادیق فاقد مصلحت نیز در حکم داخل شوند. گاهی نیز مسئله به عکس است؛ یعنی مولا می‌بیند که مصلحت در اباحه برخی مصادیق عملی است و چون مصلحت اباحه مهم‌تر از مصلحت الزام در دیگر مصادیق است، به اباحه همه موارد حکم می‌کند. این، حکم واقعی ثانوی از باب احتیاط در تشریح است که بر احکام ظاهری قابل تطبیق است. با این بیان هم اشکال تضاد و هم نقض غرض و هم افکندن در مفسده مرتفع می‌شود؛ زیرا احتیاط در مقام تشریح موجب می‌شود که مولا دیگر حکم

اولی را اراده نکند؛ بنابراین تضادی در کار نخواهد بود. نقض غرض نیز در اینجا منتفی است؛ زیرا غرض مهم‌تری در کار است و همین باعث می‌شود که مفسده‌ای هم در کار نباشد (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۳۷۹). این پاسخ به نظریه «تزام حفظی» شهید صدر نزدیک است؛ ولی تفاوت‌هایی نیز با آن دارد که در هنگام بررسی نظریه شهید صدر بیان می‌شود.

۲. **تزام ملاکی:** ممکن است حکم ظاهری (واقعی ثانوی) در بعضی موارد (مثل فرض عدم‌العلم یا وجود خبر ثقه مشکوک) دارای ملاک و مصلحتی باشد که با مصلحت حکم واقعی اولی در تقابل است و مولا با مقایسه این دو، ملاک حکم ثانوی را در موارد مذکور قوی‌تر می‌بیند و آن را مقدم می‌کند. پس نه تضاد پیش می‌آید، نه نقض غرض و نه افکندن در مفسده؛ چراکه در التزام در مقام تشریح، ملاک اقوا منشأ حکم است و ملاک مرجوح بی‌اثر می‌شود.

۳. **ناتوانی از به دست آوردن ملاک:** اگر مکلف به واقع دسترس نداشته باشد (که مفروض موارد حکم ظاهری این چنین است)، توانایی به دست آوردن ملاک حکم واقعی را ندارد؛ چه مولا حکم دیگری بدهد و چه ندهد. پس جعل حکم جدید از سوی مولا در این موارد باعث از دست رفتن مصلحت یا افتادن در مفسده نیست؛ چون مکلف خود به خود نمی‌توانسته این مصلحت را به دست آورد یا مفسده را دفع کند. تضاد و نقض غرض هم در این صورت منتفی خواهد بود؛ زیرا ملاکی که قابل حصول نیست، نمی‌تواند منشأ حکم واقعی در حق مکلف باشد.

به نظر می‌رسد این پاسخ‌ها هر یک به تنهایی یا با تلفیق با یکدیگر بتوانند شبهات یادشده را دفع کنند. البته اصولیان پاسخ‌های متعدد دیگری نیز ارائه کرده‌اند؛ مانند نفی حکم بودن احکام ظاهری (خراسانی، ۱۴۲۲، ص ۳۱۹) یا تفاوت رتبه حکم واقعی و ظاهری (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲۲) که از نظر نگارنده، هیچ یک نمی‌تواند پاسخ‌گوی اشکالات مزبور باشد و ما این مسئله را در مقاله دیگری به تفصیل بررسی کرده‌ایم (ر.ک: حائری، ۱۳۴۸، قسم ثانی، ص ۹-۷).

گفتنی است پاسخ شهید صدر بر اساس مبنای «تزامم حفظی» از مهم‌ترین پاسخ‌های اشکالات یادشده است که در ادامه به تبیین، بررسی و نقد آن می‌پردازیم.

نظریه تزامم حفظی

پاسخ شهید صدر به تمامی شبهات واردشده بر احکام ظاهری بر اساس قول به طریقت احکام ظاهری برای کشف واقع، به «نظریه تزامم حفظی» مشهور است. این نظریه، هم اشکالاتی را که بر جنبه عقل نظری استوار است (مانند اشکال تضاد) پاسخ می‌دهد و هم شبهاتی را که بر اساس عقل عملی مطرح شده است (مانند فکندن در مفسده).

ایشان برای توضیح این وجه، سه مقدمه بیان کرده است که بدین قرارند:

مقدمه نخست: فراخ شدن دایره حرکت به سوی هدف

اگر انسان نتواند مصداق هدف را تشخیص دهد - چه در اهداف تکوینی و چه در اهداف تشریحی - و بین دو یا چند چیز تردید داشته باشد، این باعث گستردگی دایره خود غرض نخواهد شد؛ بلکه گستره حرکت انسان برای به دست آوردن مصداق هدف را فراخ‌تر خواهد کرد؛ مثلاً اگر تشنه‌ای بداند که یکی از این چند ظرف آب دارد، سعی می‌کند همه را به دست آورد تا به آب دست یابد؛ ولی این کار بدین معنا نیست که هدف او گسترده‌تر شده؛ بلکه هدفش همان فرد خاص است و فقط دایره حرکت او برای به دست آوردن مصداق هدف، بزرگ‌تر شده است؛ زیرا روشن است که همه ظرف‌ها محبوب او نیستند؛ بلکه او تنها ظرفی را می‌خواهد که آب دارد و برای به دست آوردنش همه ظروف را به چنگ می‌آورد.

این نکته در اهداف تشریحی نیز قابل تصور است؛ زیرا امر هرگاه بخواهد برای به دست آوردن هدف دستوری بدهد اما مصداق هدف بین چند چیز مردد باشد، خواه ناخواه به فراهم آوردن تمامی آن چیزها دستور خواهد داد و این نه برای گسترده‌تر شدن هدف تشریحی او که به دلیل بزرگ‌تر شده دایره حرکت تشریحی برای به دست آوردن هدف است؛ همان‌گونه که در اهداف تکوینی چنین بود.

نتیجه اینکه تشخیص ندادن مصداق هدف باعث گستردگی دایره حرکت به سوی آن می‌شود و تغییری در خود هدف ایجاد نمی‌کند؛ چه در اهداف تکوینی که خود شخص به سوی هدف حرکت می‌کند و چه در هدف‌های تشریحی که دیگری را بدان سو حرکت می‌دهد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۲۰۱).

مقدمه دوم: سه گونه التزام

گاهی بین دو هدف در یک مصداق التزام شکل می‌گیرد؛ مانند جایی که مصلحت و مفسده در یک کار جمع شوند. گاهی نیز التزام میان دو هدف در دو مصداق است؛ همچون جایی که هر یک از دو کار مصلحتی دارد، ولی مکلف توان جمع بین آن دو را ندارد. اما گاهی التزام میان گستره حرکتی که به دلیل تشخیص ندادن مصداق یک هدف ایجاد شده با گستره حرکتی که بر اثر تشخیص ندادن مصداق هدفی دیگر به وجود آمده است، شکل می‌گیرد. مثال تکوینی این حالت در جایی است که انسان از یک سو می‌خواهد غذایی بخورد که دارای ویتامین «C» باشد و میان چند غذا تردید دارد و از سوی دیگر می‌خواهد غذایی بخورد که دارای ویتامین «B» باشد و بین چند غذای دیگر مردد است و نمی‌تواند میان بعضی از موارد احتمالی ویتامین «C» با بعضی از غذاهای احتمالی ویتامین «B» جمع کند؛ البته می‌داند غذایی که واقعاً ویتامین «C» دارد با غذایی که واقعاً ویتامین «B» دارد قابل جمع است، اما همه موارد محتمل دو ویتامین با یکدیگر جمع نمی‌شوند. در چنین مثالی نه میان دو هدف در یک مصداق التزامی وجود دارد و نه میان دو هدف در دو مصداق؛ بلکه التزام میان گستره حرکتی است که مشخص نبودن مصداق ویتامین «C» باعث آن شده، با گستره‌ای که روشن نبودن مصداق ویتامین «B» آن را پدید آورده است.

این نگاه را می‌توان درباره مواردی که هدف، دوری از چیزی است که مصداقش روشن نیست نیز گسترش داد؛ مثلاً فرد می‌داند در یکی از این غذاها چیز مضر وجود دارد، اما نمی‌داند کدام غذاست و این باعث می‌شود از همه غذاها اجتناب کند. پس گسترده شدن دایره حرکت هم موارد عدم تشخیص مصداق مصلحت را شامل می‌شود و هم موارد عدم

تشخیص مصداق مفسده را. با این بیان می‌توان مثال روشن‌تری برای این‌گونه از تزاحم یافت: جایی که شخص از یک سو می‌خواهد غذایی را که ویتامین خاصی دارد بخورد و از سوی دیگر می‌خواهد از غذایی که دارای ماده مضر خاصی است دوری کند و مصداق این دو بین یک مجموعه از غذاها مردد است (نه دو مجموعه مثل مثال قبلی). در چنین فرضی، روشن نبودن مصداق مصلحت باعث اقدام به انجام دادن کل مجموعه و روشن نبودن مصداق مفسده باعث اقدام به اجتناب از همه مجموعه خواهد شد و روشن است که شخص توانایی فعل و ترک کل مجموعه را ندارد؛ هرچند انجام دادن آنچه مصلحت واقعی دارد و ترک کردن آنچه موجب مفسده واقعی است، امکان‌پذیر است.

مثال تشریحی این‌گونه از تزاحم در جایی است که آمر می‌خواهد دیگری را به انجام دادن عملی وادارد که دارای مصلحت خاصی است، اما مصداق آن بین چند عمل مردد است و از سوی دیگر می‌خواهد او را از عملی بازدارد که دارای مفسده خاصی است، اما مصداق آن نیز بین همان عمل‌ها مردد است. در اینجا تشخیص ندادن مصداق مصلحت به گسترش دایره امر به تمامی آن عمل‌ها می‌انجامد و تشخیص ندادن مصداق مفسده باعث می‌شود نهی به تمامی آن اعمال گسترش یابد که در این حالت، گستره حرکت تشریحی به سمت مصداق مصلحت با گستره اجتناب تشریحی از مصداق مفسده با یکدیگر تزاحم خواهند داشت (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۲۰۳).

این‌گونه از تزاحم با دو گونه نخست که در ابتدای این مقدمه به آنها اشاره شد، تفاوتی ریشه‌ای دارد؛ چون در گونه اول، تزاحم میان دو هدف در یک مصداق بود که به آن «تزاحم ملاکی» (تزاحم در عالم ملاک) می‌گویند و در گونه دوم، تزاحم بین دو هدف در دو مصداق بود که مکلف قدرت نداشت هر دو را به دست آورد که به آن «تزاحم امتثالی» (تزاحم در عالم امتثال) می‌گویند. اما این‌گونه سوم که شهید صدر بدان اشاره کرده است، نه میان دو هدف در یک مصداق و نه میان دو هدف در دو مصداق است؛ بلکه میان دو گستره حرکتی است که هر یک برای حفظ هدف تکوینی یا تشریحی ایجاد شده‌اند. ایشان این‌گونه از تزاحم را «تزاحم حفظی» یا تزاحم در راستای حفظ دو غرض نامیده است.

آخوند خراسانی بیشتر به گونه نخست التزام (تزام ملاکی) و محقق نایینی بیشتر به نوع دوم (تزام امتثالی) توجه داشته؛ ولی تأکید شهید صدر بر گونه سوم، یعنی التزام حفظی بوده است.

روشن است که پذیرش استقلال التزام حفظی در برابر دو گونه دیگر التزام به پذیرش مقدمه اول (گسترش نیافتن خود هدف در هنگام تشخیص ندادن مصداق و بزرگ شدن دایره حرکت به سوی هدف) وابسته است. اما اگر این مقدمه را نپذیریم و بگوییم تشخیص ندادن مصداق، باعث گسترش دایره خود هدف می‌شود، التزام شکل گرفته میان گستره دو غرض، گونه‌ای از التزام امتثالی خواهد بود (البته در صورتی که هر دو طرف مقتضی امتثال باشند)؛ زیرا در واقع میان امتثال تعدادی از اغراض با تعدادی دیگر التزام پیش آمده و هر غرضی برای خود طالب امتثال است، در حالی که جمع بین امتثال‌ها ممکن نیست؛ نه اینکه صرفاً دایره حرکت‌ها به سوی دو هدف التزام داشته باشند.

مقدمه سوم: مباحات اقتضایی در التزام حفظی

مباحات اقتضایی به احکامی گفته می‌شود که از وجود ملاک در آزادی و بی‌تکلیفی عبد و عدم الزام او به فعل یا ترک سرچشمه می‌گیرند. این مباحات می‌توانند در یک سوی التزام حفظی قرار بگیرند؛ اما نمی‌توانند طرف التزام امتثالی باشند.

توضیح اینکه مباحات، چه اقتضایی باشند و چه غیر اقتضایی، نمی‌توانند طرف التزام امتثالی قرار گیرند؛ زیرا این گونه از التزام تنها بین دو طرفی اتفاق می‌افتد که هر یک امتثال می‌طلبند ولی مکلف بر امتثال هر دو توانایی ندارد؛ در حالی که اباحه، حتی اگر اقتضایی باشد، اصلاً امتثال نمی‌طلبد و این یعنی التزام امتثالی بین حکم الزامی و ترخیصی امکان ندارد؛ حتی اگر در طرف حکم ترخیصی برای آزادی و بی‌تکلیفی مکلف ملاک وجود داشته باشد.

اما التزام حفظی که التزام در آن برای حفظ تشریحی ملاک مطلوب مولا پدید آمده، چنین نیست؛ زیرا اباحه اگر ملاک مطلوب مولا را در بر داشته باشد، همین برای اینکه یک سوی التزام باشد کافی است؛ حتی اگر خواهان امتثال بیرونی نباشد؛ مثلاً اگر مولا

ملاک الزامی ای را در نظر داشته باشد که مکلف توان تشخیص مصداق آن را از میان چندین مورد ندارد و از سوی دیگر ملاکی برای آزاد گذاشتن عبد در کاری در نظر گرفته باشد که باز هم عبد نتواند مصداقش را از میان آن موارد تشخیص دهد و در نتیجه عمل واجب یا حرام با عمل مباح اقتضایی در بین موارد متعدد خلط شود، تشخیص ندادن مصداق ملاک الزامی باعث گسترش حکم الزامی به تمامی آن افعال خواهد بود تا غرض تشریحی از بین نرود و از سوی دیگر تشخیص ندادن مصداق ملاک اباحه اقتضایی نیز مقتضی اباحه همه است تا غرض از آن باقی بماند. در چنین صورتی تراحم حفظی میان این دو حکم شکل می‌گیرد؛ با اینکه اولی خواهان امتثال است و دومی خواهان امتثال خارجی نیست. بنابراین یکی از ویژگی‌های تراحم حفظی این است که اباحه اقتضایی نیز می‌تواند یک سوی آن باشد؛ بر خلاف تراحم امتثالی (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۲۰۴).

اکنون با توجه به این مقدمات سه‌گانه، می‌توان راه حل شهید صدر برای شبهات حکم ظاهری را بیان کرد.

حکم ظاهری راه درمان تراحم حفظی

شهید صدر درباره احکام ظاهری بر آن است که پروردگار متعال این احکام را برای درمان تراحم حفظی که میان ملاک احکام واقعی در هنگام شک رخ می‌دهد، جعل کرده است و هر حکم ظاهری، چه از امارات باشد و چه از اصول عملیه، تراحم حفظی موجود در یکی از گستره‌های شک در حکم واقعی را از میان می‌برد. مثلاً حجیت خبر ثقه از سوی پروردگار جعل شده است تا تراحم حفظی را در گستره احکام واقعی موجود در خبرهای ثقه از بین ببرد؛ آنجا که به دلیل احتمال اندک وجود دروغ در خبر ثقه یا احتمال اشتباه در آن، ملاک‌های واقعی موافق خبر ثقه با ملاک‌های واقعی مخالف خبر ثقه درآمیخته‌اند. در چنین جایگاهی، مشخص نبودن ملاک‌های موافق خبر ثقه، مولا را وامی‌دارد که در حکمی فراگیر، عمل به خبر ثقه را در تمام گستره آمیختگی دو ملاک، الزامی کند تا دسته اول ملاک‌ها حفظ شود. چنین حکمی با اینکه باعث قربانی شدن دسته دوم ملاک‌های درهم آمیخته خواهد شد، چون مولا حفظ تشریحی ملاک‌های دسته نخست را مهم‌تر

می‌بیند، خبر ثقه را در تمام گستره شک حجت قرار می‌دهد و از دست رفتن ملاک‌های دسته دوم (اخبار مخالف واقع) را می‌پذیرد و از این راه، التزام حفظی میان این دو ملاک واقعی را درمان می‌کند.

مثال دیگری که می‌توان ذکر کرد در باب برائت است. خداوند برائت شرعی را جعل کرده است تا التزام حفظی میان ملاک‌های الزام‌آور با ملاک‌های ترخیص‌آور را در موارد شک در حکم واقعی از میان بردارد؛ مواردی که ملاک‌های الزامی با ملاک‌های ترخیصی موجود در مباحات اقتضایی درهم می‌آمیزند؛ البته در غیر نفوس و اعراض و موارد استصحاب و خبر ثقه و به طور کلی در موارد وجود شرایط جریان برائت. تشخیص ندادن مصادیق ملاک‌های الزامی از سوی مکلفان، شارع را وامی‌دارد که حکم الزامی را به همه گستره مورد نظر تعمیم دهد تا این ملاک تشریحاً حفظ شود؛ هرچند ملاک‌های دسته دوم از بین برود. در مقابل، روشن نبودن مصادیق ملاک‌های اباحه اقتضایی نیز باعث فراگیر ساختن حکم ترخیص در تمام گستره خواهد بود تا این ملاک باقی بماند؛ هرچند ملاک‌های دسته اول از بین برود. اما با توجه به مهم‌تر بودن ملاک‌های دسته دوم از نظر مولا، برائت شرعی از سوی او در تمام گستره شک جعل می‌گردد و از دست رفتن ملاک‌های دسته اول پذیرفته می‌شود و این چنین، التزام حفظی در این موارد از بین می‌رود (قبلاً اشاره کردیم که اباحه اقتضایی می‌تواند طرف التزام حفظی واقع شود). دیگر احکام ظاهری، مانند حجیت استصحاب و اصل طهارت و قاعده حل و قاعده ید و بقیه امارات و اصول عملیه را نیز می‌توان همین‌گونه تفسیر کرد و جعل آنها را برای رفع التزام حفظی در موارد شک دانست.

تزام حفظی باعث سقوط حکم واقعی؟

درمان التزام حفظی از راهی که بیان شد، باعث نمی‌شود حکم واقعی به حکمی که مولا از میان متزاممین ترجیح می‌دهد، تغییر کند؛ زیرا همان‌گونه که در مقدمه اول گفته شد، تشخیص ندادن مصداق غرض، باعث فراخ شدن گستره خود غرض نمی‌شود تا گفته شود مبادی حکم واقعی تغییر کرده است (بر این مبنا که غرض، یعنی حب و بغض، از

مبادی احکام واقعی باشد؛ بلکه این امر (روشن نبودن مصداق غرض) موجب گسترده شدن مسیر حرکت تکوینی و تشریحی برای به دست آوردن مصداق غرض خواهد شد و این به معنای تغییر نکردن مبادی حکم واقعی در ظرف وجود حکم ظاهری است که اجتماع حکم ظاهری و واقعی را حتی در صورت مخالفت با یکدیگر، توجیه می‌کند و این با دیدگاه مشهور متأخران از جمله شهید صدر هم‌خوانی دارد.

اما اگر تراحم میان ملاک‌های احکام واقعی را تراحم امتثالی بدانیم، سقوط یکی از دو طرف تراحم را در پی خواهد داشت؛ همان‌طور که در تمام موارد تراحم امتثالی چنین است.

حل شبهات حکم ظاهری

شهید صدر با این نظریه، تمامی اشکالات حکم ظاهری را از دید خود پاسخ داده است؛ از جمله شبهه تضاد که منشأ آن عقل نظری است و شبهه افکندن مکلف در مفسده یا محروم ساختن او از مصلحت که در عقل عملی ریشه دارد.

در باب شبهات عقل نظری پاسخ ایشان چنین است که این شبهات بر پایه تفاوت مبادی حکم ظاهری با حکم واقعی استوارند؛ در حالی که از سخنان گذشته روشن شد که حکم ظاهری، مبادی متفاوتی ندارد و شارع آن را تنها برای حفظ ملاک مهم‌تر در هنگام تراحم حفظی میان احکام واقعی جعل کرده است.

در باب شبهات عقل عملی نیز باید گفت عقل عملی دست برداشتن از مهم برای حفظ اهم را قبیح نمی‌شمارد؛ هرچند در این راه، ملکف در مفسده‌ای کم‌اهمیت‌تر بیفتد. این نظریه را می‌توان از مهم‌ترین نوآوری‌های شهید صدر در علم اصول شمرد که بدین سبب شایسته بزرگداشت و سزاوار ارج نهادن است. با این حال نکات کوچکی درباره نظریه یادشده به ذهن می‌آید که برای حفظ امانت علمی باید بیان شوند.

نقدهایی بر نظریه تراحم حفظی

نکاتی را که درباره این دیدگاه به نظر می‌رسد، می‌توان در قالب سه مطلب ارائه کرد.

۱. منحصر نبودن تفسیر حکم ظاهری به التزام حفظی

شهید صدر دلیل جعل همه احکام ظاهری را در مان التزام حفظی و ترجیح برخی ملاک‌ها بر بعضی دیگر دانست و این یعنی نفی تمامی تفسیرهای دیگر حکم ظاهری. در حالی که ایشان دلیلی بر این مدعا اقامه نکرده و ظاهراً تنها دلیلش بر دیدگاه یادشده این است که راه معقول دیگری برای تفسیر حکم ظاهری نیافته است؛ زیرا پس از نادرست دانستن تمام پاسخ‌های علمای اصول به شبهات حکم ظاهری بر اساس تمام مبانی (سببیت، طریقت و...)، حتی بر مبنای مصلحت سلوکیه - که در دوره اول درس خود با اصلاحاتی آن را پذیرفته بود، ولی در دوره دوم از آن دست کشید - راهی برای رهایی از اشکالات حکم ظاهری بدون گرفتاری در مشکلاتی چون تصویب و اشتراک احکام بین عالم و جاهل نیافته است؛ جز همان راه التزام حفظی.

بنابراین اگر ما راه دیگری برای رهایی از اشکالات بیابیم و از مشکل تصویب و اشتراک احکام نیز به گونه‌ای رها شویم، می‌توانیم نظریه التزام حفظی را نپذیریم. ادعای نگارنده مقاله پیش رو این است که چنین راهی را یافته و سه راه حل برای پاسخ به شبهات حکم ظاهری ارائه کرده که در آن تفسیری متفاوت از حکم ظاهری عرضه شده است. از دیدگاه ما حکم ظاهری در واقع از گونه احکام واقعی ثانوی است؛ مانند حکم اضطرار و اکراه. همچنین قاعده «اشتراک احکام بین عالم و جاهل» را از اساس نپذیرفته‌ایم و ادله آن را در نوشتاری دیگر رد کرده‌ایم. درباره تصویب نیز هرچند تفسیر معتزلی و تصویب اشعری را باطل دانسته‌ایم، نوعی از تصویب معتزلی رقیق شده را پذیرفته‌ایم. بر این اساس با وجود نوآوری بزرگ شهید صدر، دلیل قانع‌کننده‌ای برای پذیرش نظریه التزام حفظی ایشان وجود ندارد. اما چنین اعتراضی بر دیدگاه ما که حکم ظاهری را نوعی حکم ثانوی دانستیم، وارد نیست؛ زیرا ما این مطلب را از ادله حجیت امارات و اصول، مانند ادله حجیت خبر ثقه و بعضی ادله برائت، استظهار کرده‌ایم؛ نه اینکه تنها به دلیل معقول بودن یا حل شبهات از این راه، آن را برگزیده باشیم.

۲. مقایسه اراده الهی با اراده بشر

منظور شهید صدر از اغراض شرعی در نظریه تزاحم حفظی، همان «حب و بغض» است که از آن به «اراده» یاد می‌کنیم و نزد ایشان یکی از عناصر مبادی احکام شرعی به شمار می‌رود و این یعنی نظریه تزاحم حفظی بر اساس پذیرش دخالت اراده (حب و بغض) شارع در مبادی حکم شرعی قرار دارد.

اکنون بجاست که پرسیده شود بر چه اساسی اراده الهی را با اراده بشری مقایسه می‌کنید و می‌گویید که اراده در هنگام روشن نبودن مصادیق، خود گسترده نمی‌شود، بلکه گستره حرکت به سوی مصادیق، بزرگ‌تر می‌شود (به فرض که این ادعا را درباره اراده بشری بپذیریم)؟

در بحث‌های گذشته خود بارها اشاره کردیم که ما از اراده الهی و حب و بغض او سه چیز بیشتر نمی‌دانیم:

الف) وجود گونه‌ای از حب و بغض در خداوند تبارک و تعالی به دلیل اشاره‌های واضح قرآنی.

ب) حب و بغض الهی از نوع حب و بغض ما نیست؛ بلکه ماهیتی کاملاً متفاوت دارد؛ زیرا حب و بغض‌های بشری، نوعی تأثیرپذیری روحی است که بر انسان عارض می‌شود و این با شأن پروردگار تناسب ندارد و او اثر نمی‌پذیرد. پس حب و بغض الهی از گونه‌ای دیگر است که حقیقت آن بر ما روشن نیست.

ج) می‌دانیم که برخی از آثار حب و بغض درباره باری تعالی اجمالاً صادق است؛ مانند تقرب الهی و جایگاهی که انسان با انجام دادن کارهای نیک نزد خداوند متعال به دست می‌آورد یا دوری از رحمت الهی که با ارتکاب گناهان به آن دچار می‌شود. البته برای ما روشن نیست که آیا این آثار همان حب و بغض‌اند یا تنها نتایجی هستند که بر آن دو مترتب می‌شوند.

ما چیزی بیش از این درباره اراده الهی نمی‌دانیم. از این رو حق نداریم اراده الهی را با اراده خود در هیچ زمینه‌ای مقایسه کنیم. به همین دلیل در بحث مقدمه واجب، بحث ضد

و... گفته‌ایم که با قیاس اراده الهی با اراده بشری نمی‌توان میان اراده الهی امری با اراده مقدمه آن یا بین حب الهی به شیئی و بغض او از ضد آن ملازمه‌ای در نظر گرفت. نظریه تزام حفظی نیز از این قاعده مستثنا نیست و دلیلی ندارد که بگوییم در اراده الهی نیز، مانند اراده بشری، در فرض روشن نبودن مصادیق، دایره حرکت به سوی غرض گسترده می‌شود، نه دایره خود غرض.

۳. گسترش غرض در هنگام تشخیص ندادن مصداق آن

اگر از اشکال کبروی دست برداریم و اراده الهی را با اراده بشر مقایسه کنیم، باز هم این اشکال صغروی در مبنای شهید صدر به چشم می‌خورد که آیا واقعاً ویژگی ادعایی ایشان (گسترش دایره حرکت به سوی غرض در صورت تشخیص ندادن مصداق) در اراده بشری وجود دارد؟

به اعتقاد ما وجود این ویژگی در اراده انسان قابل اثبات نیست و می‌توان گفت وجدان ما چنین اراده‌ای را ادراک نمی‌کند؛ بلکه باید گفت که خود غرض (اراده و حب و بغض) در صورت عدم تشخیص مصداقش، گسترش می‌یابد و با این سخن، مقدمه دوم نظریه ایشان نیز باطل می‌شود؛ مقدمه‌ای که بیان می‌کرد اگر مصداق دو غرض قابل تشخیص نباشد و جمع بین تمام افراد مردد نیز ناممکن باشد، بین مجموعه مصادیق تابع غرض اول با مجموعه مصادیق تابع غرض دوم تزامی شکل نمی‌گیرد؛ چون اصلاً مجموعه اغراضی در کار نیست تا با هم تزام کنند؛ بلکه تنها حرکت برای حفظ یک غرض با حرکت برای حفظ غرض دیگر تزام می‌کند. ولی اگر مقدمه اول را نپذیریم و بگوییم خود دو غرض گسترش می‌یابند، طبعاً تزام میان امثال مجموعه اغراض تابع غرض اول با امثال مجموعه اغراض تابع غرض دوم شکل خواهد گرفت و مقدمه دوم نیز نادرست خواهد بود.

بیان فنی رد مقدمه اول را از حاشیه تقریرات سید کاظم حائری از دروس شهید صدر الهام می‌گیریم. اما روشن شدن این بیان نیازمند ذکر مقدمه‌ای است: گاهی «حب» به صورت ذهنی کلی از یک ذات تعلق می‌گیرد و گاهی به صورتی کلی از یک فعل. در

گونه اول قطعاً این حب از صورت کلی به صورت جزئی ذات سرایت می‌کند؛ مثلاً اگر شخصی هر انسان کریمی را دوست داشته باشد (کلی) و زید را کریم بداند، ناچار محبتش به زید سرایت خواهد کرد. در گونه دوم نیز درست این است که محبت از صورت ذهنی کلی به صورت ذهنی جزئی آن فعل سرایت می‌کند؛ مثلاً کسی که «اکرام» انسان کریم را دوست دارد و زید را کریم می‌داند، محبتش به اکرام زید نیز سرایت خواهد کرد و نباید گفت که حب فعل به افراد سرایت نمی‌کند؛ بلکه محبت کلی، او را به سوی فرد می‌کشاند، بی‌آنکه فرد محبوب باشد. شهید صدر نیز این نکته را در باب اجتماع امر و نهی پذیرفته و تصریح کرده است که حب از جامع (کلی) به حصه (فرد) سرایت می‌کند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۳، ص ۳۹).

روشن است که این سرایت - چه در باب ذات و چه در باب فعل - در صورتی پدید می‌آید که مشخص شود این فرد از افراد کلی است و به همین سبب اگر شخصی معتقد باشد که زید کریم نیست، محبتش از کلی «اکرام کریم» به زید سرایت نخواهد کرد؛ حتی اگر زید در واقع کریم باشد.

با توجه به این مقدمه باید گفت اگر حب حتی در باب افعال هم از کلی به فرد سرایت کند (در صورت تشخیص فرد بودن)، پس در جایی که مصداق حب بین چند فرد مردد است باید این محبت به همه آن افراد سرایت کند؛ زیرا در تمامی آنها احتمال فرد بودن هست. ادعای سرایت نکردن حب به افراد از یکی از این دو مبنای نادرست سرچشمه می‌گیرد: ۱. زمانی حب از کلی به فرد سرایت می‌کند که تشخیص فرد بودن، مطابق با واقع باشد و با توجه به اینکه در اینجا فرد بودن همه افراد مردد مطابق با واقع نیست و تنها یکی از این افراد واقعاً فرد کلی است، محبت تنها به همان فرد سرایت می‌کند و توسعه‌ای در محبت پدید نمی‌آید.

نادرستی این ادعا کاملاً روشن است؛ چون کسی که محبوب کلی خود را در قالب فردی می‌بیند، او را دوست خواهد داشت؛ هرچند نظرش نادرست و خلاف واقع باشد. سید حائری در اینجا به وجدان اکتفا نکرده و برهانی هم برای اثبات این مطلب اقامه کرده است

که خلاصه آن چنین است: دلیل سرایت حب، آن لحاظ تصویری اولی است که باعث می‌شود فرد گمان کند متعلق ذاتی حب در ذهن با متعلق عرضی بیرونی اتحاد وجودی دارد و این علت در همه انکشاف‌ها وجود دارد؛ چه با واقع مطابق باشند و چه نباشد.

۲. تشخیص احتمالی فرد برای سرایت محبت از کلی کافی نیست؛ بلکه باید تشخیص قطعی باشد و تردید فرد محبوب بین چند فرد باعث می‌شود که محبت به دیگر افراد سرایت نکند؛ چون تشخیص، احتمالی است و در این صورت فقط دایره حرکت تکوینی یا تشریحی به سوی غرض گسترش می‌یابد، نه خود حب (غرض).

این ادعا نیز نادرست است و به تعبیر سید حائری، بطلان آن وجدانی است؛ هرچند برهانی ندارد. انسان در وجدان خویش به افراد احتمالی محبوب نیز احساس محبت می‌کند؛ هرچند درجه این محبت کم‌تر از افراد قطعی است. مؤید این وجدان آن است که اگر سرایت محبت را فقط در فرد قطعی بپذیریم، در صورت تردید در افراد، محبت حتی به فرد حقیقی هم سرایت نخواهد کرد و همیشه در جامع باقی خواهد ماند و این نتیجه را شاید حتی شهید صدر نیز نپذیرد.

نتیجه اینکه بر اساس قضاوت وجدان، محبت افراد مردد باعث حرکت به سوی هر یک از آنها می‌شود، نه محبت کلی. اگر محبت در جامع می‌ماند و سرایت نمی‌کرد، هرگز حرکتی به سوی افراد شکل نمی‌گرفت.

اکنون که این دو ادعا باطل شد، باید پذیرفت که محبت از کلی به همه افرادی سرایت می‌کند که فرد واقعی در میان آنها مردد است؛ زیرا احتمال فرد بودن در همه آنها وجود دارد و این به معنای گسترده شدن محبت در صورت مشخص نبودن مصداق است، نه فقط گسترش دایره حرکت برای به دست آوردن فرد واقعی. نتیجه این سخن، نادرستی مقدمه اول نظریه شهید صدر و به دنبال آن بطلان کل نظریه ایشان است (حائری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۶-۵۴).

دفاع سید حائری از شهید صدر

سید حائری، با رد این اشکال در صدد دفاع از شهید صدر برآمده و گفته است:

اگر این اشکال درست هم باشد، به وجه جمع استاد شهید بین حکم ظاهری و واقعی ضرری نمی‌زند؛ زیرا این سخن در افعال مباحثی و احکام مولوی، زمانی درست است که حکم به شکل «قضیه خارجی» و تشخیص مصداق به دست خود مولا باشد و مولا بر اساس تشخیص خود به مصداق امر کند. اما در احکام مولوی که به صورت «قضیه حقیقه» است و حب و بغض به جامع وابسته است، در صورتی که حب از جانب مولا به صور خارجی سرایت کند (چون آنها را مصداق جامع می‌داند یا در صدق جامع بر آنها تردید دارد)، عبد در این باره مسئولیتی ندارد و به همین دلیل اگر مولا در تطبیق غرض بر مصداق خارجی اشتباه کند و عبد این خطا را بفهمد، باید بر اساس علم خود عمل کند. بر خلاف احکامی که به شکل «قضیه خارجی» است و مولا بر اساس تشخیص خود به مصداق امر می‌کند که در این صورت عبد باید طبق تشخیص او عمل کند؛ هر چند بداند اشتباه است. ... البته تردیدی که محل بحث ماست، تردید عبد در مصداق است، نه تردید مولا، و روشن است که تردید عبد در گسترش مصداق حب مولا اثری ندارد و به ابراز شدت اهتمام مولا به غرض به گونه‌ای که حتی در این حالت هم به از دست رفتنش راضی نیست، مرتبط است و روح و حقیقت جعل احتیاط همین است (حائری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۶).

روشن نیست که این دو بخش از سخنان سید حائری دو جواب مستقل به اشکال است یا قسمت دوم تکمیل‌کننده بخش نخست است. در هر صورت ابتدا با چشم‌پوشی از بخش دوم سخن سید حائری و فرض اینکه مولا عالم به غیب نیست و در مصداق محبوب خود شک کرده، پیش می‌رویم و می‌پرسیم منظور ایشان از تفاوتی که بین حکم مولا در قضیه حقیقه با قضیه خارجی وجود دارد چیست؟ یک فرض برای تفاوت مد نظر ایشان این است که حب مولا در قضایای حقیقه به افراد مردد سرایت نمی‌کند، اما در قضایای خارجی سرایت می‌کند. فرض دیگر اینکه ایشان سرایت حب مولا به افراد مردد را در هر دو صورت می‌پذیرد و تفاوت را در این می‌داند که در صورت اول با وجود سرایت حب به افراد، تزامم حفظی شکل می‌گیرد، اما در

صورت دوم چنین نیست؛ زیرا تشخیص مصداق در حالت اول با عبد و در حالت دوم با مولا است.

اشکال فرض اول این است که سرایت یا عدم سرایت حب مولا به مرحله مبادی حکم مربوط است، نه مرحله جعل و انشاء، و اینکه حکم انشائی به صورت قضیه حقیقیه شکل بگیرد یا به صورت قضیه خارجیّه تأثیری در این مسئله ندارد.

اما فرض دوم در بر دارنده جایگزینی برای مقدمه اول شهید صدر در التزام حفظی است؛ یعنی صدور حکم به صورت قضیه خارجیّه که باعث می‌شود تشخیص مصادیق به دست عبد باشد، نه مولا و این برای تصحیح نظریه التزام حفظی کافی است؛ حتی اگر حب مولا به همه افراد مردد سرایت کند. برخلاف سخن شهید صدر که تشخیص ندادن مصداق حب را باعث سرایت آن به افراد مردد ندانسته بود و این به معنای بی‌نیازی از مقدمه اول شهید است؛ زیرا این جایگزین در بیشتر احکام شرعی موجود است و بیشتر احکام به صورت قضیه حقیقیه صادر شده‌اند.

طبیعتاً چنین سخنی بسیار عجیب و خارج از مراد شهید صدر در نظریه التزام حفظی است. افزون بر اینکه اگر بپذیریم حکم مولوی صادر شده به صورت قضیه حقیقیه باعث می‌شود تشخیص مصادیق به دست عبد باشد، ولی فرض این است که حب مولا به تمام افراد مردد سرایت کرده است. در اینجا سید حائری می‌تواند بگوید انجام دادن تمام اطراف تردید از سوی عبد به انگیزه حب مولا نیست؛ زیرا اینکه مولا مصادیق حبش را به صورت تعیینی یا مردد تشخیص دهد در قضیه خارجیّه بی‌اعتبار است و تأثیری در عمل عبد ندارد و آنچه باعث شده عبد تمام افراد را انجام دهد، گسترش دایره حرکت او به سمت غرض بوده است، بدون توجه به گسترش حب مولا. بر اساس این بیان، با اینکه حب مولا به تمامی افراد سرایت کرده است، نتیجه‌ای که شهید صدر از مقدمه اول در نظر داشته است، حاصل می‌شود؛ زیرا تشخیص مصادیق به عبد واگذار شده و او نیز به دلیل گسترش دایره حرکت به سوی غرض، تمامی افراد را به جا آورده است؛ نه به دلیل حب مولا به همه افراد. اما این سخن نادرست است؛ زیرا هنگامی که مولا تشخیص

مصادیق را به عبد وامی‌گذارد، نه تنها دیگر تشخیص و حب مولا در این باره تأثیری ندارد، بلکه گسترش دایره حرکت او هم در اینجا بی‌تأثیر است. به بیان صحیح‌تر مولا همان‌گونه که تشخیص مصداق را بر عهده عبد نهاده، حرکت به سوی مصداق حقیقی را هم به او واگذار کرده است و خود در این حرکت نقشی ندارد. پس انگیزه عبد از انجام دادن تمامی افراد مردد، گسترده شدن دایره تحرک تشریحی مولا به سوی غرض نیست؛ بلکه به دلیل تشخیص مصداق از سوی خود اوست و این نوع گسترش در فعل مباشری تکوینی است و به حکم مولوی ارتباطی ندارد. خود سید حائری نیز در بخش اول سخن اشاره کرده بود که اشکال ما بر نظریه شهید صدر در افعال مباشر و احکام مولوی که به صورت قضیه خارجی باشد، وارد است و دفاع ایشان تنها در قضایای حقیقیه جا دارد. اما حال که در قضیه حقیقیه نیز فعل مباشری عبد با تشخیص خودش مطرح است، اشکال یادشده در اینجا نیز جاری است و این دفاع بی‌اثر خواهد شد.

در فرض قضیه حقیقیه، حتی اگر بپذیریم که عبد به دلیل گسترش دایره حرکت تشریحی به سمت غرض مولا تمام افراد مردد را انجام می‌دهد نه به خاطر حب مولا به آنها، باز هم نتیجه مورد نظر مقدمه اول به دست نخواهد آمد؛ زیرا این نتیجه باید در صورت بروز تزاحم و جعل حکمی جدید به نام حکم ظاهری از سوی مولا آشکار شود، نه پیش از تزاحم و صدور حکم ظاهری؛ در حالی که در موارد بسیاری پس از پیدایش تزاحم بین گستره حرکت عبد به سوی حکمی با گستره حرکتش به سوی حکمی دیگر، مولا حق تشخیص مصداق را که به او واگذاشته بود، با جعل حکم ظاهری از او پس می‌گیرد و عنوان جدیدی متفاوت از دو عنوان حکم واقعی از او می‌طلبد؛ مثلاً اگر حکم واقعی حرمت به عنوان «خمر» و حکم واقعی اباحه (اقتضایی) به عنوان «سرکه» تعلق گرفته باشد و بر اساس طبع قضیه حقیقیه، تشخیص مصادیق به عبد واگذار شده باشد، هنگامی که میان مصادیق دو حکم اختلاط رخ می‌دهد و دو گستره عمل عبد برای به دست آوردن مصداق در میان افراد مردد با یکدیگر تزاحم می‌کنند، مولا دخالت می‌کند و مثلاً خبر ثقه را حجت قرار می‌دهد و آن هم بعضی از مصادیق را «خمر» و برخی دیگر را «سرکه»

معرفی می‌کند که این به معنای بازپس‌گیری حق تشخیص مصداق از عبد و وادار کردن او به پیروی از خبر ثقه در موارد تردید است و این باعث از بین رفتن تفاوت قضیه حقیقیه با خارجییه می‌شود و به اعتراف سید حائری اشکال یادشده در قضیه خارجییه جاری است.

آنچه بیان شد با چشم‌پوشی از بخش دوم سخنان ایشان بود. البته روشن نیست ایشان این بخش را مکمل بخش اول قرار داده یا پاسخی جدید؛ اما بخش دوم سخن ایشان این قابلیت را دارد که پاسخ مستقلی از اشکال به شمار آید با این توضیح که اگر به عالم‌الغیب بودن شارع و تردید نداشتن او در مصادیق حب و بغضش توجه کنیم و تردید را از سوی عبد بدانیم، راه جدیدی برای رسیدن به نتیجه مطلوب از مقدمه اول حاصل می‌شود؛ چرا که تردید عبد دیگر به حب و بغض مولای عالم به غیب ارتباطی نخواهد داشت؛ بلکه به گسترش حرکت تشریحی مولا به سمت مصداق حبش مرتبط خواهد بود. پس در محبوب مولا گسترشی پدید نیامده و تنها حرکت تشریحی او گسترش یافته است و این همان نتیجه مطلوب از مقدمه اول است و با خارجییه بودن یا حقیقیه بودن قضیه نیز ارتباطی ندارد.

این سخن نیز مثل سخن قبلی ایشان بسیار عجیب است؛ زیرا باعث بی‌نیازی از مقدمه اول شهید صدر و در نتیجه پیدایش بیان جدیدی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی می‌شود که با نظریه تراحم حفظی ارتباطی ندارد؛ زیرا شهید صدر در مقدمه اول تصریح می‌کند که اگر صاحب حب در مصداق محبوب شک کند، باعث گسترش دایره محبوب نمی‌شود؛ اما این بیان می‌گوید خداوند متعال اصلاً در مصداق محبوب تردید نمی‌کند تا دایره حبش گسترده شود یا نشود؛ بلکه تردید از جانب عبد است.

ظاهراً بنای شهید صدر از ابتدا بر این بوده است که خداوند متعال در تشریحات و احکام خود بر اساس تصورات و ذوق مردم رفتار می‌کند؛ از این رو حالت پروردگار را از نظر وقوع شک و تردید به مانند مردم فرض کرده و به همین دلیل به مقدمه اول نیازمند شده است.

نکته دیگر اینکه گسترش نیافتن حب مولا در صورت تردید عبد در تشخیص مصداق حب، مسئله روشنی نیست و بلکه شاید خلاف وجدان باشد؛ زیرا اگر مولا بداند که عبد

مطیعش نمی‌تواند امر او را امتثال کند مگر همه افراد مردد را انجام دهد، چنین عملی محبوب او خواهد شد. این مطلب درباره موالی انسانی روشن است؛ همان‌طور که سرایت حب از ذی‌المقدمه به مقدمه واضح است و پیش از این اشاره کردیم که شهید صدر در برخی مسائل، مثل مقدمه واجب، اراده الهی را مانند اراده بشری فرض کرده است.

ارزش‌گذاری تراحم حفظی در سایه تفسیر جدید از حکم ظاهری

نظریه تراحم حفظی با هیچ یک از راه‌های سه‌گانه‌ای که برای حل مشکلات حکم ظاهری ارائه کردیم هم‌خوانی ندارد. از نظر ما حکم ظاهری گونه‌ای از حکم واقعی ثانوی مانند حکم اضطرار و اکراه است که در ظرف حصول آن، حکم اولی از بین می‌رود ولی ملاکش باقی می‌ماند که همین باعث می‌شود ناگزیر از حل مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی در عالم ملاکات شویم. برای این مشکل سه راه حل وجود دارد که توضیح آنها در ابتدای این مقاله گذشت:

۱. حصول تراحم ملاکی و تقدیم ملاک قوی‌تر؛

۲. عدم امکان استیفای ملاک حکم اول؛

۳. احتیاط در مقام تشریح.

ناهم‌خوان بودن نظریه تراحم حفظی با راه حل اول و دوم روشن است. ولی برای روشن شدن ناهم‌خوانی آن با پاسخ سوم باید تفاوت میان احتیاط در تشریح با تراحم حفظی بیان شود.

وجه مشترک این دو مبنا این است که وقتی عبد قدرت تشخیص مصداق دو ملاک مورد نظر مولا را ندارد و مولا نیز نمی‌تواند یا مصلحت مانع می‌شود که عبد را راهنمایی کند، مولا ملاک مهم‌تر را انتخاب می‌کند و حکمش را در تمام گستره شک تعمیم می‌دهد تا ملاک مهم‌تر حفظ شود؛ هرچند ملاک دیگر در این بین نابود خواهد شد. تفاوت این دو مبنا نیز در این است که در یکی از دو فرض، مولا در کنار تعمیم حکم مهم‌تر (حکم ظاهری) در تمام گستره شک، برای حفظ ملاک، حکم کم‌اهمیت‌تر (حکم واقعی) را نیز صادر می‌کند؛ با اینکه عبد مصداق آن را نمی‌شناسد که این همان نظریه تراحم حفظی

است. اما در فرض دیگر مولا از حکم کم‌اهمیت‌تر دست برمی‌دارد و حکم واقعی جدیدی برای حفظ ملاک مهم‌تر در تمام دایره تردید صادر می‌کند، بی‌آنکه حکم دیگری در کنارش وجود داشته باشد که این همان نظریه احتیاط در تشریح است و راه حل سوم ما بود و در سخنان شهید صدر نیز در بحث حجیت خبر واحد ذیل آیه نفر آمده است (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۳۷۹).

با این بیان، ناهم‌خوانی تزام حفظی با هر سه راه حل روشن می‌شود؛ بلکه باید گفت این نظریه اصولاً با تفسیر ما از حکم ظاهری هم‌خوان نیست؛ زیرا حکم واقعی را در کنار حکم ظاهری حفظ می‌کند؛ درحالی که بر اساس تفسیر ما حکم واقعی اولی ساقط و به حکم واقعی ثانوی تبدیل می‌شود.

نتیجه‌گیری

با بررسی اشکالات و راه‌حل‌های تزام میان حکم ظاهری و حکم واقعی به این نتیجه می‌رسیم که نظریه تزام حفظی شهید صدر با اینکه نوآوری است و توجه شاگردان ایشان را به خود جلب کرده است، دلیل محکمی بر صحت آن وجود ندارد؛ افزون بر اینکه با تفسیر حکم ظاهری به حکم واقعی ثانوی که از نظر ما تفسیر درست این باب است، سازگاری ندارد. بنابراین با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، تفسیر حکم ظاهری به حکم واقعی ثانوی می‌تواند یکی از راه‌حل‌های جایگزین تزام حفظی شهید صدر باشد.

فہرست منابع

۱. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق). فرائد الأصول. چاپ اول. قم: مجمع الفکر الإسلامیّ.
۲. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۰۸ق). مباحث الأصول. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۲ق). کفایۃ الأصول. چاپ دوم. قم: انتشارات جامعہ مدرسین.
۴. حائری، سید علی اکبر (۱۴۳۸ق). الجمع بین الحکم الظاہری و الواقعی. القسم الاول و القسم الثانی. نجف اشرف: مجمع الفکر الاسلامیّ.
۵. کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۳۷۶ش). فوائد الأصول. چاپ سوم. قم: انتشارات جامعہ مدرسین.
۶. محقق حلّی، جعفر بن الحسن (۱۴۲۳ق). معارج الأصول. چاپ اول. لندن: مؤسسہ امام علی علیہ السلام.
۷. مشکینی، علی (۱۳۷۴ش). اصطلاحات الأصول و معظم ابحاثها. چاپ اول. قم: الہادی.
۸. ہاشمی شاہرودی، سید محمود (۱۴۳۳ق). بحوث فی علم الأصول. چاپ اول. قم: مؤسسہ فقہ و معارف اہل بیت علیہم السلام.

پیشکش گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی