

## بررسی نظریه مصلحت سلوکیه در دیدگاه شیخ انصاری رحمته الله علیه\*

□ حجت عزیزاللهی\*\*

### چکیده

از آن جا که دین مقدس اسلام دین عقلانیت است؛ همواره پیروان خود را از اتباع از ظن و گمان برحذر داشته و تنها قطع و یقین را ارزشمند می‌شمارد. اما از آن جا که برای استنباط احکام شرعی منابع قطعی محدود می‌باشند شارع مقدس برای برخی از ظنون اعتبار قائل شده است که اصطلاحاً به این ظنون خاص، اماره گویند. اما دایره عمل به این امارات، زمان انفتاح باب علم (دسترس به یقین) را نیز شامل می‌شود. در مقام استدلال و توجیه این مطلب اصولیون به سه دلیل تمسک جسته‌اند. برخی قائل به تصویب شده‌اند و برخی قائل به مصلحت تسهیل گردیده‌اند ولی شیخ انصاری قائل به مصلحت سلوکیه است؛ یعنی وقتی از اماره‌ای تبعیت می‌کنیم اگر خلاف واقع باشد مصلحت واقع فوت می‌شود و مصلحتی در مؤدای اماره ایجاد نمی‌شود (برخلاف قول به تصویب) اما سلوک اماره مصلحتی دارد که جابر آن مصلحت فوت شده است. در زمینه این نظریه اشکالات زیادی وجود دارد. ولی مهمترین اشکال، آن است که در عالم واقع فرقی بین سلوک اماره و عمل به مؤدای آن نیست؛ پس وجود مصلحت در سلوک اماره یعنی وجود مصلحت در مؤدای آن و این همان قول به تصویب است. اما در پاسخ باید توجه داشت که سلوک و اطاعت از اماره امری است قلبی که با عمل به مؤدای اماره که امری جوارحی است متفاوت می‌باشد. پس می‌توان از نظریه مصلحت سلوکیه دفاع نمود.

واژگان کلیدی: اماره، مصلحت سلوکیه، تصویب، مخطئه.

\* تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۱/۳۰؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۵/۱۲.  
\*\* دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران (hogatazizolahi@gmail.com).

## مقدمه

مبحث حجت مهم‌ترین مبحث اصول است که یکی از مقدمات مهم آن بحث امارات می‌باشد. اماره در لغت به معنی علامت (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱/۲۸۴) و در اصطلاح اصولیون به آن ظنونی گفته می‌شود که شارع آن‌ها را معتبر می‌داند؛ زیرا در شرع آنچه لازم‌الاتباع است قطع است که حجیت ذاتی دارد و اتباع از ظن و شک و وهم منع شده است. اما اتباع از ظن در مواردی که شارع آن را معتبر می‌داند و قطع به رضایت شارع در اتباع از آن است جایز می‌باشد. از این‌رو برخی اماره را مترادف با ظن معتبر گرفته‌اند؛ در حالی که چنین نیست؛ بلکه اماره سبب ظن معتبر است و استعمال آن‌ها به جای هم مجازی است (مظفر، بی‌تا: ۱۵/۳-۱۶). اولین کسی که بحث مربوط به ظنون معتبر و حجیت آن‌ها را مطرح نمود؛ مرحوم شیخ طوسی بود که با طرح مسأله حجیت خبر واحد به این مبحث پرداخت. البته اصطلاح اماره از زمان مرحوم سید مرتضی مورد استفاده قرار گرفت (علم الهدی، ۱۳۷۶: ۱/۲۴). گرچه قبل از ایشان قدیمین (ابن جنید اسکافی و ابن ابی عقیل عمانی) مطالبی درباره قیاس مطرح کرده بودند.

## ملاک و موطن حجیت اماره

### ۱. ملاک در حجیت اماره

همان‌گونه که گفته شد اصل، عدم حجیت ظنون است؛ ولی در اماره چون قطع داریم که شارع راضی است بدان عمل گردد؛ این قطع پشتوانه آن ظن گردیده و مجوز عمل به آن می‌باشد. به عبارت دیگر، مناط حجیت ظن، علم و قطع است؛ لذا گروهی از اخباریون، با استدلال به آیات کریمه ناهیه از ظن، اصولیون را به خاطر عمل به آن سرزنش می‌کنند. در مقابل اصولیون به این اشکال دو جواب نقضی و حلی می‌دهند.

جواب نقضی از اشکال اخباریان این است که خود شما اخباریون هم قائل به عمل به خبر واحد هستید در حالی که خبر واحد هم موجب ظن است. اما جواب حلی ما به ظنون معتبر

از آن جهت که ظن هستند عمل نمی‌کنیم بلکه از آن جهت که علم و قطع به اعتبار آن‌ها نزد شارع داریم عمل می‌کنیم.

## ۲. موطن حجیت اماره

گروهی امارات را مختص به زمان تعذر از حصول علم می‌دانند. مثلاً صاحب معالم که در اثبات حجیت خبر واحد به انسداد کبیر (یعنی امارات به‌خاطر انسداد باب علم و علمی حجت هستند) استدلال نموده (حسن بن زین‌الدین، بی‌تا: ۱۸۸) در حالی که امارات چه در زمان انفتاح باب علم (توانایی دسترسی به قطع به احکام) و چه در زمان انسداد باب علم (عدم این توانایی) حجت هستند. اما سؤال مهمی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که چگونه ممکن است با امکان دسترسی به قطع، امارات که موجب ظن هستند و احتمال تقویت مصلحت و القاء در مفسده در آن‌ها وجود دارد حجت باشند؟ (شیخ انصاری، بی‌تا: ۸۹/۳).

## دو مذهب درباره حجیت اماره

در پاسخ به این سؤال باید گفت درباره امارات دو مذهب طریقت و سببیت، پدید آمده است:

### ۱. مذهب طریقت

این مذهب اصولی، اماره را طریق به واقع می‌داند. طبق این مذهب اماره صرفاً طریقی است که ما را به واقع می‌رساند. حال اگر به‌واسطه آن به واقع رسیدیم، به‌خاطر عمل به واقع پاداش داریم؛ ولی اگر به‌واسطه آن به واقع نرسیدیم و آن را مخالفت نمودیم، معذوریم و به‌خاطر مخالفت با واقع مجازات نمی‌شویم.

### ۲. مذهب سببیت

اما مذهب سببیت، خود اماره را سببی برای حدوث مصلحت می‌داند. یعنی یا واقعی وجود ندارد و هرچه اماره می‌گوید واقع است (طبق نظر اشاعره) و یا واقع وجود دارد ولی با مخالفت

اماره با آن، واقع تغییر می‌کند (طبق نظر معتزله) در این جا شایسته است به بیان ادله هر کدام از دو مذهب بپردازیم.

## ادله طریقت و سببیت

### ۱. دلیل طریقت

طریقت اماره امری عقلایی است که مورد تأیید شارع می‌باشد؛ زیرا عمل به امارات نزد عقلا از آن جهت است که طریق به سمت واقع هستند؛ لذا از طرف عقلا در سلوک امارات مصلحتی مترتب نیست بلکه چون غالب المطابقه با واقع هستند آن را می‌پیمایند. به عبارت دیگر لسان امارات اگر خودش باشد و خودش حکایت و کشف از واقع است و این بنایی عقلایی است که شارع آن را امضاء نموده است.

### ۲. دلیل سببیت

حجیت یعنی وجوب اتباع، و احکام تابع مصالح‌شان هستند؛ یعنی امری که واجب است به خاطر وجود مصلحتی در آن واجب گردیده است. پس به ناچار باید در اتباع از اماره مصلحتی نهفته باشد تا اقتضای وجوب اتباع را بکند و این همان قول به تسبیب است.

قائلین طریقت در پاسخ به دلیل تسبیب می‌گویند: این درست است که احکام تابع مصالح و مفاسد متعلق‌شان هستند ولی لازم نیست که در خود اماره مصلحت باشد بلکه همین‌که در واقعی که اماره ما را به آن می‌رساند مصلحت باشد کافی است. پس دلیل جعل وجوب امارت مصلحت در خود اماره نیست بلکه مصلحت در واقعی است که اماره طریق آن است (ر.ک: تحریر اصول فقه: ۱۹۷ و ۱۹۸).

از جانب دیگر، همان‌گونه که گفته شد قائلین سببیت دو دسته هستند و یک دسته از آنان که اشاعره هستند اشکالات اساسی‌ای از جمله: مخالفت با اجماع قطعی و مخالفت با روایات متواتر و وجود دلیل عقلی مخالف با آن وارد است. اما اشکالی که متوجه مسلک

سببیت با هر دو قسم آن می شود تصویب است؛ یعنی قیام یک اماره موجب حدوث مصلحت شود؛ در حالی که قطع هم چنین قدرت و شأنی ندارد؛ یعنی با قطع هم اگر خلاف واقع باشد واقع تغییر نمی کند پس چگونه می توان قائل به چنین قدرتی برای ظن بود؟ با حفظ این مقدمه به پاسخ به سؤال فوق می پردازیم که چرا با امکان تحصیل قطع باز هم امارات حجت هستند؟ به سه طریق این سؤال جواب داده شده است:

### چرایی حجیت اماره از منظر طریقی و سببی

#### ۱. از منظر قول به سببیت

طبق از دیدگاه، جواب چرایی و چگونگی حجیت امارات، واضح است؛ زیرا طبق این قول، واقعی وجود ندارد که اماره ما را به آن برساند تا احتمال خطای اماره و تقویت مصلحت یا القاء در مفسده وجود داشته باشد که عمل به اماره در وقت امکان دسترسی به قطع جایز نباشد.

#### ۲. از منظر قول به طریقت

از منظر قائلان به طریقت، دو پاسخ به چرایی حجیت اماره داده شده است که دیدگاه شیخ انصاری (مصلحت سلوکیه) یکی از آنهاست. دیدگاه دیگر، مصلحت تسهیل است که خود دو تقریر دارد؛ یکی تقریر مشهور و دیگری، تقریر ویژه مرحوم نایینی است.

#### ۲-۱. مصلحت تسهیل (۱)

قائلان به مصلحت تسهیل از منظر طریقی خود می گویند: این که شارع امر به اتباع برخی از ظنون با امکان تحصیل قطع کرده و بدون شک به امر واقعی نظر داشته است، از دو احتمال خارج نیست:

احتمال نخست این است که اصابت (مطابقت با واقع) در امارات مساوی یا بیشتر از اصابت در قطع است؛ پس احتمال خطای امارات مساوی یا کمتر از قطع است و لذا همان گونه که

در زمان حصول علم عمل به قطع جایز است جواز عمل به اماره هم ممکن است. احتمال دوم، رفع تضییق و مشقت از مکلف به خاطر تحصیل قطع ولو با امکان آن است؛ به خصوص که بنای عقلا ریشه طریقت اماره می باشد؛ پس از این رو در امور دنیوی، عمل به اماره ولو با امکان تحصیل قطع، جایز شمرده شده است. از این دو احتمال، دومی به حقیقت نزدیک تر است؛ زیرا در زمان حضور امام هم رجوع به امام و تحصیل قطع موجب مشقت است و بنای عقلا مؤید این مدعاست. به طور خلاصه؛ شارع اذن اتباع از امارات را به خاطر تسهیل در تحصیل احکام داده است.

## ۲-۲. مصلحت تسهیل (۲)

اما مرحوم نایینی رحمته الله (نایینی، ۱۴۱۷: ۹۴/۳) این مصلحت را به نفی عسرو حرج در دین (حکم ثانوی) بر نمی گرداند تا مستشکل اشکال کند که در زمان انفتاح علم عسرو حرجی وجود ندارد بلکه مصلحت تسهیل را مطابق با ویژگی اولیه شریعت اسلام و اصل «شریعتنا سهله سميحة» (زبدۃ البیان فی احکام القرآن: ۶۶) می داند که اگر شارع مردم را موظف به تحصیل قطع کند سهولت منتفی است.

نکته ای که باید توجه داشت آن است که مصلحت از جهت نگاه به مکلفین به دو دسته نوعیه و شخصیه تقسیم می شود و مصلحت تسهیل از مصالح نوعیه است؛ یعنی شارع تسهیل برای نوع مکلفین را در نظر گرفته و امر به اتباع از ظن کرده و از آن جا که شرع و عرف مصلحت نوعیه را مقدم بر مصلحت شخصیه می داند (نایینی، ۱۴۱۷: ۹۳/۳) مصلحت تسهیل مقدم به سایر مصالح شخصیه است.

## ۳. از منظر شیخ انصاری رحمته الله

در این میان، مرحوم شیخ انصاری به «مصلحت سلوکیه» قائل شده و نظر ایشان در میانه طریقت و سبیت، ارزیابی شده است. مطابق این نظر اولاً در واقع احکامی وجود داشته که

بین عالم و جاهل مشترک است؛ ثانیاً مجرد اماره سبب حدوث مصلحت در مؤدای اماره نمی‌شود؛ ثالثاً در تبعیت و سلوک اماره مصلحتی وجود دارد که جابر مصلحت فوت‌شده در صورت تخطی اماره از واقع است.

### ۳-۱. فرق مصلحت سلوکیه با سببیت

در سببیت، مصلحت در مؤدای اماره بود. اما در این نظر مصلحت واقعی محفوظ است و در صورت خطای اماره فوت می‌گردد؛ ولی پیروی از اماره باعث مصلحتی است که جابر مصلحت فوت‌شده است (مصلحت در اتباع از اماره است نه در مؤدای آن) (شیخ انصاری، بی‌تا: ۱/ ۴۴).

### ۳-۲. فرق مصلحت سلوکیه با طریقت

طریقت قائل به معذوریت در صورت خطای اماره است ولی در صورت خطا، مصلحت فوت‌شده است و دیگر قائل به پاداش نیست ولی این نظر علاوه بر معذوریت در صورت خطای اماره، قائل به وجود مصلحتی است که جابر مصلحت فوت‌شده می‌گردد که منجر به پاداش می‌شود.

### ۳-۳. مخالفت میرزای نایینی با نظر شیخ انصاری

مرحوم نایینی رحمته الله علیه از مصلحت سلوکیه شیخ به سببیت امامیه تعبیر نموده است (نایینی، ۱۴۱۷: ۹۶/۳) که آن را در واقع رد بر اشکال تصویب (که بر سببیت اشاعره و معتزله وارد بود) می‌داند؛ زیرا مطابق نظر آن‌ها یا واقعی در کار نبود یا قابل تغییر بود ولی طبق این نظر واقع قابل تغییر نیست بلکه علت تبعیت اماره حرمتی است که برای واقع قائلیم، چون معمولاً ما را به واقع می‌رسانند. همان‌گونه که گفته شد مبنای این بحث اشکال ابن‌قبه بود که مرحوم شیخ این اشکال را در زمان انفتاح باب علم وارد می‌داند؛ یعنی آنگاه که دسترسی به قطع وجود دارد عمل به اماره قبیح است (شیخ انصاری، بی‌تا: ۱/ ۴۸). اما مرحوم میرزا این کلام را رد می‌کند و می‌گوید: امارات در اصابت و خطا مانند علم هستند و چون مبنای عمل به امارات بنای عقلانیت عقلا

از نظر اتقان و احکام با اماره مانند قطع معامله می‌کنند و این مورد تأیید شارع است اما برخی از طرق ظنی مانند قیاس که مردم آن‌ها را به قصد دنیا به کار می‌برند شارع در دین ردع نموده است (نایینی، ۱۴۱۷: ۹۱/۳).

### ۳-۴. اختلاف در تفسیر دیدگاه شیخ انصاری

طبق نسخه‌های مشهور فرائد الأصول، مرحوم شیخ در بیان نظر خود چنین می‌نویسد:

أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة، فأوجب الشارع. ومعنى إيجاب العمل على الأمانة: وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها (شیخ انصاری، بی‌تا: ۴۴/۱).

یعنی هرگاه اماره‌ای برای موضوعی اقامه شود تأثیر در فعلی که حکمش را اماره بیان کرده (مؤدای اماره) ندارد و اماره هیچ مصلحتی را در آن ایجاد نمی‌کند، جز این‌که عمل مطابق اماره و التزام عملی به آن اماره به قسمی که با آن معامله واقع می‌شود و آثار شرعی مترتب بر واقع را بر آن مترتب می‌سازیم دارای مصلحت است که شارع این متابعت را (به‌خاطر آن مصلحت) واجب نموده است. پس معنی وجوب عمل طبق اماره آن است که واجب است عمل را مطابق با اماره کرد (تبعیت از اماره واجب است) نه آن‌که واجب است عمل طبق مؤدای اماره (مؤدای اماره واجب باشد) ایجاد شود.

اما گروهی از شاگردان ایشان کلمه «امر» را به عبارت ایشان اضافه کرده‌اند. یعنی عبارت چنین شده: «إلا أن الأمر بالعمل على طبق تلك الأمانة...» و با این کار در حقیقت نظر خودشان را بیان نموده‌اند که مراد از مصلحت موجود در اماره، مصلحت در امثال امر به عمل آن است؛ همان‌گونه که در اوامر امتحانیه چنین مصلحتی وجود دارد. لکن مرحوم نایینی (نایینی، ۱۴۱۷: ۹۸/۳) هدف از اضافه کردن «امر» را ادخال احکام وضعی در بحث می‌داند؛ زیرا احکام وضعی ابتدا به عمل مکلف تعلق نمی‌گیرند. پس چاره‌ای نیست که مصلحتی در نفس امر و جعل فرض شود نه در عمل مأمور به؛ به‌خلاف احکام تکلیفی که مصلحت در



خود عمل فرض می شود ولی این هدف طبق نظر شیخ که احکام وضعی را منتزع از احکام تکلیفی می داند پذیرفته نیست. بلکه آنچه از عبارت شیخ برمی آید آن است که طبق نظر ایشان مصلحت در تطرق این طریق و سلوک این اماره است نه در امثال به امر آن. پس اضافه کردن کلمه «امر» وجهی ندارد بلکه مخل مقصود است.

### ۳-۵. پیشینه نظر شیخ انصاری

دیدگاه مصلحت سلوکیه به نام مرحوم شیخ انصاری، شهرت یافته است اما از مرحوم شیخ طوسی عبارتی در دسترس است که می شود این دیدگاه را از آن برداشت کرد. او در العدة فی اصول الفقه نوشته است:

لأنه لايمتنع أن تكون المصلحة لنا في العمل به وإن كان هو كاذبا كما لايمتنع أن يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق إذا خوفنا الواحد من سبع و لص و إن كان كاذبا (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۰۴).

یعنی مانعی ندارد که مصلحت در عمل به اماره باشد گرچه خود اماره کاذب است. همان گونه که اگر بترسیم از دزد یا حیوان درنده ای در راه، پیمودن این راه را ترک می کنیم ولو خبردهنده دروغگو باشد که می توان از عبارت «أن تكون مصلحة لنا في العمل به» برداشت قول مصلحت سلوکیه را کرد.

### اشکال ها بر مصلحت سلوکیه

بعد از مرحوم شیخ انصاری از بین اصولیون صاحب نام تنها مرحوم میرزای نایینی قائل به مصلحت سلوکیه شده و بقیه بزرگان اصول اشکالاتی بر این نظریه گرفته اند.

#### ۱. از نظر امام خمینی رحمته الله علیه

ایشان چهار اشکال بر این نظریه می گیرند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۹۴) که برخی قابل مناقشه است:

## ۱-۱. ملاک حجیت امارات، بنای عقلاست

پشتوانه اعتبار و حجیت امارات، عقلا هستند؛ و عقلا می‌گویند این امارات، طرق محضه هستند و هیچ شأنی جز همان شأنیست طریقت ندارند. بنابراین، عقلا نمی‌گویند که اماره یک عنوانی به نام «سلوک الاماره» و تبعیت از اماره جدا از آن هم دارد.

به نظر می‌رسد این فرمایش، برخلاف مفروض کلام است؛ ما روی مبنای سببیت بحث می‌کنیم؛ (همان‌گونه که گفته شد مرحوم نایینی این نظریه را به سببیت امامیه تعبیر نموده‌اند) و حال آن‌که این فرمایش، معنایش این است که امارات فقط عنوان طریقت محضه را دارند؛ اما روی مبنای سببیت، فرض کردیم که اماره باید سبب ایجاد یک مصلحتی به مقداری که مصلحت واقع فوت شده است نیز بشود. بنابراین، نمی‌توان به مبنای سببیت با مبنای طریقت پاسخ داد؛ پس، این اشکال، اشکال واردی نیست.

اما در رد این جواب می‌توان از جانب امام قدس سره گفت: خود مرحوم نایینی دلیل حجیت امارات را بنای عقلا می‌داند (نایینی، ۱۴۱۷: ۹۱/۳) و عقلا شأنی جز طریقت برای اماره قائل نیستند.

## ۱-۲. سلوک همان عمل به اماره است

آیا غیر از عمل به مؤدای اماره، چیز دیگری به نام سلوک وجود دارد؟ وقتی روایت گفته که نماز جمعه واجب است و مکلف هم بر طبق روایت عمل کرد، آیا ورای عمل به مؤدا چیزی دیگری به نام سلوک و تبعیت الاماره داریم یا این‌که واقعاً تبعیت اماره همان عمل به مؤدای آن است؟ بلی، سلوک یک عنوان اعتباری است (ایشان تعبیر می‌کنند به اعتباری، اما ظاهراً مقصودشان از اعتباری، انتزاعی است؛ یعنی کسی که بر طبق اماره عمل کرد، این‌جا یک عنوانی به نام تبعیت و به عنوان سلوک انتزاع می‌شود) این را ما قبول داریم؛ اما این سلوک و تبعیت، در عالم خارج، فعلی جدا از عمل به مؤدا نیست. به عبارت دیگر، می‌فرمایند: سلوک باید چیزی باشد که خودش قابلیت ملاک را داشته باشد؛ اگر این‌طور بود، بگویید در سلوک و تبعیت مصلحت وجود دارد.

در ادامه می‌فرمایند: «ولک أن تقول هذه المفاهيم المصدرية النسبية لا حقيقة لها إلا في عالم الاعتبار»؛ این مفاهیم مصدریه - یعنی تبعیت - مفاهیم نسبیّه هستند و حقیقتی جز در عالم اعتبار ندارند (البته مراد از اعتبار در این جا باید انتزاع باشد). امر انتزاعی چیزی نیست الا همان منشأ انتزاعش (مثلاً وقتی از سقف، فوقیت را انتزاع می‌کنید، چیزی غیر از خود فوق نیست). در جواب از این اشکال می‌توان گفت: درست است که عمل به مؤدا یک فعل است، اما این یک فعل دو عنوان دارد؛ هم عمل به مؤدای اماره است و هم سلوک الاماره است؛ همان طوری که در باب اجتماع امر و نهی در یک فعل خارجی دو عنوان اجتماع پیدا می‌کند. اما در رد این جواب و از جانب امام رحمته الله علیه نیز می‌توان گفت: در باب اجتماع امر و نهی، آن دو عنوان هرکدام با قطع نظر از محل اجتماع، می‌توانند در عالم خارج مستقلاً موجود شوند؛ اما در این جا، اگر کسی نماز جمعه را نخواند، نمی‌توانیم بگوییم سلوک الاماره تصویر می‌شود.

مؤید اشکال امام هم اشکالی است که مرحوم محقق اصفهانی بر این نظریه دارد (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۱۳۷) و خلاصه آن چنین است: این سلوک اگر منطبق بر مؤدا باشد، پس همان ملاک مؤدا را دارد و نمی‌شود ملاک دیگری داشته باشد؛ و اگر بگوییم سلوک غیر از مؤدا است، باید بگوییم ملاک دیگری در آن هست؛ اما خارجاً کسی که مؤدا را انجام می‌دهد، یک عنوانی منطبق بر همین مؤدا است و چیز دیگری به عنوان سلوک نیست.

### ۳-۱. حجیت اماره، مخصوص احکام الزامی نیست

بحث امارات را که فقط در احکام الزامیه نداریم، بلکه در احکام عادی، امور مباح و بالاتر از آن در امور غیرشرعی مثل مسائل تربیتی و اخلاقی نیز امارات قائم می‌شود. مثل این که اماره‌ای بگوید: «فلان چیز مباح است» یا اماره‌ای قائم شود که «زید مرده است». آیا باید بگوییم در سلوک چنین اماراتی مصلحت است؟ چه مصلحتی در این جا وجود دارد؟ اگر بخواهید بگویید نه، ما فقط در دایره شرعیات قائل به مصلحت می‌شویم، این بلاوجه است.

#### ۴-۱. لازمه مصلحت سلوکیه، اجزاء مطلق است

مرحوم نایینی به تبع مرحوم شیخ قائل به اجزاء مصلحت شده است (نایینی، ۱۴۱۷: ۹۷/۳)؛ یعنی همان مقدار مصلحت که به دلیل سلوک اماره تفویت شده جبران می‌شود. برای مثال، اگر یک ربع از اول وقت گذشت و نماز جمعه را به پیروی از اماره خواندیم، سپس کشف خلاف شد که نماز ظهر واجب است، این‌جا می‌گویند باید نماز ظهر را بخوانیم و آن مصلحت فضیلت اول وقت که از دست رفته، این سلوک به همان اندازه آن را جبران می‌کند. اگر بعد از وقت، کشف خلاف شد، سلوک، مصلحت نماز ظهر را که از دست ما رفت را جبران می‌کند.

اشکال چهارم امام رحمته‌الله این است که لازمه وجود مصلحت در سلوک طبق اماره، قول به اجزاء به صورت مطلق است؛ زیرا می‌گویید در سلوک مصلحت است، اما اثبات نمی‌کنید که این مصلحت مقید به عدم انکشاف خلاف در وقت است. طبق نظر شما، واقعی از دست می‌رود و سلوک بر طبق اماره جای آن را می‌گیرد. پس، باید بگوییم در خود سلوک اماره تمام آن مصلحت وجود دارد اگر چنین است باید قائل به اجزاء به طور مطلق شد و نمی‌توان گفت این مصلحت مقید به عدم انکشاف خلاف در وقت است (چون اثبات نشده است).

در پاسخ به این اشکال امام رحمته‌الله از قول مرحوم نایینی (همان، ۹۷/۳) می‌توان گفت: فرض بر این است که اماره موجب احداث هیچ مصلحتی در مؤدای خود نمی‌شود بلکه مصلحت تنها در سلوک است که اگر غیر این باشد اماره طریق محض است، پس تدارک مصلحت باید به مقدار مقتضی سلوک باشد و این تدارک تا قبل از انکشاف خلاف است. آری، اگر قائل به سببیت معتزله شویم (یعنی بگوییم مصلحت در مؤدای اماره است که اقوی از مصلحت واقعی است) در این صورت باید قائل به اجزاء مطلق شویم و انکشاف از واقع را از قبیل تبدل موضوع بدانیم. مثلاً اگر کسی در سفر بود و نماز قصر خواند و در وقت به وطن رسید چون مصلحت نماز را درک کرده دیگر نیاز به اعاده ندارد.

## ۲. از منظر مرحوم آیت الله خویی رحمته الله علیه

مرحوم شیخ و میرزای نایینی ادعا می کنند که قول به مصلحت سلوکیه موجب دفع اشکال تصویب است اما مرحوم محقق خویی رحمته الله علیه (خویی، ۱۴۱۷: ۹۷/۱) می گوید: به نظر ما مصلحت سلوکیه هم مستلزم نوعی از تصویب است و طبق آن، حکم واقعی تبدیل پیدا می کند. زیرا اگر گفتیم در سلوک اماره مصلحت است، شارع نمی تواند نسبت به انسان جاهلی که اماره در حق او قائم شده، واجب را به نحو واجب تعیینی قرار دهد؛ بلکه باید واجب به نحو واجب تخییری باشد. مثلاً اگر در واقع نماز ظهر واجب است، لکن کسی که جاهل به این واقع است و اماره ای بر وجوب نماز جمعه برای او قائم شده است، شما - مرحوم شیخ - می فرمایید در خود نماز جمعه مصلحتی ایجاد نمی شود اما در سلوک اماره و در تبعیت اماره مصلحت و ملاک است؛ اگر چنین است، شارع از اول باید نسبت به کسی که عالم به واقع است، نماز ظهر را به نحو واجب تعیینی واجب کند، نسبت به کسی که جاهل است، در واقع نماز ظهر را نوشته واجب است؛ از این طرف هم اماره را لازم العمل کرده که می گوید نماز جمعه واجب است؛ در این جا اگر بخواهد واقع به تنهایی یا سلوک اماره به تنهایی را واجب کند، ترجیح بلامرجح می شود؛ زیرا اگر شارع در واقع نماز ظهر را واجب کرده و بعد در حق کسی که جاهل به واقع است، نماز جمعه بر طبق اماره واجب شود، حالا اگر بگوییم از اول یکی از این دو را به نحو تعیینی واجب کند، ترجیح بلامرجح خواهد شد (چون فرض کردیم هر کدام دارای مصلحت است؛ اگر مصلحت هر کدام یک اندازه باشد و ما بخواهیم بگوییم که یکی از این ها را معیناً واجب کند، ترجیح بلامرجح می شود) برای این که ترجیح بلامرجح پیش نیاید، باید بگوییم شارع از اول در حق کسی که جاهل به واقع است، واجب تخییری دارد؛ یعنی او را بین عمل به واقع و بین سلوک الاماره مخیر می کند. نتیجه این می شود که اگر راهی را طی کنیم که احکام مشترک بین عالم و جاهل نباشد، تصویب می شود. در این جا شما می گوید نماز ظهر برای کسی که عالم به وجوب نماز ظهر است، به نحو واجب تعیینی است و برای کسی که جاهل است و اماره برای او قائم شده است، به نحو

واجب تخییری است؛ پس، احکام مشترک بین عالم و جاهل نشد و این خود نوعی از تصویب است.

از این اشکال مرحوم خویی و از جانب شیخ اعظم می‌توان جواب داد که: در باب واجب تخییری دو ملاک باید در عرض یکدیگر باشد؛ به عنوان مثال، در مورد کفاره «اطعام ستین مسکیناً، و صیام شهرین متتابعین، و عتق رقبه» بیان شده است، و ملاک هرکدام از این‌ها در عرض یکدیگر هستند؛ اما در مانحن‌فیه، که مرحوم شیخ انصاری مصلحت سلوکیه را قائل می‌شوند، دو ملاک - ملاک سلوک اماره و ملاک حکم واقعی - در عرض یکدیگر نیستند تا واجب تخییری گردند، بلکه ملاک سلوک اماره در طول واقع است؛ یعنی اگر اماره مخالف با واقع درآمد و واقع فوت شد، سلوک مصلحت دارد. بنابراین، در این جا که احد الملائکین در طول ملاک دیگر قرار می‌گیرد، معنا ندارد که بگوییم واجب تخییری است.

۳. اشکال محتمل دیگر

به اشکالات فوق می‌توان اشکال دیگری اضافه کرد و آن این‌که: چرا در مواردی که اماره مطابق با واقع درمی‌آید، مصلحت سلوکیه را قائل نمی‌شویم؟ اگر سلوک یک عنوان دارای مصلحت است، باید بگوییم در تمام اخبار احاد، چه اخبار موافق با واقع و چه اخبار مخالف، غیر از مؤدا یک عنوان دیگری به عنوان سلوک وجود دارد؛ چرا فقط در اخبار مخالف با واقع این را می‌گویید که در سلوک اماره مصلحت وجود دارد؛ و این مصلحت در سلوک، آن مصلحت فوت‌شده را جبران می‌کند؟ اگر واقعاً در سلوک مصلحت است، باید در جایی که اماره موافق با واقع است نیز همین حرف را بزنید؛ نمی‌شود یکجا بگوییم سلوک هست و یکجا بگوییم سلوک نیست.

شاید در پاسخ گفته شود: مصلحت سلوک اماره در صورتی نصیب می‌شود که اماره خلاف واقع باشد و مصلحت واقعی فوت شود ولی در زمانی که اماره مطابق واقع باشد دیگر مصلحتی در سلوک نیست. به عبارت دیگر، تقویت مصلحت شرط تحصیل مصلحت سلوکیه است.

اما معنی این سخن چنین خواهد شد که اگر اماره مطابق واقع باشد طریق و اگر مخالف آن باشد دارای مصلحت سلوکیه است و این حرف پذیرفتنی نیست. چون نمی‌شود یک بار اماره را طریق و بار دیگر دارای مصلحت سلوکیه معرفی کرد.

ممکن است برای دفع این شبهه نیز گفته شود که ما در تبیین نظر شیخ کلمه «جبران» را به کار می‌بریم (آملی، ۱۳۹۵: ۱۰۹/۳)؛ یعنی مصلحت سلوکیه در طول مصلحت واقعی است و اگر مصلحت واقعی حاصل شود دیگر نوبت به مصلحت سلوکیه نمی‌رسد.

### نتیجه

از دقت در آنچه گذشت می‌توان دریافت که از میان اشکالات مطرح شده بر مصلحت سلوکیه، تنها اشکال مهم و محکم، اشکال دوم مرحوم امام است که بسیاری از دیگر بزرگان اصولی نیز آن را مطرح کرده‌اند؛ از جمله مرحوم محقق اصفهانی (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۹۷/۲)، مرحوم بروجردی (بروجردی، ۱۴۱۵: ۴۴۸) و مرحوم مظفر (مظفر، بی‌تا: ۴۲/۲) و خلاصه آن چنین است که سلوک اماره چیزی جز عمل به مؤدای آن نیست، مگر در عالم انتزاع که امور انتزاعی قابلیت ملاک بودن را ندارند. پس چگونه می‌توان در سلوک اماره مصلحتی را فرض کرد که در مؤدای آن نباشد.

برای پاسخ به این اشکال باید ابتدا ثابت کرد که سلوک اماره غیر از مؤدای آن است. می‌توان تعبدی که در عمل به اماره وجود دارد (که همان نیت و قصد قلبی اطاعت از مولاست) را به عنوان سلوک معرفی کرد زیرا در بسیاری از روایات بین نیت و عمل فرق گذاشته شده است؛ مانند: «عَلَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَتَى الْمُؤْمِنُ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ يَتَى الْكَافِرُ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۴/۲). گروهی این فرق را تنها در باب اخلاق قائل‌اند، در حالی که چنین نیست و نقش نیت در عبادات که بخش مهمی از فقه را تشکیل می‌دهد غیر قابل انکار است و نیز برخی از روایات نیت را مؤثر در حکم شرعی می‌دانند؛ مانند روایت مفصلی که در باب

خمس نقل شده (طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۲) است. پس نیت غیر از عمل است و می‌توان سلوک را غیر از مؤدا فرض کرد و کسی که برایش اماره اقامه شده و به واسطه تعبدی که دارد آن اماره را پیموده و آن عمل را انجام داده اگر اماره خلاف واقع درآمد خداوند به واسطه آن تعبد، مصلحت فوت شده را جبران می‌کند.

گروهی در پاسخ به نظر گفته‌اند این حرف به فرض صحت جدایی نیت از عمل مختص عبادات است و غیر عبادات محتاج به نیت نیستند که جدا از عمل دارای مصلحت باشند (مظفر، همان، ۴۲).

در جواب و از جانب شیخ انصاری می‌توان گفت: این حرف درست است اما ما کار به مؤدای اماره نداریم که حکم عبادی است یا غیر آن و صرفاً کار به خود اماره و تعبد به پذیرش آن داریم که خداوند به واسطه این نیت تعبد (ولو مؤدای آن امری بی‌نیاز از نیت باشد) اگر اماره خلاف واقع باشد مصلحتی به جبران آن مصلحت فوت شده عنایت می‌کند؛ زیرا در قرآن می‌فرماید: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان: ۷۰). هر سه عنوان توبه، ایمان و عمل صالح به عامل یعنی انسان برمی‌گردد و در صورت صحت این سه، خداوند نه تنها مصالح فوت شده را معذور می‌دارد بلکه به حسنه تبدیل می‌کند و مصلحتی برای جبران آن قرار می‌دهد. به همین دلیل است که اضافه کردن کلمه «امر» (به عبارت شیخ انصاری) و الحاق این تعبد به اوامر امتحانیه شاید برای تقریب ذهن به مصلحت مورد نظر شیخ باشد. از طرف دیگر این اشکال مطابق مذهب شیخ که احکام وضعی را راجع به احکام تکلیفی می‌داند وارد نیست.

بنابراین، دیدگاه مرحوم شیخ انصاری، با هیچ‌یک از اشکالات وارده، نقض و رد نمی‌شود و می‌تواند کماکان به عنوان یکی از نظریات مطرح درباره چرایی حجیت امارات باشد.



## کتابنامه

### قرآن کریم

- آملی، میرزا هاشم، *مجمع الافکار*، چاپخانه علویه، ۱۳۹۵ق.
- انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، بی جا، بی تا.
- بروجردی، سید حسین، *نهایة الاصول*، نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
- حسن ابن زین الدین، *معالم الاصول*، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- خمینی، سید روح الله، *انوار الهدایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱۴۱۵ق.
- خویی، سید ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۷ق.
- صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الكتاب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- \_\_\_\_\_، *العدة فی اصول الفقه*، چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.
- علم الهدی، سید مرتضی، *الذریعة*، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- غروی (محقق اصفهانی)، محمد حسین، *نهایة الدراية*، انتشارات سیدالشهداء، ۱۳۷۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.
- نایینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

