

## دوگانه تکلیف و نتیجه با تاکید بر فقه سیاسی

محمد جواد ارسطو<sup>۱</sup>

### چکیده

نسبت میان «تکلیف‌گرایی» و «نتیجه‌گرایی» از مسائل بنیادین فقه سیاسی شیعه است؛ زیرا تصمیمات سیاسی و اجتماعی معمولاً پیامدهای گسترده‌ای دارند و نمی‌توان آنها را صرفاً با منطق تکلیف فردی سنجید. پرسش اصلی این است که آیا مکلف در امور سیاسی و اجتماعی، تنها مأمور به انجام تکلیف است یا باید پیامدهای عمل را نیز در محاسبه شرعی خود لحاظ کند.

دیدگاه نخست با استناد به اطلاق احکام و حکمت الهی، نتایج را خارج از حوزه تشخیص مکلف می‌داند. در مقابل، دیدگاه دوم با تکیه بر سیره پیامبر و ائمه علیهم‌السلام نشان می‌دهد که در مواردی که اجرای حکم موجب مفسده بزرگ‌تر یا آثار نامطلوب قطعی یا محتمل می‌شود، شارع خود دستور به تعلیق موقت اجرای حکم یا عدم اعلام آن داده است.

قواعدی مانند دفع ضرر محتمل، تقدیم اهم بر مهم، دفع افسد به فاسد و نقش خوف عقلایی نیز این رویکرد را تأیید می‌کند. تشخیص این مصالح و مفسد بر عهده فقیه جامع‌الشرایط است، زیرا نیازمند شناخت مذاق شریعت و تحلیل پیامدهای اجتماعی است.

---

۱. دانشیار حقوق عمومی دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران.

پژوهش حاضر از نوع مطالعه توصیفی، تحلیلی و با رویکرد اجتهادی، استنباطی است. بررسی دو دیدگاه اصلی نشان می‌دهد که فقه سیاسی شیعه نه تکلیف‌گرایی مطلق را می‌پذیرد و نه نتیجه‌گرایی مطلق را. فقه سیاسی شیعه بر تکلیف‌گرایی مشروط استوار است: اصل، انجام تکلیف است، اما در موارد تزامم یا خوف عقلایی از مفسده، نتایج نقش تعیین‌کننده در نحوه اجرای حکم دارند. این جمع‌بندی تصویری واقع‌بینانه و هماهنگ با نصوص دینی از تعامل میان تکلیف و نتیجه ارائه می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** تکلیف‌گرایی، نتیجه‌گرایی، فقه سیاسی، مصلحت‌سنجی، مذاق شریعت، دفع افسد به فاسد

## مقدمه

بحث از نسبت «تکلیف» و «نتیجه» یکی از مباحث دیرپای اندیشه اسلامی و از بنیادی‌ترین مسائل در فقه سیاسی شیعه است. این پرسش که آیا مکلف تنها مأمور به انجام تکلیف است یا آنکه باید پیامدهای عمل را نیز در محاسبه شرعی خود لحاظ کند، در طول تاریخ اندیشه اسلامی همواره محل گفت‌وگو بوده است. اهمیت این مسئله زمانی دوچندان می‌شود که از حوزه فردی به عرصه سیاست و اداره جامعه گسترش یابد؛ زیرا تصمیمات سیاسی، برخلاف تکالیف فردی، معمولاً پیامدهای گسترده، پیچیده و گاه جبران‌ناپذیری دارند و نمی‌توان آنها را صرفاً با منطق تکلیف فردی سنجید. از این رو، فقه سیاسی ناگزیر است نسبت میان تکلیف و نتیجه را با دقت بیشتری تحلیل کند و جایگاه هر یک را در فرآیند تصمیم‌گیری دینی روشن سازد.

در نگاه نخست، به‌ویژه در ادبیات اخلاقی و عرفانی، تأکید بر «تکلیف‌گرایی» و «تسلیم محض» در برابر امر الهی، جایگاه برجسته‌ای دارد. آیات و روایاتی که بر

اعتماد به حکمت الهی، محدودیت شناخت انسان و ضرورت عمل بر اساس فرمان خداوند تأکید می‌کنند، زمینه‌ای برای شکل‌گیری دیدگاهی فراهم کرده‌اند که نتیجه را خارج از حوزه مسئولیت مکلف می‌داند. بر اساس این رویکرد، انسان مأمور به انجام تکلیف است و نتایج در قلمرو علم و حکمت الهی قرار دارد؛ بنابراین، مکلف نباید با محاسبات شخصی و محدود خود در اجرای احکام الهی تردید کند یا آنها را به دلیل پیش‌بینی نتایج ظاهراً نامطلوب ترک نماید.

در مقابل، تجربه تاریخی و سیره معصومان علیهم‌السلام نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد، شارع مقدس خود دستور داده است که اگر اجرای یک حکم شرعی، موجب مفسده بزرگ‌تر یا آثار نامطلوب قطعی یا محتمل گردد، اجرای آن حکم یا اعلام آن به‌طور موقت تعلیق شود. این موارد، که در منابع روایی فراوانی انعکاس یافته، بیانگر آن است که فقه اسلامی در مقام اجرا، به‌ویژه در حوزه سیاست، نمی‌تواند نسبت به نتایج مترتب بر احکام شرعی، بی‌اعتنا باشد.

بر این اساس، مسئله «دوگانه تکلیف و نتیجه» نه یک بحث صرفاً نظری، بلکه موضوعی کاربردی و اثرگذار در فقه سیاسی است؛ موضوعی که فهم دقیق آن می‌تواند بسیاری از رفتارهای سیاسی معصومان، تصمیمات فقهی فقهاء و حتی تحلیل رخدادهای تاریخی را روشن‌تر سازد. مقاله حاضر با بررسی ادله دو دیدگاه اصلی، تحلیل روایات و قواعد فقهی و مطالعه نمونه‌های تاریخی، می‌کوشد تصویری جامع از نسبت میان تکلیف و نتیجه در فقه سیاسی شیعه ارائه دهد و بدین ترتیب، دیدگاه سومی را از منابع دینی استخراج نماید.

## طرح مسئله

به نظر می‌رسد در پاسخ به سؤال اصلی این مقاله، در مجموع سه دیدگاه قابل طرح می‌باشد که در ادامه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد:

### ۱. دیدگاه تکلیف‌گرایی مطلق

دیدگاه تکلیف‌گرایی مطلق بر این اصل استوار است که انسان در مقام بندگی، تنها موظف به انجام تکلیف الهی است و نباید نتایج و پیامدهای عمل را در تصمیم‌گیری دخالت دهد. در این رویکرد، «تکلیف»، محور اصلی رفتار دینی است و «نتیجه» در قلمرو علم و حکمت الهی قرار دارد. این دیدگاه با تکیه بر مبانی کلامی، اصولی و اخلاقی، بر تسلیم محض در برابر امر الهی تأکید می‌کند و معتقد است که ورود مکلف به عرصه نتیجه‌سنجی، نوعی دخالت در حوزه ربوبی و خروج از مقام عبودیت است.

#### ۱.۱. نتیجه‌سنجی شأن خداوند است نه بندگان

یکی از مهم‌ترین مبانی این دیدگاه آن است که تشخیص مصالح و مفساد واقعی و نهایی، تنها در اختیار خداوند است. انسان به دلیل محدودیت معرفتی، احاطه نداشتن بر آینده، و گرفتار بودن در شرایط زمانی و مکانی خاص، نمی‌تواند به درستی پیامدهای اعمال را ارزیابی کند. اگر مکلفان بخواهند بر اساس برداشت خود از نتایج عمل کنند، این امر به تدریج به تعطیلی بسیاری از احکام شرعی می‌انجامد؛ زیرا در هر زمان و مکان، ممکن است مکلف، نتیجه‌ای ظاهراً نامطلوب برای اجرای یک حکم شرعی تصور کند و از آن دست بکشد.

از این رو، همان‌گونه که مجری قانون حق ندارد خود را در جایگاه قانون‌گذار قرار دهد، مکلف نیز حق ندارد خود را در جایگاه شارع ببیند و بر اساس محاسبات شخصی، از

اجرای حکم الهی به صورت موقت یا دائمی خودداری کند.

## ۱.۲. حکمت الهی در جعل احکام

مبنای دیگر این دیدگاه، باور به حکمت مطلقه الهی است. خداوند هنگام جعل احکام، همه مصالح و مفاسد را اعم از آنچه انسان می‌فهمد و نمی‌فهمد لحاظ کرده است. بر اساس این مبنا، وظیفه مکلف تنها امتثال است، نه تحلیل پیامدها. آیه شریفه: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره، آیه ۲۱۶) به روشنی نشان می‌دهد که انسان در تشخیص خیر و شر دچار خطاست و چه بسا چیزی را بد بداند در حالی که خیر او در آن است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق می‌نویسد: «خیر و شر حقیقی نزد خداست، اوست که عالم به حقیقت امور است و انسانها جز به ظواهر آگاه نیستند.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۵)

به عبارت دیگر «همانگونه که (انسانها) در قوانین تکوینی خداوند از اسرار آفرینش همه اشیاء با خبر نیستند و گاه چیزی را بی خاصیت می‌شمرند در حالی که پیشرفت علوم، فواید مهم آن را آشکار می‌سازد همچنین در قوانین تشریعی، بسیاری از مصالح و مفاسد را نمی‌دانند لذا ممکن است چیزی را ناخوشایند دارند در حالی که سعادت آنها در آن است یا از چیزی خشنود باشند در حالی که بدبختی آنها در آن است.

آنها با توجه به علم محدود خود در برابر علم بی پایان خداوند نباید در برابر احکام الهی روی در هم کشند، باید بطور قطع بدانند که خداوند رحمان و رحیم اگر جهاد و زکات و روزه و حج را تشریح کرده همه به سود آنهاست. توجه به این حقیقت روح انضباط و تسلیم در برابر قوانین الهی را در انسان پرورش می‌دهد و درك و دید او را از محیطهای محدود فراتر می‌برد و به نامحدود یعنی علم بی پایان خدا پیوند می‌دهد.»

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۷)

بنابراین، ترک تکلیف به دلیل نگرانی از نتایج، نوعی بی‌اعتمادی به حکمت الهی و خروج از مقام تسلیم است.

### ۱.۳. اطلاق احوالی و ازمانی احکام

از منظر اصول فقه، بسیاری از احکام شرعی دارای اطلاق زمانی و حالی هستند؛ یعنی شارع اجرای آنها را به زمان یا شرایط خاص و یا ترتب نتایج معین مشروط نکرده است. وقتی شارع می‌فرماید: «اقیموا الصلاة»، «آتوا الزکاة»، «جاهدوا»، «تحکموا بالعدل»، این اوامر مطلق‌اند و هیچ قیدی مبنی بر اشتراط لزوم احراز نتیجه در آنها دیده نمی‌شود. بنابراین، مکلف حق ندارد اجرای حکم را به تحقق نتیجه‌ای خاص منوط کند. در این نگاه، نتیجه‌گرایی نوعی قید زدن به اطلاق حکم الهی است و این کار تنها در اختیار شارع است، نه مکلف.

### ۱.۴. تسلیم محض در برابر احکام الهی، گوهر اصلی دین

این دیدگاه بر این باور است که حقیقت دین، تسلیم است؛ چنانکه امیرالمؤمنین (ع) در سخن پرمحتوی و حکیمانه‌اش، در مقام تبیین حقیقت دین اسلام می‌فرماید: «اسلام را چنان تفسیر می‌کنم که هیچ کس پیش از من آن را چنین تفسیر نکرده باشد: لَأَنْسَبَنَّ الْإِسْلَامَ نِسْبَةً لَمْ يَنْسُبْهَا أَحَدٌ قَبْلِي؛ الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَ التَّسْلِيمُ هُوَ الْيَقِينُ وَ الْيَقِينُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَ الْإِقْرَارُ هُوَ الْأَدَاءُ وَ الْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ. (نهج البلاغه، حکمت ۱۲۵) مطابق این فرمایش: اسلام همان تسلیم، تسلیم همان یقین، یقین همان تصدیق، تصدیق همان اقرار، اقرار همان اداء (عزم جزم برای عمل)، و اداء همان عمل است.

در این رویکرد، ارزش عمل دینی به قصد قربت و اطاعت است، نه به نتیجه. بنابراین، مکلف باید بدون محاسبه‌گری و بدون سنجش سود و زیان دنیوی، به تکلیف عمل کند. این نگاه در ادبیات عرفانی و اخلاقی نیز ریشه دارد؛ جایی که بندگی به معنی «انجام فرمان» است نه «رسیدن به نتیجه».

### ۱.۵. نگرانی از پیامدهای اجتماعی نتیجه‌گرایی

طرفداران این دیدگاه هشدار می‌دهند که اگر نتیجه‌سنجی وارد حوزه تکالیف شود، پیامدهای زیر محتمل خواهد بود:

- احکام الهی به تدریج تابع شرایط اجتماعی می‌شوند؛
- مکلفان به جای اطاعت، به محاسبه‌گری روی می‌آورند؛
- احکام سخت و پرهزینه کنار گذاشته می‌شوند؛
- دین به مصلحت‌گرایی بشری تقلیل می‌یابد؛

در مورد این پیامدها باید به دو نکته توجه داشت:

اول اینکه حصول هر یک از پیامدهای بالا به صورت تدریجی است نه دفعی، بنابراین نمی‌توان گفت که باید صبر کرد و پس از تحقق هر کدام از آنها در صدد مهارشان برآمد، چرا که بعد از تحقق، به دشواری و با صرف هزینه‌های سنگین و زمان زیاد، قابل مهار خواهند بود و چه بسا در برخی موارد اصلاً امکان تغییر آنها وجود نداشته باشد.

و دوم اینکه در هر نوبت که یک حکم شرعی بر اساس نتیجه‌سنجی، اجرا نمی‌شود، نباید اثر منفی آن را (با این استدلال که یک بار بوده است نه بیشتر) در حد صفر ارزیابی کرد چرا که اصولاً ویژگی امور اجتماعی آن است که اندک اندک جمع گردد، وانگهی دریا شود و به تعبیر حکیمانۀ سعدی:

سر چشمه شاید گرفتن به بیل      چو پُر شد، نشاید گذشتن به پیل

(سعدی، ۱۳۷۴، باب اول در سیرت پادشاهان، حکایت شماره ۴). بدین ترتیب بر اساس دلایل بالا، دیدگاه اول، نتیجه‌گرایی را تهدیدی برای ثبات شریعت و اطاعت دینی می‌داند.

## ۲. دیدگاه نتیجه‌گرایی مطلق

دیدگاه نتیجه‌گرایی مطلق بر این اصل استوار است که ارزش و اعتبار هر عمل، به نتیجه و پیامد آن وابسته است. در این رویکرد، «نتیجه» معیار اصلی تشخیص درستی یا نادرستی عمل است و تکلیف تنها زمانی معتبر است که به نتیجه مطلوب منتهی شود. این دیدگاه، برخلاف تکلیف‌گرایی مطلق، بر محاسبه‌گری عقلانی و پیامدسنجی کامل تأکید دارد و معتقد است که هیچ عملی بدون توجه به آثار آن نمی‌تواند واجد ارزش دینی، اخلاقی و یا سیاسی باشد.

### ۲.۱. اصالت نتیجه در ارزش‌گذاری عمل

در این نگاه، عمل فی‌نفسه ارزش ندارد؛ بلکه ارزش آن تابع نتیجه است چرا که اصولاً هر کاری برای رسیدن به نتیجه معینی، انجام می‌شود و به تعبیر منطقی، هدف از انجام یک کار، علت غایی انجام آن می‌باشد؛ بنابراین اگر نتیجه مطلوب باشد، عمل صحیح است و اگر نتیجه نامطلوب باشد، عمل نادرست است حتی اگر در ظاهر مطابق تکلیف باشد. این رویکرد مشابه برخی نظریه‌های اخلاقی غربی مانند فایده‌گرایی (Utilitarianism) است که معیار اخلاق را «بیشترین منفعت برای بیشترین افراد» می‌داند.

## ۲.۲. تقدم مصلحت بر تکلیف

در نتیجه‌گرایی مطلق، تکلیف تنها زمانی معتبر است که به مصلحت واقعی یا منفعت قابل‌سنجش منتهی شود. اگر اجرای تکلیف موجب ضرر، شکست، یا پیامدهای منفی شود، مکلف باید آن را ترک کند. در این نگاه، تکلیف تابع نتیجه است، نه نتیجه تابع تکلیف. به عبارت دیگر، تکلیف ارزش‌طریقی دارد و نتیجه ارزش ذاتی (یا موضوعی) و واضح است که در دوگانه ارزش‌طریقی و ذاتی، عقلاء ارزش ذاتی را مقدم می‌دارند.

بنابراین رابطه تکلیف و نتیجه از دو حال خارج نیست: یا با هم تلائم دارند و یا تراحم. در حالت تلائم، مکلف با انجام تکلیف، به نتیجه مطلوب نیز می‌رسد و در حالت تراحم، ناگزیر باید اهم بر مهم مقدم شود یا به تعبیر دیگر، دفع افسد به فاسد گردد. به نظر طرفداران «نتیجه‌گرایی مطلق» بی‌تردید اهمیت نتیجه بیشتر از تکلیف است چرا که دارای ارزش ذاتی می‌باشد.

## ۲.۳. نقدهای وارد بر این دیدگاه

به نظر می‌رسد فقه اسلامی از پذیرش مطلق این دیدگاه و قبول بی‌قید و شرط آن، ابراء دارد زیرا:

اولاً. نتیجه‌گرایی مطلق می‌تواند به تعطیلی گسترده احکام منجر شود.

ثانیاً. انسان توان احاطه بر همه نتایج را ندارد.

ثالثاً. این دیدگاه با تعبد و تسلیم که روح دینداری است، ناسازگار است.

رابعاً. نتیجه‌گرایی مطلق می‌تواند به اباحه‌گری و نسبی‌گرایی اخلاقی منجر شود.

تأمل در هر یک از این آسیب‌های چهارگانه، نشان دهنده خطر بزرگ پذیرش دیدگاه نتیجه

گرایی مطلق و ناسازگاری آن با موازین فقهی می باشد؛ کافی است در آسیب دوم دقت کنیم، آیا واقعا انسان با علم محدودی که دارد (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا، اسراء، آیه ۸۵) می تواند همه نتایجی را که خداوند از انجام یک تکلیف، در نظر داشته است، استقصاء کند و بر فرض محال، اگر بتواند چنین کاری بکند آیا می تواند در همه موارد آنها را با یکدیگر مقایسه کرده و اهم و مهم و فاسد و افسد را تشخیص دهد تا بر اساس آن به یک نتیجه اطمینان بخش برسد که انجام یک تکلیف معین در صورت رسیدن به نتایج خاصی، مورد رضایت شارع مقدس نیست؟! بدون شک، پاسخ این سؤال، منفی است و همین اندازه برای نفی دیدگاهی که نتیجه گرایی را به طور مطلق (و به صورت مجبه کلیه نه در حد مجبه جزئیه) می پذیرد کفایت می کند.

### ۳. دیدگاه نتیجه گرایی شرعی (تکلیف گرایی مشروط)

به موجب این دیدگاه، مکلف باید همه تکالیف شرعی را انجام دهد، اما در مواردی که اجرای تکلیف موجب بروز مفسده بزرگ تر یا آثار نامطلوب قطعی یا محتمل می شود، باید نتایج را لحاظ کند و بر اساس آن در مورد انجام یا ترک تکلیف مزبور، تصمیم بگیرد. شواهد روایی فراوانی این دیدگاه را تأیید می کند:

#### ۳.۱. عدم اجرای حد در سرزمین دشمن

امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: لَا أُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا مَخَافَةَ أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِيَّةُ فَيَلْحَقَ بِالْعَدُوِّ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۴۰): «حد را در سرزمین دشمن جاری نمی کنم، زیرا ممکن است فرد از روی تعصب به دشمن بپیوندد». بر این اساس، خوف عقلایی از مفسده، مانع اجرای حکم اولی می شود.

### ۳،۲. نظر امام صادق درباره قضا کردن نافله پس از فجر

یکی دیگر از شواهد بر لزوم توجه به نتایج و پیامدهای اجتماعی در مقام اعلام حکم، روایت مفضل بن عمر از امام صادق (ع) است. این روایت نمونه‌ای روشن از آن است که امام (ع)، در عین بیان حکم واقعی، از اعلام عمومی آن نهی می‌کند؛ نه به دلیل تغییر حکم، بلکه به دلیل مفسده‌ای که در اثر اعلام آن پدید می‌آید.

توضیح آنکه در منابع روایی، از جمله تفسیر عیاشی و تفسیر البرهان، روایتی از مفضل بن عمر نقل شده است که به روشنی نشان می‌دهد امام صادق (ع) در مقام بیان حکم، علاوه بر اصل تکلیف، به پیامدهای اجتماعی و تربیتی اعلام حکم نیز توجه دارد. متن روایت به این صورت است:

مفضل بن عمر از امام صادق (ع) سؤال می‌کند: «تفوتنی صلاة اللیل فأصلی الفجر، فلی أن أصلی بعد صلاة الفجر ما فاتنی من الصلاة وأنا فی مصلاهی قبل طلوع الشمس؟»

یعنی: گاهی نماز شب از من فوت می‌شود و نماز صبح را می‌خوانم. آیا برای من جایز است که پس از نماز صبح، پیش از طلوع خورشید، نماز شب فوت شده را قضا کنم؟»

امام صادق علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: نَعَمْ وَ لَكِنْ لَا تُعَلِّمُ بِهِ أَهْلَكَ فَتَتَّخِذُونَهُ سَنَةً فَيَبْطُلُ قَوْلُ اللَّهِ جَلًّا وَعَزًّا «وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ». آری، می‌توانی قضا کنی؛ اما این حکم را به اطلاع خانواده‌ات نرسان، زیرا ممکن است این کار (یعنی قضاء نماز شب پس از انجام نماز صبح) را به صورت یک سنت درآورند و در نتیجه، آیه شریفه وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ (که بر استغفار و عبادت در سحرگاه تأکید دارد) بی‌اثر شود. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۵، بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۰۳). هرچند علامه مجلسی در کتاب ملاذ الاخیار

(مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۳۵۰) سند این حدیث را بنا بر دیدگاه مشهور ضعیف دانسته ولی در نرم افزار درایه النور، این حدیث، موثق شمرده شده و علاوه بر این، به دلیل موافقت مضمون حدیث با فهم عقلائی و همچنین دیگر اخباری که در این زمینه مورد استناد قرار داده ایم، می توان «وثوق به صدور» آن پیدا کرد.

به نظر می رسد که این روایت از چند جهت برای بحث «تکلیف و نتیجه» اهمیت دارد:

اولاً. تفکیک میان «تبیین حکم واقعی» و «اعلام حکم». امام صادق (ع) حکم واقعی را بیان می کند اما در عین حال، از اعلام عمومی آن نهی می فرماید،

رفتار امام (ع) نشان می دهد که: حکم واقعی ثابت است اما اعلام حکم تابع مصلحت و مفسده است. این نکته در فقه سیاسی اهمیت بنیادین دارد؛ زیرا بسیاری از احکام، در مقام اجرا یا اعلام، نیازمند ملاحظه شرایط اجتماعی اند.

ثانیاً. نقش پیامدهای اجتماعی در نهی از اعلام حکم، قابل توجه است. در واقع علت نهی امام، یک مفسده اجتماعی - تربیتی است: اگر مردم این عمل را «سنت» بدانند، دیگر برای اقامه نماز شب در وقت فضیلت (سحر) تلاش نمی کنند و این امر با روح آیه «والمستغفرین بالأسحار» منافات دارد. پس مفسده برداشت نادرست مردم، موجب نهی از اعلام حکم شده است.

ثالثاً. نکته اصولی مورد توجه روایت، تقدم مصلحت اهم بر مهم است. در این موضوع، مصلحت اهم: حفظ فضیلت سحرخیزی و جلوگیری از بدعت گذاری است و مصلحت مهم: اعلام حکم جواز قضاء نافله می باشد. بدین ترتیب امام صادق (ع)، مصلحت اهم را مقدم می دارد که دقیقاً اجرای همان قاعده عقلی و عقلائی تقدیم اهم بر مهم است و در فقه سیاسی کاربرد گسترده ای دارد.

رابعاً. علامه مجلسی نیز برداشت مورد نظر ما را تأیید کرده و نوشته است: «يُدُلُّ عَلَى

جَوَازِ إِيقَاعِ قَضَاءِ التَّوَابِلِ بَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ... وَيَدُلُّ عَلَى جَوَازِ إِخْفَاءِ بَعْضِ الْأَحْكَامِ إِذَا تَضَمَّنَ إِظْهَارَهَا مَفْسَدَةً.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۲۲۶) یعنی:

- این روایت دلالت دارد بر جواز قضاء نافله شب پس از نماز صبح
- و نیز دلالت می‌کند که جایز است برخی احکام را پنهان کرد اگر اظهار آن موجب مفسده شود.

در یک جمع‌بندی از روایت، می‌توان گفت که امام معصوم (ع) در مقام اعلام عمومی حکم، نتایج و پیامدهای اجتماعی آن را لحاظ می‌کند اما در مقام بیان حکم واقعی، آن را بدون تغییر بیان می‌فرماید. این دقیقاً همان چیزی است که در دیدگاه «نتیجه‌گرایی شرعی» یا «تکلیف‌گرایی مشروط» مطرح می‌شود. به بیان دیگر، مستفاد از روایت مفضل بن عمر این است که: حکم واقعی تابع نتیجه نیست؛ اما اعلام حکم و اجرای حکم می‌تواند تابع نتیجه باشد. بی تردید معیار این نتیجه‌سنجی، مفسده عقلایی و قابل‌اعتنایی است که مورد قبول شریعت باشد و تشخیص آن نیز بر عهده امام معصوم (ع) یا فقیه جامع‌الشرایط است.

### ۳.۳. ترک مجازات منافقان به ملاحظه پیامد سیاسی

در روایت دیگری از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «لولا أني أكره أن يقال إن محمداً استعان بقوم حتى إذا ظفر بعدوه قتلهم، لضربت أعناق قوم كثير» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۴۵): اگر نبود این که خوش ندارم گفته شود محمد از گروهی یاری گرفت و سپس هنگامی که بر دشمنش پیروز شد آنان را کشت، گردن‌های افراد زیادی را می‌زدم.

در منابع اهل سنت نیز مضمون مشابهی آمده است؛ آنجا که عمر بن خطاب از

پیامبر درخواست می‌کند عبدالله بن اُبی را به قتل برساند و پیامبر می‌فرماید: «دعه لایتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه» (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۲، ح ۴۲۶۴): رهایش کن، مبادا مردم بگویند محمد یاران‌ش را می‌کشد.

گرچه درباره سند روایت کافی میان محققان اختلاف نظر وجود دارد ولی دلالت آن روشن است: پیامبر اکرم (ص) با وجود استحقاق مجازات برخی منافقان، به دلیل پیامد تبلیغاتی و سیاسی آن - یعنی ایجاد تصور منفی در افکار عمومی - از اجرای حکم صرف نظر کردند.

در اینجا نیز اصل حکم محفوظ است؛ اما اجرای آن به دلیل مفسده اهم (تضعیف موقعیت اجتماعی اسلام) به تعویق افتاده است؛ و معیار، خوف عقلایی از ترتب اثر نامطلوب بوده است.

### ۳،۴. سیره امیرالمؤمنین علیه السلام در جنگ جمل

ابوبکر حضرمی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: لَسِيرَةُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَهْلِ الْبَصْرَةِ كَأَنَّ خَيْرًا لِشِيعَتِهِ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ إِنَّهُ عَلِمَ أَنَّ لِلْقَوْمِ دَوْلَةَ فَلَوْ سَبَّاهُمْ لَسَبَيْتُ شِيعَتَهُ... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳): روش و سیره علی علیه السلام در میان مردم بصره برای شیعیانش بهتر از آن چیزی بود که خورشید بر آن می‌تابد... زیرا آن حضرت می‌دانست که اهل بصره (یعنی دشمنان امیرالمؤمنین (ع) در جنگ جمل و طرفداران آنها در آینده) قدرت و حکومت خواهند یافت لذا اگر آنان را اسیر می‌کرد، شیعیانش در آینده اسیر می‌شدند...»

بر اساس این روایت، امیرالمؤمنین علیه السلام با آنکه می‌توانست با اهل بصره (یعنی اصحاب جنگ جمل) به گونه‌ای دیگر رفتار کند، به دلیل پیش‌بینی قدرت‌یابی

آینده آنان و احتمال رفتار متقابل با شیعیان، از برخی اقدامات صرف نظر نمود.

از سوی دیگر، در نقطه مقابل این احادیث، روایاتی وجود دارد که بر اجرای حق بدون اعتنا به نارضایتی مردم تأکید می‌کند. جمع میان این دو دسته روایات نشان می‌دهد که: اصل، اجرای حق است؛ اما در مواردی که اجرای برخی احکام موجب مفسده بزرگ‌تر گردد، تقدیم اهم بر مهم اقتضا می‌کند که روش اجرا تغییر یابد.

### ۳،۵. سیره امامان علیهم‌السلام در ملاحظه پیامدهای اجتماعی رفتار

یکی دیگر از شواهد بر لزوم توجه به نتایج در مقام اجرا و رفتار، روایت منقول از امام صادق علیه‌السلام درباره سیره امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام است. مطابق نقل مرحوم صدوق در کتاب *علل الشرایع*: «مردی در روز عرفه بر امام حسن علیه‌السلام وارد شد، در حالی که ایشان غذا می‌خورد و امام حسین علیه‌السلام روزه بود... سپس (آن مرد) بعد از شهادت امام حسن (ع) در روز عرفه بر امام حسین علیه‌السلام وارد شد، در حالی که ایشان غذا می‌خورد و علی بن الحسین (امام سجاد «ع»)) روزه بود... (گویا دوگانگی رفتار، شخص را به حیرت افکنده بود لذا) به امام حسین (ع) گفت: زمانی بر امام حسن (ع) وارد شدم در حالی که او غذا می‌خورد و شما روزه بودید، سپس (در همین روز عرفه) بر شما وارد شدم در حالی که روزه دار نیستید (دلیل این تفاوت رفتار چیست)؟»

امام حسین (ع) فرمود: همانا (در آن زمان) حسن (ع) امام بود، بنابراین (در روز عرفه) افطار کرد تا روزه‌اش به عنوان یک سنت (واجب و همگانی) تلقی نشود و مردم به او اقتدا نکنند. هنگامی که او از دنیا رفت، من امام شدم و (در روز عرفه روزه نگرفتم زیرا) خواستم روزه‌ام به صورت سنتی (الزام آور) در نیاید که مردم به من اقتدا کنند.<sup>۱</sup>

۱... دخیل رجل یوم عرفه علی الحسن علیه‌السلام و هو یتغذی و الحسن علیه‌السلام صائم... ثم دخل علی الحسین علیه‌السلام یوم عرفه و هو یتغذی و علی بن الحسین صائم... فقال: إن الحسن علیه‌السلام کان إماماً

علامه مجلسی این حدیث را صحیح دانسته و در توضیح آن می‌نویسد که افطار امام حسن علیه السلام برای آن بود که مردم روزه روز عرفه را واجب یا در حد الزام آور نیندازند و به قصد لزوم، به آن حضرت اقتدا نکنند. پس از ایشان نیز امام حسین علیه السلام به عنوان امام وقت، از همین روش تبعیت کردند.

این روایت درباره‌ی روزه‌ی روز عرفه (نهم ذی الحجه) است و نکته‌ی مهمی درباره‌ی «جایگاه امام» و «تبدیل نشدن یک عمل مستحب به سنت الزام آور در نگاه مردم» را بیان می‌کند. به نظر می‌رسد مفهوم «سنت شدن»

در این روایت «سنت» به معنای اصطلاح فقهی مقابل واجب نیست؛ بلکه یعنی: چیزی که در جامعه به صورت یک روش ثابت و الزام آور تلقی شود و به شکل بدعت در آید یعنی چیزی که مستحب است، کم‌کم در نزد مردم، به عنوان واجب اجتماعی شمرده شود.

به نظر می‌رسد که این روایت از دو جهت در بحث حاضر راهگشا است:

اولاً. توجه به اثر الگویی رفتار امام: رفتار امام، صرفاً یک عمل شخصی نیست؛ بلکه دارای بار هنجاری و اثر تربیتی است. از این رو، امام در مقام رفتار، به برداشت عمومی مردم و امکان شکل‌گیری سنت الزامی توجه کرده و رفتار خود را بر آن اساس تنظیم می‌نماید.

ثانیاً. پرهیز از عسر و حرج اجتماعی: اگر مردم عمل مستحب را به گمان و جوب انجام دهند، چه بسا خود را در تنگنا قرار دهند. امام معصوم (ع) با درک این پیامد، رفتار خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که جامعه دچار حرج نشود.

---

فأفطر لئلا يتخذ صومه سنة و يتأسى به الناس، فلما قبض كنه الإمام فأردت أن لا يتخذ صومي سنة فيتأسى الناس بي. (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۸۶).

### ۳,۶. عدم بازسازی کعبه

در منابع اهل سنت آمده است که پیامبر اکرم (ص) به عایشه فرمود: «لولا حدثان قومک بالكفر لهدمت الکعبة و بنيتها...» یعنی اگر مردم به تازگی از کفر خارج نشده بودند، کعبه را بر اساس بنای ابراهیمی بازسازی می‌کردم؛ اما چون ایمان در دل‌هایشان استقرار نیافته، این اقدام ممکن است موجب نفرت و بازگشت آنان از اسلام شود.

این نمونه نیز به روشنی نشان می‌دهد که حتی اقدامی مشروع و مطلوب، در صورت خوف عقلایی از بروز مفسده، موقتاً ترک می‌شود.

از مجموع این روایات، چند نکته اصولی قابل استخراج است:

۱. موضوع، تغییر حکم نیست. در هیچ‌یک از موارد یادشده، حکم شرعی تغییر نکرده است؛ بلکه سخن از تعطیل موقت اجرا یا اعلام حکم به دلیل مفسده اهم است.

۲. قاعده دفع ضرر محتمل. در این موارد، صرف خوف عقلایی از ترتب ضرر، برای توقف اجرای حکم کافی است. این همان قاعده «دفع ضرر محتمل» است که در ابواب مختلف فقه جریان دارد.

۳. تقدیم اهم بر مهم (یا دفع افسد به فاسد). مبنای اصلی این تصمیمات، ترجیح مصلحت بر تر یا دفع مفسده بزرگ‌تر است؛ قاعده‌ای که در فقه سیاسی کاربردی گسترده دارد.

۴. اطلاق ادله و حدود آن. اطلاقات ازمانی و احوالی ادله شرعی دلالت بر لزوم اجرای حکم شرعی در همه حالات و شرایط دارند؛ اما بی تردید این اطلاقات، مقید به فرض عدم مفسده اهم هستند لذا در صورت احراز مفسده اهم، اجرای حکم اولی موقتاً متوقف می‌شود.

۵. مرجع تشخیص. تشخیص وجود مفسده اهم، از سنخ موضوعات تخصصی است و نیازمند آشنایی با مذاق شریعت و مصالح کلان اجتماعی است؛ ازاین رو، بر عهده امام معصوم (ع) یا جانشینان ایشان یعنی فقیه جامع الشرایط است، نه عموم مکلفان.

۶. نسبت تکلیف و نتیجه در افق تاریخی. نکته مهم دیگر آن است که در منطق شریعت، نتیجه همواره به معنای پیروزی ظاهری و کوتاه مدت نیست. چنانکه از پیامبر اکرم ص روایت شده که فرمود: «أغزوا تُورثوا ابنائکم مجدا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۸) امام حسین (ع) هم بر حسب ظاهر در کربلا شکست خورد ولی در واقع و در نگاه کلان تاریخی پیروزی بزرگی به دست آورد که با هیچ پیروزی دیگری قابل مقایسه نیست. پدر بزرگوار او هم فرمود: «فالموت فی حیاتکم مقهورین و الحیاة فی موتکم قاهرین» (نهج البلاغه، خطبه ۵۱) این سخنان در واقع برگرفته از نگاه قرآن به موضوع جهاد و شهادت است. خداوند در آیه ۷۴ سوره نساء می فرماید: «و من یقاتل فی سبیل الله فیقتل او یغلب فسوف نؤتیه اجرا عظیما و در آینه ۵۲ سوره توبه، هریک از پیروزی و شهادت را مصداق حسن عاقبت می شمارد: «قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنین».

همچنین گاهی نتیجه یک حکم شرعی پس از سالها رنج و زحمت و تلاش شبانه روزی و مرارتها و شکست های ظاهری آشکار می شود یعنی اموری که به ظاهر نامطوب است با توجه به آینده تبدیل به امور مطلوب می گردد.

بنابر این در محاسبه خیر و شر نباید نگاه مادی و مقطعی داشت بلکه باید با یک نگاه الهی و جامع بر اساس معیارهای دینی خیر و شر را مورد سنجش قرارداد. امام خمینی بر اساس همین نگاه الهی جنگ هشت ساله تحمیلی را ارزیابی کرد و فرمود: «در جنگ پیروزی از آن ملت ما گردید... ما انقلابمان را در جنگ به جهان صادر نموده ایم، ما مظلومیت خویش و ستم متجاوزان را در جنگ اثبات نموده ایم...» (موسوی

خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۳) و در ادامه می گوید: ما برای ادای تکلیف جنگیده ایم و نتیجه فرع بر آن بوده است... همه ما مأمور به ادای تکلیف و وظیفه ایم نه مأمور به نتیجه. اگر همه انبیاء و معصومین علیهم السلام در زمان و مکان خود مکلف به نتیجه بودند هرگز نمی بایست از فضای بیشتر از توانایی عمل خود فراتر بروند و سخن بگویند و از اهداف کلی و بلندمدتی که هرگز در حیات ظاهری آنان جامه عمل نپوشیده است ذکری به میان آورند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۴-۲۸۵)

### توجه به آثار مترتب بر فتوی در کلام فقهای معاصر

به نظر می رسد بسیاری از فقهای معاصر در هنگام فتوی دادن به نتایج مترتب بر فتوای خود (تا جایی که توان تشخیص آن را داشته باشند) توجه می کنند و هرگاه آن نتایج را نامطلوب بدانند، از بیان صریح فتوای خویش پرهیز می کنند. این پرهیز، گاهی به صورت احتیاط واجب یعنی احتیاط در فتوی (نه فتوی به احتیاط) ظاهر می شود مثلاً فقیهی به این استنباط رسیده که کشیدن سیگار، موجب بطلان روزه نمی شود ولی در عین حال می بیند که بیان این فتوی موجب خواهد شد برخی مردم در ماه مبارک رمضان، در مجامع عمومی سیگار بکشند و بدین ترتیب، احترام این ماه به شکل مطلوبی رعایت نگردد و علاوه بر آن، بعضی دیگر از مردم نیز به سیگار کشیدن در ماه رمضان، ترغیب شوند لذا برای جلوگیری از بروز چنین نتایجی، در رساله عملیه خود می نویسد: در هنگام روزه، به احتیاط واجب باید از سیگار کشیدن خودداری کرد. در چنین مواردی همانطور که فقیهان تصریح کرده اند، مقلد مُجاز است از فقیه «فالا علم» تقلید نماید مشروط به اینکه او احتیاط نکرده و فتوای خود را صریحاً بیان کرده باشد. (ر.ک. تبریزی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۱۷)

یکی از واضحترین بیانات در این زمینه، کلام مرحوم آیه الله سبزواری است که در بحث

مداوا کردن با مشروب الکلی، فتوای مشهور فقهاء مبنی بر عدم جواز را بیان کرده و پس از ذکر چند روایت، نوشته است:

«لا یخفی انه لیس للامام علیه السلام بل ولا للفقیه الخبیر باحوال الانام ان یأذن فی التداوی و لو عند الضرورة لئلا یتخذ ذلک وسیلة لتناولها» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۳، ص ۱۸۴) یعنی از آنجا که صادر کردن اذن عمومی مبنی بر جواز شرب خمر برای معالجه بیماری، ممکن است بهانه و دستاویزی شود که برخی افراد بدون وجود ضرورت، مرتکب شرب خمر شوند لذا نه برای امام معصوم علیه السلام جایز است که چنین اذن عامی صادر کند و نه برای فقیه آگاه به احوال مردم که به پیامدهای اجتماعی فتوای خود توجه دارد.

چنانکه ملاحظه می‌شود در کلام آیه الله سبزواری، تعبیر «ان یأذن» ذکر شده که به معنای مطلق اذن است نه اذن عام، در حالی که ما سخن ایشان را به معنای اذن عام دانستیم تا بدین ترتیب کلام حاضر با آنچه در ادامه آن آمده است سازگار باشد چه اینکه مرحوم سبزواری در ادامه نوشته است:

«لکن الجواز لا یخلو من قوۃ بشرط العلم بکونه قابلاً للعلاج و العلم بان ترک معالجتہ یؤدی الی الهلاک او الی ما یدانیه و العلم بانحصار العلاج به» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۳، ص ۱۸۵) یعنی جواز شرب خمر در صورت تحقق سه شرط، خالی از قوت نبوده و قابل پذیرش می‌باشد: ۱- علم به اینکه بیماری مورد نظر، قابل علاج است، ۲- علم به اینکه ترک معالجه، منجر به مرگ و یا حالتی نزدیک به آن می‌شود، ۳- علم به اینکه تنها راه علاج بیماری مزبور، شرب خمر است؛ بنابراین آیه الله سبزواری جواز شرب خمر را در صورت ضرورت پذیرفته و شروط سه گانه‌ای را هم برای احراز تحقق ضرورت ارائه کرده است در حالی که یک صفحه قبل از این عبارت، تصریح نمود که امام (ع)

و فقیه آگاه به احوال مردم، مُجاز نیستند که حتی در حالت ضرورت، معالجه با خمر را اذن دهند.

در نگاه اول، این دو عبارت با هم ناسازگارند ولی با توجه به چند نکته زیر، ناهماهنگی ظاهری آنها برطرف می‌شود:

اولاً: عبارت دوم آیه الله سبزواری که شروط سه گانه‌ای را مطرح کرده، در مقام بیان دیدگاه اجتهادی ایشان می‌باشد نه الزاماً در مقام بیان فتوی زیرا این روش در میان فقهاء رایج است که هر چه در کتب استدلالی خویش می‌نویسند الزاماً نشان دهنده فتوای آنان نیست چرا که در مقام افتاء، جهات و عوامل دیگری را نیز لحاظ می‌کنند چنانکه مرحوم سبزواری نیز به این نکته اشاره کرده است. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۱۲۹)

ثانیاً: ظاهر تعبیر «ان یاذن» که به معنای صدور اذن می‌باشد، ناظر به جایی است که مقلد می‌خواهد قبل از اقدام به عمل، از مرجع تقلید خود کسب اجازه کند و این امر غالباً به دو صورت انجام می‌شود: یکی به شکل استفتاء و پاسخ آن که به صورت عمومی منتشر می‌گردد و دیگری به صورت بیان فتوی در ضمن کتبی نظیر توضیح المسائل که آن هم به شکل عمومی انتشار می‌یابد؛ بنابراین اصولاً جایگاه صدور اذن با جایگاه بیان استدلال فقهی متفاوت است.

ثالثاً: آیه الله سبزواری در صفحه ۵۴۳ رساله عملیه خود تصریح به حرمت شُرب مُسکر کرده و نوشته است: «یحرم شُرب کُلّ مسکر من خمر و غیرها حتی الجامد...» ولی با صراحت، جواز معالجه با خمر را مطرح نکرده و فقط به طور کلی مرقوم داشته است: «يجوز للمضطر تناول المُحرّم بقدر ما یمسک رmqه الا الباغی ... و العادی» (سبزواری، جامع الاحکام الشرعیة، ص ۵۴۴)

به نظر می‌رسد انتخاب این شکل از بیان مطلب توسط مرحوم سبزواری برای پرهیز از

صدور اذن عام در مورد معالجه از طریق شرب خمر می باشد بدین منظور که چنین اذنی، دستاویز بهانه جویان برای شرب خمر نگردد و به تعبیر ایشان: «لئلا یتخذ ذلک وسیلة لتناولها» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۳، ص ۱۸۴)

نکته آخر در تبیین کلام مرحوم سبزواری این است که حتی اگر از این تلاش در جهت ایجاد هماهنگی بین سخنان ایشان، صرف نظر کنیم، باز هم کلام ایشان در خصوص موضوع مقاله حاضر، بسیار قابل توجه و تأمل است که به وضوح، نتایج مترتب بر یک فتوی را در مورد چگونگی تبیین و اعلام آن، دخیل دانسته اند و در دوگانه تکلیف و نتیجه، دیدگاه سوم را (که مورد قبول این مقاله است) پذیرفته اند یعنی «تکلیف‌گرایی مشروط».

#### • موارد خارج از محل بحث

باید توجه داشت که همه احکام شرعی مشمول این بحث نیستند:

۱. واجبات عبادی محض که قصد قربت در آنها شرط است، اصولاً تابع محاسبات اجتماعی نمی باشند؛ بنابراین به عنوان مثال ترک نماز یا روزه به دلیل تمسخر دیگران جایز نیست.

۲. برخی واجبات مانند امر به معروف و نهی از منکر ذاتاً مشروط به احتمال تأثیرند و از ابتدا شرط حصول نتیجه در موضوع آنها اخذ شده است؛ بنابراین، خارج از محل نزاع اند.

#### • نمونه‌هایی از فتاوی فقهی مبتنی بر ملاحظه نتیجه:

در پایان، مناسب است برخی از فتاوی فقهاء را ذکر کنیم که نتیجه مترتب بر عمل مکلف، در آنها مورد لحاظ قرار گرفته است؛ توضیح آنکه فقهاء در ابواب مختلف فقه، به ویژه در مسائل اجتماعی، نتیجه مترتب بر فعل مکلف را در قالب قاعده تقدیم اهم بر مهم یا دفع افسد به فاسد لحاظ کرده اند؛ از جمله:

الف- مسئله «تترس» یعنی سپر قرار دادن گروهی از مسلمانان بی گناه توسط دشمن در جنگ با مسلمین. در این حالت برای رزمندگان مسلمان جایز است به منظور غلبه بر دشمن، سپر انسانی مزبور را کنار بزنند حتی اگر منجر به کشتن آنان شود زیرا در غیر این صورت، جان و مال و ناموس تعداد بیشتری از مسلمانان به خطر خواهد افتاد بنابراین، ملاک این اقدام، قاعده عقلی و نقلی دفع افسد به فاسد است. (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۶۸)

ب- عدم اجرای حد بر شخص مسلمان در سرزمین دشمن در صورتی که احتمال ملحق شدن او به دشمن در اثر اجرای حد وجود داشته باشد. (خوئی، ۱۴۱۸، ص ۲۶۳) این مورد نیز در واقع، مصداق دفع افسد به فاسد می باشد.

ج- تعطیل حج در صورت خوف عقلایی بر جان و ناموس مسلمانان چنانکه مرحوم امام خمینی به دنبال وقوع حادثه جمعه خونین در سال ۱۳۶۶ شمسی، دستور تعطیل موقت حج را برای مسلمانان ایران صادر کردند تا بدین ترتیب از وقوع مفسده بزرگتری جلوگیری کنند. (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۳۶۸)

واضح است که فقهاء در کبرای کلی تقدیم اهم بر مهم و دفع افسد به فاسد تردید ندارند چرا که یک قاعده عقلی و عقلایی است و اگر بحثی دارند در مورد تشخیص مصادیق این قاعده و یا احراز اهم بودن یا افسد بودن یک موضوع از دیدگاه شریعت می باشد؛ بر همین اساس به عنوان مثال، با اینکه سخن چینی و نَمّامی را از گناهان کبیره شمرده اند، در عین حال تصریح کرده اند که اگر در موردی، مصلحت بزرگتری بر نَمّامی مترتب شود، این کار، جایز یا واجب خواهد شد. (به عنوان نمونه ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۱۶۸) بنابراین در مورد آثار مترتب بر فتوی نیز، پایبند به همین ضابطه هستند و اگر اختلاف نظری وجود داشته باشد، علی القاعده به دلیل

اختلاف در تشخیص مصداق و یا تعیین امر اهم و افسد از منظر شریعت خواهد بود. به نظر می‌رسد یکی از طرفداران دیدگاه سوم یعنی تکلیف‌گرایی مشروط (که در این مقاله مورد قبول و تقویت قرار گرفت) امام خمینی است. به گفته ایشان: «...یک قسم از مسائل این طور است که انسان باید ملاحظه کند که در این عملی که می‌کند نتیجه حاصل می‌شود یا نمی‌شود. آیا می‌رسد به این مقصدی که دارد یا نمی‌رسد؟ اگر مطمئن شد که به آن مقصد می‌رسد اقدام می‌کند اگر مطمئن نشد اقدام نمی‌کند. یک قسم از مسائل هم هست که اصل مطلب یک تکلیفی است و نتایجی هم احتمال می‌رود حاصل شود و احتمال هم می‌رود حاصل نشود. در این مسائلی که آدم تکلیف دارد که اقدام بکند، علم به اینکه نتیجه‌ای حاصل می‌شود این لازم نیست، انسان دنبال این است که آن تکلیفی که به او شده به آن تکلیف عمل بکند.» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۸)

## نتیجه

مجموع شواهد روایی، سیره معصومان و تحلیل‌های فقهی نشان می‌دهد که:

۱. حکم واقعی تابع نتیجه نیست؛ اما اجرای حکم و اعلام آن می‌تواند در پرتو مصلحت اهم و دفع مفسده بزرگ‌تر تنظیم شود؛
۲. معیار این تنظیم، خوف عقلایی یا علم به ترتب آثار نامطلوب است؛ و مرجع تشخیص آن، امام معصوم (ع) یا فقیه جامع‌الشرایط است.
۳. فقه سیاسی شیعه نه به تکلیف‌گرایی مطلق می‌انجامد و نه به نتیجه‌گرایی مطلق؛ بلکه راه میانه‌ای را برمی‌گزیند که می‌توان آن را «نتیجه‌گرایی شرعی» یا «تکلیف‌گرایی مشروط» نامید. رویکردی که هم بر ثبات احکام الهی پای می‌فشارد و هم واقعیت‌های اجتماعی و پیامدهای کلان را در مقام اجرا نادیده نمی‌گیرد.

## فهرست منابع

- قرآن مجید
- نهج البلاغه
- ۱. البخاری، محمد بن اسماعیل بن ابی الحسن. صحیح البخاری. بیروت: دارالقلم، ۱۴۰۷ق.
- ۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثه، قسم الدراسات الإسلامية، ۱۴۱۵ق.
- ۳. تبریزی، جواد. صراط النجاة. قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۷ق.
- ۴. خوئی، سید ابوالقاسم. مبانی تکملة المنهاج. ج ۴۱ از الموسوعة. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
- ۵. سبزواری، محمد. جامع الأحكام الشرعية. قم: مؤسسه المنار، بی تا.
- ۶. سبزواری، سید عبدالأعلى. مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام. چاپ چهارم. قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
- ۷. سعدی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله. گلستان. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۴ش.
- ۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (ابوجعفر). علل الشرايع. قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
- ۹. طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- ۱۰. طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الأحكام. تحقیق حسن خراسان. تهران: چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- ۱۱. عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر العیاشی. تهران: المكتبة العلمية الإسلامية، ۱۳۸۰ش.

۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب. کافی. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴ش.
۱۶. موسوی خمینی، سید روح الله. صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹ش.
۱۷. نجفی، محمدحسن. جواهر الکلام. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۲ش.