

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال دهم، بهار ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۵

بررسی گستره شریعت از منظر دیدگاه‌های رایج در «مصالح و مفاسد واقعیه»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۶/۱

مهدی شجریان *

رفتارهای برخاسته از عمل به شریعت - از روی اجتهاد باشند یا از روی تقلید - همواره با احتمال خطا و عدم مطابقت با لوح محفوظ مواجه‌اند. در همین نقطه است که گستره شریعت رخ می‌نماید و شمول یا عدم شمول آن بر این رفتارها نمایان می‌شود. در این تحقیق با غایت تبیین این گستره، دیدگاه‌های رایج در خصوص مصالح و مفاسد واقعیه با روش تحلیلی - انتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در همین راستا، این نوشتار تأکید دارد هرچند تصویب اشعری و معتزلی می‌تواند به صورت چشمگیری این گستره را فراخ نماید، این دو دیدگاه با اشکالات ثبوتی عدیده‌ای مواجه‌اند. متقابلاً نظریه «مصلحت تسهیل» محقق نایینی به تضییق قلمرو شریعت می‌انجامد؛ از این رو در این نوشتار با تأکید بر دیدگاه شیخ انصاری مبنی بر «مصلحت سلوکیه» و ارائه تقریری نوین از آن، تلاش شده هم گستره شریعت به صورتی فراخ تصویر گردد و هم از ورود اشکالات دیدگاه تصویب‌جولوگیری شود.

واژگان کلیدی: قلمرو شریعت، تصویب، تخطئه، مصلحت تسهیل، مصلحت

سلوکیه.

مقدمه

روشن است که غالب فتاوی فقہی برخاسته از تبعیت از امارات شرعیه و ظنون معتبری است که فقیه آنها را در مقام اعتبار، واجد حجیت قطعی دانسته است. برای نمونه، اخبار آحاد - که غالب فتاوی فقہی مستند به آنهاست - در جایگاه سندی خود هرچند ظنی شمرده می‌شوند، فقها به دلیل ادله قطعی قائم بر حجیت آنها، همواره بر پایه آنها فتوا می‌دهند و اجتهاد می‌کنند. از طرفی، آیات قرآن کریم و اخبار متواتر نیز عموماً در جایگاه دلالتی خود نص نبوده، فقها به دلیل اعتقاد به حجیت قطعی ظواهر، به ظاهر ظنی آنها عمل می‌نمایند. روشن است که این سیره اجتهادی فقها از حجیت برخوردار است و از دیرباز کتب اصولی تحت عناوینی چون *حجیه اخبار الآحاد و حجیه الظواهر* محققانه به دفاع از این سیره پرداخته‌اند.

عمل به این ظنون معتبر و حجیت آنها، طبیعتاً خطای فی الجمله مجتهد را دربردارد؛^۱ یعنی هر مجتهدی ممکن است در مقام اجتهاد، آنچه را حقیقتاً شارع متعالی از بندگانش خواسته است، کشف ننماید.

در این میان، شخص مجتهد و مقلدان او که به این فتوا عمل می‌کنند، طبیعتاً عین امر و نهی الهی را امثال نکرده‌اند؛ بلکه مجتهد به یافته غیرمطابق با «لوح محفوظ» عمل کرده است و مقلدانش از فتوای غیرصائب او تبعیت نموده‌اند.

در همین نقطه، هنگامی که از منظر «گستره شریعت» به فرایند اجتهاد

۱. البته عمل به «قطع» نیز در مواردی که «جهل مرکب» بوده است، منطقی می‌تواند این نتیجه را دربرداشته باشد؛ مثل اینکه فقیه با تحصیل اجماع، قطع به موافقت معصوم یابد و بعداً برای او کشف خلاف شود؛ لیکن عمل به ظنون معتبره - که رواج بیشتری در مقام افتا دارد - بیش از عمل به قطع در مظان این خطا قرار دارد.

می‌نگریم، پرسش اصلی این تحقیق خودنمایی می‌کند: آیا این رفتارها می‌توانند داخل در «قلمرو شریعت» و از مصادیق عمل به شریعت شمرده شوند؟ در این تحقیق مراد از «رفتار دینی»، رفتاری است که حقیقتاً مورد اراده تشریحی شارع است؛ همان اراده‌ای که در «لوح محفوظ» و مرتبه علم شارع ثبت است و هر مجتهدی در مقام کشف آن به سراغ ادله استنباط حکم شرعی می‌رود. بنابراین، عمل به فتاوی غیرمطابق با واقع فقها، هرچند می‌تواند «دینی» محسوب شود؛ زیرا نسبتی با دین برقرار کرده و با رجوع به «عالمان و فقیهان دین» شکل گرفته است؛ لیکن این معنای وسیع از «رفتار دینی» که شامل این نحوه از رفتارها شود، در این تحقیق مدنظر نبوده است.

برای توضیح بیشتر می‌توان پرسش اصلی تحقیق را با پرسش‌های دیگری تشریح نمود: آیا مطلق تبعیت از فتاوی مجتهد، ضامن «دینی بودن» رفتارهای برخاسته از این تبعیت است؟ مرز دینی بودن رفتارهای مقلدان تا کجاست؟ آیا گستره شریعت آنقدر وسیع است که مطلق رفتارهای مقلدانه را دربرگیرد یا اینکه این گستره منطبق بر همه رفتارهای مقلدانه نیست؟ در تهافت‌های رفتارهای مقلدانه، آیا می‌توان تمام این رفتارهای به‌ظاهر متناقض را دینی دانست و قلمرو شریعت را تا فراگیری تمامی آنها گسترش داد؟

مثال روشنی از این تهافت ظاهری که در سال‌های اخیر ذهن بسیاری از متدینان را به خود جلب کرد، رؤیت ماه شوال و تشخیص روز عید فطر بود. این امر در سال‌های اخیر مورد اختلاف برخی مراجع عظام واقع شد و در نتیجه، تشکیک مقلدان را در دینی بودن یا نبودن افطار به دنبال داشت؛ به گونه‌ای که هر دسته در خصوص رفتار خود و رفتار مقلدان مرجع دیگر، تشکیک کردند و از

«دینی بودن آن» اطمینان نداشتند.

برای رسیدن به پاسخ صحیح این پرسش‌ها، لازم است «جایگاه مصالح و مفسد واقعی» و ملاک‌های احکام در حوزه تشریح مورد بررسی قرار گیرد. مقصود از این عبارت، این است که حال که مراد از «دینی بودن رفتار» را مطابقت آن رفتار با «لوح محفوظ» دانستیم، لازم است ببینیم خود لوح محفوظ بر اساس چه ملاکی احکام شرع را نقش داده است؛ یعنی علم الهی به قوانین شرع بر پایه چه میزانی شکل گرفته است؛ آیا مصالح و مفسد واقعی در شکل‌گیری این نظام قانونی در نفس الامر نقش داشته‌اند یا نه و آیا اساساً ملاکی برای این احکام وجود دارد یا نه؟ بنابراین، مسئله «دینی بودن رفتارهای مقلدانه» با مسئله «جایگاه مصالح و مفسد واقعی» در نظام تشریح پیوند می‌خورد و برای رسیدن به پاسخ پرسش‌های فوق، لازم است این جایگاه بررسی شود.

در تحقیق حاضر سه دیدگاه رایج در خصوص «مصالح و مفسد واقعی» در نظام تشریح مورد نقد و بررسی اجمالی قرار گرفته، پاسخ به پرسش اصلی تحقیق بر اساس هر یک از این دیدگاه‌ها بیان شده است.

الف) تصویب اشعری و انکار مصالح و مفسد واقعی

اشاعره که فاعلیت خداوند را از استناد به علت منزه می‌دانند (فخر رازی، ۱۹۹۹م: ۲۲ و ۲۵۷) و معتقدند افعال الهی را غرضی دنبال نمی‌کند، در نتیجه به آن شعار معروف می‌رسند که «الحسن ما حسنه الشارح و القبیح ما قبّحه الشارح» (باقلانی، ۱۳۸۲: ۱۱۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۲۷۱؛ نیز نک: تفتازانی، ۱۴۲۸ق، ج ۴: ۲۸۲). در این دیدگاه، ملاکات احکام نه تنها قابل کشف و دستیابی نیست (انکار حسن و قبح عقلی)؛ بلکه اساساً برای احکام ملاکاتی صرف‌نظر از امر و نهی شارع وجود ندارد (انکار حسن و قبح ذاتی).

اندیشمندان اصولی (خوئی، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۱۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۵۶۸؛ سبحانی: ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۰۶) افزون بر نظریه فوق، نظریه «تصویب اشعری» را نیز به اشاعره نسبت می‌دهند. طبق این نظریه، اشاعره معتقدند شارع به تعداد مجتهدان، حکم و تشریح دارد. توضیح اینکه، شارع در حق جاهل قاصر یا مقصر درباره احکام، اساساً هیچ حکمی ندارد و احکام مختص به عالمان است و حکم شرع برای او به تبع دلیل یا اصل عملی که برای شخص قائم می‌شود، شکل می‌گیرد. گویا تا قبل از اجتهاد مجتهد و فتوای او بر اساس «ادله» و «اصول عملیه»، در لوح محفوظ هیچ حکمی ثبت نبوده است و تنها بعد از فتوای مجتهد است که حکم الهی مطابق با این فتوا در لوح محفوظ شکل می‌گیرد. بنابراین، اگر هر مجتهدی حکمی مستقل و علی‌حدّه صادر کند، به تعداد این مجتهدان، شارع نیز حکم می‌نماید و احکام الهی همواره تابع آرا و علوم مجتهدان است. در نتیجه، مجتهدان همیشه «مصیب» هستند و به احکام واقعی دست می‌یابند (مظفر، ۱۳۸۳ق: ۳۹۳).

نقد و بررسی

اگر با پذیرش این دیدگاه به پرسش اصلی تحقیق حاضر بازگردیم، به دیدگاه وسیعی دست خواهیم یافت؛ زیرا طبق این دیدگاه، لازم است تمام فتاوی مجتهدان و در نتیجه، تمام رفتارهای مطابق با این فتاوا که از خود ایشان یا مقلدانشان سر می‌زند، همگی «رفتار دینی» محسوب شوند؛ به گونه‌ای که هیچ برتری و ترجیحی میان این افعال وجود نداشته باشد. برای نمونه، اگر دو فتوای جمع‌ناشدنی، همچون «وجوب تعیینی نماز جمعه در دوران غیبت» و «حرمت نماز جمعه در دوران غیبت» وجود داشته باشد، تابعان این دو فتوا به یک اندازه و به یک میزان از «رفتار دینی» بهره‌مند هستند و در مقام مقایسه، این دو رفتار

هیچ کدام دینی‌تر از دیگری نیست.

لیکن نمی‌توان پاسخ پرسش تحقیق را از این دیدگاه استنتاج کرد؛ زیرا این دیدگاه با توجه به نکات ذیل ثبوتاً قابل پذیرش نیست:

(۱) اشاعره «ملاکات احکام» و «حسن و قبح عقلی» را انکار می‌کنند تا در نتیجه، شارع متعالی را محکوم به حکم عقل و تابع آن محسوب نکنند (مازندرانی، ۱۳۷۵: ۱۰ و ۱۹۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۲ق: ۴۸۱)؛ در حالی که در نظریه تصویب، شارع مقدس محکوم به آرای مجتهدان است و گویا حالت منتظره‌ای دارد تا مجتهدی حکم کند تا پس از آن، به تبعیت از او شارع نیز حکم نماید! چگونه است که شارع نباید محکوم به حکم عقل و تابع حکم آن قرار گیرد، اما می‌تواند تابع فتاوی متناقض تمام مجتهدان واقع شود؟!

(۲) افزون بر اینکه لازمه این قول، نقص در اوصاف کمالیه الهی است که در نکته قبل گذشت، لازمه دیگر این قول، نقص در شریعت پیامبر ﷺ نیز می‌باشد؛ زیرا در این دیدگاه، این شریعت از اساس از احکام واقعی تهی است و تنها هویت آن، تأیید آرا و دیدگاه‌های مجتهدان است؛ در حالی که عقل سلیم نقص در شریعت خاتم را نمی‌پذیرد؛ کما اینکه ادله نقلی - مثل آیه اکمال (مائده: ۳) - نیز با این معنا منافات دارند.

(۳) با پذیرش این دیدگاه، فلسفه اجتهاد برای استنباط احکام شرع با چالشی بزرگ روبه‌رو می‌شود؛ زیرا استنباط و استخراج احکام شرع، فرع بر وجود و ثبوت واقعی این احکام است؛ وگرنه، چنانچه قبل از استنباط، احکام را از اساس انکار کنیم، معنای محصلی برای استنباط باقی نمی‌ماند.

(۴) با انکار احکام واقعی، فضای مناسبی برای هرج و مرج در افتاء باز

می‌شود؛ زیرا هر فتوایی به همان میزان اعتبار دارد که سایر فتاوا واجد اعتبارند. در نتیجه، انگیزه‌ای برای رشد علم فقه باقی نمی‌ماند؛ بلکه هر غیرمتخصصی انگیزه می‌یابد تا در این جایگاه والا وارد شود و از طرف خودش حکمی را برای شرع محقق سازد!

(۵) در دیدگاه تصویب اشعری، احکام به عالمان به آنها از طریق ادله و اصول عملیه اختصاص دارد؛ در حالی که روایات کثیری (نک: مکارم شیرازی: ۱۳۱۶، ج ۳: ۵۶۹) مبنی بر اشتراک احکام الهی بین جمیع امت اسلامی (عالمان و جاهلان) وارد شده‌اند؛ تا جایی که در *اصول کافی* (کلینی: ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۴۹) بابی با عنوان «الردّ إلى الكتاب و السنّة و أنّه ليس شيء من الحلال و الحرام و جمیع ما يحتاج إليه إلّا و قد جاء فيه کتاب أو سنّة» وجود دارد. روشن است که با پذیرش این روایات، نمی‌توان احکام را تابع آرای مجتهدان و در حقیقت مختص به عالمان برشمرد.

ب) تصویب معتزلی و پذیرش مصالح و مفاصد واقعیه

معتزله - همانند امامیه - در مقابل اشاعره احکام شرع را تابع مصالح و مفاصد واقعیه و ملاکات نفس‌الامری می‌دانند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۱ق: ۶-۷؛ حلی، ۱۴۳۰ق: ۵۶). طرفداران این اندیشه، نه تنها احکام شرع را تابع ملاکات واقعیه می‌شمارند (حسن و قبح ذاتی)؛ بلکه فی‌الجمله عقل را نیز کاشف از این ملاکات می‌دانند (حسن و قبح عقلی) (نک: مطهری: ۱۳۱۲، ج ۱: ۴۵).

عموم عدلیه هرچند در مسئله حسن و قبح ذاتی هم‌اعتقاد هستند، در مسئله اشتراک احکام بین عالم و جاهل مسیرشان جدا می‌شود. در همین نقطه است که معتزله هرچند در ابتدای مسیر از اشاعره جدا گشته، ملاکات نفس‌الامری احکام را می‌پذیرند، در میانه راه از امامیه نیز جدا و مانند اشاعره قایل به «تصویب» می‌شوند (صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۵).

البته چنان‌که در لابه‌لای مباحث اصولی معاصران ملاحظه می‌شود (سبحانی، ۱۳۱۷، ج ۳: ۶۰۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۱۶، ج ۳: ۵۶۱؛ خوئی، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۱۱۴) قرائت معتزله از «تصویب» اندکی با قرائت اشاعره تفاوت دارد؛ چراکه تصویب اشعری هر گونه حکم واقعی را قبل از فتاوی مجتهدان نفی می‌کند؛ اما تصویب معتزلی به وجود احکام واقعی در لوح محفوظ تا قبل از این فتاوا معتقد است. به عبارت دیگر، تصویب اشعری فتوای مجتهد را «موجب تحقق» حکم الله تلقی می‌کند؛ اما تصویب معتزلی معتقد است اگر مجتهد علم به حکم الله یافت، همان حکم در حق او ثابت است؛ وگرنه، فتوای او بر اساس اصل و اماره‌ای که مطابق با آن حکم نبوده، «موجب انقلاب» حکم الله می‌شود.

روشن است که طبق این دیدگاه نیز شارع به عدد مجتهدان حکم می‌کند؛ با این تفاوت که قبل از فتوای ایشان، حکم واقعی ثابتی نیز داشته است.

نقد و بررسی

اگر از منظر «تصویب معتزلی» به پرسش اصلی این تحقیق بنگریم، پاسخی مشابه آنچه در «تصویب اشعری» برای ما نمایان شد، شکل می‌گیرد؛ چراکه صاحبان این دیدگاه باید ملتزم شوند رفتارهای دین‌داران اگر مطابق با حکم واقعی قبل از فتوای مجتهدان باشد، «دینی» است و اگر مخالف با آن، اما مطابق با دیدگاه یکی از مجتهدان واجد شرایط باشد، باز هم «دینی» است؛ زیرا رأی آن مجتهد که شرایط افتا را داشته است، حکم واقعی را منقلب نموده است و اینک در حق او حکم واقعی شرعی کاملاً مطابق با همین رفتاری است که از او سر می‌زند. بنابراین، نگرانی و تردید متدینان در تهافت ظاهری فتاوی مجتهدان نباید ادامه یابد و ایشان باید به این اطمینان برسند که گستره شریعت تا آن حدی فراخ است که هم رفتار ایشان و هم رفتار آن دسته‌ای را که کاملاً متهافت با ایشان

عمل می‌کنند، در بر می‌گیرد.

هرچند این پاسخ نیز مانند پاسخ قبل به گسترش قلمرو شریعت می‌انجامد، مبنای آن (تصویب معتزلی) قابل قبول نیست و اشکالات متعددی به آن وارد است:

(۱) معتزله به خلاف اشاعره، احکام الهی را تابع مصالح واقعی می‌دانند؛ حال آنکه در دیدگاه ایشان، این احکام با فتاوی‌ مجتهدان انقلاب می‌یابند. بر ایشان لازم است که نسبت این انقلاب را با آن ملاکاتی که در احکام به صورت ثابت و مسلم پذیرفته بودند، مشخص نمایند. به دیگر سخن، باید از ایشان پرسید: چگونه احکام واقعی که ملاکات ثابتی پشتوانه آنها بود، با فتاوی‌ مجتهد به یکباره منقلب گردید؟^۱

(۲) لازمه این دیدگاه نیز اختصاص احکام واقعی الهی به عالمان به این احکام است؛ در حالی که روایاتی که پیش‌تر به آنها اشاره شد، در مقام بیان اشتراک احکام بین جمیع امت اسلامی، واجد عمومات و اطلاقاتی هستند که با دیدگاه معتزله قابل جمع نخواهند بود و روشن است تا وقتی دلیل قطعی بر تخصیص و تقیید این عمومات در دست نداریم، لازم است به همان عمومات و اطلاقات اخذ کنیم.

(۳) لازمه دیدگاه معتزلی این است که احکام واقعی شرع تا قبل از فتاوی‌ مجتهدان، به «عدم قیام اماره یا اصلی بر خلاف آنها» مقیدند؛ در حالی که این

۱. البته انقلاب در حکم واقعی به دلیل انقلاب در مصالح و مفاسد واقعی - در مواردی که عناوین علت تامه حسن و قبح نبوده، بلکه مقتضی آن باشند؛ مثل صدق و کذب - منع عقلی به دنبال ندارد، لیکن این انقلاب در ما نحن فیه چرا و چگونه محقق شده است، مسئله‌ای است که بر معتزلی پاسخ به آن فرض است.

مدعا در کلمات ایشان اثبات نشده است و بنابراین، قابل قبول نیست.

ج) تخطئه امامیه و پذیرش مصالح و مفسدات واقعی

امامیه در مقابل دیدگاه اندیشمندان عامه، به «تخطئه» معتقد است و به دلیل اشکال‌هایی که بر قول به تصویب وارد بود، این دیدگاه را نمی‌پذیرد. در نتیجه، اولاً، احکام شرع را تابع مصالح و مفسدات واقعی می‌داند (حسن و قبح ذاتی).^۱ ثانیاً، احکام واقعی را مشترک بین عالم و جاهل برمی‌شمارد و در نتیجه، معتقد است مجتهد در مقام افتا، یا حکم الله واقعی را کشف می‌کند که در این صورت دو اجر به او اعطا می‌شود (اجری برای کشف حکم واقعی و اجری برای اجتهاد و تلاشی که مبذول داشته است) و یا این حکم را کشف نکرده است و خطا می‌کند که در این صورت، تنها از اجر دوم بهره می‌برد: «للمصیب اجران و للمخطئ اجر واحد» (خوئی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۲۳۷).

به دنبال پذیرش قول تخطئه، اشکال معروفی که منسوب به ابن‌قبه (انصاری، ۱۳۱۶، ج ۱: ۴۰) است، مطرح می‌شود مبنی بر اینکه: اگر مجتهدان خطا می‌کنند و حکم واقعی را در برخی موارد کشف نمی‌کنند، پس چگونه شارع متعالی که حکیم علی‌الاطلاق است، «امارات و ظنون معتبره» را در مقابل ایشان قرار داده است تا به آن عمل نمایند؟! روشن است که این امارات فی‌الجمله مطابق با واقع نیستند و حکم واقعی را بیان نمی‌کنند. پس آیا می‌توان در این موارد، اعتبار این امارات را به شارع حکیم نسبت داد؛ در حالی که عمل به آنها فی‌الجمله موجب تفویت مصالح واقعی یا القای مفسدات واقعی است؟! برای مثال، فرض کنید حکم

۱. هرچند جمعی از اخباریان عقل را قادر بر کشف این ملاکات نمی‌دانند، اما اصولیان امامیه، حسن و قبح عقلی و کاشفیت فی‌الجمله عقل را از این ملاکات واقعی می‌پذیرند.

واقعی نماز جمعه در عصر غیبت و جوب باشد. حال اگر اماره‌ای مانند خبر واحد بر استحباب آن اقامه شود و مجتهد بر اساس آن فتوا دهد و به دنبال این فتوا، خود او و مقلدانش اقدام به اقامه نماز جمعه نمایند، طبیعتاً مصلحت واقعیه موجود در نماز جمعه از تمام ایشان فوت می‌شود؛ حال سؤال این است که: از منظر کلامی و اعتقادی، چگونه می‌توان رضایت به این تفویت مصلحت را به شارع حکیم نسبت داد؟

نحوه پاسخ به این شبهه، در سرنوشت بحث در این تحقیق مؤثر است؛ چنان‌که در ادامه این امر به وضوح نمایان می‌گردد.

روشن است که اشاعره و معتزله در قبال این شبهه در مقام پاسخ بر نمی‌آیند؛ زیرا اساساً بر اساس مبانی آنها، اشکال وارد نیست. توضیح اینکه، اشاعره از اساس منکر مصالح و مفسد واقعیه هستند و «تفویت مصالح و مفسد» در نگاه ایشان، سالبه به انتفای موضوع است (مصالح و مفسدی نیست تا سخن از تفویت یا القا در آن به میان آید). از طرفی، معتزله نیز هرچند مصالح و مفسد واقعیه را می‌پذیرند، با قول به تصویب و انقلاب این مصالح و مفسد، در حقیقت تفویت مصلحت در نگاه ایشان سالبه به انتفای محمول می‌گردد (مصالح و مفسد موجودند، اما عمل به امارات موجب تفویت مصالح یا القا در مفسد نمی‌شود). بنابراین، این اشکال در حقیقت به مبانی امامیه وارد است و لازم است با دقت تمام به آن پاسخ داده شود.

در مقام پاسخ به این اشکال، به دو نظریه مشهوری که در نحوه پاسخ به سؤال اصلی تحقیق اثرگذار هستند، اشاره می‌کنیم.

۱. مصلحت تسهیل محقق نایینی

از عبارات محقق نایینی در *اجودالتقریرات (نایینی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۵)* به دست

می‌آید که ایشان معتقد است در مواردی که مکلفان به امارات غیر مطابق با واقع عمل می‌کنند، بدون شک مصالح واقعیه از ایشان فوت می‌شود و در مفسد واقعیه القا می‌شوند؛ لیکن این تفویت مصلحت و القا در مفسده، هیچ منافاتی با حکمت شارع متعال ندارد. به دیگر سخن، ایشان لازمه عمل به امارات را القا در مفسد و تفویت مصالح می‌دانند؛ اما این دو را ملازم با عدم حکمت شارع قلمداد نمی‌کند؛ زیرا معتقد است شارع در این موارد «مصالح نوعیه» را بر «مصالح شخصییه» مقدم کرده است.

توضیح این عبارت آن است که اگر شارع متعال به دلیل القا در مفسده و تفویت مصلحت از بعضی از افراد مکلفان، امارات را حجت قرار نمی‌داد، طبیعتاً باید به جای حجیت «امارات» و ظنون معتبره، صرفاً «قطع» را حجت قرار می‌داد؛ در حالی که دستیابی به تمام احکام شرع به صورت قطعی، امری است که اگر مستحیل نباشد، قطعاً مستصعب است. لذا بر شارع حکیم لازم است به آن امر (القا در مفسده یا تفویت مصلحت از بعض مکلفان) تن دهد تا عموم مکلفان در این حرج عظیم واقع نشوند؛ زیرا فعل حکیمانه آن است که در موارد تراحم میان مصالح شخصییه و مصالح نوعیه، مصالح نوعیه مقدم شوند و تقدیم مصالح شخصییه در این موارد، عین بی‌حکمتی است. در همین راستا محقق نایینی می‌نویسد:

فإنها (مصلحة التسهيل) من المصالح النوعية المهمة التي يكون رعايتها مقدمة على رعاية المصالح الشخصية التي تفوت أحيانا عند العمل بالأمانة و تقديم المصالح النوعية على المصالح الشخصية لا مانع عنه بل هو واقع في الشرع كثيرا كما في حكم الشارع بجواز قتل المسلمين إذا تترس بهم الكفار في الحرب فإن حكمه بجواز قتلهم و ان كان فيه تفويت المصلحة الشخصية إلا انه لا يترحم

بالمصلحة النوعية الثابتة في إعلاء كلمة الإسلام و غلبة المسلمين (نائینی، ۱۳۸۲،

ج ۲: ۶۵).

بدون شک این نظریه، «تفویت مصالح واقعیه و القا در مفاسد واقعیه درباره بعض مکلفان» را می پذیرد؛ چنان که مظفر، شاگرد محقق نایینی به این نکته تصریح کرده است:

أَنَّ غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمانة، و تلك المصلحة النوعية مقدّمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف (مظفر، ۱۳۸۸: ۴۰۲).

نقد و بررسی

اکنون نوبت آن شده که از منظر دیدگاه محقق نایینی و مصلحت تسهیل به مسئله این تحقیق بازگردیم. به نظر می رسد با دیدگاه محقق نایینی، قلمرو شریعت اندکی محدودتر از قلمرو شریعت بر اساس دیدگاه اصولیان عامه می گردد؛ زیرا در این دیدگاه، «خطای بعض مکلفان» پذیرفته و القای ایشان در برخی مفاسد و تفویت برخی مصالح از آنها تصدیق می شود. در نتیجه، رفتارهایی را که این مکلفان بر اساس امارات شرعی غیرمطابق با واقع انجام می دهند، نمی توان «رفتار دینی» - به معنایی که در این نوشتار مدنظر است - به شمار آورد. برای نمونه، در مثالی که پیش تر گذشت، وقتی گروهی از مکلفان به حکم فقهی، نماز جمعه را در عصر غیبت انجام دادند و گروهی دیگر به حکم فقیه دیگری آن را ترک کردند، در اینجا تنها رفتار یک گروه حقیقتاً دینی است و گروه دیگر به تصریح محقق نایینی، از مصلحتی واقعی محروم شده و در مفسده ای واقعی گرفتار آمده اند.

بر اساس این دیدگاه، بسیاری از احکام فقهی که شخص به آن عمل می کند، با

این احتمال (القا در مفسد و تفویت مصالح) روبه‌روست. لذا اگر شخص به این مبنای علمی توجه کند، همواره در نگرانی و اضطراب به سر می‌برد و به اینکه آیا حقیقتاً «رفتار دینی» را که در گستره شریعت قرار دارد، انجام داده است یا نه، هرگز اطمینان حاصل نمی‌کند. در هر صورت، در خصوص این دیدگاه نیز - صرف‌نظر از پاسخی که به پرسش ما می‌دهد - نکته قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. توضیح اینکه، «القا در مفسد و تفویت مصالح از اشخاص» لزوماً حکیمانه نیست؛ بلکه حکیمانه بودن آن متوقف بر این است که هیچ راه‌گزینی از این امر وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، هنگامی می‌توان این امر را غیرمنافی با «حکمت الهی» برشمرد که ابتدا ثابت شود این مسئله، از مصادیق «تزام» است، به گونه‌ای که جمع بین مصالح شخصیه و نوعیه ممکن نباشد؛ وگرنه، با وجود امکان مصالح شخصیه، بر «حکیم مطلق» لازم است هم مصالح شخصیه را تأمین کند و هم مصالح نوعیه را محقق سازد. برای نمونه، در مثالی که خود ایشان بیان فرمود، تنها هنگامی «قتل مسلمین» جایز است که غلبه بر کفار، راهی جز تن دادن به این امر نداشته باشد؛ اما در فرضی که می‌توان مثلاً با هزینه‌های مالی بیشتر یا استمداد از قدرت‌های دیگر و ... بدون قتل مسلمین به این مهم نایل شد، هرگز در این موارد قتل مسلمین جایز نیست و محکوم به «غیرحکیمانه بودن» است.

با این همه، در عبارات محقق نایینی دلیلی بر «عدم امکان تأمین مصالح شخصیه» در ما نحن فیه بیان نشده است و همین امر سخنان ایشان را در محل تردید قرار می‌دهد؛ به‌ویژه با توجه به نظریه مختار این نوشتار که در آن ثابت می‌شود تأمین «مصالح شخصیه» در عین تحفظ بر «مصلحت نوعیه عمل به امارات» ممکن است. روشن است که طبق این دیدگاه - چنان‌که در ادامه تبیین

می شود - فرض تراحم محقق نایینی منتفی می گردد.

۲. مصلحت سلوکیه شیخ انصاری

با مراجعه به عبارات شیخ در *فوائد الاصول (انصاری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۷ به بعد)* می توان در مقام اصطیاد نظریه او، این گونه بیان نمود که شیخ انصاری به خلاف «مصلحت تسهیل»، در حق اشخاص نیز القا در مفسد و تفویت مصالح را بر نمی تابد و معتقد است تک تک افراد مکلف با عمل به امارات شرعی، مصلحت واقعیه ای را احراز می کنند که این مصلحت واقعیه، جبران کننده مصالح فوت شده از ایشان است. برای مثال، اگر واجب واقعی در روز جمعه، نماز ظهر بود، اما شخص با عمل به اماره، این واجب واقعی را ترک کرد و نماز جمعه را به جا آورد، هر چند مصلحت نماز ظهر از او فوت می شود، اما مصلحت دیگری نصیب او می گردد که اگر بیشتر از مصلحت فوت شده نباشد، کمتر از آن نیست.

نگارنده معتقد است می توان نظریه شیخ را در بیانی نوین این گونه تقریر کرد: مؤدای اماره ای که خلاف با واقع بوده است، در حقیقت معنون به دو عنوان است (مثلاً اماره مخالف با واقع، نماز جمعه را در دوران غیبت واجب نمود که در این مثال، مؤدای اماره، همان فعل خارجی نماز جمعه است): اول، عنوان مأخوذ در لسان اماره. مثلاً این فعل خارجی معنون به عنوان «نماز جمعه» است و از این نظر، این فعل کاملاً خالی از مصلحت است و هرگز نمی توان آن را واجد مصلحت دانست؛ زیرا طبق فرض، واجب واقعی جمعه بوده است و دوم، عنوان «سلوک طریق اماره»، یعنی این فعل خارجی افزون بر اینکه نماز جمعه است، سلوک طریق اماره و عمل به قانون شارع و سرسپردگی در مقابل خواست او نیز می باشد.

شیخ معتقد است این عمل خارجی، از ناحیه این عنوان دوم واجد مصلحت

می‌گردد و این مصلحت، جبران‌کننده مصلحت فوت‌شده از مکلف می‌شود. به عبارت دیگر، مراد شیخ از «مصلحت سلوکیه»، در حقیقت همان «انقیاد» است؛ یعنی فعل مطابق با اماره خلاف واقع، هرچند فی حد نفسه فاقد مصلحت بوده است، از آن نظر که عبد با این فعل خود، در مقام انقیاد مولا گام برداشته و تسلیم خود را در قبال قانون او به منصفه ظهور رسانده است، چنین عبدی مستحق مدح و ثواب است و فعل او از این ناحیه واجد ارزش می‌گردد.

هرچند شیخ در مقام توضیح مصلحت سلوکیه، آن را عیناً «انقیاد» نخوانده است، از برخی عبارات او در مباحث دیگری از *فرائد الاصول* مطالبی استفاده می‌شود که این مدعا از آنها قابل دستیابی است که به دو مورد آن اشاره می‌کنیم:

(الف) در بحث تجری وقتی به نقد نگرش صاحب *فصول* (نک: *حائری اصفهانی*،

۱۴۲۲ق، ص ۸۷) می‌پردازد، می‌نویسد:

فاذا لم یکن هذا الفعل الذی تحقّق التجری فی ضمنه ممّا یتصف بحسن أو قبح
 لم یؤثر فی اقتضاء ما یقتضی القبح، كما لا یؤثر فی اقتضاء ما یقتضی الحسن لو
 فرض أمره بقتل کافر فقتل مؤمناً معتقداً کفره، فأنه لا اشکال فی مدحه من حیث
 الانقیاد و عدم مزاحمة حسنه بکونه فی الواقع قتل مؤمن (انصاری، ۱۳۸۶، ج ۱:
 ۶۵).

حاصل اینکه، اگر مولا عبدش را به قتل کافری امر کند و او به خطا مؤمنی را - که به کفر او معتقد بوده - به قتل رساند، هرچند فعلی که انجام داده است، در حقیقت سرشار از مفسده واقعیه بوده است، در عین حال این عبد سزاوار قرب به مولاست و فعل او هرچند در واقع قتل مؤمن است، موجب عدم حسن این فعل نمی‌شود. در این عبارت، به روشنی نمایان است که شیخ این فعل خارجی را معنون به دو عنوان (قتل مؤمن و انقیاد) دانسته و در عین حال، از آن نظر که

عنوان دوم در آن ظهور یافته است، آن را حسن برمی‌شمارد. به همین ترتیب می‌توان در مسئله «مصلحت سلوکیه» نیز سخن راند و مراد شیخ را از «سلوک طریقه اماره»، همان انقیاد و تسلیم در برابر قانون مولا به شمار آورد.

ب) در مقام تبیین ارشادی بودن اوامر احتیاط می‌نویسد:

فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند

المولى، ففيه نوع من الانقياد، و يستحق عليه المدح و الثواب (همان، ج ۲: ۱۰۷).

در این عبارت نیز «انقیاد» موضوع و سبب مدح و ثواب دانسته شده است؛ به گونه‌ای که فاعل احتیاط از باب تسلیم و انقیادی که به دنبال آن بوده است، مستحق مدح است و شیخ از همین جهت قایل به استحباب احتیاط می‌شود. روشن است که در ما نحن فیه نیز می‌توان «سلوک طریقه اماره» را مرتبه‌ای از انقیاد برشمرد و در نتیجه، آن را واجد مصلحت دانست.

با توجه به مطالب فوق، تفاوت دیدگاه شیخ انصاری و محقق نایینی نمایان شد؛ زیرا نایینی معتقد است در عمل به امارات مخالف با واقع، مصالح واقعیه از شخص فوت می‌شود تا «مصلحت نوع مکلفان» در عمل به امارات محقق گردد؛ لیکن متقابلاً شیخ معتقد است حتی از اشخاص و تک تک افراد مکلف نیز مصالح واقعیه فوت نشده است، بلکه عبد به دلیل «سلوک طریقه اماره» و انقیاد و تسلیمی که در برابر قانون مولا داشته است، موجبات قرب خویش را فراهم ساخته، از این طریق مصلحتی واقعی را احراز نموده است.

مسئله تحقیق از منظر دیدگاه شیخ

اگر از منظر دیدگاه شیخ به مسئله تحقیق بازگردیم، گستره شریعت را فراخ‌تر از دیدگاه «مصلحت تسهیل» می‌یابیم؛ چراکه شیخ انصاری در این دیدگاه، تمام

رفتارهای مجتهدانه و مقلدانه‌ای را که مطابق با حکم واقعی نبوده‌اند، واجد مصلحت واقعیه‌ای از سنخ «سلوک طریق اماره» و «انقیاد در قبال قانون مولا» دانسته است. در این دیدگاه، نگرانی و اضطراب مکلفان از بین می‌رود و همواره اطمینان خاطر برای ایشان وجود دارد که ذیل قانون دین می‌توانند با عمل به امارات و فتاوی‌ای مراجع تقلید - و لو به حسب ظاهر، متهافت و غیرقابل جمع باشند - در مدار دین و قانون شریعت حرکت کنند و با همان فعلی که انجام می‌دهند، موجبات قرب شخص خویش را به خدای متعال فراهم سازند.

به دیگر سخن، لازمه دیدگاه مصلحت سلوکیه آن است که فتاوی‌ای فقیه، سبب تام قرب به خدای متعال قلمداد شود؛ زیرا این فتاوا اگر مطابق با لوح محفوظ باشند، بدون شک واجد مصالح واقعیه و موجب قرب هستند و اگر مخالف با آن باشند نیز کمتر از حالت قبل نبوده، بلکه با همین رفتارهای غیرمطابق با حکم واقعی، تک تک افراد مکلف به واسطه انقیاد و سلوکی که انجام داده‌اند، به مقام قرب الهی نایل می‌شوند. این دیدگاه حضور فقه را در عرصه زندگی شخصی افراد پراهمیت‌تر و پر جلوه‌تر می‌سازد و بر اثر آن هر مکلفی (مجتهد یا مقلد) با اطمینان و سکون بیشتری به دستورات فقهی تن می‌دهد.

این دیدگاه در عین حال که فقه را برای مکلفان پراهمیت‌تر می‌کند، به‌خلاف دیدگاه تصویب اشعری، فقیه را در کشف حکم واقعی بی‌انگیزه نمی‌سازد؛ چراکه «انقیاد» وقتی حقیقتاً محقق می‌شود که فقیه فحوص از ادله نماید و در فرایند وسیع و طاقت‌فرسای اجتهاد، به صورت روشمند به حکمی که شارع به آن راضی است، نایل آید؛ وگرنه، چنانچه بدون تحفظ بر «اصول اجتهاد» به فتوایی برسد و به آن عمل کند، رفتار او سلوک طریق اماره و انقیاد شمرده نمی‌شود؛ زیرا عمل به

اماره قبل از فحوص از قراین منفصله محتمله آن، حجت نیست. این دیدگاه در عین حال که از مزایای فوق برخوردار است، بر «طریقیت امارات» نیز پایبند است و هرگز به «سببیت امارات» که در دیدگاه اصولیان عامه مطرح است، رجوع نمی‌کند.^۱

نتیجه‌گیری

- (۱) دینی بودن «رفتارهای مقلدانه و مجتهدانه» و در نتیجه، «قلمرو و گستره شریعت» پیوند عمیقی با «تبعیت احکام از مصالح و مفسدات واقعیه» دارد.
- (۲) اشاعره با «انکار حسن و قبح ذاتی» و در عین حال دیدگاه «تصویب اشعری»، گستره فراخی را برای شریعت تصویر می‌کنند؛ لیکن این دو دیدگاه در مقام اثبات قابل پذیرش نبوده، مبتلا به اشکال هستند.
- (۳) معتزله نیز با «پذیرش حسن و قبح ذاتی» و در عین حال دیدگاه «تصویب معتزلی»، مانند رقیب خود گستره شریعت را فراخ می‌کنند؛ لیکن دیدگاه اخیر ایشان نیز قابل پذیرش نیست و مبتلا به اشکال‌هایی است.
- (۴) امامیه با پذیرش «حسن و قبح ذاتی» و «تخطئه»، با پرسشی جدی در خصوص قلمرو شریعت در رفتارهای مکلفان مواجه می‌شود که در مقام پاسخ باید از دیدگاه‌های موجود ذیل دیدگاه امامیه بهره برد.
- (۵) دیدگاه «مصلحت تسهیل» ذیل دیدگاه امامیه، به‌ناچار گستره شریعت را

۱. هرچند بسیاری از اصولیان بعد از شیخ، «مصلحت سلوکیه» را قرائت دیگری از «سببیت اماره» پنداشته، آن را به دیدگاه معتزله ارجاع داده‌اند و ثبوتاً ناممکن تلقی کرده‌اند، نگارنده بر این باور است که این اشکال بر دیدگاه شیخ وارد نیست. در عین حال، از آن نظر که بررسی تفصیلی این اشکال و پاسخ به آن از عهده این تحقیق خارج بود، به آن پرداخته نشد.

در خصوص برخی از افعال مکلفان محدود می‌سازد که «دینی نبودن» و «فقدان مصالح واقعیه» را در آنها در پی دارد؛ لیکن این دیدگاه نیز با اشکال‌هایی مواجه است.

(۶) دیدگاه «مصلحت سلوکیه» ذیل دیدگاه امامیه، گستره شریعت را فراخ می‌نماید و مطلق رفتارهای مکلفان، اعم از مجتهدانه و مقلدانه را ضامن قرب به مقام الهی معرفی می‌کند و نگرانی متدینان را در تهافت ظاهری فتاوی فقها از بین می‌برد و اطمینان خاطری ژرف برای مجتهد و مقلد در عمل به فتاوی فقهی به ارمغان می‌آورد.

منابع

- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۸۶)، *فرائد الاصول (رسائل)*، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- باقلانی (۱۳۸۲)، *الانصاف فیما يجب اعتقاده*، قم: دارالکتب العلمیة.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۲۸ق)، *شرح المقاصد*، بیروت: الشریف الرضی.
- حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم (۱۴۲۲ق)، *الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة*، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة.
- حلّی، حسن بن یونس (۱۴۳۰ق)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خوئی، سید ابولقاسم (۱۴۲۵ق)، *دراسات فی علم الاصول*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)، *إرشاد العقول الی مباحث الأصول*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شهرستانی (۱۴۲۴ق)، *الملل و النحل*، بیروت: الشریف الرضی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۲ق)، *دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة)*، قم: نشر اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۰م)، *تفسیر کبیر*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- — (۱۴۲۲ق)، *المحصل*، بیروت: دار الرازی.
- قاضی عبدالجبار (۱۴۱۱ق)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره: الدار المصریة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الكافی*، قم: دارالحديث.
- مازندرانی، ملاصالح (۱۳۷۵)، *شرح اصول الكافی*، قم: دارالکتب الاسلامیة.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، *اصول الفقه*، قم: بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، *انوار الاصول*، قم: مدرسة امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- نایینی، محمدحسین (۱۳۸۲)، *اجود التقريرات*، قم: مطبعة العرفان.

