

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جایگاه مصلحت و مفسده در استنباط احکام شرعی

محمدعلی عزیزی

چکیده

مصلحت و مفسده، با توجه به آن که نقشی بی بدیل و پررنگ در فرآیند استنباط احکام شرعی دارد، از دیرباز در کتب مختلف فقهی مسلمین مورد استناد قرار گرفته است. اما به جهت آن که به صورت مجزاً و یکپارچه مورد بحث قرار نگرفته است، حدود، ثغور و جایگاه دقیق آن در فرآیند استنباط مشخص نیست. از این رو، پرسش از مبانی و اقوال در مسئله نیازمند کاویدن پاسخی در خور است. بررسی ها حاکی از آن است که، تعمق در مبانی، در تعیین جایگاه مصلحت و مفسده، محوری و تأثیر گذار است. در این میان، استفاده از الفاظ مشترک، اختلاف در تعبیر و سیر تاریخی آن، دشواری رسیدن به نتیجه ای جامع را دو چندان می کند. ما در این مقاله بر آنیم که با جمع آوری داده های فقهی و اصولی، ذکر مبانی و مقدمات بحث و همچنین بیان انواع مصالح، به تبیین این جایگاه مهم پردازیم.

کلید واژگان: مصلحت، مفسده، حسن، قبح، مصالح مرسله

نصوص معتبر شرعی و عقل، حکم به هدفمند بودن شریعت اسلام میکنند و انگیزه‌ی خداوند متعال در تشریح احکام و مقررات را تأمین مصلحت‌های مکلفین میدانند. فقیه یا اصولی، از آنجایی که نمیتواند به ارتباط مصلحت و شریعت بی توجه باشد، ناچار به بحث پیرامون مصلحت و مفسده و لحاظ آن در عملیات استنباط احکام شرعی است. کاربرد مصلحت و مفسده، در باب‌های مختلف فقهی ظهور و بروز دارد و گستره‌ی بحث آن، ابواب بسیاری مانند «بیع»، «اجاره»، «طلاق»، «نکاح» و غیره را در بر می‌گیرد. پس از این جهت میتوان آن را جزو مباحث کلی و ریشه‌ای علم فقه و اصول دانست. در اصل وجود مصلحت و لحاظ مصلحت و مفسده در احکام شرعی اختلافی نیست اما در گستره، حدود، امکان فهم آن و ضوابط تشخیص آن اختلافات و ابهامات زیادی وجود دارد. با بررسی انجام شده در مقالات و پژوهش‌های مختلف و همچنین با توجه به اهمیت این موضوع، میتوان گفت که میزان توجه به این موضوع به عنوان یک موضوع مستقل، قابل توجه نبوده است. بیشتر فقهای اهل سنت و تشیع در کتب فقهی و اصولی خود هرکدام به صورت مختصر از آنها بحث کرده و حتی در فرآیند استنباط حکم شرعی به عنوان دلیل از آن استفاده کرده‌اند. در دهه‌های اخیر هم مقالات مرتبط با این موضوع بیشتر به بیان جایگاه مصلحت و مفسده در حکومت داری و مانند آن پرداخته‌اند. در این پژوهش سعی شده است ابتدا به بیان مفهوم «مصلحت» و «مفسده» و آشکار شدن معنای لغوی و اصطلاحی آن پرداخته، سپس گستره و امکان فهم آن را مورد بررسی قرار داده و در آخر، به ضوابط تشخیص آن و حجیت اخذ به این عنصر در استنباط حکم شرعی پرداخته شود.

۱. تعریف «مصلحت» و «مفسده»

۱.۱. لغت و عرف

مصلحت از «ص ل ح» و مفسده از «ف س د» مشتق شده است. با تحقیق و تفحص در کتب لغوی آشکار میشود که این دو لغت به ضد و نقیض یکدیگر معنا شده‌اند، بدین صورت که «مصلحت» ضد «مفسده» تعریف شده (جوهری، ۳۹۳ق، ج ۱، ص ۳۸۳) و «مفسده» نیز ضد «مصلحت» تعریف شده است (مرضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۶۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۴۷). همچنین «مصلحت» به «خیر» و «صواب» تفسیر شده است (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۰۸). «صلاح» که هم معنا و هم ریشه با «مصلحت» ذکر شده، در بعضی کتب به معنای «آنچه حکمت به آن دعوت میکند» و «موجب نفع» بیان شده است (عسکری، ۱۴۰۰ق، صص ۲۰۴-۲۰۶). «فساد»

نیز که ریشه‌ی مشترک با کلمه‌ی «مفسده» دارد به «خروج از اعتدال» تعریف شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۶). با توجه به تتبع انجام شده در متون لغوی در ارتباط با این واژه، بررسی مشتقات این ماده و تعریف به ضد یکدیگر توسط بسیاری از آنها، بنظر میرسد حاصل، همان معنای عرفی است. اما با اینکه در بسیاری از عناوین، ارتکاز عرفی و تبادل ذهنی عرف می‌تواند مورد استناد قرار گیرد اما با در نظر گرفتن بنیادین بودن این واژه و ارتباط تنگاتنگ آن با مجموعه‌ی دین، باید در تفسیر و معنای این واژه در متون فقهی و اصولی نیز جستجویی نمود.

۱.۲. اصطلاح

در فقه و علوم پیرامون آن مانند اصول فقه نیز، برای مصلحت، معنای مشخصی قرار داده نشده است. بنظر میرسد فقهای شیعه از دیرباز، با وجود استفاده‌ی گسترده از مصلحت و مفسده در مسائل مختلف فقهی، معنای لغوی و عرفی آن را قصد کرده اند. شیخ مفید -از علمای قرن چهارم هجری قمری- هرچند در متون فقهی خود، برای مصلحت معنایی ذکر نکرده اند اما گمان می‌رود ایشان معنای «منفعت» را برای «مصلحت» در نظر گرفته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۶۱۶ و ۶۶۴). محقق حلی در شرائع نیز «مصلحت» را به معنای «منفعت» بکار برده اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، صص ۱۷۱ و ۱۸۵).

شیخ طوسی نیز در باب‌های مختلف از مصلحت استفاده کرده و آن را به معنای «منفعت» و «ضد فساد» دانسته است. ایشان در «المبسوط» و در باب سبق و رمایه اینچنین می‌گوید: «و لا یخلو ذلک من ثلاثة أحوال إِمَّا أن یخرجه غیرهما، أو أحدهما، أو هما، فإن کان الذی یخرج غیرهما، فإن کان الإمام نظرت، فإن أخرج من ماله جاز، لما روی أن النبی صلی الله علیه و آله سابق بین الخیل و جعل بینهما سبقا، و فی بعضها سابق بین الخیل و راهن، و إن أراد إخراج من بیت المال جاز أيضا للخیر، و لأن فیہ مصلحة للمسلمین و عدة، و إن کان المخرج لذلک غیر الامام جاز أيضا عندنا، و قال بعضهم لا یجوز لأنه من المعاونة علی الجهاد و لیس ذلک إلا للإمام و الأول أقوى، لأن فیہ نفعاً للمسلمین» (شیخ طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۶، ص ۲۹۲). همانطور که در نقل قول پیدا است، ایشان واژه‌ی «منفعت» و «مصلحت» را جای یکدیگر بکار برده است.

۲. رابطه‌ی مصالح و مفسد واقعی با احکام شرعی

عقل و نقل حکم به هدفمند بودن شریعت می‌کند و حکم الهی را تأمین کننده‌ی مصلحت مکلفین میدانند. این مطلب هرچند از دیدگاه امامیه ضروری و مسلم است اما در اینکه آیا همه‌ی احکام تابع مصالح و مفسد واقعی هستند یا خیر و اینکه آیا مصلحت در نفس جعل احکام است یا در متعلق احکام، اختلاف وجود دارد.

هرچند عده ای ماهیت این بحث را کلامی دانسته اند اما برای فهم دقیق جایگاه مصلحت و مفسده در استنباط احکام شرعی، ناچار به بررسی مهم ترین اقوال و ادله در این زمینه هستیم. با وجود تفصیل، ادله و اختلافات متعدّد در این مسأله، بیان خلاصه ای مفید از آنها را برای رسیدن به هدف اصلی مقاله، کافی دانسته و به آن بسنده می کنیم.

۲،۱. نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاصد

این نظر، منتسب به اشاعره است ولی عده ای از عدلیّه نیز به آن معتقد هستند. براساس این نظر، حکم الهی - چه در عناوین، چه در متعلقات - تابع مصالح و مفاصد نیست، بلکه مصلحت و مفسده است که تابع حکم الهی است. به عبارت دیگر اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار کرده اند و نظرشان این است عقل نسبت به حسن و قبح افعال نظری ندارد و آنچه را شارع تقبیح کرده است، قبیح می داند و آنچه را شارع تحسین کرده است، حسن می داند (بهبهانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۹؛ منتظری، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۲). براساس این مبنا، احکام مطلقا تابع مصالح و مفاصد نیستند یا به عبارت دیگر، طبق این مبنا، اصل امکان تبعیت نفی میشود نه فقط وقوع یا لزوم آن (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹).

دسته ای دیگر از اشاعره، در میان سخنان خود به تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفاصد اعتراف کرده اند و ادعا کرده اند: «اگر چه اصل تشریح براساس مصلحت است، لیکن ضرورتی ندارد که تک تک احکام براساس مصلحت یا مفسده خاصی استوار باشد، به هر حال مکلفان باید مشغول انجام دادن تکالیف باشند، چه مصلحت داشته باشد یا نداشته باشد. ولی چون اعمال خالی از مصالح و مفاصد نیستند، آنچه دارای مصلحت است، انجام آن از مکلفان درخواست شده، و آنچه دارای مفسده است، ترک آن خواسته شده است، ولی مصلحت و مفسده مهم نیست» (مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، بی تا، ج ۲۹، ص ۱۳۰). در ادامه به ذکر خلاصه ی بعضی از ادله و مبانی این نظر می پردازیم.

۲،۱،۱. دلیل اوّل: عقلی(نفی غرض مندی افعال خداوند)

اکثر اشاعره معتقدند که افعال الهی غرضی ندارد، یعنی؛ احکام برای انگیزه ای جعل نشده اند (جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰۱). این گروه بر این باورند که غرض فعل، امری خارج از فعل و فعل تابع آن است و خداوند فاعل همه ی موجودات است و همه ی اشیاء مخلوق خداوند هستند.

عده ای برای نفی غرض مندی افعال الهی، ادله و مؤیداتی را ذکر کرده اند که از جمله مهم ترین آنها این است که کسی که برای بدست آوردن مصلحت یا از بین بردن مفسده ای اقدام به انجام کاری میکند یا امری می

دهد، با اقدام به انجام آن کار یا امر به آن، از مصلحت آن بهره مند میشود پس به واسطه ی آن غرض، خواستار کمال خویش است و این به معنای نقص در ذات است. خداوند کامل است و نقص در ذات ندارد، در نتیجه تعلیل افعال خداوند متعال به اغراض و مقاصد محال است (علامه حلی، بی تا، ص ۴۷۴). همچنین، وجود غرض و علت در افعال و احکام الهی مستلزم این است که خداوند مضطرّ در افعالش و غیر مختار در آنها باشد و این امر محال است پس جز آنچه که شارع تصریح به علت بودن آن کرده است، علتی برای افعال و احکام خداوند نیست (الآمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۸۴).

۲،۱،۲. دلیل دوّم: نقلی

علاوه بر ادله عقلی که اشاعره به آن تمسک کرده اند، نقل و نص و مانند آن نیز به عنوان دلیل یا مؤید ذکر شده است. به عنوان مثال:

الف: آیه ی شریفه ی « فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ وَ بَدَّاهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا » (نساء، ۱۶۰). خداوند، بعضی از طیبّات مانند شیر و گوشت حیوانات را بنخاطر گناه و ظلم قوم یهود، بر آنها حرام کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹۰). همانگونه که از صراحت آیه پیداست، در عین حالی که بعضی از اشیاء یا افعال طیبّ بوده اند، خداوند از آنها نهی کرده است و آنها را حرام دانسته است. بنابر آیه مذکور می شود چیزی درحالیکه طیبّ، نیکو یا دارای مصلحت است، مورد نهی قرار گرفته و تحریم شود. در نتیجه اگر طیبّ بودن، بدون در نظر گرفتن امر ثابت باشد، تحریم و طیبّ بودن قابل جمع نیست (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۴).

ب: آیه ی شریفه ی « لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ » (انبیاء، ۲۳).

دسته ای از اشاعره به این آیه برای انکار حسن و قبح عقلی استناد کرده اند. با این توضیح که؛ همه ی افعال خداوند، در محل خودش صادر شده است، زیرا خداوند متعال مالک همه ی خلق است. اگر خداوند، گناهکار را پاداش دهد و مطیع را عذاب کند، قبیحی انجام نداده است زیرا همه ی آنچه ذکر شد - از عقاب مطیع و پاداش عاصی - تصرف در حیطة ی مملکت و خلقت اوست (مشکینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۵).

ج: وجود آیات ناسخ و منسوخ

خداوند به عنوان شارع، با نسخ، واجبی را حرام و حرامی را واجب می کند. این به معنای این است که با امر و نهی شارع، حسن و قبح افعال نیز تغییر میکند و منقلب می شود (شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳۰۳).

۲،۲. اثبات تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاصد

این نظر منتسب به گروهی از عدلیّه است و بین علما و فقیهان شیعه شهرت دارد. این دیدگاه بر این باور است که همه ی احکام تابع مصالح و مفاصد واقعی و نفس الامری هستند و مصلحت و مفسده از سلسله علل حکم و از ملاکات آن است و احکام در حدوث و بقاء تابع مصالح و مفاصد هستند (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۳۲). همچنین همه ی اقسام احکام مانند مستحبی، وجوبی، تعیینی و تخییری بودن کاملاً تابع و وابسته به نحوه ی وجود مصالحی است که در متعلق آن وجود دارد (شبیری، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۲۰). در اینجا نیز مانند نظر مخالف آن، در جزئیات آن بین عدلیّه اختلاف است اما اول اینکه؛ ما فقط برخی از مهم ترین ادله تبعیت مطلق را بیان کرده و درصدد پرداختن به اختلافات موجود در مسئله - که البته از حوصله ی بحث خارج است - نیستیم، دوم اینکه؛ غالب ادله ی عدلیّه، ردّ همان مؤیدات و ادله ی اشاعره بوده و در بعضی موارد، دلیل بطور کامل همان دلیل است اما توضیح و تبیین آن متفاوت می باشد.

۲،۲،۱. دلیل اول: عقلی (غرض مندی افعال الهی)

عنوان این دلیل به طول کامل مخالف عنوان دلیلی عقلی است که اشاعره آن را ذکر کرده اند و ما قبلاً به آن پرداختیم که اشاعره غرض مندی افعال الهی را نفی میکنند، در اینجا عمده دلیل عدلیّه، رد مستندات اشاعره است. عدلیّه می گویند که افعال خداوند دارای غرض است زیرا ما در جای خود ثابت کردیم؛ از آنجا که خداوند جمیع صفات کمالیه را داراست پس حکیم است و از حکیم عبث سر نمیزند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۷). لازمه ی نفی غرض مندی، انجام لغو و عبث است و هر فعلی که برای غرضی انجام نشود لغو است و لغو، قبیح است و انجام قبیح از خداوند محال است.

علامه حلی (ره) در کتاب «کشف المراد»، برای پاسخ به استدلال اشاعره - مبنی بر لزوم نقصان ذات الهی در صورت غرض مندی افعال - می فرماید: «التَّصُّصُ أَمَّا يَلْزَمُ لَوْ عَادَ الْغَرَضُ وَالنَّفْعُ إِلَيْهِ، أَمَّا إِذَا كَانَ النَّفْعُ عَائِداً إِلَى غَيْرِهِ فَلَا كَمَا تَقُولُ: إِنَّ تَعَالَى يَخْلُقُ الْعَالَمَ لِنَفْعِهِمْ» (علامه حلی، بی تا، ص ۴۷۴) فقط در صورتی فرض وجود غرض در افعال الهی لازمه ی نقص در ذات او است که غرض و نفع به خود خداوند برسد، درحالیکه نفع به غیر خداوند (از بندگان و مخلوقات) می رسد، چنانکه ما میگوییم خداوند عالم مخلوقات را برای نفع خودشان آفریده و گرنه او بی نیاز و ستوده است. بعضی از فقهای شیعه ادعا کرده اند که در دیدگاه عدلیّه و امامیه، همه ی دلایل عقلی و نقلی، سنت پیامبر و محکّمات قرآنی، دلالت بر این دارد که همه ی احکام خداوند متعالی و افعال او، مقصود و غرض خاص خودش را دارد (لاری، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۵).

۲،۲،۲. دلیل دوّم: عقلی (استحاله ی ترجیح بلا مرجح)

انکار حسن و قبح عقلی و نفی ارتباط بین مصالح و مفساد واقعی و نفس الامری با احکام، لازمه اش، تکلیف و جوب، استحباب، حرمت و کراهت توسط خداوند، بدون در نظر گرفتن علت خاص یا جهت خاصی است و این به معنای ترجیح بلا مرجح است. به عبارتی، نفی غرض مندی از افعال خداوند و انکار حسن و قبح، موجب میشود ایجاد و عدم ایجاد چیزی توسط خداوند یکسان باشد و آفرینش و خلقت توسط او -درحالیکه خلقت و آفرینش و عدم آن نزد او مساوی است- ترجیح بدون مرجح و محال است (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۰).

۲،۲،۳. دلیل سوّم: نقلی

عدلیّه و امامیه برای اثبات گفته ی خود، به آیات و روایت متعددی استناد کرده اند که برای نمونه چند مورد از آن را اشاره میکنیم: آیه ی «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل، ۹۰)، آیه ی «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ» (اعراف، ۳۳) و آیه ی شریفه ی «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» (اعراف، ۱۵۷). با این توضیح که در این آیات خداوند امر به عدل، احسان، ایتاء ذی القربی و... می کند به گونه ای که مخاطب تسلیم متعلقات امر و نهی است و گویا مخاطب، معرفت ذاتی به آنها دارد به گونه ای که شرع نیازی به تعریف موضوع ندارد و شارع فقط به آنچه انسان آن را با فطرت خود می یابد، امر یا نهی می کند (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۲).

۳. فهم و تشخیص مصلحت و مفسده ی واقعی

برای فهم جایگاه مصلحت و مفسده در فرآیند استنباط احکام شرعی، تعیین دو مفروض لازم است. اول آن که احکام شرع تابع مصالح و مفساد واقعی هستند که آن مصالح و مفساد، از قبل در متعلق آن ها وجود دارد. دوّم آنکه امکان فهم آن مصالح و مفساد واقعی -هرچند مورد تصریح شارع نبوده- وجود دارد.

با انکار و نفی اصل تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی، دیگر بحثی از جایگاه مصلحت و مفسده ی واقعی نمی ماند، زیرا کسی که قائل به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفساد نفس الامری است، دیگر در فرآیند اجتهاد خود و استنباط احکام شرعی، مصلحت و مفسده را موضوعی غیر مرتبط و ناآشنا با احکام شرعی دانسته، به آن توجهی ندارد. اما پس از آنکه قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی شد -همانگونه که مشهور امامیه و عدلیّه قائلند- باید از امکان فهم آن مصالح و مفساد بحث کرده، به نتیجه برسد. با انکار این امکان، جز در مواردی

که خود شارع تمام مصالح و مفسد نفس الامری را گفته است، نمیتوان حکم به امری بر اساس مقاصد و مصالح مورد نظر شارع کرد.

۳،۱. قول انکار توانایی ادراک مصالح و مفسد

اخباریون و اشاعره ادراک حسن و قبح عقلی را انکار کرده اند و فقط حکم به امکان ادراک مصالح و مفسد منصوص شرعی کرده اند (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۱۲). بنابر این نظر عقل توانایی درک ادراکات واقعی را ندارد مگر آنکه شارع آن را بگوید یا با تعلق امر و نهی، اصل وجود مصلحت و مفسد در آن را برساند (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۶۱). همانگونه که قبلاً به آن اشاره شد، کسانی که قائل به مصلحت و مفسد ی عقلی نیستند و وجود مصلحت و مفسد در فعلی را متأخر از امر و نهی میدانند - یا به عبارت دیگر، با امر و نهی شارع مصلحت و مفسد شکل میگیرد نه آنکه مفسد و مفسد قبل از تحقق امر و نهی در خود فعل وجود داشته باشد - ادراک مصلحت و مفسد را انکار میکنند زیرا با این مبنا، علم به ملاک (علت یا مصلحت و مفسد) معلول علم به وجود امر است (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۶۱). در ادامه به برخی از ادله منکرین مصلحت و مفسد اشاره می کنیم.

۳،۱،۱. دلیل عقلی (درک های مختلف)

با وجود اهمیت موضوع، یعنی؛ استنباط و کشف حکم شرعی بواسطه ی آنچه هر مجتهد از مصلحت یا مفسد درک میکند، نمیتوان به راحتی حکم به ادراک عقل نمود، بنابر اینکه در صورت قائل شدن به ادراک عقل - و با زمینه بعضی دیگر از مقدمات - باید قائل به کشف قطعی حکم الهی و شارع کرد و تزلزل و تناقض در احکام خداوند راه پیدا نمی کند درحالیکه عقل ها و ادراکات بحسب افراد، مختلف است و آنگاه که کسی بر مطلب خود دلیلی از عقل می آورد و کشف حکم را مستند به آن دلیل عقلی می داند، دیگری آن دلیل را نقض کرده و حکمی متناقض با آن، مستند به دلیل دیگر ذکر می کند (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۶۲)

۳،۱،۲. دلیل عقلی (عدم امکان فهم همه ی ملاحظات شارع)

شارع از آن جهت که عاقل است، مانند سایر عقلا بلکه رئیس آن ها است (مظفر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۵). عقل شارع کامل است و هیچ گونه خطایی در آن راه ندارد و او از هیچ ملاحظه ای غافل نیست پس حکم او نیز کامل و تمام است. اما در مورد انسان اینگونه نیست. عقل انسان نمیتواند بر عمق احکام اطلاع یابد و آن ها را درک

کند. جناب علیدوست در کتاب «فقه و مصلحت» اولین مبنای عقلی قائلین به انکار فهم مصالح و مفساد را این میداند، با این بیان که: «همه ملاحظات مورد نظر شارع در جعل حکم برای عقل قابل درک نیست، زیرا عقل غیر از شارع و شارع غیر از عقل است. و حوزه درک عقل، ملاک های احکام شرع نیست» (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱).

۳،۱،۳. دلیل نقلی (حدیث أبان بن تغلب)

حدیث معروف «أبان» در باب دیات مورد استناد فقها و در باب قیاس مورد استناد اصولیون قرار گرفته است. حدیث این چنین است که از أبان بن تغلب نقل شده است که گفت: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ قَالَ عِشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا قَالَ عِشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَيَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَتَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهَلًا يَا أَبَانُ هَكَذَا حَكَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَ إِنْ الْمَرْأَةَ تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلْثَ رَجَعَتْ إِلَى النُّصْفِ يَا أَبَانُ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَالسُّنَّةُ إِذَا قَيْسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، صص ۳۰۰-۲۹۹). یعنی: «نظر شما در باره مردی که یکی از انگشتان زنی را قطع کند چیست و چه مقدار دیه بر او واجب است؟ امام فرمود: ده شتر، ابان می گوید: پرسیدم چنانچه دو انگشت او را قطع کند؟ فرمود: بیست شتر، سه انگشت؟ فرمود: سی شتر و اگر چهار انگشت؟ فرمود: بیست شتر. گفتم سبحان الله! چگونه است که سه انگشت سی شتر دیه دارد ولی چهار انگشت بیست شتر وقتی در عراق بودیم این حکم را شنیدیم و از گوینده آن دوری می جستیم و می پنداشتم کسی که این گفتار را آورده شیطان بوده است، امام فرمود: آرام باش ای ابان! این حکم رسول خدا (ص) می باشد که زن تا یک سوم دیه مانند مرد است اما همین که دیه اش به یک سوم رسید به نصف کاهش می یابد». چنانکه از متن حدیث واضح است، درحالیکه عقل حکم به تناسب جرم و مجازات میکند و مصلحت را در این می داند اما شارع خلاف ادراک و حکم عقل، حکم می کند چون شارع حکیم است پس این ما هستیم که توانایی ادراک مصالح و مفساد این حکم را نداشته، با ادراک مصلحت عقلی، حکم شرعی را نمیتوانیم بدست بیاوریم.

۳،۲. قول اثبات توانایی ادراک مصالح و مفساد

متقدمین از اصولیون غالباً قائل به این نظر شده اند، هرچند حدود و ثغور آن مورد اختلاف است. قائلین به این نظر معتقد به درک همه ی مصالح و مفساد واقعی و نفس الامری نیستند بلکه گاهی در بسیاری از مسائل آن قائل به عجز عقل در درک مصالح و مفساد هستند اما امکان ادراک آن را توسط عقل رد نمی کنند. آقای منتظری می گوید: «البته تشخیص مصالح و مفساد واقعی و تغییر آنها در بسیاری از احکام برای غیر شارع- که به مصالح و مفساد واقعی و

تار و پود نظام خلقت و ساختار وجودی انسان آگاه نمی‌باشند- مقدور و میسور نیست؛ ولی در بعضی دیگر از احکام بسا امکان آن وجود داشته باشد» (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۱۰۱).

اینک به برخی از ادله قائلین به این نظر میپردازیم.

۳،۲،۱. دلیل عقلی (تلازم بین حسن و قبح عقلی و شرعی)

همان دلیلی که حسن و قبح عقلی و ذاتی را اثبات کرد، برای اثبات توانایی ادراک مصالح و مفاسد کافی است. با این توضیح که بعضی از افعال نزد عقل، بدون در نظر گرفتن حکم شارع متصف به حسن و قبح هستند و شارع جز به حسن و قبح آنچه عقل فهمیده نمی‌کند. منظور از «حَسَن» و «قَبِيح»؛ «آنچه که انجامش توسط عقلاء واجب است (عقلا) و فاعل آن نزد عقلاء مستحق مدح است» و «آنچه که عقلِ جمیع عقلاء حکم به ترک آن یا انجام ندادن آن می‌کند و فاعل آن را مستحق ذم می‌داند» (مظفر، ۱۳۹۵، صص ۲۳۲-۲۲۶). همچنین برخی از عدلیه استدلال کرده اند که طبق نظر اشاعره؛ صرف امر برای تحسین یا صرف نهی برای تقبیح کافی نیست و علاوه بر آن نیاز به مدح و ذم فاعل هم داریم، برای اینکه بفهمیم چیزی حسن و قبح دارد، شارع باید فاعل قبیح را تقبیح کند و فاعل حسن را تحسین کند و «نیاز به مدح و ذم فاعل علاوه بر امر و نهی» حکم عقل است. پس اگر اشاعره برای عقل، قائل به درکی درمورد هیچ حسن و قبحی نداشته باشند، نمی‌توانند قائل به این شوند که اگر شارع بخواهد که قبح چیزی را بفهماند باید فاعلش را هم تقبیح کند (مظفر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۱).

۳،۲،۲. دلیل نقلی

عموم آیات قرآن کریم و روایات متعدّد در کتب روایی، همگی دلیل و مؤیدی برای جایگاه والای عقل و فهم انسانی در زندگی اوست. به درستی که یکی از مهم ترین شئون زندگی انسان، دین داری و حرکت مطابق با دین است. شارع نه تنها جایگاه عقل و دخالتِ عقل و فهم آدمی را در شئون دینی و مناسبات احکام شرع نفی نکرده است بلکه با تأکیدات گوناگون و با بیانات مختلف، در صدد بدهی جلوه دادن این فهم و ادراک بوده است. تعبیر «حجّت» برای عقل با نفی ادراک عقل از ادراک مصالح و مفاسد، سازگاری ندارد. مجموع بیانات گذشته، عدم ادراک مصلحت و مفسده که از مهم ترین ادراکات عقل است را منافی با صحنه ی واقعی زندگی و گفته های شارع در این باب می‌داند (علیدوست، ۱۳۹۰، صص ۱۸۷-۱۸۴). در ادامه، برخی از این آیات و روایات را ذکر میکنیم.

الف) تکرار مشتقات عقل در قرآن مانند آیه ی: «... كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره، ۷۳) و «... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده، ۵۸).

ب) روایت امام صادق علیه السلام که میفرماید: «...وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ...» (اصفهانى، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۶).

۴. اقسام مصلحت و مفسده

در معنای لغوی و اصطلاحی «مصلحت» و «مفسده» بیان شد که «مفسده»، «عدم مصلحت» معنا شده است. با عنایت به همین معنا، در کتب اصولی و فقهی در مورد انواع مصلحت صحبتی به میان نیامده، بلکه آنچه ذکر شده، همان اقسام و انواع مصلحت است و «مفسده»، عدم رعایت آن مصالح گفته شده است. برای مصلحت، به جهت های مختلف، تقسیم بندی های متنوع و زیادی شده است که در یک تقسیم بندی مصالح به «معتبره»، «مرسله» و «ملغی» تقسیم شده اند که ما به اختصار به این تقسیمات و حجیت آن نزد امامیه اشاره می کنیم.

۴.۱. مصالح معتبره و حجیت آن

مصالح معتبره به مصالحی گفته میشود که ادله ی شرعی بر رعایت و اعتبار آنها قائم است (مکارم، ۱۴۲۷ق، ص ۲۰۲) و شارع، احکامی را برای دست یابی به این مصالح وضع و تشریح کرده است. مصلحت هایی همچون حفظ دین، عرض، مال، نفس و عقل از جمله این مصالح هستند که با نصوص شرعی، علت بودن آن را می فهمیم چراکه شارع بخاطر وجود آن مصلحت، حکمی را وضع کرده است. جناب مرعشی شوشتری در این مورد می گوید: «آنان [یعنی اهل سنت] می گویند بر اساس این مصالح و ارتباط آنان با علل آنها وجوداً و عدماً دلیل قیاس بدست می آید. بنابراین هر واقعه ای را که شارع حکمش را بیان نکرده باشد و لیکن با واقعه دیگری در علت تامه شریک باشد که آن را شارع بیان کرده است، حکمش با آن نیز مساوی خواهد بود. زیرا، انفکاک معلول از علت تامه اش محال می باشد (و قیاس را به این معنی فقهاء شیعه نیز قبول دارند)» (مرعشی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵۰).

پر واضح است که این دسته از مصالح، قطعاً دارای حجّت است زیرا ما با نصّ شارع در این مورد مواجه هستیم. در نتیجه پس از اثبات امضای شارع و اعتبار او در این مصالح، مجتهد می تواند در فرآیند استنباط احکام شرعی، از آن ها به عنوان علت حکم استفاده کرده و بر اساس آن حکم بدهد.

۴،۲. مصالح مرسله و حجیت آن

ترکیب لغوی این اصطلاح واضح است. در اصطلاح به مصالحی گفته میشود که در عین آن که عقل آن ها را درک میکند اما از یک طرف، از جانب شارع مقدّس، دلیل و نصّی در جهت اعتبار بخشیدن به این مصالح نداریم، از طرف دیگر، دلیل معینی نیز در جهت الغاء یا عدم اعتبار آن نداریم (محمّدی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۳). این قسم از اقسام مصلحت، اولین بار توسط فقهای اهل سنّت مورد بحث و بیان قرار گرفت. اهل سنّت مخصوصاً مذهب شافعی، رعایت و لحاظ این مصالح را در مسیر استنباط احکام شرعی لازم می دانند. امام محمد غزالی از علمای اهل سنت و مذهب شافعی، مصلحت مرسله را اینگونه تعریف می کند: «ما لم یشهد له من الشرع بالبطلان و لا بالاعتبار نصّ معین» (غزالی، ۱۳۹۰ق، ص ۵۱۲).

مصالح مرسله نزد امامیه، دارای حجیت نیست و در کنار استحسان و قیاس، مذمت شده است (نراقی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۳). برای عدم حجیت این نوع از مصلحت، چند دلیل ذکر کرده اند که به اصلی ترین و مهم ترین آن دلیل اشاره می کنیم:

بنا بر اصل «عدم حجیت ظن مشکوک» (لاری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۹)، حکم به عدم حجیت این مصلحت می کنیم. جناب مرعشی در اینباره می گوید: «مصالح مرسله مرددند بین مصالح معتبره و مصالح الغاء شده و الحاق آنها به مصالح معتبره اولی (بهتر) نیست از الحاق آنها به مصالح الغاء شده، با این ترتیب استدلال به آنها بدون اینکه دلیلی بر اعتبار آنها باشد، ترجیح بلا مرجح است» (مرعشی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵۲). همچنین آقای علیدوست ذیل گفتار «مبانی اصولی امامیه در انکار کارایی سندی مصالح مرسله» پس از ردّ حجیت این نوع از مصلحت میگوید: «هر گزاره ای که از تحلیل نهاد به دست نیاید، به استقلال نیاز دارد؛ مگر اینکه مُدرک، صدق قضیه و عینیت آن را به علم حضوری در درون خواش بیابد و حس کند. در این میان تنها حقیقت و نهادی که حجیت و سندیت آن برای کشف شریعت، به برهان نیاز ندارد، سندیت عقل قطعی است. ... بر این بنیان، حجیت مصالح مرسله باید به دلیل معتبر باشد و تا چنین دلیل اقامه نشود، اسناد حجیت آن به شارع مقدّس یا اعتماد بر مکشوف آن در استنباط، مصداق افترا و کذب است» (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۳۴۵).

۴،۳. مصالح ملغی

به مصالحی گفته می شود که هرچند عقل آن را مصلحت می داند اما دلیل شرعی و نصّ، دلالت بر عدم اعتبار آن دارد (مرعشی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۰۲). مانند مصلحت «فرار برای حفظ جان» که شارع در ظرف خاص یعنی جهاد یا در میدان جنگ آن را الغاء کرده است.

با وجود نص در الغای حجیت و اعتبار این دسته از مصالح، دیگر بحثی از حجیت یا عدم حجیت از آن باقی نمی ماند.

نتیجه

برای تعیین جایگاه مصلحت و مفسده در استنباط احکام شرعی، تعیین مبنا و نظر در چند مورد لازم است. احکام شرعی، مبتنی بر مصالح و مفسد واقعی و نفس الامری است که عقل توانایی درک و فهم بعضی از آن ها را دارد. مصالح معتبره از مصالحی که عقل آن را درک میکند و شارع نیز با نصّ و دلیل معتبر آن را دارای اعتبار میدانند، قابلیت استناد برای حکم شرعی را دارد - برخلاف مصالح مرسله و ملغی - و مجتهد در فرآیند استنباط حکم شرعی میتواند با لحاظ تحصیل آن مصالح، حکم به وجوب شرعی موضوع یا با لحاظ خطر ترک آن مصالح، حکم به حرمت شرعی کند.

قرآن کریم

۱. اصفهانی، مجلسی دوّم، محمّد باقر بن محمّد تقی (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول* (چاپ دوّم). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲. الآمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ق). *الإحكام فی اصول الأحكام* (چاپ دوم). بیروت: المكتبة الاسلامی.
۳. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام* (چاپ دوم). قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۴. بغدادی مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳ق). *المقنعه* (چاپ اول). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۲۶ق). *حاشیة الوافی* (چاپ اول). قم: موسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
۶. جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۴۱۷ق). *شرح المواقف* (چاپ اول). بیروت: دارالحیل.
۷. جمعی از مولفان (بی تا). *مجله فقه اهل بیت علیهم السلام* (چاپ اول). قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذاهب اهل بیت علیهم السلام.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۳۹۳ق). *الصحاح* (چاپ اول). بیروت: دارالعلم.
۹. حلّی، حسن بن یوسف مطهر (بی تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (چاپ دوم). قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۰. خویی، ابولقاسم (۱۴۲۲ق). *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمد اسحاق فیاض (چاپ اول). قم: موسسه احیاء آثار امام خویی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن* (چاپ اول). بیروت: دارالقلم.

۱۲. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج الدروس* (چاپ اول). بیروت: دارالفکر.
۱۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل* (چاپ سوم). بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق). *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف* (چاپ اول). قم: موسسه امام صادق علیهم السلام.
۱۵. شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ق). *فرهنگ مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام* (چاپ اول). قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذاهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۶. شبیری، سید موسی (۱۴۱۹ق). *کتاب نکاح* (چاپ اول). قم: موسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۷. صدر، محمد باقر (۱۴۰۸ق). *مباحث الاصول*، تقریر کاظم حسینی حائری (چاپ اول). قم: مکتب الاسلامی.
۱۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الامامیه* (چاپ سوم). تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۱۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *الخلاف* (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد* (چاپ اول). تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۱. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغه* (چاپ اول). بیروت: دارالآفاق الجدیده.
۲۲. علیدوست، ابولقاسم (۱۳۸۱). *فقه و عقل* (چاپ اول). تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۳. علیدوست، ابولقاسم (۱۳۹۰). *فقه و مصلحت* (چاپ دوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. غزالی، محمد بن محمد بن محمد الطوسی (۱۳۹۰ق). *شفاء الغلیل* (چاپ اول). بغداد: مطبعه الإرشاد.

۲۵. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). *القاموس المحيط* (چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی* (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۷. لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ق). *مجموعه مقالات* (چاپ اول). قم: موسسه المعارف الإسلامیه.
۲۸. لاری، عبدالحسین (۱۴۱۸ق). *التعلیقہ علی فرائد الأصول* (چاپ اول). قم: اللجنه العلمیه للموتمر.
۲۹. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام* (چاپ دوم). قم: اسماعیلیان.
۳۰. محمدی، علی (بی تا). *شرح اصول استنباط* (چاپ سوم). قم: دارالفکر.
۳۱. مدنی، علی خان بن محمد (۱۳۸۴). *الطراز الاول* (چاپ اول). مشهد. موسسه آل البيت علیهم السلام للاحیاء التراث.
۳۲. مرعشی شوشتری، سید محمد حسین (۱۴۲۷ق). *دیدگاه های نو در حقوق* (چاپ دوم). تهران: میزان.
۳۳. مشکینی، میرزا علی (۱۴۱۶ق). *اصطلاحات الصول و معظم ابجائها* (چاپ ششم). قم: نشر الهادی.
۳۴. مظفر، محمد رضا (۱۳۹۵). *اصول الفقه* (چاپ شانزدهم). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۵. مکارم، ناصر (۱۴۲۷ق). *دائرہ المعارف فقه مقارن* (چاپ اول). قم: انتشارات مدرسه امام علی علیه السلام.
۳۶. منتظری، حسین علی (۱۴۲۹ق). *مجازات های اسلامی و حقوق بشر* (چاپ اول). قم: ارغوان دانش.
۳۷. منتظری، حسین علی (بی تا). *رساله استفتائات* (چاپ اول). قم.
۳۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۲ق). *رسائل و مسائل* (چاپ اول). قم: کنگره نراقیین.