

بررسی انتقادی ادله مخالفان مسأله «توجیه وسیله توسط هدف»

رامین عزیزی^۱ جهانگیر مسعودی^۲ سید مرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

انسان موجودی است دارای اراده که به محض رجوع به درون خود آن را می‌یابد. بدون تردید انسان افعال ارادی خود را از روی علم و آگاهی انجام می‌دهد و قطعاً در فعل ارادی خود به دنبال هدف و غایتی است. چه بسا برای رسیدن به یک هدف باید فعل‌های متعدد از انسان صورت گیرد تا هدف اصلی تحقق پیدا کند. یکی از مسائل مهمی که در فلسفه اخلاق ذهن فیلسوفان را به تفکر وا داشته این است که "اخلاقی بودن هدف، اتخاذ و انجام وسایل غیر اخلاقی را توجیه اخلاقی می‌کند یا خیر"؟

گروهی معتقدند که قداست و حسن هدف موجب حسن وسیله می‌شود، اما برخی دیگر معتقدند که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. مطلق‌انگاری این مسأله باعث شده که مخالفان آن را به‌طور کلی مردود بدانند و به ادله‌ای استناد کنند که به نظر نگارندگان در اثبات مدعایشان ناتمام است. به‌علاوه اینکه با رجوع به تعالیم اسلام می‌توان مبانی و مصادیقی را یافت که به‌طور کلی مردود بودن این دیدگاه را خدشه‌دار می‌کند

واژگان کلیدی: هدف، وسیله، فلسفه اخلاق، توجیه اخلاقی، توجیه وسیله توسط هدف.

aziziramin@ut.ac.ir

masoudi-g@um.ac.ir

shahrudi@um.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

۲. استاد فلسفه و کلام دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

۳. استاد فلسفه و کلام دانشگاه فردوسی مشهد

۱. بیان مسئله

همان‌طور که می‌دانیم، انسان موجودی صاحب اراده است و آدمی به محض رجوع به درون خود آن را می‌یابد. انسان از آنجاکه دارای اختیار است، طرفین هر فعل (انجام فعل یا ترک آن) برای او معنادار بوده و قبل از هر فعلی با علم به طرفین فعل، اراده به انجام یا ترک آن می‌کند. با این بیان، انسان بنا بر اینکه فاعل مختار است، فاعلی است که فعل خود را از روی علم به مصالح و منافع و اراده انجام می‌دهد. از این‌رو در تمامی افعال خود هدف و غایتی را در نظر می‌گیرد. این قاعده به حدی گسترده است که به نظر فلاسفه الهی در همه فاعل‌ها و بر همه معلولات و مخلوقات اصل علت غایی حکمفرماست.

البته لازم به ذکر است که غایت دارای دو معناست. معنای اول این است که هر حرکت و هر فعلی سرانجامی دارد که به اصطلاح آن را «ما الیه الحركه» می‌گویند. معنای دوم، غایتی است که حرکت و فعل از ابتدا برای آن صورت می‌گیرد که به اصطلاح «ما لأجله حركه» نام دارد. در اینجا بحث سر افعال ارادی است که بدون تردید، انسان از روی علم و آگاهی انجام می‌دهد و قطعاً در فعل ارادی خود به دنبال هدف و غایتی است که اصل فعل برای آن صورت می‌گیرد. چه بسا انسان برای دست‌یابی به بسیاری از اهداف نیازمند به انجام افعال متعدد دیگری باشد. یعنی برای رسیدن به یک هدف باید فعل‌های متعدد از انسان صورت گیرد تا هدف اصلی تحقق پیدا کند. برای نمونه، جهت شرکت در یک جلسه باید راه طولانی را پیمود یا برای خوردن یک وعده غذا، ابتدا باید آن را طبخ کرد. در افعال اخلاقی نیز وضع به همین ترتیب است. برای انجام بسیاری از افعال اخلاقی، ابتدا باید دسته‌ای از افعال صورت گیرد تا فعل اخلاقی مورد نظر تحقق پیدا کند؛ مثلاً برای حفظ جان انسانی که در حال غرق شدن است باید مسیر مشخصی را شنا کرد و بعد از رسیدن به شخص، او را از غرق شدن نجات داد و به ساحل رساند.

مسئله مهمی که در فلسفه اخلاق و فلسفه، ذهن فیلسوفان را به تفکر وا داشته این است که آیا

فعل‌های میانی صورت‌گرفته (در این پژوهش به فعل‌های میانی، وسیله می‌گوییم) برای رسیدن به هر هدفی باید فعلی اخلاقی باشند و یا اخلاقی بودن فعل هدف باعث توجیه اخلاقی فعل‌های میانی می‌شود و فعل‌های غیر اخلاقی میانی را اخلاقی می‌کند؟ طرح این پرسش به بیان ساده اینکه اخلاقی بودن هدف، اتخاذ و انجام وسائل غیر اخلاقی را توجیه اخلاقی می‌کند یا خیر؟ آیا برای انجام و تحقق یک فعل اخلاقی می‌توان از هر وسیله‌ای استفاده نمود؟ مخالفان این مسأله به ادله‌ای استناد می‌کنند که عمده آن استفاده گزینشی از برخی نقل‌ها از سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام است. نگارندگان در این پژوهش با بررسی انتقادی این ادله می‌پردازند و معتقدند با مشاهده تعالیم اسلامی می‌توان قواعد و مطالبی را یافت که مردود بودن «سیاست وسیله و هدف» را به‌طور کلی خدشه دار می‌کند.

۲. بررسی ادله مخالفان مسأله «توجیه وسیله توسط هدف»

مخالفان مسأله «توجیه وسیله توسط هدف»، این مسأله را با توسل به آموزه‌های دینی مردود می‌دانند و معتقدند مصادیق نادرست بودن این مسأله در سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام وجود دارد.

۱-۲. دلیل اول

مهم‌ترین انتقاد منکرین مسأله توجیه وسیله توسط هدف استناد به سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام است که طبق آن معتقدند رفتار و سیره ائمه اطهار شواهد فراوانی بر عدم توجیه اخلاقی وسیله توسط هدف است. این ادعا مبنی بر این است که سیره ائمه دین دلیل محکمی بر بطلان مسأله توجیه وسیله توسط هدف است. بر این اساس مصداق‌های متعددی را می‌توان برشمرد که ائمه اطهار علیهم‌السلام در تراحمات برای دست‌یابی به هدف عالی تن به وسائل نامشروع ندادند. مخالفین نمونه‌های مختلفی از رفتار و گفتار معصومین را بیان کرده‌اند که چند مورد آن ذکر می‌گردد:

۱. نمونه مخالفت عملی ائمه معصومین علیهم‌السلام با این سیاست را می‌توان در جنگ صفین مشاهده نمود. در آغاز جنگ صفین، لشکریان معاویه نهر کنار فرات را که دو طرف می‌بایست از آنجا آب بردارند تصرف کردند و نگذاشتند لشکریان امیرالمؤمنین علیه‌السلام از آب استفاده کنند. پس از حمله به سپاه معاویه، لشکریان امام این نهر را تصاحب کردند، اما امام در برابر پیشنهاد یارانش که آب را به روی سپاه معاویه ببندند فرمود: «مانع استفاده آنها نشوید. من به این‌گونه کارها که روش جاهلان است دست نمی‌زنم و هرگز کسی را در تنگنای بی‌آبی قرار نمی‌دهم». شکست سپاه معاویه هدفی مقدس و خوب بود، اما نه با وسیله و ابزاری همانند بستن آب بر روی سپاهیان، که خلاف اصول انسانی و اخلاقی است. نتیجه آنکه حضرت امیر علیه‌السلام برای دست‌یابی به پیروزی دست به دامن وسیله غیر اخلاقی نشد.

۲. شاهد دیگری که مخالفان به‌عنوان دلیل نقلی بر نادرستی مسأله توجیه وسیله توسط هدف ذکر می‌کنند، عملکرد عدالت‌محور حضرت علی علیه السلام در حوزه اقتصادی است که بی‌شک مخالفانی را برای خود به‌وجود آورد. اگر حضرت علی علیه السلام در زمان خود به افراد صاحب نفوذ و متنفذ و سرشناسان به‌اندازه جایگاهشان امتیازاتی می‌داد - همان‌گونه که در زمان عمر و عثمان این‌گونه بود - راه برای مخالفت خیلی از افراد تأثیرگذار بسته می‌شد. ولی حضرت این شیوه تقسیم بیت‌المال را پیروزی از راه جور و ستم دانسته و هرگز به آن تن ندادند و به صراحت تأکید کردند که اگر این مال، حتی شخصی بود به‌صورت یکسان تقسیم می‌شد؛ چه رسد به اینکه بیت‌المال است. از این رو اگر هدف توجیه‌کننده وسیله بود، حضرت باید به این امور تمسک می‌کرد. درحالی‌که خلاف آن را در پیش گرفتند.

۳. مغیره‌بن شعبه از سیاست‌مداران معروف است. وی در آغاز خلافت و امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام به نزد ایشان آمد و گفت: "من اعتقاد دارم که بهتر است اکنون درباره معاویه هیچ سخنی نگویی و هیچ اقدامی ننمایی. بگذار فعلاً باقی باشد. وقتی که حکومت خوب استقرار یافت، آن وقت می‌توانی او را عزل کنی."

از دیدگاه یک فرد سیاسی شاید این بهترین راه برای تثبیت حکومت نوپا و قدرتمند شدن آن باشد تا در فرصت مناسب بتواند مخالفین را ترک کند. اما امیرالمؤمنین علی علیه السلام با قاطعیت این نظر را رد کرد و فرمود: «معنای این کار (سکوت) آن است که در این مدت محدود معاویه را صالح و شایسته می‌دانم. درحالی‌که چنین نیست و من هرگز او را صالح نمی‌دانم و نمی‌توانم دروغ بگویم.

۴. عمر با ترکیب خاص شورای شش نفره به‌گونه‌ای عمل می‌کند که برای نظر عبدالرحمن بن عوف در تعیین خلیفه اثرگذار باشد و امام علی علیه السلام می‌داند که با رأی عبدالرحمن بن عوف می‌تواند به خلافت برسد. عبدالرحمن شرط و تعیین علی را منوط به پذیرش عمل به سیره شیخین می‌کند. اما آن حضرت برای به‌دست آوردن رأی عبدالرحمن هرگز راه دروغ و ناجوانمردی را پیش نمی‌گیرد و به هیچ‌وجه حاضر نیست برای رسیدن به قدرت و حکومت، به فریب و خدعه آلوده شود و بی‌هیچ تردید و شبهه‌ای تصریح می‌کند که تنها به کتاب خدا و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اجتهاد خودش عمل می‌کند و شرط عبدالرحمن بن عوف را با قاطعیت مردود می‌داند. با اینکه می‌توانست با یک دروغ کوچک از فسادی که خلافت عثمانی در پی داشت جلوگیری کند و حتی بعد از به قدرت رسیدن کسی شاید هم نمی‌توانست حضرت را مؤاخذه کند.

پاسخ اول

در بررسی این ادعا باید گفت مصداق‌های متعدد موجود در سیره ائمه اطهار که خلاف سیاست

مذکور ماست، مصداقاً از ذیل سیاست خارج هستند؛ زیرا هدف ائمه اطهار علیهم السلام در درجه اول تبلیغ دین است و بدون تردید اگر هدف عالی را تبلیغ دین و شناساندن دین به دیگران قرار دهیم، امر غیر دینی منجر به تبلیغ دین نخواهد بود.

به عبارت دیگر، در صورتی وسیله "وسیله" خواهد بود که به هدف مد نظر منجر شود. درجایی که هدف تبلیغ دین است نمی توان از ابزارهای غیر دینی برای تبلیغ دین استفاده نمود. برای مثال، اگر حضرت علی علیه السلام در جنگ صفین آب را بر معاویه و اصحاب او نبست، به این دلیل بود که هدف اصلی از جنگ پیروزی بر دشمن نبود. بلکه نشان دادن راه حق و عدالت به آنان بود و قطعاً بستن آب اگرچه باعث پیروزی جنگ می شد، اما هدف حضرت امیر علیه السلام را محقق نمی کرد. به عبارت دیگر، اساساً بستن آب وسیله ای برای رسیدن به هدف حضرت نبود تا آن را انتخاب کند. بلکه هدف حضرت بیرون آوردن جبهه مخالف از گمراهی بود که بستن آب به روی آنها چنین هدفی را محقق نمی کرد. بستن آب به روی دشمن به نفع دین، بی دینی کردن است. جالب آنکه دشمن نیز در این جنگ با توجه به شناختی که از حضرت داشتند می دانستند هدف حضرت صرفاً پیروزی در جنگ نبود.

عمر و عاص در جریان عدم مقابله به مثل حضرت در بستن آب به روی معاویه گفت: «گمان من این است که او درباره تو مقابله به مثل نمی کند و آب را به روی تو و لشکرت نمی بندد. سپس افزود: چیزی که او برای آن آمده است غیر از این است». در چنین صورتی بستن آب وسیله آن هدف به شمار نمی آید که بخواهیم در باب آن سخن بگوییم. لذا مصداقاً از ذیل «سیاست وسیله و هدف» خارج می شود.

بنابراین نکته اصلی در بررسی این مورد و موارد مشابه آن در نمونه های تاریخی این است که آیا وسیله مذکور به آن هدف عالی منجر می شود یا خیر؟ اگر پاسخ به این پرسش منفی بود، وسیله مذکور مصداقاً از ذیل سیاست ما خارج خواهد بود. شهید مطهری در این باره می گوید: «سخن ما در اینکه هدف وسیله را مباح نمی کند و نیز سخن علامه طباطبایی در هدف نبوت این بود که ما در راه ایمان، برای حفظ و تقویت ایمان مردم، در راه دعوت مردم به حق و حقیقت و اسلام از راه باطل نباید استفاده کنیم. یعنی ایمان و دعوت به راه حق، طبیعتش یک طبیعتی است که وسیله پوچ و باطل نمی پذیرد. سخن ما در اینجا بود نه در جای دیگر...»

اگر مسأله ایمان و حقیقت مطرح نبود و مسأله حقوق اجتماعی و حقوق افراد مطرح بود مانعی نداشت. ولی برای نجات جان یک فرد چه مانعی دارد که انسان دروغ بگوید... پس سخن ما در موضوع تبلیغ بود» (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱).

بنابراین بی‌ایمانی از آنجاکه منجر به دعوت به ایمان نمی‌شود و بی‌اخلاقی منجر به دعوت به اخلاق نمی‌شود نمی‌توان از آنها بهره برد، نه به این دلیل که مسأله توجیه وسیله توسط هدف به کلی باطل است. بنابراین اگر در موقعیتی کنشگر اخلاقی سعی در ترویج و تعلیم اخلاق داشته باشد نمی‌تواند از بی‌اخلاقی برای رسیدن به این هدف بهره بگیرد. این موقعیت غیر از موقعیتی است که انسان بین نجات جان شخص و دروغ‌گویی مردد می‌شود.

پاسخ دوم

اما نکته دیگری که باعث ناتمام بودن دلیل اول مخالفین می‌شود، با توجه به تحلیل مسأله، توجیه وسیله توسط هدف ممکن خواهد بود. برای روشن شدن اطراف مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» به تحلیل فرض‌های مختلفی که امکان طرح آنها وجود دارد می‌پردازیم تا از این رهگذر، صورت مسأله و به اصطلاح محل نزاع مشخص گردد.

فرض اول این است که با وسیله اخلاقی در صدد دستیابی به هدفی اخلاقی باشیم. پرواضح است که اختلافی بر سر این فرض وجود ندارد. فرض دیگر این است که با هر وسیله‌ای به هر هدفی می‌توان رسید. بدون تردید مراد از پرسش مطرح‌شده به هیچ وجه این نیست. برای فیلسوفان اخلاق روشن است که با هر وسیله‌ای، اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی نمی‌توان به هر هدفی اخلاقی یا غیر اخلاقی دست یافت. به عبارت دیگر، جایی که ارزش هدف کمتر از وسیله یا مساوی ارزش وسیله است یا اساساً هدف «ارزش اخلاقی» ندارد، مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» مطرح نیست. از فرض دوم می‌توان به فرض سوم رسید و آن هم درجایی است که ارزش هدف از لحاظ اخلاقی بالاتر از تمام وسائلی که منجر به آن هدف می‌شود باشد. خود این فرض هم به دو صورت قابل تصور است:

صورت اول این است که برای رسیدن به هدف مذکور - که دارای ارزش اخلاقی بالایی است - هم وسیله‌های اخلاقی وجود دارد و هم وسیله‌های غیر اخلاقی. در مورد این صورت نیز بحث و نزاعی وجود ندارد؛ چون همه اخلاقیون متفق هستند جایی که راه‌های مجاز برای دستیابی به هدف عالی وجود دارد، مجاز به استفاده از وسیله‌های غیر اخلاقی نیستیم.

صورت دوم هم این است که برای رسیدن به آن هدف عالی هیچ وسیله و راه دیگری جز همین راه غیر مشروع وجود ندارد و جز با ارتکاب فعل غیر اخلاقی نمی‌توان به آن هدف عالی دست یافت. اینجاست که پرسش اصلی مطرح می‌شود که در چنین مواردی که برای رسیدن به یک هدف عالی چاره‌ای جز ارتکاب فعل غیر اخلاقی نداریم، آیا اخلاقی بودن هدف به ما اجازه ارتکاب عمل غیر اخلاقی را می‌دهد یا خیر؟

نکته بسیار حایز اهمیت این است که مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» از سنخ تزامم اخلاقی است. اصولیین در خصوص تزامم تعریفی ارائه دادند که در اخلاق نیز قابل استفاده است. تزامم را در اصطلاح این گونه تعریف کرده‌اند: هنگامی که دو حکم از سوی قانون‌گذار تشریح شده باشد و مکلف نتواند این دو حکم را که براساس تصادف توأم شده‌اند در مقام عمل اجرا کند، تزامم رخ داده است. این تنافی فقط به دلیل عدم توانایی مکلف در اجرای همزمان هر دوی آنها به وجود آمده است (بهبهانی، ۱۳۸۴، ص ۱۷؛ خراسانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۷؛ خوبی، بی تا، ج ۳، ص ۹). از این مسأله می‌توان نتیجه گرفت که «توجیه وسیله توسط هدف» از سنخ تزامم است نه تعارض؛ زیرا این مسأله در مقام اجرا و امتثال برای عامل اخلاقی پیش می‌آید. عامل اخلاقی می‌داند دروغ گفتن بد است و از طرف دیگر می‌داند نجات جان فرد دیگر کار خوبی است. مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» در اینجا مطرح می‌شود که آیا او می‌تواند برای نجات فرد دیگر دروغ بگوید؟ این مسأله در مقام امتثال و اجرا ایجاد می‌شود.

بنابراین مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» تنها در صورتی معنا پیدا می‌کند که انسان برای رسیدن به هدف عالی چاره‌ای جز تمسک به وسیله غیر اخلاقی نداشته باشد. با این توضیح در موقعیت‌هایی که برای کنشگر اخلاقی جهت رسیدن به هدف عالی هم وسیله اخلاقی وجود دارد و هم وسیله غیر اخلاقی، در چنین فرضی ارتکاب تمسک به وسیله غیر اخلاقی جهت رسیدن به هدف، توجیه اخلاقی ندارد؛ زیرا کنشگر باید وسیله اخلاقی را هر چند دشوارتر انجام می‌داد. در داستان جنگ صفین، حضرت در موقعیت تزامم اخلاقی نبودند که بین بستن آب و پیروزی در جنگ علیه باطل قرار گرفته باشند. از این رو حتی اگر پیروزی را هدف حضرت امیر علیه السلام بدانیم، بدون بستن آب هم امکان پیروزی در جنگ فراهم بود. لذا تمسک به بستن آب به روی لشکریان معاویه به‌عنوان نادرستی مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» دلیلی نادرست خواهد بود. در مورد مصادیق دیگر نیز وضع به همین منوال است؛ زیرا نمی‌توان اثبات کرد که حضرت در تزامم اخلاقی گرفتار بوده است تا از عمل او نادرستی توجیه وسیله توسط هدف را اثبات کرد. به عبارت دیگر، اثبات تزامم اخلاقی در دلایل یاده شده از سوی مخالفین ممکن نیست تا از رهگذر آن، نادرستی مسأله توجیه وسیله توسط هدف اثبات شود.

پاسخ سوم

پاسخ دیگر این ادعا این است که در مقابل مصداق‌های متعددی که مخالفین براساس سیره ائمه اطهار علیهم السلام بر رد سیاست مذکور برمی‌شمرند، نمونه‌های زیادی را می‌توان احصا کرد که شاهدهی بر تجویز سیاست در مواقع خاص دارد. این نمونه‌ها مبنای بسیاری از قواعد فقهی است. به عبارت دیگر، قواعد فقهی مرتبط با سیاست «هدف و وسیله» خواهد آمد، خود گواهی است که باید در مصداق‌هایی که مخالفین به‌عنوان گواه صحت ادعای خود ذکر می‌کنند تأمل کرد و نگاهی جامع به

این مسأله داشت و از نگاه صرفاً تک‌بعدی و عجولانه پرهیز کرد. در همین راستا برخی از موضوعات و قواعد فقهی که هم‌سو با سیاست توجیه وسیله توسط هدف هستند انتخاب شده و موارد مشابه و وجوه تشابه آن با سیاست مذکور استخراج گردیده تا بتوان بدین وسیله درک بهتری از سیاست مورد بحث مقاله به دست آورد.

الف) قاعده اضطرار

در میان کتب قواعد فقه به قاعده مهم اضطرار بر می‌خوریم که کاربرد فراوانی دارد. مفاد این قاعده این است که به‌هنگام وجود یک ضرورت یا اضطرار، حرمت حرام و وجوب واجب برداشته می‌شود و صورت جواز را به خود می‌گیرد. بنابراین اموری که مورد نهی و منع شارع یا عقل قرار گرفته‌اند از ممنوعیت خارج می‌شود. طبق این قاعده، ضرورت‌ها و اضطرارها هر امر ممنوعی را مباح می‌سازند (اردبیلی، ۱۲۷۸، ص ۶۳۶؛ محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱۴۵).

در قاعده اضطرار یکی از مهم‌ترین رکن‌های تحقق اضطرار این است که راه نجات دیگری جز توسل به جرم وجود ندارد. در مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» نیز وضع به همین منوال است. قاعده اضطرار در واقع حکایت از به خطر افتادن یک ارزش عالی دارد. این ارزش عالی می‌تواند حفظ جان یا حفظ سلامتی باشد. روشن است که حفظ جان یا حفظ سلامتی یک هدف عالی برای هر انسانی محسوب می‌شود؛ خصوصاً حفظ جان که دست‌یابی به همه ارزش‌های دیگر در پرتو آن برای انسان معنادار است. در مسأله مورد بحث پژوهش نیز صحبت از ارزش هدف است. هدف ارزشمندی که راه تحقق جز ارتکاب عمل غیر اخلاقی ندارد. در قاعده اضطرار باید بین خطر و ارتکاب مضطر تناسب وجود داشته باشد. بدین معنا که اجتناب از خطر دارای ارزشی بیش از ارتکاب عمل داشته باشد. در مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» نیز باید بین وسیله و هدف تناسب وجود داشته باشد و ارزش هدف به حدی باشد که ارتکاب عمل غیر اخلاقی را برتابد.

بنابراین از دیدگاه تعالیم اسلام وقتی انسان در تراحم بین حفظ جان - که امر واجبی است - و ارتکاب فعل حرام واقع می‌شود، ارتکاب فعل حرام جایز شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، هنگامی که حفظ جان یا سلامتی شخص متوقف بر ارتکاب فعل حرامی باشد، هدف عالی (حفظ جان و سلامتی) باعث جواز وسیله غیر اخلاقی (ارتکاب فعل حرام) می‌شود. این دقیقاً همان مسأله «توجیه وسیله توسط هدف» است.

ب) قاعده "اهم و مهم" و قاعده "دفع افسد به فاسد"

قاعده اهم و مهم یکی از قواعد مسلم در اصول فقه است که مورد مخالفت هیچ فقیهی قرار نگرفته

است (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۸). مفاد قاعده اهم و مهم این است که هرگاه به لحاظ محدودیت‌ها و در مقام امثال و انجام دو تکلیف شرعی تزامم رخ دهد (یعنی مکلف از انتقال دو تکلیف عاجز باشد) باید تکلیفی را که اهمیت بیشتری دارد امثال کند و اهم را بر مهم ترجیح دهد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۹۹).

طرف دیگر قاعده اهم و مهم، قاعده دفع افسد و فاسد است. مفاد این قاعده این است که تعارض دو مفسده و ضرر، آنکه رتبه و درجه کمتری از فساد و ضرر را دارد باید مرتکب شد تا از ضرر و مفسده بزرگ‌تر رهایی یافت. بنابراین مورد قاعده جایی است که تنها راه رهایی از ضرر و مفسده بزرگ‌تر، اجرا و ارتکاب امری باشد که فساد و ضرر کمتری دارد، و گرنه به طریقی صحیح از هر دو فساد رهایی یافت. جایی برای کاربرد این قاعده نیست (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۷، ص ۹).

بنابراین قاعده اهم و مهم دلالت مربوط به تزامم دو واجب و قاعده دفع افسد به فاسد ناظر به تزامم دو حرام است و چون نیک بنگریم، این دو قاعده دو روی یک سکه هستند و محتوای اصلی این دو قاعده که طبق نظر همه فقها و اصولیین دو حکم عقلانی هستند این است که در تزامم‌ها باید اولویت‌ها را در نظر گرفت. طبق حکم عقل در این دو قاعده اگر بین فعل یا ترک فعل دچار محذوریت شده و چاره‌ای جز ارتکاب یا ترک یکی از آنها نداشته باشیم باید به اولویت آنها نظر کنیم و براساس آن تصمیم بگیریم. بنابراین اگر در تزامم انجام دو امر واجب قرار بگیریم، به حکم این قاعده و طبعاً به حکم عقل باید اولویت را به واجب اهم داده و واجب مهم را ترک کنیم. این مفاد قاعده اهم و مهم است.

در مقابل، اگر در محذوریت تزامم دو فعل حرام قرار بگیریم و چاره‌ای جز ارتکاب یکی از آنها نداشته باشیم، به حکم قاعده دفع افسد به فاسد باید اولویت بین فاسد و افسد را تعیین کرد و جانب فعل فاسد را گرفت و از ارتکاب فعل افسد دست کشید. بنابراین مشاهده می‌کنیم آنچه در تزامم دو امر واجب با ادبیات قاعده اهم و مهم مطرح می‌شود، در تزامم دو فعل حرام به صورت قاعده دفع افسد به فاسد بیان می‌گردد و روح هر دو قاعده اولویت‌بندی در تزاممات است. از اینجا می‌توان نتیجه منطقی دیگری گرفت و آن این است که در تزامم واجب و حرام نیز باید این اولویت‌بندی را جاری دانست که اگر بخواهیم آن را با ادبیات خود بیان کنیم، قاعده توجیه وسیله توسط هدف خواهد بود.

با توضیحاتی که گذشت، اگرچه هر یک از قواعد اهم و مهم و دفع افسد به فاسد در تزامم مربوط به خود جاری هستند، اما روح این دو قاعده یکی بوده و عقل به همان حکمی که تقدیم اهم بر مهم را ضروری دانسته دفع افسد به فاسد را نیز ضروری می‌داند و همین عقل در تزامم واجب و حرام حکم به بلا اشکال بودن ارتکاب حرام برای واجب اهم می‌کند.

اما اینکه چرا ذهن عموم مردم و یا به عبارت دیگر در عرف پذیرش دو قاعده مذکور آسان می‌نماید و قبول سیاست «هدف وسیله را توجیه می‌کند» سخت به نظر می‌رسد، سؤال مهمی است که به نظر نگارندگان ریشه در مسائل روان‌شناسانه و سابقه این بحث در بین عموم دارد که باید به صورت مفصل‌تر مورد بررسی قرار گیرد.

ج) اصل مصلحت

یکی از مشهورات کلامی شیعه، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری است. بدین معنا که جعل احکام به وسیله شارع مقدس بر پایه جلب مصلحت و دفع مفاسد است و از آنجا که احکام برای انسان جعل می‌شود، پس جعل احکام شرعی بر پایه جلب مصلحت و دفع مفاسد انسان‌هاست (نائینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۷-۳۶). مناط بودن مصالح و مفاسد برای احکام، امری ضروری است که انکارش امکان ندارد (همان). بسیاری از فقهای بزرگ، همچون سید مرتضی، شهید اول و ثانی، شیخ انصاری و آخوند خراسانی و... بر تبعیت احکام از مصالح در آثار خویش تأکید نموده‌اند (وکیل‌زاده ۱۳۸۱، ص ۱۱۱). شهید مطهری اصل مصلحت را به همراه اصولی مانند اصل عدل، اصل حجیت عقل و اصل حسن و قبح اصلی جزو اصول حاکم بر احکام شرعی برمی‌شمرد؛ اصولی که در برداننده روح مشترک تمام احکام است که هر حکمی از احکام به نوعی در تأمین و رعایت آنها مؤثر است (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸).

مصلحت در اصطلاح دارای تعاریفی است که البته بین نظریات فقهای شیعه و سنی علی‌رغم اختلافی بودن جایگاه فقهی مصلحت و نقش آن در وضع یا تشریح احکام یا استنباط و اجرای احکام قربت دیده می‌شود. محقق حلی درباره مصلحت می‌گوید: «مصلحت آن چیزی است که سازگار با مقاصد انسان، دنیایی، آخرتی و یا هر دو باشد (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۱). صاحب جواهر نیز در کتاب مشهور خویش (جواهر الکلام) می‌گویند: «از روایات و سخن فقهای امامیه فهمیده می‌شود که تمام احکام مربوط به معاملات و غیر آن برای تأمین مصالح دنیوی و اخروی مردم - که عرفاً مصلحت و فایده نامیده می‌شوند - تشریح شده‌اند» (نجفی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۳۴۴). خوئی درباره مصلحت می‌گوید: «احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است نه منافع و مضار. به همین دلیل در بسیاری از واجبات شرعی، از قبیل زکات، خمس، حج و جهاد ضرر مالی و جانی وجود دارد؛ چنان‌که در بخشی از محرمات الهی منفعت مالی یا بدنی است» (خوئی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۰۹-۴۱۰).

برای تشخیص مصلحت باید ملاک‌ها و معیارهای مختلفی را در نظر گرفت که اهم آنها عبارتند از عدم مخالفت با مقاصد شریعت، موافقت با مقاصد عامه شریعت، عدم تعارض با کتاب و سنت، عدم فوت مصلحتی مهم‌تر یا مساوی با آن مصلحت که مستلزم حفظ امر ضروری یا دفع حرج

باشد. با رعایت ضوابط مذکور و با در نظر گرفتن مصلحت می‌توان احکام ثانویه واقعی وضع کرد و احکام واقعی را تبدیل نمود. اگر به روح اصل مصلحت نیز نیک بنگریم، مسأله اولویت‌بندی بین احکام را مشاهده می‌کنیم.

بدیهی است قلمرو اصل مصلحت در جعل احکام ثانوی و تبدیل احکام در حوزه تراحمات احکام است. وگرنه آنجا که حکم روشن از سوی متون دینی وجود دارد، دیگر بحثی از تبدیل احکام و جعل احکام ثانوی نخواهیم داشت. مفاد اصلی قاعده مصلحت این است که هر جا جهت جلب منفعتی که صلاح دنیا و آخرت آدمی را در پی دارد با حکمی از احکام که از جهت ایجاد منفعت کمتر از منفعت پیش آمده است تراحمی صورت گرفت، براساس حکم عقل باید اصل اولویت را رعایت نمود. بدیهی است اساس و ریشه اصل مصلحت تأییدکننده سیاست توجیه هدف توسط وسیله است؛ زیرا سخن اصلی در سیاست مورد بحث رعایت جانب اولویت در موارد تراحم است و این مسأله در اصل مصلحت نیز جاری است.

۲-۲. دلیل دوم

این دلیل ناظر به قواعد فقهی است که در راستای نقد دلیل اول مخالفان به آنان استناد شد؛ مبنی بر اینکه ائمه اطهار علیهم‌السلام در موقعیت‌هایی که مصداق این قاعده است خلاف آن عمل کردند و این نشان‌دهنده آن است که این مسأله را جایز نمی‌دانستند. در پاسخ به آنها به قواعد فقهی که بر آمده از گفتار و رفتار ائمه معصومین علیهم‌السلام و متکی بر آیات قرآن است (قاعده اضطرار، قاعده اهم و مهم، قاعده دفع افسد به فاسد و اصل مصلحت) استناد شد. این انتقاد از این قرار است: قواعد فقهی که شاهد بر سیاست توجیه وسیله توسط هدف قرار گرفته‌اند مربوط به احکام شرعی و دینی هستند. درحالی‌که در سیاست مذکور صحبت از ارزش‌های اخلاقی است. به عبارت دیگر، طبق این اعتقاد ارتباط مسائل شرعی به مسائل اخلاقی وجود ندارد. بنابراین قواعد فقهی را نمی‌توان شاهد و دلیلی بر درستی مسأله توجیه وسیله توسط هدف دانست.

این دسته قائل به تفاوت بین احکام شرع و احکام اخلاقی هستند. آنها بر این باورند که بر فرض اعتقاد به وجود مصالح و مفاسد به‌عنوان مناطات مورد نظر شارع در جعل حکم، این مصالح و مفاسد جز از طریق نص شارع قابل فهم نیست و نمی‌توان با استمداد از عقل به فهم این مصالح و مفاسد رسید و براساس آن به استنباط حکم شرعی پرداخت. محمد امین استرآبادی (استرآبادی، بی‌تا، ص ۱۲۹-۱۳۰ و ۱۶۲)، سید نعمت‌الله جزایری (جزایری، بی‌تا، ص ۴۶-۴۷؛ ۴۱۴ق، ص ۴۹۸)، شیخ یوسف بحرانی (بحرانی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱، ۱۲۷-۱۲۹) از جمله عالمان اخباری شیعه هستند که عقل را ناتوان از درک قطعی مناطات احکام شرع می‌دانند و بر این باورند که عقل در این زمینه

دستاوردی بیش از گمان ندارد؛ گمانی که قرآن و حدیث، مؤمنان را از پیروی آن بازداشته‌اند. از این رو قلمرو احکام اخلاقی - که برآمده از عقل هستند - با قلمرو احکام شرع به کلی متفاوت هستند و نمی‌توان احکام شرعی را به حوزه اخلاق تسری داد. بنابراین از قواعد فقهی نمی‌توان به‌عنوان دلیل برای اثبات توجیه وسیله توسط هدف استفاده نمود.

ناتمام بودن دلیل دوم

در مورد این ادعا دو نکته وجود دارد:

اول اینکه مصادیق این قواعد فقهی می‌تواند قلمرو مشترک بین احکام شرعی و مسائل اخلاقی باشد. یعنی در جایی که تزامم دو حکم شرع وجود دارد، تزامم بین دو حکم اخلاقی نیز وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، در بسیاری از موارد مصادیق تزامم هم موضوع حکم شرع هستند و هم موضوع حکم اخلاقی. لذا جدای از بحث مبنایی، از لحاظ مصداقی نمونه‌های فراوانی وجود دارد که احکام شرعی با احکام عقلی منطبق هستند و از همین نمونه‌ها می‌توان در خصوص تسری حکم آنها به احکام اخلاقی استفاده نمود. نمونه بارز آن، قاعده اضطرار است که شارع در آن حفظ جان را بر هر چیز دیگری غیر از جان اولویت داده است.

دوم (نکته مهم‌تر) اینکه شاهد گرفتن قواعد فقهی برای درستی سیاست «توجیه وسیله توسط هدف» از این جهت نیست که چون قواعد شرعی اجازه این اولویت‌بندی را داده‌اند و از این رو مسأله به احکام اخلاقی تسری پیدا می‌کند. بلکه به این جهت است که کبرای قیاس در قواعد فقهی حکمی عقلانی است. توضیح آنکه در قواعد فقهی یادشده صغرای قیاس هرچه باشد (اعم از ضرورت، مصلحت و غیره)، کبرای قیاس این است که عقل به تقدیم امر اهم بر مهم در موارد تزامم حکم می‌کند و این امری ضروری به حساب می‌آید.

۳. نتیجه‌گیری

با بررسی‌های به عمل آمده در مورد سیاست «توجیه هدف و وسیله» دریافتیم که عمده مخالفت موجود با این سیاست، به دلیل مطلق‌انگاری آن است. بنابراین مخالفان این سیاست تنها تصویری که از این سیاست به دست داده‌اند، شکل مطلق آن بوده است و از همین رو آن را در تضاد بسیاری از ارزش‌ها دانسته‌اند و پذیرش آن را شوم و بد انگاشته و در تضاد با معارف دینی قلمداد کرده‌اند. این در حالی است که مطلق‌انگاری چنین قاعده‌ای که فقط در صورت تزامم بین اصول اخلاقی رخ می‌دهد چندان موجه به نظر نمی‌رسد. مطلق‌انگاری سیاست توجیه هدف و وسیله برای هیچ دانشمند و فیلسوف اخلاقی قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر به‌طور مطلق جایز بدانیم که هر کس برای هر هدفی می‌تواند به هر وسیله‌ای چنگ زند و آن را امری اخلاقی قلمداد کند، اساساً جایی برای

اخلاق باقی نمی ماند و ارزش های اخلاقی دیگر معنای محصلی نخواهند داشت. برای مثال، چگونه یک دانشمند حوزه اخلاق می تواند دروغ گفتن برای دست یافتن به یک منفعت مادی شخصی را برتابد و براساس این سیاست آن را جایز بشمارد. این مسأله به حدی روشن است که می توان ادعای بداهت آن را نمود. مخالفان مسأله توجیه وسیله توسط هدف ادله متعددی ارائه نداده اند و عمده ادله ارائه شده به صورت گزینشی از سیره ائمه اطهار علیهم السلام است. به نظر نگارندگان اگر مخالفین به این مسأله توجه داشته باشند که مسأله مذکور فقط در جایی معنا دارد که ما برای حفظ یک ارزش اخلاقی دست به دامن یک وسیله غیر اخلاقی شویم (آن هم به دلیل اینکه چاره ای جز آن نداریم) و از این رو سنخ مسأله از نوع تراحم است، مواجهه منطقی تری با آن خواهند داشت.

کتاب نامه

۱. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۲۷۸ق). زبده البیان. قم: انتشارات مؤمنین.
۲. استرآبادی، محمد امین (بی تا). الفوائد المدنیة. دارالنشر لاهل بیت (علیهم السلام).
۳. بحرانی، یوسف، (۱۳۷۶). الحدائق الناضرة. نجف: دارالکتب الاسلامیة.
۴. بهبهانی، محمد باقر (۱۳۸۴). حاشیه الوافی. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
۵. جزایری، سید نعمت الله (۱۴۱۴ق). زهر الربیع. بیروت: دارالجنان.
۶. _____ (بی تا). غایة المرام (شرح تهذیب الاحکام). بیروت: دارالجنان.
۷. حاجی ده آبادی، محمد علی (۱۳۸۷). «قاعدۀ دفع افسد به فاسد و دلالت های حقوقی - جرم شناختی آن»، فصلنامه فقه، ۵ (۱۸)، ص ۳۴-۷.
۸. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۷ق). کفایه الاصول. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
۹. خویی، ابوالقاسم (بی تا). محاضرات فی اصول الفقه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق). الاجتهاد و التقلید (معارج الاصول). به تصحیح محمد حسین رضوی. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۱. محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶ق). قواعد فقه (ج ۴). تهران: مرکز نشر اسلامی.
۱۲. مطهری، مرتضی (بی تا). مجموعه آثار. قم: انتشارات صدرا.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). سیری در سیره نبوی. تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶). فوائد الاصول. با تقریر محمد علی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۵. نجفی، محمد حسن (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع السلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. وکیل زاده، رحیم (۱۳۸۱). مصلحت و جایگاه آن در حقوق اسلام. تبریز: دانشگاه تبریز.