

امام محمد غزالی و نظریه‌ی تصویب در اجتهاد

جلیل امیدی*

دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۱۰/۸ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۳/۱۱)

چکیده:

در برابر جمهور اصولیان که در اختلافات اجتهادی قائل به وحدت حق و وجود حکم معین هستند و آرای مغایر با آن حکم معین را تخطئه می‌کنند، گروهی از اهل تحقیق، حق و حکم شرع را متکثر می‌دانند و همه‌ی اهل اجتهاد را مصیب می‌شمارند. بعضی از این گروه معتقدند که در هر مسأله‌ی مسکوت‌الحکم، مناسبتی هست که اگر شارع می‌خواست تعیین حکم کند بر مبنای آن مناسبت عمل می‌کرد. این قول را اصطلاحاً قول بالاشبه می‌گویند. امام محمد غزالی تخطئه و قول بالاشبه هر دو را نادرست و متناقض می‌داند. از نظر او در غیر مسائل مشمول ادله‌ی قطعی، هر آنچه بعد از اجتهاد بر ظن مجتهد غالب آید حکم الله در حق او همان است. هیچ حکم معین یا حقیقت محضی در این زمینه وجود ندارد. اقتضائات عقلی و شرعی، نسبت امارات و ادله‌ی ظنی، مصلحت آحاد امت، سیره‌ی سلف، تناقضات نظریه‌ی تخطئه و ضعف اعتراضات طرفداران آن به تئوری تصویب، مبانی و مایه‌های استدلال غزالی در این مسأله است.

کلید واژه‌ها غزالی - اجتهاد - خطا - صواب - تخطئه - تصویب.

مقدمه

حجة الاسلام زین‌الدین ابوحامد محمد غزالی به اذعان همگان در عمده‌ی علوم اسلامی تبحری تمام داشته است. تا آنجا که استاد او در فقه و اصول و کلام، امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی وی را بحری مغرق و خواجه نظام‌الملک او را شرف ائمه‌ی فقه و فتوا خوانده‌اند و بعدها هم او را در سلسله‌ی مجددان مبعوث در رأس هر سده ذکر کرده‌اند و

مجدد بلا منازع سده‌ی پنجم به شمار آورده‌اند.^۱ مؤلفات او در فقه و اصول و مهارت و براعتی که در ایام تدریس در نظامیه‌ی بغداد از خود نشان داده و التزام چهارصد فقیه دستاربند به نشستن در حلقه‌ی درس او گواه گفته‌ی کسانی است که او را مجتهد مطلق و فیلسوف فقه و اصول خوانده‌اند (ابوزهره، ۵۸۸، همایی، ۱۴۹، گرجی، ۱۴۱). در فقه، تعلیقه و بسیط، وسیط و وجیز و در اصول، منخول و تهذیب و مستصفی را نوشته است. در فقه و فتوا مقید به مراعات بنیادها و ساختارهای مذهب شافعی بوده اما در اصول ملتزم به ملاحظه و ماندن در دایره‌ی مذهب هیچ کس نبوده است. اقوال و ادله‌ی دیگران را محققانه و منصفانه طرح و جرح می‌کرده و با بیانی روشن و استدلالی متقن به تقریر نظر خود می‌پرداخته است. احاطه‌ی او بر مسائل و دلائل علم اصول به اندازه‌ای بوده که امام‌الحرمین بعد از مطالعه‌ی منخول که غزالی آن را در ایام تحصیل در نیشابور یعنی پیش از رسیدن به بیست و هفت سالگی نوشته است گفته بود: «مرا پیش از آن که بمیرم به خاک سپردی». نیز مستصفی را در ردیف العمده قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵)، معتمد قاضی ابوالحسین بصری (م ۴۳۶)، و برهان امام‌الحرمین (م ۴۷۸)، هنوز هم از امهات منابع اصولی در طریقه‌ی متکلمان به‌شمار می‌آورند (خضری بک، ۸) و محصول فخررازی (م ۶۰۶) و احکام آمدی (م ۶۳۱) را تلخیص آن چهار کتاب می‌دانند (ابن خلدون، ۴۲۱). غزالی در همه‌ی مسائل اصولی نظر اجتهادی، تقریر و تفصیل ممتاز و استدلال مخصوص به خود دارد و به سختی بتوان ادعا کرد که در مسأله‌ای به تقلید و یا حتی به تبعیت از دیگران سخن گفته است. برخلاف آنچه بعضی از اهل تحقیق گفته‌اند (گرجی، ۱۲۵) در این زمینه در موارد متعدد و حتی در مسائل اساسی، از نظر کسانی چون شیخ ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) و امام محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴) عدول و به گونه‌ای دیگر اظهارنظر کرده است. چنان که خود گفته است: در معقولات مذهب برهان داشته است و آنچه دلیل عقل اقتضا کند و در شرعیات مذهب قرآن و آنچه آیات وحی الزام کند. هیچ یک از ائمه را تقلید نمی‌کرده؛ نه شافعی را بر وی خطی

۱. براساس یک حدیث نبوی که در سنن ابو داوود و مستدرک حاکم آمده است در رأس هر سده مجدّدی برای تجدید و احیای دین مبعوث می‌گردد: «إن الله تعالی یبعث لِهذه الأمة علی رأس کل مائة سنة من یجدد لها امر دینها» اسامی این مجددان را کسانی به نظم در آورده‌اند. بیت مربوط به غزالی در نظم تاج الدین ابن سبکی چنین است: «و الخامس الحبر الامام محمّد هو حجة الاسلام دون تردّد».

و بیت جلال الدین سیوطی در منظومه‌ی خود او چنین است:

«و الخامس الحبر هو الغزالی و عدّه ما فیه من جدال» (معوض، ۸۹/۱)

بوده است و نه بوحنیفه را براتی (غزالی، فضائل الانام، ۸). روش طرح مسائل و تقسیم و ترتیب مباحث و تقریر ادله و استقلال در استدلال و نحوه‌ی تحریر اعتراضات حقیقی و اشکالات تقدیری نظر خود و کیفیت مواجهه و طرح و طرد آنها که بعضاً به رغم کفایت مطلب و قناعت مخاطب، تفصیل آنها را به مؤلفات مبسوط‌تر خود نظیر التهذیب ارجاع می‌دهد بالجمله حاکی از احاطه‌ی او به ابعاد و اعماق دانش اصول فقه است. این در حالی است که غزالی کتاب کم نظیر مستصفی را بعد از آمدن از مدرسه به خانقاه و انقطاع از خلق و اعراض از حلقه‌ی درس و روی آوردن به تحقیق در منجیات و مهلکات و تأمل در احوال آخرت به رشته‌ی تحریر و تقریر درآورده است. مطالعه‌ی تقریر و استدلال غزالی در مسأله‌ی تخطئه و تصویب در اجتهاد و مقایسه‌ی آن با آنچه متقدمان و معاصران او گفته‌اند در این باره شاهد صادقی تواند بود. بعد از طرح مسأله و تحریر محل نزاع به بیان نظر وی در این مسأله‌ی مخصوص می‌پردازیم.^۱

الف - بیان مسأله و آرای اصولیان

در صورت اختلاف اهل اجتهاد در حکم فقهی یک موضوع آیا می‌توان همه‌ی آرای مطرح شده را صائب و قابل انتساب به شارع دانست و آن را حکم‌الله خواند یا باید گفت حقیقت واحدی وجود دارد؛ رأی منطبق بر آن حقیقت، صائب و مابقی خطاست و غیرقابل انتساب به شارع. به بیان دیگر آیا در مسائل اجتهادی فقهی حق یا حکم‌الله واحد است و از پیش معین و یا متکثر است و تابع آرای اهل اجتهاد؟ وحدت حق و تعیین پیشینی حکم از سوی شارع، نظر اهل تخطئه و تعدد و تکثر حکم و تبعیت آن از اجتهاد مجتهدان عقیده‌ی اهل تصویب است. منابع اصولی این مسأله را در سه سطح عقلیات عام، ضروریات اسلام و فروع مسائل فقهی مطرح و اظهار نظر اصولیان را درباره‌ی آن منعکس کرده‌اند.^۲ در دو سطح عقلیات و ضروریات اگر از آنچه از جاحظ (م ۲۵۵) و عنبری (م ۱۶۸) از مشایخ معتزله نقل شده و قرائت‌هایی که از آرای آن دو به عمل آمده

۱. چنان که گفته شد غزالی در علم اصول فقه سه تصنیف به نامهای منحول، مستصفی و تهذیب دارد. از آنجا که مستصفی آخرین تصنیف و حاوی آخرین آرای او در این علم است، در تحریر و تحلیل مطالب عمدتاً بر همین کتاب تکیه شده است.

۲. اصولیان معاصر امامیه در بیانی روشن‌تر محل نزاع را مسائل حکمی اجتهادی اعلام کرده و اصول عقاید و معارف شرعی، موضوعات خارجی، بدیهیات عقلی و مسائل منصوص‌الحکم را خارج از محل نزاع دانسته‌اند. چهار مسأله‌ی اخیر به اتفاق مسلمانان حکم معین دارند و اجتهاد مغایر با آن حکم معین، خطاست (نک: سبحانی، ۲/۲۱۹).

است بگذریم، همه قائل به تخطئه‌اند یعنی؛ حقیقت را در قول واحد می‌دانند و مابقی اقوال را خطا می‌شمارند (شوکانی، ۲۲۸/۲، محلی، ۳۸۸/۲). در مسائل فرعی فقهی هم آنچه محکوم به حکم قواطع ادله‌ی شرعی است ملحق به ضروریات است و اعتقاد به تخطئه در آن جریان دارد. محل نزاع آن دسته از مسائل فرعی فقهی است که نصّ یا دلیل شرعی روشنی درباره‌ی حکم آنها در دست نباشد. خطا و صواب اجتهاد در اینگونه مسائل محل خلاف است. جمهور اصولیین اهل سنت (ابن سبکی، ۳۹۰/۲) و عامه‌ی امامیه (سیحانی، ۲۲۳/۲) و زیدیه (شوکانی، ۲۳۲/۲) در این باره قائل به تخطئه‌اند. از نظر آنان خداوند در هر مسأله‌ی فقهی پیش از اجتهاد مجتهدان حکمی معین دارد. وظیفه‌ی مجتهدان یافتن آن حکم معین و سابق بر اجتهاد است. هر کس از راه اجتهاد به آن دست یافت مصیب است و مابقی مخطئ محسوب می‌شوند. گرچه نه مصیب را می‌توان تعیین کرد و نه مخطئ را می‌توان توبیخ نمود. در عالم واقع هم هر دو مأجورند؛ مصیب از اجر اجتهاد و اجر اصابت هر دو و مخطئ تنها از اجر اجتهاد برخوردار است (شوکانی، ۲۳۲/۲). در مقابل جمهور، اهل تصویب قرار دارند. از معتزله ابوهدیل علاف (م ۲۳۵)، ابو علی جبائی (م ۳۰۳) و فرزند او ابو هاشم جبائی (م ۳۲۱)، و از اهل سنت شیخ ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴)، قاضی ابوبکر بن الباقلانی (م ۴۰۳)، قاضی ابویوسف (م ۱۸۲)، محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹)، ابن سریج (م ۳۰۳) و امام محمد غزالی (م ۵۰۵) از شمار اهل تصویب‌اند (ابن سبکی، ۳۸۹/۲، آمدی، ۲۵۰، غزالی، مستصفی، ۱۸۱/۲).^۱ از نظر آنان در مسائل خلافی همه‌ی مجتهدان مصیب‌اند. به نظر اشعری، باقلانی و غزالی در مسائل مورد بحث پیش از اجتهاد هیچ حکم شرعی معینی وجود ندارد. حکم اینگونه مسائل تابع اجتهاد مجتهدان است و هر چه بعد از اجتهاد و غلبه‌ی ظن مجتهد به دست آید، حکم شرع برای آن مجتهد و مقلدان او همان است. دیگران در قرائت یا تقریری دیگر از تصویب گفته‌اند راست است که در این نوع مسائل حکمی از پیش وجود ندارد با این حال چیزی هست که اگر خداوند می‌خواست حکمی بکند به آن حکم می‌کرد^۲ اما چنین نکرده و حکم مسأله را تابع ظن اجتهادی مجتهد قرار داده است. از این رو می‌توان گفت کسانی که در چنین مسأله‌ای اجتهاد کرده‌اند ابتدائاً و اجتهاداً همه مصیب‌اند؛ گرچه انتهائاً و حکماً ممکن است این‌گونه نباشد (ابن سبکی،

۱. از امام ابو حنیفه، امام شافعی و امام احمد در این باره بعضی قول به تخطئه و برخی قول به تصویب نقل کرده‌اند (آمدی، ۲۵۰، غزالی، مستصفی، ۱۸۱/۲).

۲. تعبیر اصولیین در این باره چنین است: «هناک ما (شیء) لو حکم الله لکان به» (ابن سبکی، ۳۸۹/۲).

۳۸۹/۲). در توضیح مطلب گفته‌اند هیچ واقعه‌ای نیست که با یکی از احکام شرعی مناسبتی مخصوص نداشته باشد به نحوی که خداوند نسبت به هر واقعه که بخواهد حکم کند بر مبنای همان مناسبت مخصوص حکم خواهد کرد. در مسائل مسکوت یا مظنون‌الحکم کار مجتهد یافتن آن مناسبت و بیان حکم بر مبنای آن است (بنایی، ۳۸۹/۲). مطلوب مجتهد نفس اجتهاد یا بذل‌الوسع است؛ نه نیل به آنچه به فرض صدور و صراحت خطاب، حکم شرع می‌توانست باشد. از این رو مجتهدی که بذل تمام طاقت کرده و غلبه‌ی ظن به حکم شرعی بر او عارض شده به تکلیف خود عمل کرده است؛ گرچه در دست یافتن به آن حکم مفروض، ممکن است مخطئ باشد. چنین مجتهدی در هر حال در اصل اجتهاد و ادای ماکلف به مصیب است.

ب - معرفی اجمالی نظر امام محمد غزالی

غزالی در مستصفی بعد از تمهید مقدمات و تفصیل مذاهب به تصریح می‌گوید نظری که قطع به صحت آن دارد و مخالفان آن را تخطئه می‌کند آن است که در مسائلی که احکام آنها از طریق ظن به دست می‌آیند همه‌ی مجتهدان مصیب‌اند و خداوند در این گونه مسائل هیچ حکم متعین پیشینی ندارد. در واقع او نه قائل به قول اهل تخطئه است و نه نظر آن دسته از مصوبه را که قائل به وجود حکم اشیبه و انصب در فرض صدور خطاب هستند می‌پذیرد.

استدلالات غزالی در اثبات این عقیده برخلاف آنچه از وی معهود و مورد انتظار است، از نظم و دسته‌بندی روشنی برخوردار نیست. شاید دلیل این عدم انسجام تعدد مواضع استدلال باشد. غزالی عقیده به تصویب و استدلال بر صحت آن را هم در مقام مقابله با قول مخطئه مطرح کرده است، هم در موضع مواجهه با قائلین قول بالاشبه و هم در مقابل عقیده‌ی کسانی که خطاهای اجتهادی را گناه می‌شمرده‌اند؛ یعنی بشر مریسی، ابن علی، ابوبکر اصم و بعضی از مخالفان قیاس. در مجموع می‌توان گفت فرض فقدان دلیل قطعی در مسأله‌ی مورد اجتهاد، عدم جواز تکلیف بمالایطاق، نسبی یا اضافی بودن دلالت امارات و ادله‌ی ظنیه، معقول بودن قول به تصویب و محال بودن قول به تخطئه و مخالفت آن با مفاهیم و مقدمات مسلم، سیره‌ی سلف، صلاح امت و عدم کفایت استدلالات و اعتراضات مخالفان، ارکان استدلال غزالی را در تصحیح نظریه تصویب و تعدد و تکثر حکم شرع در مسائل اجتهادی تشکیل می‌دهند (غزالی، مستصفی، ۱۸۱/۲-۱۹۴).

ج - تفصیل استدلال‌ها

۱- از نظر غزالی مسأله‌ای که حکماً مشمول نصّی شرعی است اما مجتهد از عمل به مفاد آن نصّ بازمانده است، صورت‌هایی دارد: اگر دسترسی به آن نصّ مقدور بوده و مجتهد در طلب آن تقصیر کرده باشد به واسطه‌ی تقصیر در ادای تکلیف مرتکب گناه شده و به معنای حقیقی به خطا رفته است چنانچه عدم دسترسی به نصّ ناشی از اسباب و موانعی دیگر غیر از تقصیر در طلب باشد پیش از رفع مانع و وصول نصّ، نصّ مفروض در حق مجتهد دلیل یا حکم شرعی محسوب نمی‌شود. خطای مجتهد در اینجا مجازی است نه حقیقی. یعنی او از عمل به چیزی بازمانده است که تنها در فرض وصول، در حق او حکم شرع محسوب می‌شد. چون مفروض مسأله عدم وصول است پس آن نصّ نسبت به او دلیل شرعی محسوب نمی‌شود؛ بنابراین او در حقیقت مرتکب خطایی نشده است. به طور مثال اگر پیامبر(ص) بعد از خطاب خداوند به جبریل مبنی بر تغییر قبله و قبل از ابلاغ خطاب توسط جبریل، به سوی بیت المقدس نماز گزارده باشد، چنین کاری را نمی‌توان خطا نامید؛ چرا که مخالفت با دلیل پیش از ابلاغ و ایصال آن معنی ندارد. خطا و مخالفت وقتی معنی دارد که دلیلی قطعی و قابل دسترس در مسأله باشد و مجتهد در طلب آن تقصیر کرده باشد در این باره فرقی میان مسائل کلامی، اصولی و فقهی وجود ندارد. اگر در مسأله‌ی منصوص وضع چنین باشد در مسأله‌ی غیرمنصوص که محل مناقشه است خطای مجتهد چگونه قابل تصور خواهد بود؟ (غزالی، مستصفی، ۱۸۲/۲)

۲- در مسائل فقهی غیرمنصوص، فقدان دلیل قطعی بالضرورة معلوم است. تکلیف به اصابه در مسأله‌ای که فاقد دلیل شرعی است تکلیف به محال و به مالایطاق است و چنان که در محل خود مقرر است تکلیف به محال جایز نیست.^۱ تکلیف به اصابه در صورتی که متضمّن تکلیف به محال باشد نیز غیر جائز است. با انتفای اصل تکلیف به اصابه، مسأله‌ی وقوع خطا در مقام اجتهاد خود به خود منتفی خواهد بود. قائلان به تخطئه خود معترفند که به فرض وقوع خطای اجتهادی هم، مجتهد مرتکب گناهی نشده است همین مسأله‌ی نفی گناه خود دلیل بر نفی تکلیف است. چنان که در مقابل کسانی که خطای اجتهادی را گناه می‌شمارند می‌توان گفت نفی تکلیف دلیل بر نفی گناه است؛ چرا که هم وجود نتیجه را می‌توان دلیل بر وقوع مقدمات منتج دانست و هم

۱. غزالی در احیاء علوم الدین که پیشتر از مستصفی نوشته است همچون برخی از متکلمان اشعری، تکلیف به محال را جایز می‌داند اما در مستصفی قائل به عدم جواز است (غزالی، احیاء علوم الدین، ۱۳۳/۱، مستصفی، ۸۸/۱).

وجود مقدمات را می‌توان دلیل بر وقوع نتیجه به شمار آورد (غزالی، مستصفی، ۱۸۳/۲).

۳- ممکن است گفته شود مسائل غیرمنصوص مشمول ادله و امارات ظنیه هستند و انحراف از مدلول و مؤدای این گونه ادله خطاست. پاسخ این است که برخلاف ادله‌ی عقلیه، امارات ظنیه ذاتاً یا عیناً دلیل محسوب نمی‌شوند و دلالتی بر امری ندارند بلکه دلالت آنها نسبی و اضافی است. بسا قرائن و اماراتی که در کسی افاده‌ی ظن بکنند و در دیگری نکنند. یا در شخص واحد در اوضاع و احوالی خاص افاده‌ی ظن بکنند و در اوضاع و احوالی دیگر چنین افاده‌ای نکنند. می‌توان گفت حتی شخص واحد، در حال واحد و در مسأله‌ی واحد ممکن است با دو دلیل متعارض مواجه شود که هر کدام در غیاب دیگری می‌توانست در وی مفید ظن باشد اما اجتماع آنها مانع افاده‌ی چنین ظنی است. این که اختلاف احوال و اخلاق و مشاغل و ممارسات بالجمله موجب تفاوت در تمایلات و تحصیل ظنون می‌شود مسأله‌ای کلی است. امارات و ادله‌ی ظنیه همچون مغناطیس عمل می‌کنند و طبع‌های متمایل و متناسب با خود را برمی‌انگیزند. چنان که مغناطیس آهن را می‌رباید و مس را نه. بنابراین در ظن‌یات اساساً و تحقیقاً دلیلی وجود ندارد. امارات و قرائن مفید ظن را در این باب دلیل خواندن مجازی بیش نیست و اگر بر چیزی دلالت کنند نسبی و اضافی است و به ضمیمه‌ی زمینه‌ها و تمایلات طبیعی استدلال کننده و آنچه بر احوال او غالب است به دست می‌آید. بدین سان معلوم می‌شود که علت اصلی وقوع خطا و خلاف در این مسأله اعتبار و امتیازی است که فقها به امارات و ادله‌ی ظنیه داده‌اند و به غلط آنها را دلیل بالذات پنداشته‌اند و مسأله‌ی اضافات و تأثیر تمایلات و پیش‌زمینه‌ها و پیش‌فرض‌ها را در نظر نگرفته‌اند (غزالی، مستصفی، ۱۸۳/۲).

از سویی دیگر در تعریف حکم گفته می‌شود «خِطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ» این خطاب یا از زبان پیامبر (ص) شنیده می‌شود یا از افعال یا تقریرات ایشان دیده می‌شود. اگر خطابی مسموع از پیامبر (ص) یا مدلول فعل یا سکوت ایشان در دست نباشد - چنان که فرض مسأله و محل نزاع چنین است - چگونه می‌توان گفت در این مسأله، حکمی وجود دارد؟ به طور مثال اگر کسی معتقد باشد که قلیل نبیذ نزد خداوند حرام است این اعتقاد برابر است با این که شرعاً گفته شده باشد: «قلیل نبیذ ننوشید» و این خود خطاب است و خطاب مستلزم وجود مخاطب است. مخاطب هم لابد باید آدمیان باشند. در حالی که عملاً چنین نیست و مخاطبی وجود ندارد؛ چرا که نصی وجود ندارد و مسأله مسکوت‌الحکم است؛ نه منطوقاً و نه مفهوماً مدلول و مشمول دلیلی شرعی محسوب نمی‌شود. خطاب بلامخاطب غیرمعقول است؛ چنان که علم بلامعلوم و

قتل بلامقتول غیرمعقول است. (غزالی، مستصفی، ۱۹۲/۲)

باز ممکن است گفته شود طریق خطاب در اینجا ادله‌ی ظنیه است. پاسخ چنان که گذشت این است که اطلاق دلیل بر آنچه افاده‌ی ظن می‌کند مجاز است. اساساً ظن و استحسان مصالح که عبارتند از میل نفس یا طبع به یک امر، همچون حسن و قبح صور هستند. کسی که طبعش موافق با صورتی است به آن صورت متمایل می‌شود و از آن به حسن تعبیر می‌کند؛ در حالی که ممکن است دیگری همان صورت را به دلیل عدم توافق با طبع خود قبیح بشمارد. چنان که مثلاً گروهی صورتهای گندمگون را زیبا و گروهی دیگر زشت می‌شمارند. اینها امور اضافی و نسبی هستند و حقیقت نفس الامری ندارند. اگر سؤال شود همین گندمگونی، نزد خداوند زشت است یا زیبا؟ پاسخ این است که وضعیت نزد خداوند جز موافقت با طبع بعضی و مخالفت با طبع بعضی دیگر حقیقت دیگری ندارد. نزد مردم هرچه باشد نزد خداوند هم همان است. از نظر خداوند، گندمگونی نزد یکی زیبا و نزد دیگری زشت است چون غیر از این، واقعیت دیگری وجود ندارد. این است حقیقت ظن و امارات مفید ظن. اشتباه این دسته از فقها این بوده که حلیت و حرمت را وصف اعیان تلقی کرده‌اند. همان‌گونه که عده‌ای حسن و قبح را وصف ذوات دانسته‌اند (غزالی، مستصفی، ۱۹۲/۲).

۴- به نظر غزالی قول طرفداران تخطئه غیرمعقول است؛ چرا که لازمه‌ی قول آنان این است که در جایی که خطابی و مخاطبی در کار نیست حکمی شرعی وجود دارد. این لازمه با حدّ و حقیقت حکم تضاد دارد. اگر بگویند خطابی هست و به مخاطبی تعلق گرفته است اما راهی برای شناخت آن وجود ندارد، باز غیرمعقول گفته‌اند چون تکلیف بمالایطاق است. نهایتاً ممکن است گفته شود طریق معرفت خطاب وجود دارد و مخاطب مأمور به طی آن هم شده است ولی ترک آن طریق گناه محسوب نمی‌شود. این راه حل هم از دو جهت غیرمعقول است: نخست این که مغایر تعریف و حقیقت واجب است. دوم این که با این قاعده‌ی اجماعی که مجتهد موظف به عمل به حاصل اجتهاد خویش است مغایرت دارد. چگونه ممکن است کسی موظف به عمل به اجتهاد خود باشد و در عین حال مأمور به ضد آن هم باشد؟ چگونه می‌توان کسی را موظف به استقبال قبله‌ای کرد که بنابر ظن غالب او جهت آن غیر از جهتی است که موظف به استقبال آن شده است؟ کسی که برخلاف اجتهاد خود رو به جهتی دیگر نماز می‌گزارد به اجماع اهل علم، قضای آن نماز بر وی واجب است؛ حتی اگر کاشف به عمل آید که جهت صحیح همان بوده که رو به آن نماز گزارده است. به علاوه قول به تخطئه که در

مسائل خلافی نه مخطئ را معین می‌کند و نه مصیب را، نظر همه‌ی مجتهدان را در معرض احتمال خطا قرار می‌دهد. وقتی می‌گویند حکمی معین در مسأله وجود دارد از کجا معلوم که در صورت اختلاف اقوال، قول یکی از مجتهدان منطبق بر آن حکم معین باشد؟ (غزالی، مستصفی، ۱۹۳/۲).

۵- به نظر غزالی برخلاف نظریه‌ی تخطئه، قول به تصویب کاملاً معقول است. این که خداوند مصلحت بندگان را در این دیده باشد که در بعضی از مسائل حکم خاصی تعیین نکند و حکم مسأله را تابع انظار مجتهدان قرار دهد و آنان را مکلف به مؤدا و ماحصل اجتهاد اهل علم و استنباط بنماید هیچ منع عقلی ندارد. در واقعه‌ای که فاقد نصّ و خطاب شرعی است مطلوب یا مکلف به، تحصیل ظن است. چنان‌که مثلاً به کسی در کنار ساحل بگویند اگر نسبت به سلامت خود ظن غالب داری، رفتن به دریا برای تو مجاز و اگر ظن هلاک‌داری ممنوع است. پیش از حصول ظن رفتن به دریا برای تو حکم شرعی ندارد. حکم شرع تابع ظن توست و بعد از حصول ظن معلوم می‌شود. در اینجا مطلوب شخص، تحصیل ظن است؛ نه اباحه یا تحریم. میان این مسأله و فروع فقهی دیگر تفاوتی وجود ندارد. به طور مثال اگر از شارع سؤال شود که در تقسیم بیت‌المال حکم شرع مساوات است یا مفاضله و پاسخ شارع این باشد که حکم شرع برای امامی که تصرف و تقسیم بالسویه را راجح می‌داند مساوات و نسبت به امامی که تفاضل را بهتر می‌داند تفاضل است و پیش از حصول ظن حکمی وجود ندارد، این پاسخ هیچ منع عقلی یا شرعی ندارد. همچنان که اگر دو شخص در دو واقعه نزد دو قاضی گواهی دهند و یکی از آن دو قاضی نسبت به گواهان ظن صدق و دیگری ظن کذب داشته باشد، بعد از حصول ظن، تصدیق گواهان بر اولی و تکذیب آنان بر دومی واجب است. پیش از حصول ظن، وجوب تصدیق یا تکذیب بی‌معنا و غیرمعقول است. خصوصاً باید دانست که آنچه اصطلاحاً علت حکم نامیده می‌شود در حقیقت علامت حکم است. علامت حکم، وصفی ذاتی و واقعی همچون حدوث یا قدم عالم نیست که نزد خداوند لامحاله به یکی از دو یا چند صورت ممکن باشد. علامات احکام از قبیل امور وضعی و اعتباری هستند. امور وضعی به اعتبار اضافات متفاوت می‌گردند. چنین مسأله‌ای اگر مورد تصریح شرع واقع شود عقلاً یا شرعاً نه محذور است و نه به محظوری منتهی می‌گردد (غزالی، مستصفی، ۱۹۳/۲).

۶- یک مسأله‌ی قابل ملاحظه در این بحث ترک تخطئه از سوی سلف امت است. اصحاب پیامبر (ص) در مسائل اجتهادی متعددی از جمله در مسأله‌ی جدّ و اخوه و عول و تعصیب، اختلاف کرده‌اند اما هیچ‌کدام به دیگری اعتراضی نداشته و او را از صدور فتوای اجتهادی یا حکم قضایی باز نمی‌داشته و عوام را هم از تقلید وی منع نمی‌کرده

است. این یک سیره‌ی متواتر است. در حالی که در مسائل مشمول ادله‌ی قطعیه با مخالفت مخالفان با شدت و قاطعیت برخورد می‌کرده‌اند. چنان که در مسأله‌ی منع زکات و تکفیر خلفا از سوی خوارج، عکس‌العملی جدی نشان داده‌اند. این تکریم و تسلیم و اجازه‌ی اجتهاد و افتا و تقلید در مسائل غیرمنصوص و تخطئه و توییح در مسائل منصوص‌الحکم به خوبی نشان می‌دهد که میان دو نوع از فروع فقهی قائل به تفاوتی بنیادین بوده‌اند. در نوع دوم به واسطه‌ی وجود خطاب و تکلیف، مخالف را تخطئه می‌کرده‌اند اما در نوع نخست به دلیل فقدان خطاب و حکم اجازه می‌داده‌اند هرکس براساس ظن حاصل از ادله و امارات اظهارنظر کند. موارد محدودی از اعتراض به نظر مخالف که نقل شده است اولاً در حکم آحادند و یارای معارضه با متواترات را ندارند. ثانیاً در این‌گونه موارد محدود معترض به ظن خود قایل به وجود دلیل قطعی در مسأله بوده و در واقع نظر مخالفان را مغایر آن دلیل می‌پنداشته است (غزالی، مستصفی، ۱۸۰/۲).

غزالی در نقد نظر گروهی از مصوبه که معتقدند در مسائل غیر منصوص حکمی معین وجود ندارد اما مشابهت و مناسبتی میان هر مسأله از این مسائل با یکی از احکام شرعی وجود دارد که اگر بنابه فرض خداوند تعیین حکم می‌فرمود بر مبنای آن مناسبت حکمی مخصوص صادر می‌فرمود؛ مطلوب مجتهد اجتهاد برای رسیدن به همین حکم مفروض است، می‌گوید این حکم یک حکم بالقوه است. فعلیت و تنجز حکم و اساساً حکمیت آن زمانی محقق می‌شود که در ضمن یک خطاب شرعی نازل و ابلاغ گردد. قبل از نزول، حکمی وجود ندارد. مجتهدی که در فرایند اجتهاد به چنین حکم مفروض و احتمالی دست نیافته خطایی مرتکب نشده است. او به چیزی دست نیافته که به فرض صدور خطاب مستعد و محتمل حکمیت بود و اشبه و انسب به حساب می‌آمد. اما بالفعل خطابی وجود ندارد. نبود خطاب برابر با نبود حکم است. با فقدان حکم، تکلیف به اصابه بی‌معناست؛ چنان که با انتفای تکلیف به اصابه، اعتقاد به وقوع خطا و ارتکاب گناه بی‌معناست. افزون بر این لازمه‌ی این قول هم‌زمان جواز تصویب همه مجتهدان و تخطئه‌ی همه‌ی آنان است چه ممکن است آن حکم فرضی تخییر میان اقوال مطرح شده در مسأله‌ی خلافی باشد و یا نفی تخییر و منع عمل به همه‌ی آن اقوال. (غزالی، مستصفی، ۱۹۳/۲).

د - اعتراضات و پاسخ‌ها

مخالفان قول به تصویب در نقد این نظریه اعتراضاتی دارند که غزالی آنها را در چهار - به تعبیر خود - شبهه‌ی عقلی و پنج شبهه‌ی نقلی مطرح و به آنها پاسخ داده است.

اعتراضات عقلی

۱- قول به تصویب، منتهی به جمع بین نقیضین می‌شود؛ به‌طور مثال قلیل نبیذ را همزمان حلال و حرام و نکاح بلاولی را در آن واحد صحیح و باطل می‌داند. اگر در مسأله حکم معینی وجود نداشته باشد و همه‌ی مجتهدان مصیب باشند یک وضعیت با نقیض خود همزمان حق و صواب خواهد بود. بعضی از معترضان از سر خود بزرگ‌بینی گفته‌اند این نظریه اولش سفسطه و آخرش زندقه است. در آغاز از دو امر متناقض هر دو را حق می‌دانند و در پایان مجتهد را میان آن دو نقیض مخیر می‌کنند. مقلد هم در تقلید از هر کدام از آن آرای متناقض آزاد است و می‌تواند خوشایندترین آرای اجتهادی را برگزیند (غزالی، مستصفی، ۱۸۴/۲).

غزالی در پاسخ می‌گوید این سخن فقیه‌ی سلیم القلب اما ناآگاه از مسائل اصول و حدّ نقیضین و حقیقت حکم شرعی است. تصور کرده است که حلیت و حرمت وصف اعیان است. از نظر او چنان‌که یک پدیده نمی‌تواند هم قدیم باشد و هم حادث، حکم یک موضوع نیز نمی‌تواند همزمان حلال باشد و حرام. نمی‌داند که خطاب شرع، نه به اعیان بلکه به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد. این‌که عملی برای کسی حلال و برای دیگری حرام باشد چه تناقضی دارد. زن در قید نکاح برای همسر خود حلال و برای دیگران حرام است. اکل میته نسبت به مضطر حلال و نسبت به دیگران حرام است. نماز بر طاهر واجب و بر حائض حرام است. تناقض آن است که مثلاً حلیت و حرمت در حال واحد، در شخص واحد، در فعل واحد و از جهت واحد اجتماع کنند. اختلاف احوال و اشخاص و جهات، مانع اجتماع نقیضین است. یکی از جهات و حالات، اختلاف علم و جهل و غلبه‌ی ظن است. کسی که می‌داند محدث است نماز بر وی حرام است همین شخص اگر به حدّ خود جاهل باشد نماز بر وی واجب است. اگر شارع اعلام کند کسی که به استناد غلبه‌ی ظن اجتهادی کاری را ملحق به مباحات می‌داند آن کار برای او مباح و کسی که با همان ظن غالب همان کار را ملحق به محرّمات می‌داند آن کار برای وی حرام است، تناقض و امتناعی در این اعلام وجود ندارد. متناقض و محال مذهب مخالفان است که تقدیراً از زبان شارع می‌گویند: مکلفید آنچه را دلیلی بر آن دلالت نمی‌کند به دست آورید. یا آنچه را مدلول دلیلی است پیدا کنید، پیدا هم نکردید گناهی نکرده‌اید. اولی تکلیف بمالایطاق و دومی تناقض است. سابقاً هم گفته شد که به اتفاق اهل تخطئه و تصویب مجتهد موظف به عمل به مفاد اجتهاد خویش است. لازمه‌ی این اتفاق این است که در فرض اختلاف میان دو مجتهد بر سر حرمت و حلیت یا صحت و بطلان یک عمل

یا تشخیص موضوع یک حکم، هر کدام باید به آنچه از نظر دیگری حرام یا باطل است عمل کند. این وضعیت بر مبنای نظریه‌ی تخطئه تناقض است اما در چارچوب قول به تصویب بلااشکال است. حتی اگر بپذیریم که احکام شرعی اوصاف اعیان‌اند باز در قول به تصویب تناقضی وجود ندارد؛ چرا که در این فرض هم احکام از اوصاف اضافی هستند. چه اشکالی دارد کسی همزمان هم پدر باشد و هم فرزند اما نسبت به دو شخص؟ یا چیزی همزمان هم معلوم باشد و هم مجهول اما نسبت به دو شخص؟ (غزالی، مستصفی، ۱۸۵/۲).

۲- به فرض تسلیم به عدم تناقض ذاتی، نظریه‌ی تصویب در مواردی منتهی به تناقض می‌شود. به طور مثال مجتهدی که با دو دلیل متعارض مواجه است. از نظر اهل تصویب میان یک حکم و نقیض آن مخیر می‌گردد؛ نیز اگر مجتهد و مجتهده‌ای با هم ازدواج کنند و متعاقباً واقعه‌ای رخ دهد که زوجه‌ی مجتهد به استناد آن نکاح را منحل و زوج مجتهد نکاح را مستصحب و مستمر بداند، زوج حق مطالبه‌ی حقوق زوجیت دارد و زوجه وظیفه‌ی امتناع از ادای آنها.

غزالی می‌گوید: در این مثال‌ها اشکالی و تناقضی وجود ندارد. اشکالی هم اگر باشد اختصاصی به اهل تصویب ندارد؛ بر دیگران هم وارد است. ما درباره‌ی مجتهد مذکور دو نظر داریم: توقف و طلب دلیل از جایی دیگر. این مجتهد مفروض مأمور به تبعیت از ظن غالب خویش است. در فرض تعارض چیزی بر ظن او غالب نمی‌شود؛ پس باید توقف کند. شما هم که قائل به تعیین حق در یکی از دو دلیل متعارض هستید عقیده به توقف دارید. این اندازه برای قطع ماده‌ی اشکال کافی است. ولی غزالی نظر دیگری هم دارد و آن قول به تخییر است که در محلی دیگر حقیقت و وجه تصحیح آن را باز گفته است. در مسأله‌ی نکاح مجتهد و مجتهده می‌گوید: راه حل شما هر چه باشد پاسخ ما هم همان است. شما که نظر یکی از آن دو را خطا می‌دانید از تعیین آن عاجزید؛ پس تمیزی میان مخطئ و مصیب وجود ندارد؛ ناگزیر باید هر کدام براساس اجتهاد خود عمل کنند. شما هم امتناع زوجه را واجب و مطالبه‌ی زوج را مباح می‌دانید. این وضعیت بر مبنای نظریه‌ی تخطئه محال و متناقض است اما در نظریه‌ی تصویب اشکالی ندارد. مسأله، شبیه مسأله‌ی اتلاف مال طفلی توسط طفلی دیگر است. ولی طفل اول به استناد شهادت شهود وظیفه‌ی مطالبه‌ی خسارت دارد و ولی طفل دوم اگر علم به کذب شهادت داشته باشد موظف به دفاع و امتناع از جبران است. این گونه اشکالات در واقع از سوی مخالفان اصل اجتهاد از فرق تعلیمیه قابل طرح است که غزالی پاسخ آنها را در محل خود داده است. این گونه متناقض نماها در مسائل مشمول ادله‌ی قطعیه هم ممکن است

پیش آید. آیا می‌توان شارع را متهم به تناقض کرد؟ به طور مثال تلاش انسان برای هلاک نفس خود یا نفس دیگری به حکم ادله‌ی قطعیه حرام است. حال دو شخص مضطر را در نظر بگیرید که فقط یک راه برای نجات تنها یکی از آن دو وجود دارد. اگر هر دو ایثار کنند هر دو هلاک می‌شوند؛ اگر یکی ایثار کند خود هلاک می‌شود؛ اگر یکی راه نجات را اختیار کند دیگری هلاک می‌شود. مخالفان اصل اجتهاد هر چه بگویند متناقض گفته‌اند. راه دیگری هم وجود ندارد. اگر اخذ به طریق نجات را بر هر دو واجب بدانند در حقیقت اخذ را بر یکی و دفع را بر دیگری واجب دانسته‌اند. اگر ترک را بر هر دو لازم بشمارند حکم به هلاک هر دو داده‌اند. وجوب اخذ بر یکی و ترک بر دیگری هم تحکم و ترجیح بلامرجح است. قول به تخییر هر دو بین اخذ و دفع هم یا منجر به اختیار اخذ از سوی هر دو می‌شود یا اختیار ترک از سوی هر دو یا اختیار اخذ از سوی یکی و اختیار ترک از سوی دیگری که در هر حال متضمن یکی از محظورات فوق است و در هر صورت بر مبنای مذهب آنان تناقضی در قضیه هست. از نظر ما حکم مسأله تخییر است. وجوب اخذ و اقدام مشروط به عدم هلاکت غیر و وجوب ترک و ایثار منوط به عدم هلاکت نفس خود است. فرض تعارض محکوم به حکم تخییر است. گرچه مانند مسأله‌ی تعارض بینتین احتمال اعمال قرعه هم وجود دارد. مسأله‌ی منازعه‌ی زوجین مجتهد هم به حاکم ارجاع و براساس نظر اجتهادی او عمل می‌شود. اجتهاد حاکم به اقتضای ضرورت رفع خصومت و قلع ماده‌ی نزاع، بر اجتهاد آن دو مقدم است. عدم رجوع به حاکم خطاست. راه حل دیگری هم هست و آن این‌که رها شوند و تنازع و تمناع آنها مورد مبالغات و التفات واقع نشود. در هر حال تعدد اشخاص، مانع از حصول تناقض است (غزالی، مستصفی، ۱۸۷/۲).

۳- اگر قول به تصویب صحیح باشد، باید اقتدای دو نفر که هر کدام نماز دیگری را باطل می‌دانند، به یکدیگر صحیح باشد. مثلاً دو نفر که در تشخیص جهت قبله با هم اختلاف دارند. چون بنا به قول مصوبه نماز هر دو صحیح است. پس اقتدای هر کدام به دیگری هم باید صحیح باشد. اما به اتفاق امت چنین اقتدایی صحیح نیست؛ پس معلوم می‌شود که حق یکی است.

جواب غزالی این است که اولاً ادعای اجماع و اتفاق مخدوش است. کسانی از اهل علم چنین اقتدایی را صحیح دانسته‌اند. این قول، احتمال صحت هم دارد. نمازگزار برای خود نماز می‌گذارد نه برای امام. البته شرط صحت اقتدا آن است که مقتدا، در نماز باشد و بطلان نماز او قطعی نباشد. در فرض مسأله این شروط وجود دارد؛ بنابراین اقتدا منعی

ندارد. ثانیاً به فرض تسلیم به اجماع، پاسخ این است که اقتدا به کسی که از نظر اقتدا کننده نماز او صحیح است جایز است. در این مسأله اقتدا کننده می‌تواند بگوید نماز امام از نظر خود او صحیح است. همین اندازه برای صحت اقتدا کافی است؛ گرچه من انفراداً نمی‌توانم اینگونه نماز به جای آورم یا کسی را در چنین نمازی امامت کنم. بر همین مبنا بالاتفاق گفته‌اند امام اگر براساس مذهب حنفی با ترک فاتحه امامت کند نمازش محتمل صحت است. چون مخالفان قطع به بطلان چنین نمازی ندارند. چرا اقتدا در نمازی که احتمال صحت دارد صحیح نباشد؟ اساساً هر پیش‌نمازی ممکن است به واسطه‌ی حدث یا عدم طهارت که مأمومان از آن ناآگاهند نمازش باطل باشد ولی آیا با این احتمالات می‌توان نماز امام و اقتدای مأموم را باطل دانست؟ (غزالی، مستصفی، ۱۸۷/۲).

۴- اگر هر مجتهدی مصیب باشد باید بساط مناظرات فقهی و مباحثات اجتهادی را برچید. غرض از مناظره، بیان حق و دعوت به قبول آن است. اگر حق متعینی در مسأله نباشد باید گفته شود هر کس به حسب اعتقاد خود عمل کند. هیچ عقیده‌ای بر دیگری برتری ندارد. مناظره یا واجب است یا مندوب یا به هر حال مفید. با اعتقاد به تصویب وجهی برای وجوب و ندب و افاده باقی نمی‌ماند.

پاسخ غزالی این است که آری جماعتی از ضعفی فقها به منظور دعوت و الزام طرف مناظره به قبول مذهب خود مناظره می‌کنند؛ چون از فرط نادانی چنین می‌دانند که دانای جهان ایشانند و علی‌التعین نظر خود را صائب و قول دیگران را خطای محض می‌خوانند. اما اهل تحقیق یا اساساً مناظره نمی‌کنند^۱ یا بدین منظور مناظره نمی‌کنند. از نظر آنان مناظره، در دو موضع واجب و به شش منظور مستحب است. مواضع وجوب چنین است:

یکم، کسی که در مسأله‌ی موضوع اجتهاد، وجود دلیلی قاطع اعم از نصوص و دلیل عقلی را محتمل می‌داند و دلالت آن دلیل محتمل را قاطع دعوا و مانع ظن و اجتهاد

۱. غزالی که خود پیروزمندانه از بطن مناظرات فقهی نیشابور و بغداد بر آمده بود بعد از ترک نظامیه در سال ۴۸۸ مناظره را هم ترک کرده بود. وقتی در جریان سفر روحانی، ابوبکر بن ولید قرشی از او خواسته بود که با وی مناظره کند در پاسخ گفته بود: ترکناها لصبیة ببغداد. بعد از برگشت به نیشابور در حدود سالهای ۵۰۲ و ۵۰۳ در پاسخ سلطان سلجوق نوشته بود: «این داعی دنیا را چنان که بود بدید و به جملگی بینداخت. مدتی در بیت‌المقدس مقام کرد و بر سر مشهد ابراهیم خلیل صلوات الله علیه عهد کرد که نیز پیش هیچ سلطان نرود مال سلطان نگیرد و مناظره و تعصب نکند» (غزالی، فضائل الانام، ۱۲). به شاگردان خود هم می‌گفت آنان که دعوت به بحث و مناظره می‌کنند در واقع بیماری خود را بر شما عرضه می‌نمایند بیماری آنان یا حسادت است یا حماقت یا بلاهت. برخی هم البته از روی ذکاوت مناظره می‌کنند. معالجه‌ی آن سه بیماری اتلاف وقت و تزییع عمر است. تنها به اهل ذکاوت می‌توان پرداخت (همو، ۹۰).

می‌شمارد، لازم است به منظور تحقیق درباره‌ی بود و نبود آن دلیل مباحثه کند. **دوم**، در فرض تعارض دو دلیل و عدم امکان ترجیح، لازم است وجوه ترجیح و رفع تعارض، از راه مناظره تعقیب شوند. قول به تخییر، تکلیف به مناظره را رفع نمی‌کند. چون تخییر بعد از حصول یأس از ترجیح است و خود یأس بعد از کثرت مباحثه حاصل می‌شود. موارد استحباب مناظره به شرح زیر است:

یکم، مجتهدی که دیگران مخالفت او را از روی عناد و لجاج و حسادت و نظایر اینها می‌دانند برای رفع معصیت سوءظن آنان، مستحب است مناظره کند و نشان دهد که مخالفت او علمی و اجتهادی است. **دوم**، مجتهدی که متهم به خطا و مخالفت با دلیل قطعی است، مناظره به منظور ازاله‌ی جهل از آنان که اتهام زده‌اند برای او مستحب است. چنان که در موضع سابق برای رفع معصیت سوءظن مستحب بود. **سوم**، کسی که مقدمات و مجاری اجتهاد دیگری و طرق تحصیل ظن او را محل اشکال می‌داند و تذکرات خود را در تصحیح آنها مؤثر می‌پندارد مباحثه به منظور تصحیح، برای وی مندوب است. **چهارم**، ممکن است کسی عقیده‌ی خود را افضل و موجب ثواب بیشتر بداند مناظره برای انتقال از افضل به افضل مستحب است. **پنجم**، مباحثه به منظور افاده‌ی مستمعان و آشنایی آنان با طرق استدلال و روش اجتهاد و تسهیل مسالک و تحریک دواعی نیل به مرتبه‌ی اجتهاد هم مستحب است و از جمله تعاون بر طاعات و ترغیب در قربت است. **ششم** و **آخری** که از همه مهمتر است این است که مقصود طرفین مناظره پردازش و هموار کردن طرق نظر در ادله و ارتقای مسائل ظنی به سطح قطعیات و تقویت اسلوب استدلال و تشحید ذهن و دقت نظر در مسائل باشد تا در مواردی که اجتهاد فرض عینی یکی از آن دو است یا تردید و تزلزلی در اصلی از اصول ایجاد شده و یا حتی در مواردی که اجتهاد فرض کفائی است، از قدرت استدلال و دقت نظر برخوردار باشد؛ چرا که در هر دیاری دست کم دانشمندی محیط به مدارک و مقاصد شرع و معضلات امور و طرق تشخیص و تحلیل آنها لازم است و هر آنچه واجبی بدون آن محقق نشود خود از جمله‌ی واجبات است. اهمیت این مسأله به اندازه‌ای است که می‌توان بعضی از صور آن را ملحق به مناظرات واجب دانست. اینها مقاصد و فواید مناظرات اهل تحقیق است. ضعفای متعصب مغرور از سویی می‌گویند واجب است هرکس براساس اجتهاد خود عمل کند و تقلید مجتهد از مجتهد حرام است و از سویی دیگر مخالفان را دعوت به ترک ماحصل اجتهاد خود و تقلید از اجتهاد خویش کنند. تناقضی آشکارتر از این وجود ندارد (غزالی، مستصفی، ۱۸۹/۲-۱۸۷).

اعتراضات نقلی

۱- آیهی «و داوود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نَفَسَتْ فِیهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سَلِيمَانَ وَ كَلَّا آتَيْنَا حَكْمًا وَ عِلْمًا» (انبیاء، ۷۸-۷۹) دلالت بر اختصاص سلیمان به درک حقیقت حکم مسأله دارد و این که حق در مسائل خلافی، یکی است (شوکانی، ۳۲۰/۲).

پاسخ این است که اولاً از کجا معلوم که داوود و سلیمان براساس اجتهاد حکم کرده باشند؟ بسیاری از علما عقلاً و بعضی دیگر نقلاً اجتهاد انبیا را ممنوع می‌دانند. کسانی هم که قائل به جوازند وقوع خطا در اجتهاد آنان را محال می‌دانند. در این صورت چگونه می‌توان نظر داوود را اجتهادی و خطا به‌شمار آورد؟ ثانیاً آیهی مورد استناد در واقع دلالت بر نقض مذهب طرفداران تخطئه دارد؛ می‌فرماید: «و کلاً آتینا حکماً و علماً». خطا و باطل، ظلم و جهل است نه حکم و علم. کسی که برخلاف حکم خداوند اظهار نظر کرده نمی‌توان گفت نظر او حکم و علمی است که خداوند به وی عطا کرده است؛ خصوصاً در سیاق مدح و ثنا چنین ادعایی نمی‌توان کرد. اگر سؤال شود پس معنای «فَفَهَّمْنَاهَا سَلِيمَانَ» چیست؟ می‌گوئیم ما ملزم به ابطال نسبت خطا به داوود بودیم و از عهدهی آن برآمدیم. تفسیر دیگر فقرات آیه در این مقام وظیفه‌ی ما نیست. ثالثاً احتمال دارد که سلیمان و داوود هر دو مأذون به صدور حکم بر مبنای اجتهاد خود بوده باشند. در این صورت هر دو مأذون و محق بوده‌اند. این که متعاقباً وحی بر وفق نظر سلیمان نازل شده باشد مسأله‌ی دیگری است. بعد از نزول وحی البته حق واحد است، اما پیش از آن حق متعینی وجود نداشته است.

۲- آیات «لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (نساء، ۸۳) و «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران، ۷) دلالت بر تعیین حق در امور نظری و اجتهادی دارند و تنها اهل استنباط و رسوخ در علم، از استعداد درک آن برخوردارند.

به نظر غزالی این استدلال به دو دلیل فاسد است: نخست این که ممکن است آیات مورد استناد ناظر به مسائلی باشند که از نظر ما هم حق در آنها متعین است؛ مثل عقلیات و نقلیات قطعی که بعضاً از طریق استدلالات نظری و استنباطی قاطع به دست می‌آیند. دوم اینکه این آیات اختصاصی به بعضی از علما ندارد. هرچه نظر اجتهادی عالمی به آن منتهی گردد، استنباط و تأویل او محسوب می‌شود. این حق مستنبط و تأویل مأذون، مختص عامه‌ی اهل علم است. حق برای عوام که به تقلید عمل می‌کنند همان است که اهل علم از راه تأویل و استنباط به‌دست آورده‌اند. تخطئه‌ای در این میان وجود ندارد (غزالی، مستصفی، ۱۸۹/۲).

۳- حدیث صحیح «اذا اجتهَدَ الحاكم فأصاب فَلَهُ اجرانِ و إن اجتهَدَ فأخطا فَلَهُ اجر» (بخاری، ش. ح ۷۳۵۱، مسلم، ش. ح ۱۷۱۶ و علی ناصف، ۶۶/۳) دلیل روشنی بر وقوع صواب و خطا در اجتهاد است؛ حال آن که مصوبه مدعی عدم وقوع خطا هستند (شوکانی، ۳۱۸/۲، ۳۱۹).

جواب غزالی این است که اولاً این حدیث خود دلیلی قطعی است بر این که همه مصیبات چون همه مآجورند. مجتهدی که خطا کرده و به غیر حکم‌الله نظر داده است نمی‌تواند مستحق دریافت اجر باشد. ثانیاً ما منکر اطلاق خطا بر سبیل اضافه به مطلوب مجتهد نیستیم ولی نسبت به آنچه تکلیف مجتهد تلقی می‌شود چنین اطلاقی را نمی‌پذیریم. به طور مثال مطلوب حاکم رد مال به مستحق آن است ولی ممکن است در این باره اشتباه کند. چنین حاکمی از حیث مطلوب، مخطئ و از حیث ادای تکلیف مصیب است. حکم‌الله برای او اجتهاد و صدور حکم براساس ظن غالبی است که از طریق اجتهاد به دست می‌آورد. در اجتهاد در تشخیص قبله هم آنچه واجب است استقبال جهتی است که به گمان غالب قبله در آن واقع شده است در حالی که مطلوب او خود قبله است که ممکن است در تشخیص آن اشتباهی رخ دهد. اگر گفته شود چرا یکی دو اجر دارد در حالی که هر دو از حیث ادای تکلیف برابرند؟ پاسخ این است که خداوند فعال مایبش است. به هر کس که بخواهد و به هر نحو که بخواهد تفضل می‌کند «لا یُسألُ عما یفعلُ و هم یُسألون» (انبیاء، ۲۳) غیر از این می‌توان گفت سبب تفاوت در اجر این است که یکی از دو مجتهد علاوه بر ادای تکلیف اجتهاد و تحصیل ظن، به نصوص وارد در مسأله هم دست یافته و از اجر امثال آنها هم برخوردار شده است. اما مجتهد دیگر به واسطه‌ی عدم دسترسی به نصوص از فضل و اجر امثال آنها محروم شده است. این قضیه در همه‌ی مسائل منصوص و همه‌ی اجتهادات ناظر به تحقیق مناظ، نظیر تشخیص ارش و حکومت جنایات و ضمانات و تقدیر قدر کفایت از نفقه‌ی اقارب قابل طرح است. اینها همه ممکن است نزد خداوند قدر معینی داشته باشند ولی مجتهد مکلف به اصابه‌ی آن قدر معین نیست؛ وظیفه‌ی او تبعیت از ظن حاصل از اجتهاد است.^۱

۱. جلال‌الدین سیوطی در شرح مختصری که بر سنن نسائی نوشته است در ذیل حدیث مورد استناد طرفداران تخطئه، در این که مقصود از اجتهاد در نص حدیث اجتهاد در ادله و بذل طاقت برای دریافت حکم است یا اجتهاد در وقایع و موضوعات خارجی، تردید کرده است (سیوطی، ۲۳۳/۷). مثال‌های غزالی حاکی از تمایل او به برداشت دوم است. در کنار این، بعضی از اصولیان احتمال داده‌اند که مراد از خطا در حدیث مورد بحث، قصور مجتهد در استفراغ وسع و بذل تمام طاقت و یا دست نیافتن وی به دلیل شرعی ناظر به مسأله‌ی مورد اجتهاد به رغم بذل تمام جهد باشد و نه عدم اصابه به حکم تعیین شده از سوی شارع (نک: اسنوی، ۵۷۰/۴).

۴- آیاتی نظیر «لاتفرقوا و اذکروا نعمة الله علیکم» (آل عمران، ۱۰۳) و «و لا تنازعوا فتفشلوا» (انفال، ۴۶) و «و لا تكونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا» (آل عمران، ۱۰۵) و اجماعی بودن تشویق به وحدت و الفت و نهی از اختلاف و تفرقه دلالت بر وحدت حق دارند اما اهل تصویب دین خداوند را متضمن اختلاف می‌شمارند. «و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فيه اختلافاً کثیراً» (نساء، ۸۲). پاسخ این است که اولاً اختلاف احکام به تبع اختلاف احوالی چون علم و جهل و ظن همچون اختلاف احکام به تبع حالاتی چون سفر و حضر و اختیار و اضطرار است. این اختلاف‌ها نه تنها مذموم و مورد نهی نیستند بلکه شایسته و قابل دفاع هم هستند. ثانیاً به اجماع امت واجب است اهل خلاف هر کدام براساس اجتهاد خود عمل کند. وجوب عمل به اجتهاد مخالف با اجتهاد دیگران، امر به اختلاف است. این اشکال در واقع به خود معترضین بر می‌گردد. در حقیقت چنین اشکالی را مخالفان اصل اجتهاد باید مطرح کنند. ثالثاً اگر چنین باشد که معترضان می‌گویند در فرض اختلاف در تشخیص جهت قبله نمی‌بایست استقبال جهات مختلف جایز باشد؛ چرا که قبله نزد خداوند واحد است. نیز در فروع فقهی مختلف الاحکام نمی‌بایست راه‌حل‌های مختلفی وجود داشته باشد. آنچه مورد نهی است اختلاف در اصول و ضروریات دین است و بی‌نظمی‌های سیاسی و عمومی و نه اختلاف در مسائل اجتهادی که امری کاملاً طبیعی است (غزالی، مستصفی، ۱۹۱/۲).

۵- اهل تصویب امکان وقوع خطا در اجتهاد را نفی می‌کنند در حالی که آثار متعددی از صحابه مبنی بر لزوم پرهیز از خطا در دست است. به طور مثال ابوبکر می‌گفت در کلاله بر اساس اجتهاد خود اظهار نظر می‌کنم درست باشد از خداست و خطا باشد از شیطان. از خلیفه‌ی دوم نیز منقول است که در مسأله‌ی مبالغه در مهر تسلیم استدلال زنی معترض شده و گفته است: «أصابت امرأة و أخطأ عمر» (خضری بک، ۳۷۷).

غزالی می‌گوید در چهار موضع وقوع خطا را می‌پذیریم: اظهار نظر از سوی غیرمجتهد، عدم بذل وسع و اتمام اجتهاد از سوی مجتهد، اجتهاد در موارد مشمول ادله‌ی قطعی و اجتهاد مغایر مدلول ادله‌ی قطعی. غزالی این مسائل را در مباحث قیاس و نه وجهی که در آنها قیاس قطعاً خطا و باطل است توضیح داده است (غزالی، مستصفی، ۱۶۸/۲). انتقادی خطا در جایی است که شخص اهل اجتهاد باشد، بذل تمام طاقت کند، استعداد خود را در مجال و بر مدار اجتهاد به کارگیرد و برخلاف دلیل قطعی اظهار نظر نکند. با اجتماع این شرایط اطلاق خطا اگر صحیح باشد ناظر به مطلوب مجتهد است نه تکلیف او به اجتهاد و تبعیت از ظن حاصل از اجتهاد. اصحابی که آثار مذکور از آنها نقل شده یا

قائل به وجود حکم معین در هر مسأله و احتمال وقوع خطا در مقام اجتهاد بوده‌اند. یا خوف مخالفت با دلیل قطعی محتمل داشته‌اند یا بیم قصور در اجتهاد یا عدم اهلیت اجتهاد در آن مسأله‌ی خاص. شاید هم از سر تواضع و خشوع در مقابل خداوند چنین گفته باشند. مثل کسی که بگوید من به خواست خدا مؤمنم در حالی که تردیدی در ایمان خود ندارد. افزون بر اینها اخبار و آثار مورد استناد همه سنداً از جمله‌ی اخبار آحادند و معنأً قابل تأویل و در هر حال نمی‌توانند با دلائل مورد استناد اهل تصویب معارضه کنند (غزالی، مستصفی، ۱۹۱/۲-۱۸۹).

ه. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مسأله‌ی تخطئه و تصویب در اجتهاد، غزالی در برابر بیشتر فقها و اصولیین قایل به تصویب است و در مسائل اجتهادی نظر همه‌ی اهل اجتهاد را به شرط رعایت ضوابط اجتهاد، صائب می‌داند. در این گونه مسائل نه چنان‌که طرفداران تخطئه می‌گویند قایل به حکم شرعی معینی است و نه نظریه یا قول بالاشبه را که تنی چند از اهل تصویب مطرح کرده‌اند می‌پذیرد. به نظر او اصابه در اجتهاد یا محال است یا ممکن. تکلیف به محال جایز نیست و ترک امر ممکن هم معصیت است؛ معنی ندارد که کسی مأمور به تحصیل امر ممکن‌الوقوعی باشد و ترک تحصیل آن امر معصیت به حساب نیاید؛ بلکه تارک، مأجور هم تلقی گردد. در فرض خلاف در مسائل اجتهادی هر مجتهدی به چیزی دست یافته که حکم شرع برای او همان است و به چیزی دست نیافته که در حق او حکم شرع محسوب نمی‌شده است. بر این شق اخیر اگر اطلاق خطا جایز باشد مجازی بیش نخواهد بود. این اطلاق مجازی در حق کسانی که پیش از ابلاغ دلیل یا اظهار آن بر مبنای اجتهاد خود عمل کرده‌اند نیز قابل طرح است. در سایر مسائل مسکوت یا مظنون‌الحکم که از طریق قیاس و اجتهاد به موضوعات معلوم‌الحکم ملحق می‌شوند هیچ حکم شرعی متعینی وجود ندارد. حکم شرع خطاب شرع است و خطاب شرع یا منطوق و مسموع است و یا مفهوم و مدلول ادله‌ی قطعی. در مسائل و موضوعات واقع در حوزه‌ی بحث تخطئه و تصویب، خطابی وجود ندارد پس حکمی جز آنچه بر ظن مجتهد غالب آید نیز وجود ندارد. میان تخطئه و تصویب، در عمل ممکن است تفاوت محسوسی وجود نداشته باشد. مجتهد چه اهل تخطئه باشد و چه قائل به تصویب در عمل ملزم به متابعت از ماحصل اجتهاد خویش است. پاسخ مقلدان را هم ناگزیر باید بر مبنای ظن حاصل از اجتهاد خود بدهد. خصوصاً باید توجه داشت که طرفداران تخطئه به‌رغم اعتقاد

به وحدت حق و وجود حکم معین، به واسطه‌ی عدم دسترسی به عالم واقع و آنچه به نظر آنان در حقیقت شرع مقرر است، از تعیین آن حکم یا آن حقیقت واحد عاجزند. غایت مطلب آن است که همچون امام محمد بن ادریس شافعی «نظر خود را صواب محتمل خطا و قول دیگران را خطای محتمل صواب» بدانند و چون نمی‌توانند چنین حقی را از دیگران دریغ نمایند ناچار باید از در مصالحه و موازنه درآیند؛ یکدیگر را در عمل به اجتهاد خود آزاد بگذارند و چنان‌که خود گفته‌اند جریان امر به معروف و نهی از منکر را در امور اجتهادی روا نشمارند.^۱ حساب آنان که خود را جمله حق و دیگران را جمله باطل می‌دانند البته جداست. متعصبان جزم‌اندیش را پیشاپیش از عداد اهل علم خارج دانسته (ابن‌قیم، ۷/۱) و به نادانی و تیره‌روزی توصیف کرده‌اند. قول به تصویب به‌رغم اعتراضاتی که هست علاوه بر برخورداری از پشتوانه‌های نظری، در عمل بیشتر از نظریه‌ی تخطئه به احترام و مدارا و مبالغت متقابل در میان اهل اجتهاد و اتباع آنان می‌انجامد و به تحکیم و تضمین مؤاخات و موالات میان مسلمانان و طرد تنازع و تنافر که بالجمله مقصود و مورد اهتمام شرع است، منتهی می‌گردد. از نظریه‌ی تصویب می‌توان به عنوان یکی از دست‌ماپه‌های ارزشمند در مسیر دستیابی به وحدت مسلمانان در دنیای امروز استفاده کرد.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید؛
۲. الآمدی، سیف‌الدین، منتهی السؤل فی علم الاصول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ هـ. ق؛
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۴؛
۴. ابن السبکی، تاج‌الدین، جمع الجوامع، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۲ هـ. ق؛
۵. ابن قیم الجوزیه، شمس‌الدین، اعلام الموقعین، بیروت، دار الجیل، بی‌تا؛
۶. ابوزهره، محمد، الغزالی الفقیه، مجموعه‌ی ابوحامد الغزالی، دمشق، ۱۹۶۱؛

۱. به نظر بعضی از اصولیون در بحث تخطئه و تصویب، نفی و اثبات وارد بر محل واحد نیست. آنچه مصوبه انکار می‌کنند حکم‌الله در حق مجتهد است و معلوم است که چنین حکمی پیش از اجتهاد وجود ندارد. آنچه مخطئه اثبات می‌کنند حکم واقعی و نفس‌الامری است و گرنه از نظر آنان هم تکلیف مجتهد در نهایت عمل به مؤدای اجتهاد اوست و حاصل اجتهاد او ممکن است منطبق بر حکم واقعی نباشد. در هر حال طرفداران هر دو نظریه در دو مسأله اتفاق نظر دارند: وجوب عمل هر مجتهد به حاصل اجتهاد خود و رفع‌الائم و ثبوت‌الاجر در فرض وقوع خطا در اجتهاد. از این‌رو می‌توان خلاف در این مسأله را لفظی و فاقد ثمره‌ی عملی دانست (نک: المطیعی، ۵۶۴/۴).

۷. الاسنوی، جمال‌الدین، نهاية السؤل، بیروت، عالم‌الکتب، بی‌تا؛
۸. البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۴ هـ. ق؛
۹. البنانی، حاشیة علی شرح المحلی علی متن جمع الجوامع، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ هـ. ق؛
۱۰. الخضرى بک، محمد، اصول الفقه، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ هـ. ق؛
۱۱. السبحانی، جعفر، الوسیط فی اصول الفقه، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۲ هـ. ق؛
۱۲. السیوطی، جلال‌الدین، شرح سنن النسائی، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸ هـ. ق؛
۱۳. الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۹ هـ. ق؛
۱۴. القشیری، مسلم ابن الحجاج، صحیح مسلم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا؛
۱۵. الغزالی، ابوحامد، المستصفی من علم الاصول، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ هـ. ق؛
۱۶. همو، احیاء علوم‌الدین، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۶؛
۱۷. همو، فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، تصحیح عباس اقبال، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲؛
۱۸. گرجی، ابوالقاسم، آراء غزالی در علم اصول فقه، مجله‌ی معارف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۳، ۱۳۶۳؛
۱۹. علی ناصف، منصور، التاج الجامع للاصول، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۶؛
۲۰. المحلی، جلال‌الدین، البدر الطالع علی جمع الجوامع، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ هـ. ق؛
۲۱. المطیعی، محمد البخیت، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، بیروت، عالم‌الکتب، بی‌تا؛
۲۲. معوض، علی و عبدالوجود، عادل، مقدمه بر تصحیح الوجیز غزالی، بیروت، دارالرقم، ۱۴۱۸ هـ. ق؛
۲۳. همائی، جلال‌الدین، مقدمه‌ی نصیحة الملوک، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی