

جایگاه مصلحت و مفسده در استنباط احکام شرعی

محمدعلی عزیزی^۱

چکیده

با توجه به نقش بی‌بدیل و پررنگ مصلحت و مفسده در فرآیند استنباط احکام شرعی، این دو مفهوم از دیرباز در کتب مختلف فقهی مسلمین مورد استناد قرار گرفته است، اما به جهت آن‌که به صورت مجزا 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 احوال در مسأله نیازمند یافتن پاسخی درخور است. بررسی‌ها حاکی از آن است که تعمق در مبانی در تعیین جایگاه مصلحت و مفسده، محوری و تأثیرگذار است. در این میان، استفاده از الفاظ مشترک، اختلاف در تعبیر و سیر تاریخی آن، دشواری رسیدن به نتیجه‌ای جامع را دوچندان می‌کند. این مقاله بر آنست که با جمع‌آوری داده‌های فقهی و اصولی، ذکر مبانی و مقدمات بحث و همچنین بیان انواع مصالح، به تبیین این جایگاه مهم بپردازد.

واژگان کلیدی: مصلحت، مفسده، حسن، قبح، مصالح مرسله.

تأسیس: ۶۳ (۴۱) ۱۳ هـ. ش



۱. مقدمه

نصوص معتبر شرعی و عقل، به هدفمند بودن شریعت اسلام حکم می‌کنند و هدف خداوند متعال در تشریح احکام و مقررات را تأمین مصلحت‌های مکلفین می‌دانند. فقیه یا اصولی، از آنجایی که نمی‌تواند به ارتباط مصلحت و شریعت بی‌توجه باشد، ناچار از 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 گستره بحث آن، ابواب بسیاری را همچون «بیع»، «اجاره»، «طلاق» و «نکاح» در برمی‌گیرد، 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 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 حکومت‌داری و مانند آن پرداخته‌اند. در این پژوهش ابتدا به بیان مفهوم «مصلحت» و «مفسده» و آشکار شدن معنای لغوی و اصطلاحی آن پرداخته شده، سپس گستره و امکان فهم آن را مورد بررسی قرار داده و در آخر، ضوابط تشخیص آن و حجیت اخذ به این عنصر در استنباط حکم شرعی بررسی شده است.

۲. مفهوم شناسی «مصلحت» و «مفسده»

۱.۲. 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» (جوهری، ۳۹۳ق، ج ۱، ص ۳۸۳) و «مفسده» نیز ضد «مصلحت» (تاریخ لغوی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۶۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۴۷) همچنین در



جایی دیگر «مصلحت» به «خیر» و «صواب» تفسیر شده است. (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۰۸) در بعضی کتب نیز «صلاح» هم معنا و هم ریشه با «مصلحت» و به «آنچه حکمت به آن دعوت می‌کند» و «موجب نفع» معنا گردیده است. (عسکری، ۱۴۰۰، ق، صص ۲۰۶-۲۰۴) «فساد» نیز که با کلمه «مفسده» ریشه مشترک دارد به «خروج از اعتدال» تعریف شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق، ص ۶۳۶) با توجّه به تنوّع انجام شده در متون لغوی در ارتباط با این واژه، بررسی مشتقات این مادّه و تعریف به ضد یکدیگر توسط بسیاری از آنها، به نظر می‌رسد حاصل، همان معنای عرفی است، امّا با اینکه در بسیاری از عناوین، ارتکاز عرفی و تبادل ذهنی عرف می‌تواند مورد استناد قرار گیرد، امّا با در نظر گرفتن بنیادین بودن این واژه و ارتباط تنگاتنگ آن با مجموعه دین، باید در تفسیر و معنای این واژه در متون فقهی و اصولی نیز جستجوی نمود.

۲-۲. اصطلاح

در فقه و علوم پیرامون آن مانند اصول فقه، برای مصلحت معنای مشخصی قرار داده نشده است. به نظر می‌رسد فقهای شیعه از دیرباز، با وجود استفاده گسترده از مصلحت و مفسده در مسائل مختلف فقهی، معنای لغوی و عرفی آن را قصد کرده‌اند. شیخ مفید - از علمای قرن چهارم هجری قمری - هرچند در متون فقهی خود برای مصلحت معنایی ذکر نکرده، امّا گمان می‌رود ایشان معنای «منفعت» را برای «مصلحت» در نظر گرفته است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ق، صص ۶۱۶ و ۶۶۴) محقق حلی نیز در شرائع «مصلحت» را به معنای «منفعت» بکار برده است. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ق، 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؛ او در «المبسوط» و در باب سبق و رمایه این چنین می‌گوید: «و لا یخلو ذلك من ثلاثة أحوال إمّا أن یخرجه غیرهما، أو أحدهما، أو هما، فإن كان الذي یخرج غیرهما، فإن كان الإمام نظرت، فإن أخرج من ماله جاز، لما روی أنّ النبی ﷺ سابق بین الخیل و جعل بینها سبقا، و فی بعضها سابق بین الخیل و راهن، و إن أراد إخراج من بیت المال جاز أيضا للخبر، و لأن فیہ مصلحة للمسلمین و عده، و إن كان المخرج لذلك غیر الامام جاز أيضا عندنا، و قال بعضهم لا یجوز لأنه من المعاونة علی الجهاد و لیس ذلك إلا للإمام و الأول أقوى، لأن فیہ نفعاً للمسلمین.» (شیخ طوسی،



۱۳۷۸ق، ج ۶، ص ۲۹۲) همان‌طور که در نقل قول پیدا است، ایشان واژه «منفعت» و «مصلحت» را به جای یکدیگر به کار برده است.

۳. رابطه مصالح و مفاسد واقعی با احکام شرعی

عقل و نقل به هدفمند بودن شریعت حکم می‌کند و حکم الهی را تأمین‌کننده مصلحت مکلفین می‌داند؛ این مطلب هرچند از دیدگاه امامیه ضروری و مسلم است، اما در اینکه آیا همه احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند یا خیر و اینکه آیا مصلحت در نفس جعل احکام است یا در متعلق احکام، اختلاف وجود دارد. هرچند عده‌ای ماهیت این بحث را کلامی دانسته‌اند، اما برای فهم دقیق جایگاه مصلحت و مفاسد در استنباط احکام شرعی، ناچار به بررسی مهم‌ترین اقوال و ادله در این زمینه هستیم. با وجود تفصیل در ادله و اختلافات متعدد در این مسأله، برای رسیدن به هدف اصلی مقاله به بیان خلاصه‌ای مفید از آنها بسنده می‌کنیم.

۱.۳. نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

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

دسته‌ای دیگر از اشاعره، در میان سخنان خود به تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفاسد اعتراف و ادعا کرده‌اند: «اگرچه اصل تشریح براساس مصلحت است، لیکن ضرورتی ندارد که تک احکام براساس مصلحت یا مفاسد 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 مفاسد نیستند، آنچه دارای مصلحت است، انجام آن از مکلفان درخواست شده، و آنچه دارای مفسده است، ترك 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 بعضی از ادله و مبانی این نظر می پردازیم.

۱.۱.۳. دلیل اول: عقلی (نفی غرض مندی افعال خداوند)

اکثر اشاعره معتقدند که افعال الهی غرضی ندارد؛ یعنی احکام برای انگیزه‌ای جعل نشده‌اند. (جرجانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۰۱) این گروه بر این باورند که غرض فعل، امری خارج از فعل بوده و فعل تابع آن است و خداوند فاعل همه موجودات است و همه اشیاء مخلوق خداوند هستند. عده‌ای برای نفی غرض مندی افعال الهی، ادله و مؤیداتی را ذکر کرده‌اند که از جمله مهم‌ترین آنها این است که اقدام به انجام کار یا صدور امری به غرض بدست آوردن مصلحت یا از بین بردن مفسده، به سبب کمال‌طلبی 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 در افعال خود مضطرّ و غیر مختار باشد و این امر محال است، پس جز آن‌چه که شارع به علت بودن آن تصریح کرده است، علتی برای افعال و احکام خداوند وجود ندارد. (الآمدی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۸۴)

۲.۱.۳. دلیل دوم: نقلی

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

الف) آیه ی شریفه ﴿فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (نساء، ۱۶۰)؛

خداوند، بعضی از طیبات مانند شیر و گوشت حیوانات را بخاطر گناه و ظلم قوم یهود، بر آنها حرام کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۵۹۰) همان‌گونه که از صراحت آیه پیداست،



در عین حالی که بعضی از اشیاء یا افعال طیب بوده‌اند، خداوند از آنها نهی کرده و آنها را حرام دانسته است، بنابر آیه مذکور ممکن است چیزی در حالی که طیب، نیکو یا دارای مصلحت است، مورد نهی قرار گرفته و تحریم شود؛ در نتیجه اگر طیب بودن بدون در نظر گرفتن امر ثابت لحاظ شود، تحریم و طیب بودن قابل جمع نیست. (سبحانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۲۴)

ب) آیه شریفه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (انبیاء، ۲۳)؛

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

ج) وجود آیات ناسخ و منسوخ؛

خداوند به عنوان شارع، با نسخ، واجبی را حرام و حرامی را واجب می‌کند؛ این بدین معنا است که با امر و نهی شارع، حسن و قبح افعال نیز تغییر کرده و منقلب می‌شود. (شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۳۰۳)

۲-۳. اثبات تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد

این نظر منتسب به گروهی از عدلیّه است و بین علما و فقیهان شیعه شهرت دارد. این دیدگاه بر این باور است که همه احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری هستند و مصلحت و مفاسد از سلسله علل حکم و از ملاکات آن است و احکام در حدوث و بقاء تابع مصالح و مفاسد هستند. (منتظری، ۱۴۲۹ ق، ص ۳۲) همچنین همه اقسام احکام مانند مستحبی، وجوبی، تعیینی و تخییری بودن کاملاً تابع و وابسته به نحوه وجود مصالحی است که در متعلق آن وجود دارد. (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۲۲۰) در اینجا نیز مانند نظر مخالف آن، در جزئیات بین عدلیّه اختلاف است؛

اما اول اینکه، ما فقط برخی از مهم‌ترین ادله تبعیت مطلق را بیان کرده و درصدد پرداختن

به اختلافات موجود در مسئله - که البته از حوصله بحث خارج است - نیستیم.



دوم اینکه؛ غالب ادله عدلیّه، ردّ همان مؤیدات و ادله اشاعره بوده و در بعضی موارد، دلیل بطور کامل همان دلیل است، اما توضیح و تبیین آن متفاوت می باشد.

۱-۲-۳. دلیل اول: عقلی (غرض مندی افعال الهی)

عنوان این دلیل به طور کامل مخالف عنوان دلیل عقلی است که اشاعره آن را ذکر کرده اند - و ما قبلاً به آن پرداختیم - که اشاعره غرض مندی افعال الهی را نفی می کنند. 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 نمی زند. (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۹۷) لازمه 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 در کتاب «کشف المراد» برای پاسخ به استدلال اشاعره - مبنی بر لزوم نقصان ذات الهی در صورت غرض مندی افعال - می فرماید: «النَّقْصُ أَنَّمَا يَلْزَمُ لَوْ عَادَ الْغَرْصُ وَالنَّفْعُ إِلَيْهِ، أَمَّا إِذَا كَانَ النَّفْعُ عَائِدًا إِلَى غَيْرِهِ فَلَا كِمَال. نقول: إِنَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ الْعَالَمَ لِنَفْعِهِمْ»؛ (علامه حلی، بی تا، ص ۴۷۴) فقط در صورتی فرض وجود غرض در افعال الهی لازمه نقص در ذات او است که غرض و نفع به خود خداوند برسد، در حالی که نفع به غیر خداوند (اعم از بندگان و مخلوقات) می رسد، چنان که ما می گوئیم 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 دلایل عقلی و نقلی، سنت پیامبر و محکّمات قرآنی، دلالت بر این دارد که همه احکام متعالی خداوند و افعال او، مقصود و غرض خاص خودش را دارد. (لاری، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۸۵)

۲-۲-۳. دلیل دوم: عقلی (استحالة ترجیح بلا مرجح)

لازمه انکار حسن و قبح عقلی و نفی ارتباط بین مصالح و مفسدات واقعی و نفس الامری با احکام، تکلیف و جوب، استحباب، حرمت و کراهت توسط خداوند، بدون در نظر گرفتن علّت 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، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۱۰)

۳-۲-۳. دلیل سوّم: نقلی

عدلیّه و امامیه برای اثبات گفته خود، به آیات و روایات متعددی استناد کرده‌اند که برای نمونه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم: آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل، ۹۰)، آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ (اعراف، ۳۳) و آیه شریفه ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (اعراف، ۱۵۷)؛ با این توضیح که در این آیات خداوند به عدل، احسان، ایتاء ذی القربی و... امر می‌کند؛ به گونه‌ای که مخاطب تسلیم متعلقات امر و نهی است و به آنها معرفت ذاتی دارد؛ به گونه‌ای که شرع به تعریف موضوع نیازی نداشته و فقط به آنچه انسان آن را با فطرت خود درمی‌یابد، امر یا نهی می‌کند. (سبحانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۲۲)

۴. فهم و تشخیص مصلحت و مفسده واقعی

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

با انکار و نفی اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاصد واقعی، دیگر بحثی از جایگاه مصلحت و مفسده واقعی نمی‌ماند؛ زیرا کسی که قائل به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاصد نفس‌الامری 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 مفاصد واقعی شد - همان‌گونه که مشهور امامیه و عدلیّه قائلند - باید از امکان فهم آن مصالح و مفاصد بحث کرده، به نتیجه برسد. با انکار این امکان، جز در



مواردی که خود شارع تمام مصالح و مفسدات نفس‌الامری را بیان کرده است، نمی‌توان بر اساس مقاصد و مصالح مورد نظر شارع به امری حکم کرد.

۱.۴. قول انکار توانایی ادراک مصالح و مفسدات

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

۱.۴.۱. دلیل عقلی (درک‌های مختلف)

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



۲.۱.۴. دلیل عقلی (عدم امکان فهم همه ملاحظات شارع)

شارع از آن جهت که عاقل است، مانند سایر عقلا بلکه رئیس آنها است. (مظفر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۵) عقل شارع کامل است و هیچ‌گونه خطایی در آن راه ندارد و او از هیچ ملاحظه‌ای 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 آنها را درک کند. بعضی از محققان اولین مبنای عقلی قائلین به انکار فهم مصالح و مفاسد را اینگونه بیان می‌کنند: «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، ملاک‌های احکام شرع نیست.» (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱)

۳.۱.۴. دلیل نقلی (حدیث ابان بن تغلب)

حدیث معروف «ابان» در باب دیات مورد استناد فقها و در باب قیاس مورد استناد اصولیون قرار گرفته است. حدیث این چنین است که از ابان بن تغلب نقل شده است که: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إِصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَ يَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ إِنَّ هَذَا كَانَ يُبْلَغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَتَبَرَأُ مِنْ قَالِهِ وَ نَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهَلًا يَا أَبَانُ هَكَذَا حَكَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَ سَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ يَا أَبَانُ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَ السُّنَّةِ إِذَا قَيْسَتْ مُحَقِّقُ الدِّينِ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، صص ۲۹۹ - ۳۰۰) «نظر شما درباره مردی که یکی از انگشتان زنی را قطع کند چیست و چه مقدار دیه بر او واجب است؟ امام فرمود: ده شتر، ابان می‌گوید: 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 می‌جستیم و می‌پنداشتیم کسی که این گفتار را آورده شیطان بوده است. امام فرمود: آرام باش ای ابان! این حکم رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَ سَلَّمَ می‌باشد که زن تا یک سوم دیه مانند مرد است، اما همین که دیه‌اش به یک سوم رسید به نصف کاهش می‌یابد.»

چنان‌که از متن حدیث واضح است، درحالی‌که عقل به تناسب جرم و مجازات حکم می‌کند و مصلحت را در این می‌داند، شارع خلاف ادراک و حکم عقل حکم می‌کند؛ چون شارع حکیم است، پس این ما هستیم که توانایی ادراک مصالح و مفسدات این حکم را نداشته، با ادراک مصلحت عقلی، حکم شرعی را نمی‌توانیم بدست آوریم.

۲-۴. قول اثبات توانایی ادراک مصالح و مفسدات

اصولیان متقدم غالباً به این نظر متمایل شده‌اند، هرچند حدود و ثغور آن مورد اختلاف است. قائلین به این نظر معتقد به درک همه مصالح و مفسدات واقعی و نفس‌الامری نیستند، بلکه گاهی در بسیاری از مسائل آن قائل به عجز عقل در درک مصالح و مفسدات هستند، اما امکان ادراک آن را توسط عقل رد نمی‌کنند. آنان اعتقاد دارند: «البته تشخیص مصالح و مفسدات واقعی و تغییر آنها در بسیاری از احکام برای غیر شارع - که به مصالح و مفسدات واقعی و تار و پود نظام خلقت و ساختار وجودی انسان آگاه نمی‌باشند - مقدور و میسر نیست، ولی در بعضی دیگر از احکام بسا امکان آن وجود داشته باشد.» (منتظری، ۱۴۲۹ ق، ص ۱۰۱)

اینک به برخی از ادله قائلین به این نظر می‌پردازیم.

۱-۲-۴. 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 مفسدات 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 حکم نمی‌کند. منظور از «حَسَن» آن چیزی است که انجامش توسط عقلا واجب و فاعل آن نزد عقلا لایق مدح است و «قَبِيح» چیزی است که عقل جمیع عقلا به ترک یا انجام ندادن آن حکم می‌کند و فاعل آن را مستحق ذم می‌داند. (مظفر، ۱۳۹۵، صص ۲۳۲ - ۲۲۶) همچنین برخی از عدلیّه استدلال کرده‌اند که طبق نظر اشاعره حکم عقل اقتضا می‌کند که صرف امر برای تحسین یا صرف نهی برای تقبیح کافی نبوده و علاوه بر آن به مدح و ذم فاعل هم نیاز داشته باشیم؛ یعنی برای فهمیدن اینکه چیزی حسن و قبح دارد، شارع باید علاوه بر امر یا نهی، فاعل قبیح را تقبیح و فاعل حسن



را تحسین کند، پس اگر اشاعره برای عقل، درک مستقلی نسبت به حسن و قبح قائل نباشند، نمی‌توانند مدعی شوند که اگر شارع بخواهد قبح چیزی را بفهماند باید فاعلش را هم تبیح کند. (مظفر، ۱۳۹۵، ص ۲۴۱)

۲-۲-۴. 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 دین‌داری و حرکت مطابق با دین یکی از مهم‌ترین شئون زندگی انسان است. شارع نه تنها جایگاه عقل و دخالت عقل و فهم آدمی را در شئون دینی و مناطات احکام شرع نفی نکرده است، بلکه با تأکیدات گوناگون و با بیانات مختلف در صدد بدیهی جلوه‌دادن 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 مهم‌ترین ادراکات عقل است را منافی با صحنه واقعی زندگی و گفته‌های شارع در این باب می‌داند. (علیدوست، ۱۳۹۰، صص ۱۸۷ - ۱۸۴) در ادامه، به برخی از این آیات و روایات پرداخته خواهد شد؛

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

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

۵. اقسام مصلحت و مفسده

در معنای لغوی و اصطلاحی «مصلحت» و «مفسده» بیان شد که «مفسده»، عبارت از عدم مصلحت است و «مفسده» به عدم رعایت آن مصالح گفته شده است. با عنایت به همین معنا، در کتب اصولی و فقهی در مورد انواع مصلحت صحبتی به میان نیامده، بلکه آن چه ذکر شده، همان اقسام و انواع مصلحت است.

به جهات مختلف، تقسیم‌بندی‌های متنوع و زیادی برای مصلحت انجام شده است که در



یک تقسیم‌بندی، مصالح به «معتبره»، «مرسله» و «مُلغی» تقسیم شده‌اند، که در ادامه به اختصار به این تقسیمات و حجیت آن‌ها نزد امامیه اشاره می‌شود:

۱.۵. مصالح معتبره و حجیت آن

مصالح معتبره به مصالحی گفته می‌شود که ادله شرعی بر رعایت و اعتبار آنها قائم است. (مکارم، ۱۴۲۷ ق، ص ۲۰۲) و شارع احکامی را برای دستیابی به این مصالح وضع و تشریح کرده است؛ مصلحت‌هایی هم‌چون حفظ دین، عرض، مال، نفس و عقل که علت بودن آن‌ها را با نصوص شرعی درمی‌یابیم؛ چراکه شارع به‌خاطر وجود آن مصلحت، حکمی را وضع کرده است.

برخی معتقدند: «آنان [یعنی اهل سنت] می‌گویند براساس این مصالح و ارتباط آنان با علل آنها وجوداً و عدماً دلیل قیاس بدست می‌آید. بنابراین هر واقعه‌ای 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 تامه‌اش محال می‌باشد. (و قیاس را به این معنی فقهاء شیعه نیز قبول دارند).» (مرعشی، ۱۴۲۷ ق، 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 مجتهد پس از اثبات امضای شارع و اعتبار او در این مصالح می‌تواند در فرآیند استنباط احکام شرعی از آن‌ها به‌عنوان علت حکم استفاده کرده و بر اساس آن حکم دهد.

تأسیس: ۶۳ (۴۱) ۱۳ هـ. ش

۲.۵. مصالح مرسله و حجیت آن

ترکیب لغوی این اصطلاح واضح است. در اصطلاح به مصالحی گفته می‌شود که در عین آن‌که عقل آن‌ها را درک می‌کند، اما از یک طرف، از جانب شارع مقدّس دلیل و نصّی در جهت اعتبار بخشیدن به این مصالح نداریم و 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 سنت مورد بحث و بیان قرار گرفت. اهل سنت مخصوصاً پیروان مذهب شافعی، رعایت و لحاظ این مصالح را در مسیر استنباط احکام شرعی لازم می‌دانند. برخی از علمای این مذهب،



مصلحت مرسله را این‌گونه تعریف می‌کنند: «ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نصّ معین». (غزالی، ۱۳۹۰ ق، ص ۵۱۲)

مصلح مرسله نزد امامیه دارای حجیت نیست و در کنار استحسان و قیاس، مذمت شده است. (نراقی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۸۳) برای عدم حجیت این نوع از مصلحت چند دلیل ذکر کرده‌اند که به اصلی‌ترین و مهم‌ترین آن دلایل اشاره می‌شود:

اول، بنا بر اصل «عدم حجیت ظن مشکوک» (لاری، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۱۹)، به عدم حجیت این مصلحت حکم می‌شود؛ برخی در این باره معتقدند: «مصلح مرسله مردند بین مصلح معتبره و مصلح الغاء شده و الحاق آنها به مصلح معتبره اولی (بهرتر) نیست از الحاق آنها به مصلح الغاء شده، با این ترتیب استدلال به آنها بدون اینکه دلیلی بر اعتبار آنها باشد، ترجیح بلا مرجح است.» (مرعشی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱، ص ۵۲). همچنین برخی دیگر از محققان معاصر ذیل گفتار «مبانی اصولی امامیه در انکار کارایی سندی مصلح مرسله» پس از ردّ حجیت این نوع از مصلحت می‌گویند: «هر گزاره‌ای 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 خودش 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 مصلح 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)

۳-۵. مصلح ملغی

به مصلحی گفته می‌شود که هرچند عقل آن را مصلحت می‌داند، اما دلیل شرعی و نص، بر عدم اعتبار آن دلالت دارد؛ (مرعشی، ۱۴۲۷ ق، 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 مصلح، دیگر بحثی از حجیت یا عدم حجیت از آن باقی نمی‌ماند.



۶. 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 مفاسد واقعی و نفس‌الأمری است که عقل توانایی درک و فهم بعضی از آن‌ها را دارد. مصالح معتبره - برخلاف مصالح مرسله و ملغی - از مصالحی که عقل آن را درک می‌کند و شارع نیز با نصّ و دلیل معتبر آن را دارای اعتبار می‌داند، قابلیت استناد برای حکم شرعی را دارد و مجتهد در فرآیند استنباط حکم شرعی می‌تواند با لحاظ تحصیل آن مصالح، به وجوب شرعی موضوع حکم کرده یا با لحاظ خطر ترک آن مصالح، به حرمت شرعی حکم کند.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اصفهانی، مجلسی دوّم، محمّد باقر بن محمّد تقی (۱۴۰۴ ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول* (چاپ دوّم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲. الآمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ ق). *الإحكام فی اصول الأحكام* (چاپ دوّم). بیروت: المكتب الاسلامی.
۳. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ ق). *قواعد المرام فی علم الکلام* (چاپ دوّم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۴. بغدادی مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳ ق). *المفئدة* (چاپ اول). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۲۶ ق). *حاشیة الوافی* (چاپ اول). قم: موسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
۶. جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۴۱۷ ق). *شرح المواقف* (چاپ اول). بیروت: دارالحیل.
۷. جمعی از مولفان (بی تا). *مجله فقه اهل بیت* (چاپ اول). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذاهب اهل بیت.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۳۹۳ ق). *الصحاح* (چاپ اول). بیروت: دارالعلم.
۹. حلّی، حسن بن یوسف مطهر (بی تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (چاپ دوّم). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. خویی، ابولقاسم (۱۴۲۲ ق). *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمد اسحاق فیاض (چاپ اول). قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن* (چاپ اول). بیروت: دارالقلم.
۱۲. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ ق). *تاج الدروس* (چاپ اول). بیروت: دارالفکر.



۱۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل* (چاپ سوم). بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ ق). *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف* (چاپ اول). قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ ق). *فرهنگ مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام* (چاپ اول). قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذاهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۶. شبیری، سید موسی (۱۴۱۹ ق). *کتاب نکاح* (چاپ اول). قم: موسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۷. صدر، محمد باقر (۱۴۰۸ ق). *مباحث الاصول*، تقریر کاظم حسینی حائری (چاپ اول). قم: مکتب الاسلامی.
۱۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). *المبسوط فی فقه الامامیه* (چاپ سوم). تهران: المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.
۱۹. _____ (۱۴۰۷ ق). *الخلاف* (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد (۱۴۰۷ ق). *تجرید الاعتقاد* (چاپ اول). تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۱. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *الفروق فی اللغة* (چاپ اول). بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
۲۲. علیدوست، ابولقاسم (۱۳۸۱). *فقه و عقل* (چاپ اول). تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۳. _____ (۱۳۹۰). *فقه و مصلحت* (چاپ دوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. غزالی، محمد بن محمد بن محمد الطوسی (۱۳۹۰ ق). *شفاء الغلیل* (چاپ اول). بغداد: مطیعه الإرشاد.
۲۵. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق). *القاموس المحیط* (چاپ اول). بیروت: دارالکتاب العلمیه.



۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق.). *الکافی* (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ ق.). *مجموعه مقالات* (چاپ اول). قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۲۸. _____ (۱۴۱۸ ق.). *التعليقة على فرائد الأصول* (چاپ اول). قم: اللجنة العلميه للموتمر.
۲۹. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق.). *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 لاحیاء التراث.
۳۲. مرعشی شوشتری، سید محمد حسین (۱۴۲۷ ق.). *دیدگاه های نو در حقوق* (چاپ دوم). تهران: میزان.
۳۳. مشکینی، میرزا علی (۱۴۱۶ ق.). *اصطلاحات الأصول و معظم ابحاثها* (چاپ ششم). قم: نشر الهادی.
۳۴. مظفر، محمد رضا (۱۳۹۵). *اصول الفقه* (چاپ شانزدهم). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۵. مکارم، ناصر (۱۴۲۷ ق.). *دائرة المعارف فقه مقارن* (چاپ اول). قم: انتشارات مدرسه امام علی علیه السلام.
۳۶. منتظری، حسین علی (۱۴۲۹ ق.). *مجازات های اسلامی و حقوق بشر* (چاپ اول). قم: ارغوان دانش.
۳۷. _____ (بی تا). *رسالة استفتائات* (چاپ اول). قم.
۳۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۲ ق.). *رسائل و مسائل* (چاپ اول). قم: کنگره نراقیین.