

تأملی در نظریهٔ مصلحت سلوکیه با رویکردی به آرای امام خمینی (س)

غفور خویینی^۱

چکیده: مباحث مربوط به مصلحت و مبتنی بودن احکام واقعی بر مصالح و مفاسد نفس الامری در علم اصول از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به نحوی که پذیرش یا عدم پذیرش آن می‌تواند تأثیرات در خور توجهی در ققه و حقوق اسلامی پدید آورد، به ویژه آنکه اگر معتقد به آرای چون آرای امام خمینی باشیم که مصالح و مفاسد را در حوزه معاملات قابل دسترسی می‌دانند. در مباحث مربوط به ظنون و امارات، مسأله مربوط به مصلحت‌های فائمه (فوت شده) در صورتی که امارات به خطا روند و به احکام واقعی نرسند همواره ازغدغه‌های اصولی‌بینی بوده که در زمان غیبت قائل به انفتاح باب علم و علمی بوده‌اند. در این مسأله بر اهمیت شیخ انصاری^(ره) با ابتکار و نظریه‌پردازی مصلحت سلوکیه سعی کرد که این مشکل را حل نماید. لکن نظر او آرای موافق و مخالفی با تقریرات مختلف را در پی داشت. در این میان امام خمینی، به عنوان یک اصولی‌داری ابتکار، تأملاتی را در این نظریه پردازی مطرح ساخت و سعی نمود که با واقع‌گرایی بیشتری با این مسأله که در لبهٔ تیزترین تخطئه و تصویب قرار دارد، برخورد نماید. در این مقال کوشش گردیده که ابعاد این مسأله از حوزهٔ نگاه اصولیین مطرح عصر اخیر به ویژه امام‌راحل مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد.

کلید واژگان: امکان، احتمال عقلی، تعبد به ظن، مصلحت سلوکیه، محاذیر ملاکی، محاذیر خطایی، طریقت امام (س)، سبیت اماره.

۱. رئیس پژوهشکده فلسفه و حقوق تطبیقی و عضو هیأت علمی گروه حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تربیت معلم

e-mail: Khoeini_gh@saba.tmu.ac.ir

تهران.

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۶/۲/۱۴ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۶/۳/۲۶ مورد تأیید قرار گرفت.

مقدمه

از دیدگاه ما، این باور که همه احکام بر مصالح و مفاسد نفس الامری مبتنی است یک اعتقاد غالب و پذیرفته شده است. بر اساس این اندیشه در ذات همه احکام شریعت مصلحتی وجود دارد که غرض شارع از جعل آن حکم، ایصال انسان به آن مصلحت می‌باشد. در مرحله جعل و انشای حکم در این معنا اشکالی وجود ندارد و هیچ محدودی نیست که به این اعتقاد راسخ خللی وارد سازد. اما وقتی که پای فهم و دریافت حکم به میان می‌آید مسائل و سؤالات فراوانی پدید می‌آید. از جمله اینکه اگر دریافت ما عین حکم واقعی جعل شده نباشد، این اشکال و سؤال پدید می‌آید که تکلیف مصلحت موجود در حکم واقعی چیست و هر چقدر راه‌های دسترسی به حکم دارای احتمال خطای بیشتری باشد بر دایره این تردیدها نیز افزوده می‌گردد.

از جمله راه‌های دریافت حکم، امارات و ظنون هستند که مورد پذیرش بیشتر فقها و اصولیین می‌باشند. این طریق به واسطه دارا بودن احتمال عدم اصابت به واقع این سؤال را به طور فزاینده‌ای ایجاد کرده است. لذا یا باید از آن اعتقاد اساسی خود، که احکام واقعی در عالم واقع وجود دارند و همه احکام واقعی نیز دارای مصلحت و مفسده نفس الامری هستند، دست برداریم یا اینکه راهی برای برون رفت از این محدود پیدا کنیم.

اساسی‌ترین محدودات موجود در میان مسائل مطرح این است که به لحاظ احتمال خطای امارات و ظنون اولاً، آیا امکان تعبد به ظن وجود دارد و ثانیاً، در صورتی که مؤدای اماره‌ای به واقع اصابت نکرد تکلیف مصلحت فائده در حکم چه خواهد بود.

در این نوشتار سعی شده است از میان نظریات مطرح در این زمینه با تکیه به آرای بزرگانی چون شیخ انصاری، میرزای نائینی و امام خمینی سؤالات مزبور را مورد تدقیق و بررسی قرار دهیم و راه حل‌های مشکل را جستجو کنیم.

ضرورت کشف تصدیقی موضوع

بنابراین در مرحله نخست باید به این سؤالات پاسخ درخور داده شود که:

۱. آیا از نظر عقلی امکان تعبد به ظن وجود دارد یا خیر؟
۲. بر فرض ثبوت امکان عقلی تعبد، آیا وقوع آن در عالم اثبات، از نظر عقل و شرع، امکان‌پذیر می‌باشد؟

در هر دو بخش مباحث بسیار دامنه‌داری در میان اصولیین مطرح شده است که به اجمال به آرای آنان در مورد هر یک از این مسائل می‌پردازیم:

پیش از ورود به بحث بیان این نکته لازم است که وقتی سخن از امکان به میان می‌آید، هم امکان ثبوتی و هم امکان وقوعی مورد بحث قرار می‌گیرد. منظور از امکان ثبوتی در مقابل استحاله و امتناع می‌باشد که آن را عالم تصور نیز می‌نامند. اما در امکان وقوعی سخن از امکان تحقق شیء در عالم خارج است که از این قسم امکان به عالم اثبات و کشف تصدیقی نیز تعبیر می‌شود. از این رو در مباحث مورد نظر ابتدا از اصل امکان ثبوتی آن صحبت می‌شود؛ زیرا اگر امری استحاله عقلی داشته باشد سالبه به انتفای موضوع خواهد بود و دیگر شایستگی بحث و پیگیری را نخواهد داشت. لذا اگر مشخص شد امری ثبوتاً ممکن است تحقق داشته باشد آنگاه نوبت به بحث عالم وقوع و اثبات می‌رسد. بنابراین بحث اصلی ما مترتب بر کشف تصدیقی است، لکن قبل از این مرحله باید این مسأله نیز روشن شود که مقصود اصولیین از «امکان» در مسأله امکان تعبد به ظن چیست.

مقصود از امکان

اصولیین در بحث مورد نظر، بارها سخن از امکان می‌گویند. روشن شدن مقصود آنان از امکان در روشن کردن ابعاد مسأله بسیار کارگشا خواهد بود. آنچه مسلم است این است که مقصود آنان از امکان، امکان ذاتی و امکان استعدادی نیست، زیرا امکان به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از تعبد به ظن، امری یسین و مشخص است. اساساً هر کس که از امکان تعبد به ظن سخن می‌گوید در صدد اثبات امکان آن در صورت انسداد باب علم است و همین معنا به خوبی روشن می‌سازد که مقصود این جماعت از امکان تعبد، امکان ذاتی نیست. اصولاً بحث از امکان ذاتی (امکان ماهوی) از مباحث فلسفی است که فلاسفه آن را در مقابل وجود و عدم مطرح می‌سازند.

دلیل اینکه مقصود از امکان، امکان استعدادی هم نمی‌باشد این است که امکان به این معنی یک وصف وجودی و از کیفیات قائم به ماده است که در آن تحقق می‌یابد و مجردات فاقد آن می‌باشند (طباطبایی ۱۳۷۰ ج ۱: ۱۶۸). مباحث ظن و امر به تبع آن از مقوله اعتباریات می‌باشد.

اما اصولیین متأخر در اینکه مقصود از امکان، چه امکانی می‌باشد پنج احتمال را مطرح

ساخته‌اند:

۱. امکان عرفی که شیخ انصاری^(ره) به این نظریه معتقد است (انصاری ج ۱: ۴۰).
 ۲. امکان وقوعی که آخوند خراسانی و آقا ضیاء عراقی از پیروان این نظریه می‌باشند (خراسانی ۱۴۱۲: ۳۱۷؛ عراقی ج ۳: ۵۶).
 ۳. امکان تشریحی که میرزای نائینی این نظریه را مطرح کرده است (نائینی ۱۴۱۲ ج ۱: ۴۰).
 ۴. امکان قیاسی که آیت‌الله حکیم این اصطلاح را مطرح می‌کند (حکیم ج ۲: ۶۱).
 ۵. احتمال عقلی که امام خمینی^(س) این رأی را مطرح فرموده و می‌فرمایند (امام خمینی بی‌تاج ۲: ۱۳۰؛ امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۱: ۱۹۰) امکان مورد بحث همان است که در کلام شیخ‌الرئیس آمده است: «کل ماقرع سمعک من الغرائب فدره فی بقعة الامکان». مقصود شیخ‌الرئیس از امکان در اینجا، خودداری از رد و انکار یک امر به مجرد غرابت آن است. لذا این معنا از امکان در واقع، نفس احتمال امکان و امتناع است، یعنی تا جزم و یقین به یک طرف پیدا نشده است، احتمال وجود و عدم داده می‌شود و این از احکام عقلیه است. بنابراین آنچه در عنوان بحث (ارکان تعبد به ظن) آمده است، امکان به معنی همین احتمال عقلی است.
- پس از بیان معانی مد نظر اصولیین در مورد امکان، گسترده‌ترین مباحث در عالم اثبات مسأله مورد نظر رخ داده است که در طلیعة آن دو اشکال اساسی ذیل است که شیخ انصاری آن را در *مروا* مطرح ساخته و تلاش کرده است از منظرهای گوناگون به آن پاسخ دهد.

شبیهات ابن قبه

- در میان رجال شیعه محمدبن عبدالرحمن بن قبه رازی^۱ فقیه و متکلم هم عصر قدمای فقه امامیه، با استناد به دو دلیل عمده، امکان تعبد به ظن را در خبر واحد مورد تردید قرار می‌دهد و با توجه به اینکه خبر واحد از اساسی‌ترین عناصر ظنون محسوب می‌گردد، می‌فرماید:
۱. اگر اعتقاد به خبر واحد در اخبار از پیامبر اکرم^(ص) جایز باشد باید در اخبار از خداوند نیز جایز باشد، در حالی که به اجماع تمامی علمای تالی (جوایز خبر از خداوند به خبر واحد) امر باطلی است.

۱. در *رجال نجاشی* و *رجال علامه قبه* به کسر قاف و فتح باء نقل شده است بر وزن «عهده»، لکن صاحب *متممی الطحطاوی* نقل کرده که معروف و متداول در ترجمه «قبه» آن است که آن را به ضم قاف و تشدید باء تلفظ می‌کنند.

۲. عمل به خبر واحد باعث تحلیل حرام و تحریم حلال می‌گردد، زیرا ممکن است خبر واحد مطابق واقع نباشد. چه بسا امری حلال باشد لکن در خبر واحد حکم به حرمت آن داده شده باشد یا بالعکس. بنابراین اگر خبر را حجت بدانیم باید از حرمت و حلیت واقعی دست کشیده و صرفاً حکم را مفاد خبر قرار دهیم و این مطابق نظر مصوبه خواهد بود که ما آن را باطل می‌شماریم. علامه^(ره) در کتاب *نهایه* خود به تقریر دیگری اشکالات و شبهات را از طرف ایشان بدینسان نقل کرده است:

الف) اگر تعبد و اعتماد به خبر واحد در فروع جایز باشد در اصول اعتقادی نیز باید بتوان به آن استناد کرد، در حالی که عدم جواز آن در اصول اعتقادی، مورد قبول همگان است.
ب) اگر تعبد به ظن در اخبار جایز باشد باید در قرآن نیز قائل به جواز آن شد، در حالی که در ثبوت قرآن کریم تواتر شرط لازم است.

ج) اگر عمل به خبر واحد جایز باشد لازم است که در بحث تعادل و تراجیح، در دو خبر متعارض نیز به آنها عمل شود، در حالی که بطلان این امر واضح و آشکار است. از سید مرتضی علم الهدی^(ره) نیز نقل شده است که لازمه عمل به خبر واحد این است که مصلحت، مفسده و مفسده، مصلحت گردد.

پاسخ به شبهات

در مقابل این شبهات درخور تأمل، اصولیین تلاش کرده‌اند با استدلال منطقی به آنها پاسخ گفته و نظریه مقبول خود را اثبات کنند که به اجمال به طرح استدلال مورد قبول مشهور در مقابل این اشکالات می‌پردازیم:

در تحلیل دلیل اول ابن قبه آن را مشتمل بر دو ققره می‌یابیم:

۱. اخبار از خداوند را قیاس به اخبار از پیامبر اکرم^(ص) نموده است.

۲. از اجماع علما بر تمتع بودن در مورد اول نتیجه گرفته که در اخبار از نبی اکرم^(ص) نیز این اجماع قائم است. در حالی که تمسک به اجماع جهت اثبات مدعا در اینجا از قبیل تخلف دلیل از مدعاست، زیرا مدعای ابن قبه عدم امکان ثبوتی و امتناع تعبد به خبر واحد است، در حالی که اجماع علما بر عدم امکان وقوع و تحقق نداشتن در خارج می‌باشد.

در مقام تخطئه اصل قیاس نیز می‌فرمایند: اساساً قیاس اخبار از حضرت نبی اکرم (ص) به اخبار از حق تعالی قیاس مع الفارق می‌باشد، به دلیل آنکه در اخبار از خداوند انگیزه بر کذب بسیار بیشتر است، زیرا اگر فردی بتواند از این راه مردم را بفریبد و خود را به عنوان رسول الهی معرفی نماید می‌تواند سوء استفاده‌های بسیاری نماید که به هیچ وجه قابل مقایسه با انگیزه‌های اخبار دروغ از پیامبر (ص) نمی‌باشد. مضافاً اینکه باید گفت چه کسی ادعا کرده که قائلین به حجیت خبر واحد در صدند که اصول و فروع شریعت را بر اساس تعبد به خبر واحد بنا کنند. حال آنکه عمده دلایل اصول دین بر اساس دلایل قطعی و علمی می‌باشد و در مورد فروع دین نیز به دلایلی چون اعمال غرض ورزی‌های معاندین برخی از دلایل قطعی و علمی از دسترس ما خارج بوده و تنها می‌توان از طریق اخبار اشخاص موثق به آنها دست یافت.

در مباحث ظن رسائل از استدلال دوم این قبه اینگونه پاسخ داده شده است:

مقصود این قبه (۹) از امتناع تعبد به خبر واحد یا در مسأله‌ای است که باب علم به آن مسدود بوده یا منفتح می‌باشد. اگر منظور صورت اول باشد منع از عمل به خبر واحد اصلاً معقول نیست چه رسد به اینکه آن را ممتنع و مستحیل بدانیم، زیرا با فرض عدم قدرت از تحصیل علم به واقع از دو حال خارج نیست:

الف) آنکه در واقعه و حادثه‌ای که باب علم منسد است و برای مکلف حکمی وجود داشته باشد.

ب) آنکه حکمی نبوده و همچون بهائم و دیوانگان بدون تکلیف باشد.

در فرض اول چاره‌ای جز این نیست که وی را به دلیل غیر علمی همچون اصول و امارات ظنی ارجاع داد که از جمله آنها یکی خبر واحد می‌باشد. بنا بر فرض دوم لازم می‌آید که مکلف را در انجام حرام واقعی و ترک واجب واقعی مجاز و مرخص نموده باشیم در حالی که این قبه (۹) خود از این دو محذور گریزان است.

شیخ در انتهای بحث می‌فرماید که به هر تقدیر گمان ما این نیست که این قبه قصدش از امتناع تعبد به خبر فرض انسداد باب علم باشد، بلکه ظاهراً وی را باید از کسانی که مدعی انفتاح باب علم هستند قرار داد چه آنکه وی قبل از مرحوم سید مرتضی می‌زیسته در حالی که سید و اتباع ایشان مدعی انفتاح باب علم بوده‌اند، قهراً این قبه (۹) که به عصر معصوم نزدیک‌تر بوده به طریق اولی باید قائل به انفتاح باشد.

تعبد به ظن و مصلحت سلوکیه

همان گونه که بیان شد برخی از بزرگان فقه از جمله سید مرتضی^(ره) قائل به انفتاح باب علم به احکام شریعت می‌باشند. زیرا بر این باورند که راه‌هایی در دست است که از آن طریق قطع به احکام شریعت حاصل می‌شود. در نقطه مقابل این گروه شخصیت‌هایی چون میرزای قمی عقیده دارند که باب علم و علمی منسد بوده لذا چاره‌ای نیست جز اینکه به هر ظنی که ما را به احکام شریعت برساند متوسل شویم، مگر ظنونی مثل قیاس که شارع صریحاً ما را از عمل به آن باز داشته است.

در دیدگاه اعاضی چون شیخ^(ره) که بر اساس اعتقاد به انفتاح باب علم و علمی بنا شده است تعبد به ظن از باب طریق بودن ظنون و امارات قبیح می‌باشد. از سوی دیگر، تعبد به ظن به عنوان اینکه از باب سببیت حجت است، موجب دیدگاه‌هایی شده است که مباحث تصویب اعم از اشعری و معتزلی و مصلحت سلوکیه را به میان آورده است. به عبارت دیگر، طرفداران ظنون و امارات معتبر به دو گروه تقسیم شده‌اند گروهی بر این عقیده‌اند که ظنون مزبور بسان خبر واحد تنها راه و کاشف از احکام واقعی هستند و ارزش دیگری ندارند. غرض اصلی شارع، خود احکام و رسیدن به مصلحت واقعی احکام می‌باشد، لکن این ظنون چون از طرف شارع دارای اعتبارند لذا اگر به خطا رفت موجب معذوریت خواهد شد.

گروه دیگر در مقابل معتقدند که ظنون جایگاه والای دیگری دارند و آن این است که موجب ایجاد مصلحت در مفاد و مؤدای آن می‌شوند و مکلف با عمل به آن به مصلحت انجام آن می‌رسد. این بحث به این لحاظ اهمیت ویژه‌ای پیدا کرده است که ما معتقدیم که احکام خمس تکلیفیه مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس الامری است و هیچ حکمی در وجوب حرمت و استحباب و کراهت نمی‌توان یافت که در واقع امر دارای مصلحت و مفسده نباشد و در حکم به اباحه هم برآیند مصلحت و مفسده برابر است. بنابراین اگر مؤدای اماره بر خلاف حکم واقع بود آیا این امر موجب تفویت مصلحت واقعی نخواهد شد و اگر چنین باشد جبران این مصلحت به چه طریق ممکن خواهد بود؟

مباحث تصویب و تخطئه در احکام از همین جا پدید آمده است.

نظریه تصویب

برای روشن شدن نظریه تصویب توضیح ذیل ضرورتاً بیان می‌گردد:

احکام شرعی در فروع دین در یک نگاه جامع به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. احکامی که عقل و شرع در آن متفق و هم نظرند مثل حسن عدل و قبح ظلم، وجوب رد امانت، و ... در این قسم از احکام اجماع علما بر بطلان تصویب است.
۲. احکام فرعی که مستند به دلیل قطعی و یقینی باشد مثل وجوب نماز، زکات و ... در این قسم نیز بسان قسم اول اجماع علام بر بطلان تصویب می‌باشد.
۳. احکامی که دلیل قاطعی نداشته و حکم، مستند به ظواهر و اصول باشد. همین قسم از احکام است که محل نزاع امامیه و اهل سنت می‌باشد. اکثریت اهل سنت قائل به تصویب شده و دو دیدگاه در مورد تصویب در میان ایشان پدید آمده که به تصویب اشعری و تصویب معتزلی معروف شده است.

۴. در تصویب اشعری گفته می‌شود که خداوند فتوای هر مجتهدی را به عنوان حکم واقعی او قرار می‌دهد. برخی از این گروه نیز بر این اعتقادند که اگرچه خداوند متعال در هر واقعه‌ای حکمی ندارد، ولی در عین حال باید گفت می‌توان در هر واقعه‌ای حکمی را فرض نمود که اگر خداوند متعال حکم کند حتماً مطابق آن جعل حکم می‌فرماید. البته شقوقات دیگری نیز بیان شده است، مثل اینکه برای عالم و جاهل احکام واقعی وجود دارد اما اگر مؤدای اماره خلاف آن بود قهراً خداوند آن را هم به عنوان حکم واقعی جعل می‌کرد.

اما در تصویب معتزلی نظر بر این است که احکام واقعی برای کسی که بدان جاهل است تا مرتبه انشا می‌باشد، ولی چون اماره خلاف آن را می‌گوید آن حکم واقعی فعلیت پیدا نمی‌کند، بلکه مؤدای اماره به عنوان حکم واقعی در مرتبه فعلیت جعل می‌شود.

محذورات تعبد به ظن و مصلحت سلوکیه از دیدگاه امام خمینی (س)

با عنایت به آنچه بیان شد و مباحث گسترده‌ای که در مسأله مورد نظر مطرح می‌باشد، برخی فقها با جمع‌بندی مباحث محذورات را دسته‌بندی کرده و به طرح جامع آن پرداخته و آنگاه دیدگاه خویش را در ذیل هر یک مطرح ساخته‌اند. در این میان امام خمینی (س) محذورات تعبد به ظن را به چهار قسم تقسیم نموده‌اند که عبارتند از: (امام خمینی ۱۳۷۶ ج ۳، ۸۳، ۱۳۷۳ ج ۱: ۱۹۱).

۱. محذوراتی که به ملاکات احکام برمی‌گردد؛ مانند اجتماع مصلحت و مفسده؛
۲. محذوراتی که ریشه در مبادی خطابات دارد، مانند اجتماع کراهت و اراده و حب و بغض؛
۳. محذوراتی که در نفس خطابات نهفته است؛ مانند اجتماع ضدین، نقیضین و مثلین؛
۴. محذوراتی که به لازم خطابات برمی‌گردد مانند فرو افتادن در مفسده و از دست دادن مصلحت.

حضرت امام، تقسیم میرزای نائینی^(ره) - که محذورات را به دو قسم خطایی و ملاکی تقسیم کرده‌اند - (نائینی ۱۴۱۲ ج ۳: ۸۹) را نپذیرفته و چهار قسم مذکور را به عنوان یک تقسیم جامع مطرح ساخته‌اند.

مرحوم حاج آقا مصطفی خمینی^(ره)، فرزند ارشد امام راحل، محاذیر را در سه قسم محدود کرده و می‌فرماید: (سید مصطفی خمینی ۱۳۷۶ ج ۶: ۲۲۴).

اول: آنچه نسبت به عقلاً محذور است مانند: اجتماع ضدین یا مثلین خواه در ملاک احکام باشد یا در مبادی آن.

دوم: اموری که نسبت به مبدأ اعلیٰ حق متعال محذور است، مانند: جزاف یا نقض غرض یا القای در مفسده و تضييع مصلحت.

سوم: آنچه نسبت به مذهب حق محذور است مانند حکم بدون مصلحت یا مفسده.

در میان محاذیر مطرح آنچه در مسأله مورد نظر ما اهمیت دارد محاذیر ملاکی است. از این‌رو برای روشن شدن بیشتر مسأله در تقریر محاذیر ملاکی که میرزای نائینی^(ره) مطرح می‌فرماید می‌توان گفت چنانچه حکم واقعی و خوب باشد و طریق غیر علمی بر عدم وجوب دلالت کند، تعبد به ظن و اماره از ناحیه شارع مقدس موجب تقویت مصلحت ملزمه خواهد شد. چنانچه حکم واقعی حرمت باشد و طریق ظنی بر عدم حرمت دلالت کند، موجب القای در مفسده خواهد شد و اگر بر وجوب حرام واقعی یا بر حرمت واجب واقعی دلالت کند موجب اجتماع مصلحت و مفسده و تقابل ملاکات می‌گردد.

امام راحل در همین جا به تقسیم نائینی خدشه وارد کرده و معتقدند که القای در مفسده و تقویت مصلحت از زمره محذورات ملاکی نمی‌باشد. به دلیل آنکه اینها از محذورات خطایی بوده و از لوازم خطابات محسوب می‌گردند (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۱: ۱۹۱).

در محذورات خطایی هم در صورت صواب اماره (مطابقت اماره با واقع) اجتماع مثلین و در صورت خطای اماره (عدم مطابقت اماره با واقع) اجتماع ضدین پدید می‌آید.

ریشه‌یابی محاذیر مطرح شده و دلایلی که موجب پدید آمدن محاذیر مزبور شده از دغدغه‌های اصولیین بوده که بیشتر آنها را وادار ساخته که به این دلایل بپردازند و راه‌های برون رفت از آنها را ارائه دهند که به بیان اهم این دلایل می‌پردازیم.

تأملی در علل پدید آورنده محاذیر

از بررسی محاذیر ارائه شده این گونه به دست می‌آید که ریشه‌ها و اموری که محاذیری بر آن متفقند، به نحوی که اگر آنها نباشند محاذیر هم پدید نمی‌آید، امورات زیر می‌باشند. در این بررسی لازم است که به محاذیر ملاکی که بیشتر مورد نظر می‌باشند پرداخته شود:

۱. اعتقاد به احکام واقعی و تبعیت آنها از مصالح و مفاسد و حسن و قبح موجود در متعلقات و اینکه مصالح و مفاسد را در عالم تشریح بسان علت در عالم تکوین برای آن احکام تلقی کنیم. از این رو کسانی که منکر احکام واقعی و اشاعره که منکر حسن و قبح و مصالح و مفاسد نفس الامری هستند (علامه حلی ۱۴۱۲: ۳۰۳) با این محذور مواجه نخواهند بود.

۲. اعتقاد به افتتاح باب علم و باز بودن راه دست‌یابی به مصالح و مفاسد واقعی. بنابراین اگر کسی معتقد به انسداد باب علم و عدم توانایی دست‌یابی به واقع و مصالح و مفاسد احکام واقعی باشد با این محذور مواجه خواهد بود.

برخی از اعظام (نائینی ۱۴۱۲ ج ۳: ۹۰) تبصره‌ای را نیز به این بحث افزوده‌اند و آن اینکه اگر بیان گردد که در حال انسداد باب علم از طریق احتیاط تام هم می‌توان مصالح و مفاسد احکام واقعی را تأمین نمود، باز در این صورت نیز قائل به این نظریه، مواجه با محذور خواهد شد.

در حالی که ما معتقدیم چنین احتیاطی هرگز مد نظر شارع نمی‌باشد، زیرا موجب عسر و حرج بر مکلفین خواهد شد.

۳. اعتقاد به نفس طریقت محض در باب امارات.

لذا افرادی که به مصلحت سلوکیه اعتقاد داشته باشند، با این محذور مواجه نخواهند شد، زیرا قائلین مصلحت سلوکیه معتقدند که این مصلحت، مصلحت فوت شده را جبران می‌نماید.

۴. اعتقاد به اینکه دست‌یابی به واقع از راه‌های مفید علم بیشتر از تأمین واقع از راه‌های ظنی و طرق غیر علمی می‌باشد. بنابراین اگر کسی معتقد باشد که طرق علمی و غیر علمی در تأمین واقع برابرند یا اینکه امارات و ظنون بیش از طرق علم ما را به واقع می‌رسانند در این صورت هرگز با محذور تعبد به ظن مواجه نخواهند شد.

نائینی (نائینی ۱۳۶۴ ج ۲: ۶۴) معتقد است که به هیچ وجه نمی‌توان ثابت کرد که تعداد خطای امارات و طرق غیر علمی بیشتر از خطای طرق مفید علم است بلکه حتی وی بدین باور است که چون طرق امارات و ظنون، طرق عقلایی هستند و شارع آنها را امضا کرده است خطای آنها کمتر از طرق علمی است. لذا در فرض انفتاح باب علم ممکن نیست حکم به استحالة تعبد به طرق غیر علمی نمود تا چه رسد به صورت انسداد باب علم.

اگر کسی ادعا کند که اگر خطای طرق مفید علم بیش از طرق امارات در زمان انفتاح باشد. در این صورت دیگر نمی‌توان آن را انفتاح باب علم نام نهاد، بلکه این عین انسداد خواهد بود.

نائینی پاسخ می‌دهد که مراد ما از انفتاح باب علم، فرض امکان وصول به واقع است نه حتمیت و فعلیت وصول به واقع، و امکان وصول به واقع اعم است از فعلیت دستیابی به واقع. بدیهی است این طرق علمی همچنان که ممکن است به واقع منتهی شود اساساً محتمل است جهل مرکب باشد و انفتاح باب علم به معنی فعلیت وصول به واقع مانند سؤال حضوری از معصوم^(ع)، حتی در زمان حضور معصوم^(ع)، قابل ادعا و طرح نمی‌باشد (نائینی ۱۴۱۲ ج ۳: ۹۰).

امام ضمن پذیرش امور فوق به عنوان اموری که محذور تعبد به ظن را در پی دارد معتقدند که محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده اختصاص به صورت انفتاح باب علم ندارد بلکه در حال انسداد هم جاری است؛ زیرا احتیاط عقلی جلوی فوت مصلحت و افتادن در مفسده را می‌گیرد. اما تعبد به اماره و تجویز عمل بر اساس طرق غیر علمی در این حال، باز موجب تفویت مصلحت می‌باشد. زیرا اگر شارع طرق غیر علمی را اجازه نمی‌داد و بندگان را در کنار نهادن احتیاز آزاد نمی‌گذاشت، عقل حکم به وجوب احتیاط در جمیع اطراف می‌نمود و به طور قطع واقع تحصیل می‌گردید. یا حداقل شارع می‌توانست با تجزی در احتیاط به مقداری که موجب عسر و حرج نشود و عدم اجازه طرق غیر علمی در آن موارد جلو تفویت مصلحت و القای در مفسده را بگیرد (امام خمینی الف ۱۳۷۳: ۴۲۰، ب ۱۳۷۳ ج ۱: ۱۹۳).

از علل مزبور در میان اصولیین بیشترین تأکید و استدلال بر دلیل اقریبت طرق مفید امارات و ظنون صورت پذیرفته است. از این رو در استدلال‌های مخالفین این مبنا هم خدشه بر این مبنا و این ثنوری بیشتر به چشم می‌خورد. در این میان آرائی ملاحظه می‌گردد که پا از این هم فراتر گذاشته و رو به دلایلی آورده که با روح شریعت مطابقت و سنخیت بیشتری دارد که از اساسی‌ترین آنها مصلحت تسهیل می‌باشد.

مصلحت تسهیل از مصالح نوعیه است

برخی از اعاضم (ثانیی ۱۳۶۴ ج ۲: ۶۵) اقریبت طرق علمی به واقع را نسبت به طرق امارات و ظنون در صورت افتتاح نمی‌پذیرند و آن را امری اثبات شده نمی‌دانند و طرق مبتنی بر امارات را بنای عملی عقلا در زندگی می‌دانند که ردعی از سوی شارع نسبت به آن صورت پذیرفته است و حتی اقریبت فرضی را هم دلیلی بر ردع طریق عقلایی نمی‌بینند. لکن علی‌رغم این مبنا باز هم بر این باورند که حتی اگر صرف اقریبت مقتضای ردع شارع از بنای عقلایی باشد، اینجا یک مانع اساسی موجب خواهد شد که شارع نتواند چنین ردعی را بنماید و آن مانع مصلحت تسهیل است. زیرا مصلحت تسهیل با مصلحت فوت شده در مورد خطای اماره تزاخم پیدا می‌کند. منتهی چون مصلحت تسهیل از مصالح نوعی و مصلحت فوت شده از مصالح شخصی می‌باشد، بدیهی است که مصلحت نوعیه بر مصلحت شخصی مقدم خواهد بود و روح شریعت اسلامی، که مبتنی بر سهل و آسان بودن است، با مصلحت تسهیل، که از ردع بنای عقلا جلوگیری می‌کند، مناسبت بیشتری دارد.

با بیان تعبد به ظن هیچ محذور ملاکی نخواهد داشت که ما را نیازمند به التزام مصلحت متدارک کند.

مصلحت سلوکیه شیوه ای برای جبران مصلحت فوت شده

چنانچه کسی هیچ کدام از راه‌های استخلاص از محذوریت تعبد به ظن را نپذیرد و اصرار نماید که تعبد به ظن موجب تفویض مصلحت می‌گردد، خواه به ادعای اکثری بودن خطای امارات نسبت به طرق مفید علم یا به خاطر اقریبت اماره به خطا و عدم صحت و لزوم رعایت مصلحت تسهیل برای جبران نقص اقریبت، راه برون رفت از این مشکل را می‌توان در قامت مصلحت سلوکیه

جستجو کرد. بر اساس این دیدگاه دلیل تعدد به اماره غیر علمی به دلالت اقتضا، دلالت دارد که نفس سلوک اماره و پیمودن راه غیر علمی، مقدار مصلحت واقعی از دست رفته را جبران می‌کند، بدون آنکه از اصول پذیرفته شده مخطئه خارج شده و دچار تصویب باطل گردیم.

قیام اماره بدون آنکه در مؤدای آن مصلحتی ایجاد کند، سبب حدوث مصلحت در نفس سلوک طریق غیر علمی و تطبیق عمل طبق مؤدای آن می‌شود. مؤدای اماره قبل و بعد از قیام اماره و عمل بدان، هیچ فرقی نمی‌کند زیرا اگر دارای مصلحت بود از قبل برخوردار بوده است؛ مانند گونه‌ای که اماره به واقع اصابت می‌کند و چنانچه فاقد مصلحت بود؛ مانند فرض خطای اماره، باز بعد از عمل به اماره، مؤدای آن فاقد مصلحت است.

اما نفس عمل به اماره و پیمودن آن راه و تطبیق عمل بر وفق آن، دارای مصلحتی است که آن مقدار مصلحت فوت شده را در صورت خطا جبران می‌کند و یا مقدار مفسده پدید آمده را عقب می‌راند و پرواضح است آنجا که اماره بر خلاف واقع استوار می‌شود مقدار مصلحت سلوکیه باید به مقدار مصلحت فوت شده از مکلف باشد.

بنابر نظریه نائینی (نائینی ۱۴۱۲ ج ۳، ۲۴۱؛ ۱۳۶۴ ج ۱: ۲۰۷) مرحوم شیخ انصاری با مصلحت سلوکیه محذور ملاکی را به گونه‌ای دفع نموده است که دچار تصویب اشعری نگردیده، همچنان که در ورطه تصویب معتزلی نیفتاده است و در عین حال قائل به اجزاء در برخی از صور هم نشده است؛ زیرا مصلحت واقعی از دست رفته به میزان سلوک و پیمایش به وسیله مصلحت سلوکیه جبران می‌شود و آنجا که کشف خلاف می‌شود و به تبع پیمایش اماره متوقف می‌گردد، تمامی مصلحت واقع را جبران نکرده است. لذا مقدار مصلحت باقیمانده واقع، باید جبران شود. از همین روی آن را در بحث اجزاء پذیرفته است و معتقد به تفصیل در آن شده و در برخی صور قائل به اجزاء نشده است.

این شیوه مقبول تعدادی از اصولیین قرار نگرفته برخی به لحاظ اینکه اساساً نیازی به چنین شیوه‌ای نداریم و برخی دیگر با طرح اشکالاتی که مبنای چنین مصلحتی را مورد خدشه قرار می‌دهد. از میان این اشکالات به طرح نظریه امام می‌پردازیم که اشکالات متعددی را در این مورد مطرح می‌سازد.

اشکالات امام بر مصلحت سلوکیه

امام ایرادات زیر را به مصلحت سلوکیه مطرح می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۶ ج ۳، ۸۹ و الف ۱۳۷۳: ۴۲۰ و ب ۱۳۷۳ ج ۱: ۱۹۵):

۱. مصلحت سلوکیه هیچ اساسی ندارد زیرا امارات و طرق غیر علمی معتبر، تأسیس و جعلی از جانب شارع نیستند، بلکه غالب آنها راه‌هایی هستند که عقلای عالم در معاملات و مناسبات انسانی و روابط اجتماعی خود به کار می‌برند و هرگز در سلوک آنها مصلحتی وجود ندارد بلکه طرق عقلاییه، طرق محض می‌باشند و از آنجا که شأنیت رساندن به واقع دارند به کار گرفته شده‌اند و شارع به خاطر همین اعتبار عقلایی، این طرق را امضا نموده است بدون آنکه کوچک‌ترین دخالتی در آنها بنماید تا واجد مصلحت گردند.

۲. دفع محذور از طریق سببیت اماره و مصلحت سلوکیه زمانی لازم می‌آید که نتوان بر اساس طریقت اماره محذور را دفع نمود و از آنجا که می‌توان بر اساس طریقت محض از محذور تقویت مصلحت خلاصی یافت. دیگر نوبت به مصلحت سلوکیه نمی‌رسد.

۳. سلوک اماره و پیمایش طریق چیزی جز عمل بر وفق مؤدای اماره نیست. مثلاً وقتی عادل خیر می‌دهد که نماز جمعه واجب است، سلوک این اماره چیزی جز انجام و اقدام به نماز جمعه نمی‌باشد. انجام و اقدام بر نماز جمعه و خود نماز جمعه باهم هیچ فرقی نمی‌کنند، مگر در عالم اعتبار، تا بتوان گفت در اقدام، مصلحتی است که در خود نماز نیست.

بنابراین نمی‌توان گفت مصلحتی در سلوک اماره نهفته است و مصلحت دیگر در انجام مؤدای اماره. کما اینکه نمی‌توان گفت مصلحتی در انجام مؤدای اماره و مصلحت دیگری در نفس مؤدای آن وجود دارد.

بر این اساس اگر اصرار داشته باشیم که مصلحت سلوک و پیمایش چیز تازه‌ای غیر از مصلحت مؤداست به طور حتم همان تصویب معتزلی خواهد بود.

۴. اگر گفته شود که سلوک اماره معتبر بدون آنکه در مؤدای آن و واقع تأثیری داشته باشد دارای مصلحت است، گوینده باید عین همین سخن را در هنگامی که طرق غیر علمی به کار گرفته می‌شود هم بگوید. مثلاً اگر فردی مورد اعتماد، خبر به امری در امور غیر شرعی داد باید ملتزم شد که در تطبیق عمل و ترتیب اثر دادن خبر او نیز مصلحتی وجود دارد و حال آنکه عقلاً

هرگز به چنین امری قائل نمی‌باشند. چنانچه گفته شود، این مصلحت فقط در سلوک اماره در احکام شرعی پیدا می‌شود و لاغیر، این حرف نیز یک ادعای بی‌دلیل خواهد بود.

۵. لازمه وجود مصلحت در پیمایش طریق و سلوک اماره در صورتی که کشف خلاف در وقت باشد یا خارج آن و تجزیه این مصلحت تحت عنوان (وجود مصلحت به مقدار سلوک) نیز بی‌معنی است و حال آنکه جناب شیخ انصاری و نائینی در بحث اجزاء قائل به تفصیل شده‌اند و این خلاف تدارک مصلحت سلوکیه مورد ادعای آنان است.

منابع

- امام خمینی، سیدروح‌الله. (ب. ۱۳۷۳) *مستند الاصول* (تقریرات محمدفاضل لنکرانی)، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۳) *انوار الهدایه*، چاپ دوم، ۲ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (بی‌تا) *تهذیب الاصول* (تقریرات جعفر سبحانی)، ۲ جلدی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- _____ . (۱۳۷۶) *تفهیم الاصول* (تقریرات حسین تقوی اشتهاردی)، چاپ اول، ۴ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، مرتضی. (بی‌تا) *له‌الد الاصول*، ۲ جلدی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- حکیم، سیدمحسن. (بی‌تا) *حقایق الاصول*، ۲ جلدی، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۲ ق) *کفایة الاصول*، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- خمینی، سیدمصطفی. (۱۳۷۶) *تقریرات فی الاصول*، چاپ اول، ۸ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۰) *نهایة الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ اول، تهران: انتشارات الزهراء.
- هراقی، ضیاءالدین. (بی‌تا) *نهایة الامکار* (تقریرات محمدتقی بروجردی)، ۴ جلدی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ ق) *کشف المراد فی شرح تفسیر الاعتقاد*، چاپ چهارم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نائینی، میرزا محمدحسین. (۱۳۶۴) *اجود التقریرات (تقریرات ابوالقاسم خویی)*، چاپ دوم، ۲ جلدی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- _____ . (۱۴۱۲ ق) *فوائد الاصول (تقریرات محمدعلی کاظمی)*، چاپ هفتم، ۴ جلدی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی