

دین، شریعت و مصلحت

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۴

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۲/۵

ابوالقاسم علیدوست*

چکیده

نصوص معتبر دینی و عقل سلیم بر هدف دار بودن خداوند در فرستادن پیامبران و فرو فرستادن کتب آسمانی و تشریح مقررات دلالت دارند. انگیزه و ثمره این سه کار، چیزی جز تأمین سعادت و مصلحت مخاطبان و مکلفان نیست. هدف دار بودن خداوند را نباید با قانون «العالی لا یفعل شیئا لأجل السافل» منافی دانست. مقاله حاضر به گفت و گو از رابطه مصلحت با بعث رسل، انزال کتب و تشریح مقررات می پردازد و از مورد اخیر، یعنی رابطه مصلحت و شریعت - و به تبع، رابطه مصلحت و فقه - با تفصیل بیشتر گفت و گو می کند.

واژگان کلیدی: دین، شریعت، مصلحت، استصلاح، استنباط اول، استنباط دوم،

مقاصد الشریعه.

* مدرس خارج فقه و اصول در حوزه علمیه قم و استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تأمین مصالح مخاطبان و مکلفان؛ هدف از بعث رسولان و انزال کتب و تشریح احکام

نصوص و متون معتبر دینی و عقل سلیم بر هدف‌داربودن خداوند در فرستادن پیامبران و فروفرستادن کتاب‌های آسمانی و تشریح شرایع - و جعل قوانین - دلالت دارند. قرآن کریم در آیات بسیاری و احادیث صادر از معصومان علیهم‌السلام بر این اصل تأکید دارند. به‌عنوان نمونه، در آیه ۲۱۳ سوره کریمه بقره، هدف از بعث رسل و انزال کتب، حکومت و داوری به‌حق میان مردم در موارد اختلاف و شقاق بیان گردیده است: «لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ». در آیه ۲۵ سوره حدید، قیام خودجوش مردم به عدالت «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» و در آیه ۹ حصول یا تکامل بینش مردم و خروج از ظلمت به نور «لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» هدف از بعث رسولان همراه با بینه و برهان بیان گردیده است.

قرآن کریم نه تنها برای کلیت بعثت و شریعت اهدافی را بیان می‌کند، بلکه گاه برای احکام جزئی و خرد نیز غرض یا اغراضی را برمی‌شمارد. نمونه‌هایی از آن را می‌توان در آیات ۱۵۱، ۱۷۹، ۱۸۳ و ۱۸۷ سوره بقره و آیه ۹۷ سوره مائده دریافت کرد.

قابل توجه اینکه قرآن کریم، افزون بر بیان اهداف و غایاتی برای بعثت، تنزیل و تشریح - که معمولاً با ادات مبین هدف، چون لام غایت، بیان گردیده است - نتایج و فوایدی هم بر این سه پدیده مترتب کرده است که آنها هم در واقع، علت غایی و هدف از این سه کار به شمار می‌رود.

تعبیر قرآن در این بخش بیشتر به‌صورت فعل مضارع است؛ نظیر «يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَرْكِبُهُمْ وَ يَعْلِمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (آل عمران: ۱۶۴ / جمعه: ۲)؛ «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يَحْرِمُهُمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف: ۱۵۷). در این آیات، تلاوت آیات بر مردم، پرورش و آموزش ایشان، امر به معروف و نهی از منکر، ترخیص بهره‌بردن از پاکیزه‌ها و تحریم پلشت‌ها و بازکردن بندهای خرافه و باطل، بخشی از آثار مترتب بر بعث رسولان و رسالت پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در قالب فعل مضارع، بدون تصدّر آن به ادات مبین غایت، بیان گردیده است؛

لکن مراجعه‌کننده ضمن فهم اثر و نتیجه از این تعبیر، غایت و هدف را نیز می‌فهمد و آثار فوق را از اهداف خداوند در بعث پیامبران قرار می‌دهد و در این قرار، به آیات فوق استناد می‌نماید.

وضعیت حاکم بر آیات قرآن، بر احادیث نیز حاکم است. احادیث بی‌شماری، غایات یا ثمرات بسیاری را بر بعثت پیامبران و تنزیل کتاب‌های آسمانی، به‌ویژه بر تشریح مقررات الهی مترتب کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که نگاشته‌هایی مستقل با عناوینی چون *علل الشرائع*، اثبات العلل و مقاصد الشریعة سامان یافته است (ر.ک: نهج البلاغه (فیض الإسلام)، خطبه اول، صص ۳۳ و ۴۲ و خطبه ۱۸۹، ص ۶۴۰ / حرعاملی، ۱۳۹۸ق، ج ۹، ص ۹ - ۵۳ و ج ۱۰، ص ۷-۹ / محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۲۹-۱۴۳۰).

متون به میراث‌رسیده از گذشتگان نیز تأکیدی جز بر آنچه از نصوص دینی استفاده می‌شود، ندارند. به‌عنوان مثال، در بخش هدف‌مندبودن تشریح مقررات، شعار «تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد موجود در متعلق» یا «الواجبات الشرعیة أطاف فی الواجبات العقلیة» و تعبیرهایی از این قبیل، از شعارهای شناخته‌شده‌ای است که به‌وفور از این متون به گوش می‌رسد.

عقل سلیم نیز درکی جز این ندارد که چون خداوند حکیم و غنی است، در برانگیختن پیامبران و تشریح مقررات و اعتبارات (احکام) بی‌هدف یا در صدد استکمال خویش نیست؛ انگیزه او در این کارها، تأمین «مصالح مخاطبان و مکلفان» است و اهدافی که برشمرده شد، همگی، در این تعبیر جامع (تأمین مصالح مخاطبان و مکلفان) جای می‌گیرد. به هرروی، هدف ما در این مقاله، بیان دو مطلب است:

مطلب نخست، بیان و رفع یک اشکال فلسفی است که بر فرض ابرام و قرار، عرصه را بر بنیان پیش‌گفته تنگ می‌کند. مطابق این اشکال، خداوند در بعث، تنزیل و تشریح، هیچ هدفی برای مخاطبان و مکلفان نداشته است؛ نه مصلحت و نه غیر آن! و این، با آنچه گفته شد، تضاد آشکار دارد. بررسی این هدف، بحثی است فلسفی که به‌اختصار در این مقاله مطرح می‌گردد.

مطلب دوم، بیان مصلحت مورد نظر خداوند در تشریح مقررات و رابطه آن با استنباط حکم (کارایی مصلحت در فقه) است.

بر این بنیان، گفت‌وگو از مصلحت مترتب بر بعثت پیامبران و فروفرستادن کتب آسمانی فارغ از تشریح را به مجالی دیگر واگذار کرده، تنها از رابطه شریعت و مصلحت بحث می‌کنیم. تأمین هدف دوم بحثی است از سنخ فلسفه فقه که با تفصیل بیشتری در این مقاله نسبت به بحث اول به سامان می‌رسد؛ هرچند مسئله حاضر، ظرفیت بیشتری برای بحث و گفت‌وگو دارد.*

توضیح تفصیلی هدف اول: بیان اشکال و پاسخ به آن

در بیان برخی از فیلسوفان مسلمان، قاعده‌ای مسلّم انگاشته شده با عنوان «العالی لا یفعل شیئاً لأجل السافل» (ملاصدرا، [بی تا]، ج ۶، صص ۳۲۷، ۳۳۳، ۴۰۳ و ۴۱۱/ر.ک: طوسی، ۱۳۷۷ق، ج ۳، ص ۱۳۹). منظور از قانون فوق این است که فاعل و علت عالی هرگاه کاری را برای سافل و مادون انجام دهد، با توجه به اینکه هر فاعلی فعلی را به قصد و اراده انجام می‌دهد، با کار خویش کامل می‌شود، پس باید ذات عالی به ذات سافل کامل گردد و این، خلاف غنا و تفوقی است که در فاعل عالی مفروض انگاشته شده است. صدرالدین شیرازی در تمثیل و تطبیق برای قانون فوق می‌گوید:

نفس انسانی بدن را به خاطر بدن اداره نمی‌نماید، بلکه برای غرضی بالاتر از بدن و نفس، آن را اداره می‌کند و آن، تحصیل کمال و وصول و تقرّب به مبدأ فعال است؛ چنان‌که قوه مرتبط با تغذیه، غذا را برای خود غذا یا صاحب تغذیه، جذب بدن نمی‌کند، بلکه به هدف محافظت بر کمال و اقتدا به مافوق خود، چنین می‌کند. آتش نیز هیضم را برای تحصیل ذغال و خاکستر نمی‌بلعد، بلکه برای غرضی بالاتر چنین می‌کند و هرگاه در همه اسباب و قوای مادی این وضعیت حاکم باشد، پس چگونه در قوه قاهرة الاهیة که فوق همه قواست، وضعیت غیر از این باشد؟! در حالی که در آن ساحت بلند، هیچ توهم نقص و قصور نیست تا آن قوه قاهره برای استکمال خویش به سافل التفات کند و برای او کاری انجام دهد (ملاصدرا، [بی تا]، ج ۶، ص ۳۳۳ - ۳۳۴).

* نگارنده به تفصیل از این مسئله در تحقیق «فقه و مصلحت» گفت‌وگو کرده است.

این قانون نسبت به ذات مقدس الاهی در قالب ذیل پی‌گیری شده است:

به دلیل حکمت در ذات خداوند، وی در هیچ کاری بی‌هدف نیست؛ چنان‌که به دلیل غنی بودن او، علت غایی او استکمال و زدودن فقر و نقص از خویش نیز نیست. به همین دلیل، کاری را برای سافل و مادون انجام نمی‌دهد؛ زیرا اگر انگیزه و دلیل فاعلیت او در کاری مصلحت مادون بود؛ یا باید گفت با تأمین این مصلحت، استکمال جسته است و یا با اینکه انجام این عمل و ترک آن برای خداوند هیچ تفاوت نداشته، انجام آن را برگزیده است. فرض نخست، مخالف اعتقاد به کمال و غنای خداوند و فرض دوم، مخالف اعتقاد به حکیم بودن اوست. البته فیلسوفان مسلمان، در محدودهٔ قانون اختلاف‌هایی با یکدیگر دارند؛ مثلاً محقق طوسی این قانون را در مطلق عالی جاری می‌داند (طوسی، ۱۳۷۷ق، ج ۳، ص ۱۳۹)؛ در حالی که برخی تعبیرها از ملاصدرا بر احتمال جریان قاعده، تنها در عالی من کل وجه، یعنی ذات مقدس الاهی، دلالت دارد (ملاصدرا، [بی تا]، ج ۶، ص ۴۰۳). البته برخی تعبیر دیگر که از وی نقل گردیده است، برخلاف آن، دلالت و هدایت دارد (همان، صص ۳۳ و ۳۳۴).

پذیرش این قاعده باعث گردیده تا گفته شود:

انگیزهٔ خداوند در فاعلیت، خود ذات اوست، نه جهتی خارج از ذات، و ذات خداوند، چنان‌که علت فاعلی است، علت غایی نیز می‌باشد (همان، ج ۶، ص ۳۲۷) و یا فاعلیت بالقصد و الاراده در ذات باری، انکار شود و به قدیم بودن عالم گرایش نشان داده شود! (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۷ق، ج ۳، ص ۱۳۹).

با توجه به این قانون ممکن است گفته شود:

این قانون در تضاد آشکار با آنچه در گام آغازین مقاله بیان گردید و به عقل و نقل استناد داده شد - یعنی هدف‌انگاری مصالح مخاطبان و مکلفان برای خداوند در برانگیختن پیامبران، فرورستاندن کتاب و تشریح مقررات - می‌باشد؛ چراکه در این گام، مسلم‌انگاشته شده که ذات خداوند (عالی) کار بزرگی (بعث، تشریح و تنزیل) برای سافل (مخاطبان و مکلفان) انجام داده است و این، مخالف مفاد قاعده است.

در حل اشکال فوق باید گفت: پذیرش قانون فوق با آنچه بیان گردید، ناسازگار نیست و نفی انگیزه و علت غایی، بیرون از ذات خداوند برای فاعلیت او، مستلزم

انکار غایت خارج از ذات برای کارهای او نیست؛ افعال خداوند هرکدام مصلحت یا مصالحی دارد که نشانه حکمت اوست. بنابراین، باید غایت فاعلیت را از غایت فعل جدا کرد.

مطلب فوق را می‌توان با ذکر مثالی توضیح داد:

گاه گفته می‌شود: انگیزه نجار در ساختن تخت چیست؟ (سؤال از هدف و انگیزه فعل). در اینجا می‌توان در پاسخ گفت: هدف نجار از این کار، نشستن بر تخت یا خدمت به دیگران و... است، لکن گاه پرسش این است که نجار برای چه تختی ساخت تا بر آن بنشیند، یا به دیگران خدمت کند؟ در اینجا پرسش از علت غایی فاعلیت نجار است که باید پاسخی متناسب با سؤال به آن داد.

در مورد خداوند نیز این دو پرسش مطرح است؛ به این بیان که گاه پرسش از هدف فعل است؛ مثلاً گفته می‌شود: خداوند برای چه پیامبرانی فرستاد، کتاب‌هایی نازل کرد و چنین فرمود؟ پاسخ این پرسش می‌تواند این باشد که خداوند برای مصلحت بندگان مقرراتی را جعل کرد. گاهی نیز پرسش از فاعلیت اوست؛ مثلاً گفته می‌شود: خداوند برای چه پیامبرانی را برای مصلحت بندگان فرستاد، یا کتاب‌هایی را برای مصلحت مخاطبان فرو فرستاد؟ و یا مقرراتی را برای مصلحت مکلفان جعل کرد؟ طبیعی است که در اینجا پاسخ متناسب با پرسش این است که گفته شود: خداوند به اقتضای ذات خویش و علمش به وجه نظام اتم و احسن چنین کرده است. البته می‌توان مصلحت عباد را نتیجه قهری بعث و تنزیل و تشریح گرفت و ذات خداوند را علت غایی دانست و این‌گونه گفت: خداوند برای خود و ذات خویش به این کارها پرداخت که مصلحت بندگان بر آن مترتب است. شاید به همین دلیل است که نصوص دینی نیز صلاح بندگان و سعادت آنها را گاه هدف و انگیزه خداوند در ارسال رسل و انزال کتب و تشریح مقررات بیان می‌کند (علت غایی). گاهی هم نتیجه مترتب بر آن (فایده). بنابراین، پذیرش قاعده مورد ادعا با هدف‌انگاری مصالح مخاطبان و مکلفان از خداوند در بعث و تشریح، ناسازگار نیست. شاهد این سخن (عدم ناسازگاری) این است که همین فلاسفه با وجود اعتقاد به قانون فوق (العالی لا یفعل لأجل السافل شیئاً) بر تبعیت احکام الهی از مصالح و مفاسد موجود در متعلق آن یا از لزوم وجود مصلحت در اصل جعل و تشریح پای می‌فشارند (ر.ک: ملاصدرا، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۱۰).

توضیح تفصیلی هدف دوم: مصلحت و شریعت

گفت‌وگو از مصلحت به‌عنوان مفهومی جامع منفعت، عدالت، تکامل و سیر إلى الله، عدم مفسده، رفع اضطرار و حاجت و مبین مقصد خداوند در بعث رسل، انزال کتب و تشریح احکام، هرچند از مباحث فلسفه به‌طور مطلق نیست، لکن از مباحث فاخر فلسفه دین است. به‌ویژه وقتی در ارتباط با آن اندیشه‌هایی که خالی از افراط و تفریط نیست، به منصفه ظهور رسیده است؛ چنان‌که بحث از مصلحت به‌عنوان مفهومی جامع آنچه بیان گردید، لکن مبین مقصد خداوند در تشریح احکام (شریعت) فقط، از مباحث مهم فلسفه فقه است و پرداختن به آن، برای فقیهان بس ضروری می‌نماید. بالاتر از این، باید گفت: نگاه یک اندیشمند به ترابط مصلحت و شریعت، در فهم سایر ساحت‌های دین نیز اثرگذار است، هرچند عهده‌دار استنباط حکم - به معنای اصطلاحی معاصر آن - نباشد. چه تفاوت آشکاری است میان تفسیر کلامی شئون پیامبر ﷺ و امام معصوم ﷺ و فقیه و تبیین گستره اختیارات ایشان از فیلسوف فقهی که به حکومت مصلحت بر شریعت و اجرای آن در جامعه معتقد است تا فیلسوف فقهی که چنین اعتقادی ندارد!

۱۱

قیس

تفصیلی

به هر حال، همان‌گونه‌که از عنوان مقاله و بحث حاضر آشکار است، گفت‌وگوی ما تا حدی که حجم مقاله اجازه می‌دهد، پرداختن به بحث اخیر است. بنابراین، ادامه مقاله را به گفت‌وگو از مصلحت و شریعت اختصاص می‌دهیم و مباحثی از قبیل تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، مفهوم مصلحت شرعی - به‌عنوان نماینده سایر عناوین همسو و همسان - اصول، روش کشف، مصادیق، اقسام و ویژگی‌های آن، کارایی‌های آن در استنباط حکم و آسیب‌شناسی حضور مصلحت در فقه اختصاص می‌دهیم. با اذعان به اینکه پرداختن تفصیلی به این مسائل بیش از حجم یک مقاله - هرچند جسیم - است؛ به‌ویژه که گفت‌وگو از این مسائل در کشاکش افراط و تفریط واقع شده است! به‌عنوان مثال، برخی چنان به مصلحت در شریعت و - به‌تبع آن در - فقه اجازه حضور داده‌اند که بر مصلحت، لباس سندیت و کارایی استقلالی* پوشانده و

* کارایی استقلالی در مقابل ابزاری است و منظور از آن، سند قرارگفتن در استنباط است. بنابراین، کارایی استقلالی مصلحت به این است که تمسک به مصلحت، مثل تمسک به قرآن و حدیث در استنباط حکم به کار آید!

در تعارض بر نصوص مسلم شرعی، مصلحت را مقدم کرده‌اند (ر.ک: سالم الدوسی، ص ۳۳۷، ۱۴۲۲ق، شماره ۴۶، ص ۳۷۷/ العنکی، [بی تا]، ص ۱۴/ الشاطبی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۹۲). در مقابل، برخی رابطه تشریح و مصلحت را قطع کرده، تشریح را به انگیزه مصالح عباد نمی‌دانند، فقیه را از پانهادن در وادی فهم مصالح و تأثیر آن در اجتهاد منع می‌نمایند، بر مصلحت‌اندیشی نام «معیشت‌اندیشی» می‌نهند، اینکه دین را برای چیزی دیگر فرض کنیم، غلط و جمع میان مصلحت دنیا و آخرت و سامان‌دادن اجتهادی بر این اساس را غیر ممکن می‌پندارند! (ر.ک: الظاهری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۳۷/ عابدی، «مصلحت در فقه»، ۱۳۷۶، شماره ۱۲، ص ۱۷۳-۱۷۷/ سروش، ۱۳۸۰، صص ۹ و ۱۴۸ و ۱۳۷۸، صص ۹۰ و ۳۶۳/ به‌طور کلی اشاعره نماینده شاخص این نظریه‌اند).

فارغ از آسیب افراط و تفریط، نباید از انگیزه‌های غیر علمی نیز که در ارتباط با توضیح مسئله، یعنی بیان رابطه فقه، شریعت و مصلحت به منصف ظهور رسیده است، غافل ماند! متأسفانه فهم و بیان رابطه شریعت، فقه و مصلحت که مسئله‌ای کاملاً تخصصی و علمی است و باید به دور از هر انگیزه غیر علمی بررسی گردد، گاه رنگ غیر علمی به خود گرفته است و افرادی با انگیزه‌ای جز آنچه ذکر گردید، به نقد و ابرام آن پرداخته و به نتایجی متناقض و به دور از واقع رسیده‌اند! برخی لباس استصلاح و مصلحت‌اندیشی - آن‌هم به معنای قبول قوانین، قراردادهای و هنجارها و عرف‌های پذیرفته شده نزد مردم - را چنان بر اندام شریعت پوشانده‌اند که شریعت یا بخش غیر عبادی آن را چیزی جز مجموعه‌ای از چند گزاره کلی و امضای عرفیات و عادات مردم نمی‌دانند (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۵۲ - ۵۶ و ۱۳۷۹، صص ۱۵۰ و ۱۶۲/ حائری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶-۱۲۷/ معرفت، فصل‌نامه نقد و نظر، شماره اول، زمستان ۱۳۷۳، ص ۶۰ و ۶۱؛ و...) و جمعی از اینکه شریعت را برای تأمین مصالح مردم و فقیه را موظف به لحاظ این ارتباط در استنباط بدانند، به شدت پرهیز می‌کنند و برخی در نگاشته‌های خود بر این دو اندیشه متناقض اصرار ورزیده‌اند! (ر.ک: سروش، ۱۳۸۰، صص ۹ و ۱۴۸ و ۱۳۷۸ش، ص ۹۰ و ۳۶۳ و مقایسه با ۱۳۸۰، ص ۱۰۳ و ۱۰۵ و ۱۳۷۸، ص ۱۰۶).

تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد پیش از حکم

دربارهٔ مصلحت و شریعت از دیرباز سه اندیشه وجود داشته است:

نخست، اندیشهٔ انکار تبعیت احکام از مصالح و مفسد پیشین است. بالاتر از این، انکار تبعیت اصل تشریح از مصلحت در جعل است. این اندیشه از اشاعره است و پیروانی از غیر اشاعره نیز دارد (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰-۱۵۳). اشاعره بر اساس مبانی اعتقادی خویش، به اندیشهٔ انکار رسیدند. به باور آنان، افعال خداوند غرضی را دنبال نمی‌کند (ر.ک: الارموی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵۷). فاعلیت خداوند از استناد به علت منزه است (رازی، [بی‌تا]، ج ۲۲، ص ۱۵۵). هیچ چیز نمی‌تواند ذات خداوند و صفاتش و کارش را مقید سازد (ر.ک: مدنی، «أسباب الاختلاف بین أئمة المذاهب الإسلامية»، ش ۱، ص ۱۷۹/صادقی، «اقتراح دین و اخلاق»، قیسات، ۱۳۷۸، ش ۱۳، ص ۶). «نیک» چیزی است که شارع نیک شمارد و زشت، چیزی است که شارع زشت بخواند (الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع) (ر.ک: القوشجی، [بی‌تا]، مبحث صفات الهیة/الارموی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵۲/شهرستانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۱۵/رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۳).

در مقابل اندیشهٔ انکار، اندیشهٔ اثبات قرار دارد که بر تبعیت احکام الهی از مصالح و مفسد پیشین در متعلق، یعنی قبل از تعلق حکم، اصرار دارد. مطابق این نظر، هر حکم تکلیفی یا وضعی اثباتی چون وجوب و صحت از سوی خداوند به دلیل مصلحتی ملزومه یا غیر ملزومه است که متعلق آن حکم از قبل داشته است و هر حکم تکلیفی یا وضعی سلبی، چون حرمت و بطلان، به دلیل مفسدهٔ ملزومه یا حزانت غیر ملزومه‌ای است که در متعلق آن حکم بوده است.

البته برخی، این اندیشه را در احکام تکلیفی جاری می‌دانند و از جریان آن در احکام وضعی ابا دارند. این نظر، گاه به همهٔ عدلیه و گاه به افراد مشهور ایشان نسبت داده شده است (ر.ک: اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۲۱۱/انصاری، [بی‌تا]، ص ۲۷۳/خراسانی، ۱۳۶۴ق، ج ۲، ص ۲۳۲/العنبکی، بی‌تا و...). لکن جست‌وجو در دیدگاه‌ها، این نسبت را در معرض شک قرار می‌دهد، هرچند به‌طور قطع، طرف‌داران این اندیشه از عدلیه، اندک نیستند (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶-۱۰۴).

اندیشهٔ سوم بر تبعیت احکام از مصالح و مفسد پیشین یا تبعیت جعل و تشریح از

مصلحت اصرار دارد. صاحبان این دیدگاه، اندیشه انکار تبعیت را به طور مطلق نادرست و مخالف درک عقل و دلالت نقل می‌دانند؛ چنان‌که نظریه تبعیت مطلق را به معنایی که گذشت، بدون دلیل، بلکه مخالف برخی از نصوص معتبر دینی دانسته‌اند و آنچه به عنوان دلیل برای اثبات این نظر به آن تمسک شده - به بیانی که می‌آید - اثبات‌کننده این دیدگاه نمی‌دانند.

صاحبان این اندیشه - که از آن به «اندیشه اعتدال» یاد می‌کنیم - بر این باورند که تشریح خداوند، همسان با سایر کارهای او و نظیر همه افعال حکیمان، تابع غرض و انگیزه است و آن - همان‌گونه که نصوص بی‌شمار مبین اهداف در بعث رسل و انزال کتب و تشریح مبین آن است - چیزی جز مصلحت مکلفان و بندگان نیست.

لکن باید توجه داشت که تأمین این مصلحت، تنها به این نیست که خداوند به کارهایی که مصلحت ملزومه دارد، امر کند و از کارهایی که مفسده حتمی دارد، باز دارد، بلکه گاه تأمین مصلحت فوق در نفس تشریح و صرف امر کردن یا نهی کردن است، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق حکم یا حتی مصلحتی در امتحان مکلف باشد؛ چنان‌که گاه مصلحت در تشریح و امتحان مکلف است، بدون اینکه در اقدام وی یا متعلق امر یا نهی مصلحت یا مفسده‌ای باشد و بالاخره گاه تأمین مصلحت فوق به تشریح و انقیاد و اقدام مکلف و انجام متعلق امر و اجتناب از متعلق نهی است، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق امر و نهی وجود داشته باشد؛ نظیر اوامر و نواهی واقعی که به قصد تربیت و پرورش روحیه تعبد و سرسپردگی مکلفان در عبادات و حتی گاه در معاملات از سوی شارع مقدس صادر می‌شود. گویا نفس سلوک و عمل طبق فرمان او، مصلحت دارد، هرچند در متعلق عمل از قبل مصلحت یا مفسده‌ای وجود ندارد.

بنابراین، در احکام الهی، با پذیرش اصل تبعیت، چهار فرض در کنار هم قابل تصویر است:

۱. تابع مصالح و مفاسد واقعی و موجود از قبل در متعلق؛
۲. تابع مصلحت در تشریح؛ به این معنا که صرف قانون‌گذاری - بدون هیچ پیوندی با مکلف - مصلحت دارد؛

۳. تابع مصلحت در تشریح و امتحان و انقیاد مکلف که از آن به «احکام امتحانی» تعبیر می‌شود؛

۴. تابع مصلحت در تشریح و انقیاد و اطاعت مکلف؛ هرچند تابع مصلحت و مفسده پیشین نباشد.

البته قطع ارتباط مطلق و صددرصد مصالح و مفاسد واقعی با احکام الهی که در این اندیشه بر آن اصرار می‌شود، به این معناست که احکام شرعی الزاماً از مصالح و مفاسد واقعی در متعلق متابعت نمی‌کند و نباید حکم شرعی را دلیل بر چنین مصلحت یا مفسده‌ای دانست؛ به‌عنوان مثال، اگر روزه ماه رمضان واجب و روزه عید فطر حرام می‌گردد، آن را دلیل وجود مصلحتی ملزمه در اول و مفسده‌ای حتمی در دوم دانست؛ لکن هرگاه در کاری مصلحت لازم التحصیل یا مفسده لازم التکرک از نظر عقل بود؛ قطعاً حکم شرعی به لزوم عمل در فرض اول و حرمت و منع در فرض دوم وجود دارد و این، همان است که فقیهان اسلام از آن به قاعده ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) یاد می‌کنند. بنابراین، قطع ارتباط میان احکام شرع و مصالح و مفاسد واقعی یک جانبه است، نه دوجانبه؛ با این توضیح که صرف حضور حکم شرعی دلیل وجود مصلحت یا مفسده پیشین در متعلق نیست؛ لکن وجود مصلحت لازم التحصیل یا مفسده لازم الاجتناب از نظر عقل، دلیل بر حکم شرعی است. بنابراین، حاصل این اندیشه عبارت است از:

مصلحت یا مفسده؛ کاشف لمّی از حکم شرعی

نگارنده از میان دو دیدگاه «حکم شرعی کاشف اِنّی از مصلحت یا مفسده پیشین است» و «مصلحت یا مفسده، کاشف لمّی از حکم شرعی است» به اندیشه اخیر معتقد است و مبانی عقلی و نقلی آن را - همراه با نقد دو اندیشه نخست - در تحقیق فقه و مصلحت (ص ۱۶۵-۱۷۵) ارائه کرده است.

بر خواننده محترم پوشیده نیست که با توجه به اندیشه دوم یا سوم - که به هر حال یکی از این دو را باید پذیرفت - ارتباط وثیقی میان شریعت و مصلحت برقرار می‌گردد و - بالطبع - بر این اساس، مجال گسترده برای گفت‌وگو از مسائلی که عنوان کردیم و در ادامه مقاله می‌آید، باز می‌شود.

مفهوم‌شناسی مصلحت‌شرعی

«مصلحت» در لغت به ضد، نقیض و مخالف مفسده و فساد معنا شده است؛ چنان‌که به «خیر» نیز تفسیر گردیده است (خلیل، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۳/ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۳/ و...).

جست‌وجو در متون لغوی در ارتباط با این واژه، همانند تتبع در بسیاری از واژه‌های دیگر، حاصلی جز تثبیت همان معنا و مفهوم عرفی آن ندارد. این سخن در جست‌وجو از نصوص معتبر دینی که واژه «مصلحت» یا مشتقات آن در آنها به کار رفته، نیز صادق است. از این‌رو، هرچند مطابق قاعده لزوم مراجعه به معنای عرفی واژه‌هایی که شارع به کار برده و از آن، تفسیر خاصی ارائه نداده است، در تفسیر آن باید به عرف مخاطبان این نصوص مراجعه نمود، لکن این قاعده در مورد واژه‌های غیر ارزشی و غیر بنیادین از قبیل «ماء»، «ارض»، «حجر»، «ید»، «رجل» و... قابل اجراست و در مورد مفاهیمی همچون «مصلحت»، «عدالت»، «مفسده»، «تقوا»، «اثم»، «حسن»، «قیح» - که از یکسو، بار اخلاقی و ارزشی یا خلاف اخلاق و ارزش دارد و از سوی دیگر، از مفاهیم کلیدی است که در ارتباط تنگاتنگ با مجموعه شریعت و دین و اهداف خرد و کلان شارع قرار دارد، جاری نیست، بلکه در تفسیر آن باید دیدگاه شارع را در نظر گرفت؛ زیرا شارع مقدس اسلام با توجه به نگرشی که از جهان و ارتباط آن با آخرت و از انسان و هدف خلقت وی دارد، تفسیر خاصی از مصلحت و مفاهیم مشابه ارائه می‌دهد که با آنچه دیگران مصلحت، عدالت یا مفسده و ظلم می‌پندارند، از نظر معنا و مفهوم متباین و از جهت مصداق، عام و خاص من وجه است و منشأ این اختلاف، تفاوت دیدگاه در اموری است که ذکر گردید.

از این‌رو، لازم است با بیان برخی اصول، مصادیق، اقسام و خصایص مصلحت شرعی با هویت و تجسد آن آشنا گردید.

اصول مصلحت‌شرعی و روش کشف آن

مصلحت مورد نظر قانون‌گذار اسلام - که ما از آن در این مقاله به «مصلحت شرعی» تعبیر می‌کنیم - دارای اصولی است که با توجه به آن اصول، تفسیر می‌شود و عینیت می‌یابد.

این اصول همان اهدافی است که نصوص شرعی و عقل معتبر برای خلقت انسان در تکوین و برای ارسال پیامبران و فرستادن کتب و مقررات در تشریح، بیان می‌دارند. بر این اساس، عملی مصلحت است که در رسیدن انسان به هدف نهایی خلقت و در تحقق اهداف انبیا مؤثر باشد؛ زیرا شارع مقدس در تکوین و تشریح دو، هدف متفاوت و جدا از هم را تعقیب نمی‌کند و بالطبع هر اقدامی را خود صورت می‌دهد (تکوین)؛ یا فرمان انجام آن را می‌دهد (تشریح)؛ در راستای تأمین یک هدف است، هرچند - آن‌گونه که از نصوص دینی نیز استفاده می‌شود - قبل از هدف نهایی و برای رسیدن به آن، باید مراحل پیموده شود که از آن مراحل می‌توان به اهداف اولی و میانی تعبیر کرد. به هر ترتیب، مصلحت شرعی نیز در قالب و چارچوب هدف نهایی و اهداف غیر نهایی تفسیر می‌شود و تحقق می‌یابد و منظور ما از اصول مصلحت این اهداف است؛ اهدافی که با مراجعه به نصوص مبین هدف خلقت و ارسال پیامبران و انزال کتب و تشریح، مشخص می‌گردد. آنچه گذشت، پاسخی است مشخص و روشن به دو پرسش زیر:

الف) اصول مصلحت شرعی چیست؟

ب) راه کشف این اصول چگونه است؟

عینیت‌ها و مصادیق مصلحت شرعی

عینیت و تجسد مصالح مورد نظر شارع در قالب احکام شرعی است و اجرای هر حکم شرعی در جای خود، موجب تحقق مصلحتی از مصالح شرعی در آن مورد است. بر این اساس، ممکن است در قالب یک کلام و جمله نتوان تعریفی از مصلحت شرعی ارائه داد که جامع افراد و مانع اغیار باشد، لکن از طریق ارتباط با احکام مسلم شرعی می‌توان به صدها مورد از مصادیق مصلحت شرعی رسید و بالطبع با مصلحت مورد نظر وی آشنا گردید.

اقسام مصلحت شرعی

مصالح مورد نظر شارع به جهت ضعف و قوت و تفاوت در متعلق، راه‌ها و ادله کشف، حالتی که مجتهد از جهت اطمینان و عدم اطمینان به اسناد آن مصلحت به شارع دارد

و... دارای اقسامی است. لحاظ این اقسام در استنباط حکم، به‌ویژه در وقت تراحم و ناسازگاری مصالح، تأثیر تامّ دارد. برخی از این اقسام عبارت است از:

مصلحت ضروری؛ حاجی (هرچند به ضرورت نرسد) و تحسینی (تکمیلی)؛ مصلحت اجتماعی و فردی؛ ثابت و متغیر؛ مدرک به نقل یا عقل؛ قطعی و مظنون و مشکوک از جهت انتساب به شارع. البته مطلق مصلحت بدون وصف شرعی نیز تقسیم معروفی دارد که اقسام آن عبارت است از: «مصلحت معتبر»، «مصلحت ملغی و غریب» و «مصلحت مرسل». منظور از قسم اول، مصلحت مقبول و امضا شده از سوی شارع است و مراد از قسم دوم، مصلحت مردود از سوی وی و مراد از قسم سوم، مصلحتی است که نه دلیلی بر قبول آن از سوی شارع وجود دارد و نه برهانی بر ردّ آن (ر.ک: حامد العالم، ۱۴۲۱ق، ص ۱۴۹/ البدوی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۴-۱۳۳/ الشاطبی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۱ - ۲۵/ غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۳۰/ دیب البغاء، ۱۴۲۰ق، ص ۳۳).

مصلحت را می‌توان به مصلحت در کشف حکم و مصلحت در اجرای حکم مکشوف نیز تقسیم نمود؛ چنان‌که باید به مصلحت مبنا و مبدأ و معیار تقسیم کرد. با این توضیح که براساس اندیشه عدلیه، احکام، تابع مصالح و مفسدات در متعلق یا تابع مصلحت در جعل است. پس مصلحت - که شامل اجتناب از مفسده هم می‌شود - مبنای احکام یا جعل احکام است. این مصلحت، «مصلحت مبنا» است که کلی و عام می‌باشد. مصلحت دیگر «مصلحت مبدأ» است. مصلحت مبدأ مصلحتی خاص و موردی برای حکمی خاص و جزئی است و تأثیر آن، این‌گونه است که سبب جعل حکم شرعی می‌گردد، لکن به‌گونه‌ای نیست که با فوت آن، حکم شرعی از میان برداشته شده باشد. به تعبیر دیگر، مصلحت مبدأ، آن است که علت پیدایش حکم است، نه علت بقای آن و این، همان است که در اصطلاح اصول فقه معاصر «حکمت حکم» نامیده می‌شود. نوع دیگر از مصلحت، «مصلحت معیار» است که حکم در ثبوت و بقا دایرمدار آن است و در واقع آن مصلحت، موضوع حکم شرعی است. این مصلحت گاه در احکام شرعی و همیشه در احکام حکومتی قابل پیگیری است. از اشتباه‌های رایج در برخی گفته‌ها و نوشته‌ها و - بالطبع - در برخی از اندیشه‌ها، آمیختن ناصحیح مصلحت مبدأ با مصلحت معیار و کاربرد هر یک به جای دیگری است!

ویژگی‌های مصلحت شرعی

در گذشته از تأثیر نگرش شارع در تفسیر مصلحت سخن گفتیم، نتیجه قهری این باور آن است که مصلحت شرعی می‌تواند واجد ویژگی‌هایی باشد که مصلحت در سایر دیدگاه‌ها واجد آن نیست و بالعکس، ممکن است دیگر نگرش‌ها مصلحت را به امری مشروط نمایند که شارع، آن اشتراط را قبول نداشته باشد. بر این اساس، ارائه گفتاری در بیان «ویژگی‌ها و خصایص مصلحت شرعی» ضروری می‌نماید، هرچند به دلیل نبود نصی خاص و تحقیقی جامع و قاطع در این باره، بحث از مسئله متأثر از سلیقه‌های مختلف خواهد بود.

به نظر می‌رسد بتوان خواص مصلحت شرعی را در امور ذیل بیان کرد:

۱. مهم‌ترین ویژگی مصلحت شرعی طریق فهم و درک آن است. توضیح اینکه منابع و اسناد کشف شریعت در اسلام، عقل قطعی و نص معتبر، یعنی قرآن و سنت معصوم علیه السلام است. مصلحت نیز که پایه و مبدأ حکم شرعی است، وقتی شرعی و منسوب به آن است که یکی از منابع فوق بر آن دلالت کند. بر این اساس، عرف و عادت یا قبول اکثریت جامعه نمی‌تواند کاشف از مصلحت شرعی باشد، مگر اینکه عرف و عادت و قبول اکثر به درک عقل برگردد، و در واقع بنایی از عقلا - به وصف عاقل بودن آنها - باشد که این بنا به درک عقل برمی‌گردد و از این جهت مصلحت شرعی فهمیده می‌شود.

تعجب از کسانی چون ابواسحاق شاطبی است که عقل را حتی با فرض قطعی بودن آن برای درک مصالح و مقاصد صالح نداشته، توجیه اندیشه خود را این قرار داده‌اند که «عقل بسترهای لازم را برای درک مصالح ندارد و گرنه لازم می‌آید عقل در احکام شرعی محکم گردد و این امر صحیح نیست» (ر.ک: الشاطبی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۸).

۲. مصالح شرعی در یک تقسیم کلان به مصالح قابل درک و غیر قابل درک تقسیم می‌گردد. توضیح اینکه به جز اشاعره، سایر فرقه‌های اسلامی بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلق یا بر ضرورت وجود مصلحت در اصل جعل و تشریح پای می‌فشارند، لکن در اینکه مصلحت و مفاسد در متعلق یا مصلحت در جعل - لزوماً - قابل درک باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد، بلکه بالوجدان حکمت و فلسفه بسیاری از

احکام قابل درک نیست، مخصوصاً بر مسلک منسوب به مشهور عدلیه و غیر اشاعره که قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاصد موجود در متعلق بوده و صرف مصلحت در جعل و تشریح را کافی نمی‌دانند، بلکه آن را ترجیح بدون مرجح دانسته و محالش می‌پندارند.

به هر ترتیب، تثبیت این ویژگی برای مصلحت شرعی، یعنی تقسیم آن به قابل شناخت و غیر قابل شناخت، امری قطعی و غیر قابل ردّ است؛ لکن نکته مهم این است که این تقسیم برای مصلحت شرعی مربوط به مصالح مورد نظر شارع پس از حکم شرعی بر آمده از قرآن و سنت و اجماع است، نه مصالح واقع در رتبه مقدم بر حکم شرعی؛ وگرنه روشن است که مصلحت شرعی واقع در رتبه موضوع و علت حکم قابل درک قطعی است و آلاً منسوب به شارع نخواهد بود و نباید در سلسله علت حکم قرار گیرد. به نظر می‌رسد اشتباهی که در سخن سابق از شاطبی بود، نیز عدم تفکیک مصلحت شرعی مورد نظر شارع که از انشای حکم برآمده از نصّ معتبر به ما رسیده، از مصلحت شرعی مورد درک قطعی عقل است. مصلحتی که پس از آن و از طریق ملازمه بین درک عقل و حکم شرع، حکم شرعی ثابت می‌گردد و عقل از فهم حکمت‌ها و مصالح حکم مکشوف شرعی از طریق نصّ عاجز است، نه از فهم ملاکات و مصالح، برای کشف حکم نامکشوف شرعی. از این رو، در مورد اول، قانون ملازمه جریان ندارد و در مورد دوم جریان دارد.

۳ و ۴. دنیوی صرف و مادی محض نبودن، دو ویژگی دیگر مصلحت شرعی است که نیاز به بحث و ابرام ندارد، هر چند اعمال آن از سوی فقیه یا حاکم در استنباط حکم یا اجرای آن، امری ظریف و دقیق است.

کارایی مصلحت در فقه

در مباحث پیشین از ارتباط شریعت و مصلحت سخن به میان آمد. آنچه گذشت، بحثی توصیفی بود که واقعیت ارتباط شریعت و مصلحت را شناسایی می‌کرد و از یک هست، یعنی ارتباط مزبور خبر می‌داد. لکن بحثی دیگر - که ماهیت تحلیلی و نظری دارد - در میان است و آن، رابطه مصلحت و فقه است. منظور ما از فقه، دانشی است که در

خدمت کشف و فهم شریعت از اسناد معتبر است؛ از این رو، رابطه فقه با شریعت، رابطه کاشف با مکشوف است. البته در این نوشته و در عموم نوشته‌های مرتبط دیگر، فقه گاه بر عملیات و حرکتی که فقیه جهت کشف شریعت انجام می‌دهد، اطلاق می‌گردد. در این کاربرد فقه و استنباط و اجتهاد مرادف یکدیگر خواهند بود.

این دو کاربرد در واژه «فقه» - فقه به معنای دانش و استنباط - در بحث کنونی ما تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ از این رو، واژه «فقه» در عنوان «کارایی مصلحت در فقه» را می‌توان به هر دو کاربرد تفسیر کرد، هرچند تفسیر آن به کاربرد دوم، مناسب‌تر است. مهم این است که خواننده محترم شریعت را اعتبارات و احکام الهی در حق مکلفان و برای ایشان تفسیر کند و فقه را - به عنوان دانش یا عملیات - کاشف در نظر بگیرد.

البته اصرار بر کاشفیت فقه، به این معنا نیست که فقه همیشه و بر همه مبانی، کاشف از شریعت است و هیچ خطایی در آن راه ندارد! بلکه - بر مسلک مشهور - به این معناست که فقه، فقیه را در بسیاری از موارد به شریعت واقعی می‌رساند و در مواردی هم به خطا می‌رود و شریعت واقعی را در اختیار او و مقلدانش قرار نمی‌دهد. لکن در موارد خطا هم، برآیند این حرکت فقهی فقیه، حجت و قابل استناد است. به تعبیر دیگر، فقه در موارد خطا، فقیه را به حکم ظاهری می‌رساند، هرچند وی را به حکم واقعی الهی نرساند. پیداست که همه این سخنان براساس پذیرش تقسیم حکم به واقعی و ظاهری و پذیرش خطا در فقه است، وگرنه براساس انکار تقسیم مزبور و تفسیر حکم شرعی به اعتبار مفهوم از استنباط فقیه، پذیرش خطا در فقه، مشکل می‌نماید. در این صورت است که به راحتی می‌توان گفت: استنباط، همیشه - به شرطی که از انضباط فقهی برخوردار باشد؛ چنان‌که مفروض ما در این گفتار است - کاشف از شریعت الهی است.

کارایی مصلحت (استصلاح) در مذاهب فقهی

به کارگیری مصلحت در فقه - که از آن به «استصلاح» تعبیر می‌شود - به معنای مصلحت‌اندیشی، منفعت‌گرایی، دنیوی‌سازی و عرفی‌انگاری شریعت (سکولاریزاسیون)

با نادیده گرفتن اصول ثابت و مقاصد کلان دین در هیچ مذهبی از مذاهب فقهی منسوب به اسلام، حضور علمی و اعتقادی ندارد. هرچند ممکن است به اعتقاد فقهی از یک مذهب، مذهب فقهی رقیب به عارض فوق گرفتار باشد.

بر این پایه، آنچه در این گفتار مطرح نظر است، بررسی نحوه حضور مصلحت مکلفان به معنای واقعی آن - که نه تنها مخالف معیارهای شرعی نیست، بلکه مورد نظر اوست - در مذاهب فقهی معروف امامیه و غیر امامیه است.

مذاهب فقهی اهل تسنن و استصلاح

استصلاح که گاه با تسامح از آن به «مصلح مرسله» تعبیر می‌شود،* در فقه مالک و مالکیه با کارایی استقلالی و ابزاری** آن، با عنوان و قالب «مصلحت»، «استحسان» و «عرف»*** چشمگیر است (ر.ک: جعیط، «العرف»، ۱۴۰۹ق، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۳۱۹۰/ عنبکی، [بی تا]، ص ۱۵۶). تا جایی که استدلال به مصلح مرسله از ارکان و ستون فقه این فرقه قلمداد گردیده است (سید احمد، «العرف»، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۰۵). تتبع در آثار مالک، ابولید سلیمان بن خلف، محمد بن عبدالله (ابن عربی) اندلسی، احمد بن ادریس قرافی، محمد بن محمد عبدری فاسی (ابن حاج)، ابراهیم بن علی (ابن فرحون) یعمری، ابواسحاق ابراهیم شاطبی و دیگر فقیهان و اصولیان مالکی از این حضور حکایت

* در متون فقهی و فلسفه فقه اهل تسنن، واژه «مصلح مرسله» دو کاربرد دارد: ۱. مصاح مرسله به معنای مصلحی که نصّ خاص یا عام از سوی شارع بر تأیید یا ردّ آن به دست فقیه نرسیده است، هرچند شارع مقدس جنس آن را اجمالاً در ضمن مجموعه‌ای از ادله غیر معین معتبر دانسته است؛ ۲. مصلح مرسله به معنای به‌کارگرفتن مصلحت مرسل در استنباط. مناسب بود برای پرهیز از آمیخته شدن ناموجه در کاربرد دوم، واژه «استصلاح» به کار می‌رفت.

** توضیح کارایی استقلالی گذشت و منظور از «کارایی ابزاری مصلحت» استفاده از مصلحت در تفسیر یک سند شرعی است. در این کارایی مصلحت به‌عنوان سند یک حکم و فتوا مطرح نیست، لکن ابزاری است که با توجه به آن، نصّ شرعی تفسیر می‌شود. توجه به مصلحت در تفسیر نصوص دخالت تامّ دارد؛ به‌گونه‌ای که گاه نصّی به ظاهر عام، خاصّ تفسیر می‌شود و بالعکس. مثال آن را در ادامه مقاله ملاحظه می‌نمایید.

*** البته این تعبیر به معنای ترادف و یکسان‌انگاری این واژه‌ها در معنا نیست، بلکه به معنای مبنابودن برخی (مصلحت) برای برخی دیگر (استحسان و عرف) است.

می‌کند. مالک استحسان را نه دهم علم می‌داند (عنبکی، [بی‌تا]، ص ۱۵۶-۱۵۷). این در حالی است که وی استحسان را به «توجه به مصلحت و عدل» معنا می‌کند. «عرف» و «عادت» در فقه مالک جایگاه ویژه دارد؛ تا جایی که آن را قادر بر تخصیص ظواهر و محکمت قرآن می‌داند، در حالی که به اعتقاد وی، این قدرت برای عرف و عادت به دلیل وجود مصلحت در موافقت با آن و مفسده و حرج در مخالفت با آن است. البته پذیرش مصلحت به این شدت در فقه مالکیه به معنای اطلاق و قبول بدون قید و شرط آن نیست؛ آنچه فقه مالک بدان معروف است، پذیرش «مصلحت مرسل» است (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۱).

ابوحنیفه و به تبع وی حنفی‌ها برای «مصلحت» در کاربرد استقلالی آن، جایگاهی قائل نیستند (ر.ک: سانو، ۱۴۲۰ق، ص ۷۰/ بورکاب، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۰)، لکن حضور گسترده عرف، استحسان و قیاس در فقه این گروه، از حضور مصلحت خبر می‌دهد. حنفی‌ها در ناهمگونی عرف و ظهور روایت، عرف را مقدم می‌دارند (ر.ک: جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۵۳۲، واژه ۹۴۳۹) و عذر خویش را در این تقدیم «لزوم عسر و حرج با منع عمل به عرف» قرار می‌دهند و روشن است که نفی عسر و حرج به دلیل ملاحظه و رعایت مصلحت مکلفان است.

افزون بر این تحقیق، مراجعه به آثار فقیهان و اصولیان این گروه از گذشتگان چون محمدبن احمد سرخسی، مسعودبن احمد کاشانی، عبدالرحمان بن سلیمان، اسعدبن محمد نیشابوری کرابیسی و از متأخران چون زین‌الدین بن ابراهیم (ابن نجیم) و محمد امین افندی (ابن عابدین) بر این حضور دلالت می‌نماید.

شافعی و به تبع وی شافعیان از «مصلحت» و عناوینی همسان یا همسو با آن، به عنوان استنباط و کشف حکم بهره نبردند، هر چند جمعی از ایشان چون ابوالمعالی جوینی و محمد غزالی به تفصیل از مقاصد شریعت بحث نمودند. «استحسان» یا «عرف» هم که حضورش می‌توانست به نوعی از حضور «مصلحت» خبر دهد، در لیست منابع اجتهاد شافعیان مشاهده نمی‌شود. این عدم حضور تا حدی است که محمدبن ادریس شافعی - مؤسس این مذهب فقهی - گفته است: «من استحسان فقد شرّع».

وی به این گفته هم اکتفا نکرده و کتاب ابطال الاستحسان را نوشته است

(ر.ک: شافعی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۵ و ج ۹، ص ۶۷-۸۴ / ابوزهره، [بی تا]، ص ۲۰۶ / ظاهری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۳).

البته تنها از دو راه می توان کارایی استقلالی مصلحت را به شافعیه نسبت داد: راه نخست، حضور عقل در فهرست منابع استنباط بنا بر مذهب شافعیه است (ر.ک: ابوزهره، [بی تا]، ص ۲۰۶)؛ زیرا - چنان که خواهیم گفت - در صحنه بودن عقل چیزی جز حضور مصلحت نیست. بدون تردید، عقل مذکور در منابع استنباط، عقل عملی است که براساس مصالح موجود در پدیده ها و کارها به حُسن و قبح افعال حکم می کند، فاعل فعل حَسَن را مستحق مدح و ثواب و فاعل فعل قبیح را لایق ذم و عقاب می شمرد.

لکن نکته ای که صحت این راه را مورد تردید قرار می دهد، عدم ثبوت حضور عقل در منابع کشف اجتهاد در فقه شافعی و تابعان وی است. این حضور هرچند مورد اشاره برخی قرار گرفته است، لکن مورد تردید جدی نگارنده و انکار برخی از گزارشگران از منابع اجتهاد اهل سنت است (سانو، ۱۴۲۰ق، ص ۷۰ / همچنین ر.ک: غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۳۰).

راه دوم، حضور مصلحت در منابع استنباط شافعیه، کارایی استقلالی «قیاس» در مذهب فقهی این طایفه است (ر.ک: بورکاب، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۵ / سانو، ۱۴۲۰ق، ص ۷۰). توضیح اینکه قیاس در این مذهب فقهی عبارت است از: «یکسان انگاری فرع (مقیس) با اصل (مقیس علیه) در علتی که از حکم متعلق به اصل استنباط شده است» و برای این علت که موجب سرایت و تعلق حکم اصل به فرع می شود، شروطی ذکر شده است؛ از جمله شرط مناسبت موضوع با حکم است و از این شرط به «مصلحت» تعبیر شده است.

به نظر می رسد، پذیرش این راه و انتساب استصلاح و جای دادن به مصلحت در منابع استنباط از طریق قیاس، بر فرض که در حق برخی از فقیهان شافعی صادق باشد، در مورد همه آنها صادق نیست؛ به عنوان مثال محمد غزالی از اعیان این مذهب فقهی، قیاس را اصلی مستقل از استصلاح می داند و حضور مصلحت را در منابع استنباط به شرطی می پذیرد که به مقاصد الشریعة برگردد و به یکی از منابع معتبر

حضور مصلحت را در اجتهاد برنتابد و به آنچه آن را «نصّ شرعی» می‌داند، بسنده نماید (ر.ک: شمّام، «العرف بین الفقه و التطبیق»، ۱۴۰۹ق، ص ۳۳۷۷)؛ لکن گزارشگران از منابع و ادلّه استنباط از حضور مصلحت در لیست منابع اجتهاد این گروه خبر داده‌اند؛ چنان‌که گفته‌ها و رویه فقهی ایشان نیز حکایت از این حضور دارد.

قطب مصطفی سانو منابع فقهی حنابله را قرآن، حدیث مرفوع (که با سلسله سند صحیح به پیامبر ﷺ برسد)، فتاوی اصحاب، حدیث مرسل و ضعیف، قیاس، استصحاب، مصالح مرسله و سدّ ذرایع می‌داند (سانو، ۱۴۲۰ق، ص ۷۱).

نجم‌الدین طوفی از فقهای این فرقه در اخذ به مصلحت و مقاصد شرع تا بدان حدّ پیش رفته که در ناسازگاری مصلحت و نصّ معتبر شرعی در معاملات، مصلحت و اقتضای آن را بر نصّ مقدّم می‌کند! وی می‌گوید:

«هرگاه در معاملات، جمع ادلّه نقلی قطعی با مصلحت - که قطب مقصود شارع است - متعذّر گردد، مصلحت مقدم است، البته در عبادات - که کیفیت انجام آن جز از طریق شرعی معلوم نمی‌گردد - باید به نصّ یا اجماع اخذ کرد» (ر.ک: ملاح، ۱۴۲۲ق، ص ۴۸۹ / عنبکی، [بی‌تا]، ص ۹۴ / حکیم، ۱۹۷۹م، ص ۳۸۴ - ۳۸۵).

افزون بر آنچه گذشت، حضور «قیاس» در این مسلک فقهی، با وسعت و مجالی که این گروه به آن در استنباط احکام داده‌اند، خبر از کارایی استقلالی مصلحت - هرچند در قالب و با عنوان «قیاس» - می‌دهد (ر.ک: بورکاب، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۳).

آنچه گذشت، گزارشی کوتاه از کارایی استقلالی مصلحت در فقه حنابله بود. در مورد کارایی ابزاری مصلحت، در این مذهب - همچون سایر مذاهب فقهی - نباید تردید کرد. برای نمونه، ابن‌قلامه، ابن‌رجب و ابن‌قیم از اعیان این گروه، عرف را در اجتهادات خویش تحکیم نموده‌اند؛ ابن‌قیم در أعلام الموقعین تا آنجا پیش رفته است که توجه‌نکردن به قصد و عرف متکلم را جنایت بر بشریت و شریعت خوانده است! (جعیط، «العرف»، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۷۷). پر واضح است که حضور عرف به نوعی از حضور مصلحت خبر می‌دهد و چنان‌که پیش از این بیان کردیم، ملاک اعتبار عرف و مناط کارایی آن در فقه، مصلحت مکلفان است.

مطالب گفته شده، به‌وضوح خبر از حضور مصلحت و مفاهیم همسان و همسوی با

آن در مذاهب مختلف فقهی می‌دهد و اگر نزاع و اختلافی هست یا ادعا شده، در جزئیات و حواشی این حضور است. یکی از نویسندگان با نظارت بر مذاهب فقهی چهارگانه سنّیان می‌گوید:

«اعتبار مصلحت در فقه مورد وفاق همگان است، لکن در اینکه منبع و اصلی مستقل باشد، اختلاف است: بدین ترتیب که حنفیه و شافعیه آن را در «قیاس» جای داده‌اند؛ مالکیه و حنابله آن را سندی مستقل دانسته و به منبعی دیگر ملحق نکرده‌اند؛ هرچند شروطی را برای اعتبار آن قرار داده‌اند (أبوزهره، [بی‌تا]، ص ۲۰۸/ همچنین ر.ک: جعیط، همان، ص ۲۹۹۶).

این سخن هرچند کامل و جامع نیست، لکن در تصریح به اعتبار مصلحت نزد همگان قابل تصدیق است.

فقه امامیه و استصلاح

ناظر در فقه شیعه، ممکن است در نگاه نخست، در پیوند با نقش مصلحت در فقه امامیه، با یک ناهمسویی روبرو گردد؛ چراکه از سویی، فقیهان امامیه، با وجود اختلافی که در پذیرش برخی عناصر، چون اجماع به‌عنوان سند و دلیل استنباط (ر.ک: بحرانی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۶۸) و علی‌رغم تفاوت دیدگاهی که در تفسیر برخی اسناد - همچون عقل - دارند (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۱۹)، در عدم پذیرش «مصلحت» و مفاهیمی شبیه آن، به‌عنوان منبع و سند کشف و استنباط حکم، اتفاق نظر دارند. پی‌جویی در آثار فقهای شیعه ثابت می‌کند که صرف مصلحت هیچ‌گاه در استنباط ایشان کاربرد استقلالی نداشته است و آن‌گونه که قرآن، سنّت معصوم^{علیه‌السلام}، اجماع و عقل به‌عنوان مدارک و ادلّه اجتهاد تلقی می‌گردند، به حساب نمی‌آید و اگر در متن و نگاشته‌ای از این گروه، این کارایی برای این عنوان یا مشابه آن ذکر گردیده، مؤید و مقرب حکم بوده و یا تسامحی در تعبیر بیش نیست و دلیل اصلی حکم، امر دیگری خواهد بود، وگرنه باور قطعی همه فقیهان امامیه است که صرف مصلحت و امثال آن، سند حکم در هیچ مسئله‌ای نخواهد بود.

از دیگر سو، فقیهان امامیه به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلق یا به تبعیت

تشریح از مصلحت قائل اند؛ چنان‌که به مصلحت مبنا، مبدأ و معیار - با تفسیری که در گذشته از این سه عنوان ارائه گردید - باور دارند. در پذیرش «عقل عملی» به‌عنوان یکی از اسناد معتبر کشف اتفاق نظر دارند* و این درحالی است که مبنای درک عقل و داوری آن، سنجش ملاکات و مصلحت‌هاست و این وجود مصلحت یا مفسده در انجام عمل است که پایه و اساس درک عقل به حسن فعل یا قبح آن می‌گردد (ر.ک: کاشف الغطاء، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۴) و به‌دلیل ملازمه بین درک عقل و حکم شرع، حکم شرعی ثابت می‌شود.

افزون براین، توجه به مقاصد کلان شریعت و مصلحت‌بندگان در استنباط و تفسیر نصوص مبین احکام؛ حضور جدی احکام حکومتی و ولایی که براساس صلاح‌دید حاکم اسلامی و فقیه جامع‌الشرائط انشا می‌شود؛ تقدیم اهم بر مهم و مهم بر غیرمهم از جهت ملاک و مصلحت در تراجم اجرای احکام؛ حضور اعتبارات عقل‌پسند در برخی فتاوا؛ سخن از مصلحت و مفاهیم مشابه در بسیاری از مسائل فقهی؛ قبول واجبات نظامیه و بدهی‌شمردن حفظ نظام انسان‌ها؛ لزوم پایبندی به اصلاحات و مقررات غیر مردود از نظر شارع، حتی اگر از ناحیه حاکم جامع‌الشرائط نباشد؛ حضور قواعدی چون «لاضرر» و «لاضرر» در سرتاسر ابواب فقه؛ لزوم افتا براساس شریعت سهله سمحه و ده‌ها نمونه دیگر در فقه امامیه، حکایت از حضور جدی عنصر «مصلحت» در اجتهاد امامیه دارد.

با اینهمه، با پذیرش هر دو ساحتی که بیان گردید، هیچ ناهمسویی از این جهت در فقه امامیه وجود ندارد؛ هرچند به‌دلیل آنچه بیان گردید، به‌کارگیری مصلحت در این نظام فقهی، عملی دقیق و فنی خواهد بود؛ چنان‌که گفت‌وگو از آن فارغ از افراط و تفریط نیز، کاری ظریف می‌نماید.

به هر حال، در یک تقسیم‌کلان، کارایی مصلحت در فقه امامیه به دو بخش تقسیم می‌گردد:**

* تعبیر «اتفاق نظر» برخلاف تصور مشهور است که می‌پندارد اخباریان شیعه، سندیت عقل را مطلقاً قبول ندارند! (ر.ک: علی‌دوست، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۲۰).

** این بخش از مقاله با عنوان «مصلحت در فقه امامیه» در کرسی‌های نظریه‌پردازی، نوآوری، نقد و مناظره مطرح گردیده و با امتیاز عالی به‌عنوان «انبوهی از نوآوری» پذیرفته شده است. تلخیصی از آن نیز در برخی جراید و فصلنامه‌ها منتشر گردیده است. بخشی از آنچه در اینجا منعکس می‌گردد، با تفصیل بیشتر در فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۸۷، به چاپ و منتشر گردیده است.

الف) کارایی استقلالی؛ یعنی آن را در کنار سایر اسناد شرعی از قبیل قرآن و حدیث، به عنوان سند در کشف حکم قرار دهد و بر پایه آن به استنباط بپردازد.

ب) کارایی ابزاری؛ یعنی از آن در تفسیر سایر ادله بهره برد؛ زیرا بسیار اتفاق می افتد که نصی عام با توجه به مصالح قطعی مورد نظر شارع، به گونه خاصی تفسیر می شود، یا نصی خاص با این توجه عام معنا می گردد.

کارایی استقلالی مصلحت در استنباط به نوبه خود، به دو بخش کلان تقسیم می شود:
الف) کارایی استقلالی مصلحت در استنباط حکم بدون توجه به اجرا و تراحم احکام (استنباط اول)؛

ب) کارایی استقلالی مصلحت در اجرای احکام مکشوف در وقت تراحم احکام، ملاکات و مصالح (استنباط دوم).

قابل توجه اینکه فقیهان شیعه هرچند بر کارایی استقلالی مصلحت در استنباط حکم در استنباط اول، عرصه را تنگ کرده و بسیاری از ایشان از قبیل شیخ انصاری، محقق اصفهانی و خویی (به ترتیب ر.ک: انصاری، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۳۴)، به صراحت این کارایی را نپذیرفته اند؛ لکن کارایی استقلالی مصلحت در استنباط دوم را پذیرفته و بر صحت آن پای فشرده اند؛ در حالی که این دو سنخ استنباط از یک قبیل است و اگر عقل را بر درک مصالح مورد نظر شارع قادر نمی دانیم؛ از این رو، نمی توان به «استصلاح» در استنباط مجال حضور داد، باید در هر دو مورد چنین اعتقادی داشت و اگر عقل را قادر به درک مصالح مورد نظر شارع می دانیم، باید در هر دو مورد، بدانیم.

از آنجاکه تردیدی در قدرت عقل برای درک مصالح مورد نظر شارع در وقت تراحم احکام و ملاکات نیست، نباید در قدرت عقل بر درک مصالح شرعی در استنباط حکم تأمل روا داشت؛ از این روست که وقتی مصلحت شرعی توسط عقل درک شود، باید از طریق آن به حکم شرعی رسید و این، همان حضور مصلحت در استنباط به عنوان سند استنباط (استصلاح) است.

البته باید توجه داشت تنها مصلحتی مجال حضور در استنباط دارد که مصلحت شرعی قطعی - به معنایی که در تعریف اصطلاحات بیان کردیم - باشد.

بنابراین، درک مصلحت مطلق، بدون احراز قطعی وصف شرعی کافی نیست. البته بر مسلک حجیت مطلق اطمینان، وصف «اطمینانی» را بر وصف «قطعی» می‌توان افزود؛ لکن از گمان و وهم و شک در این باره باید پرهیز کرد.

به نظر ما، دلیل کارایی ابزاری مصلحت، راه‌کاری است که شارع مقدس برای فهم اسناد شرعی ارائه داده است. با این توضیح که شارع مقدس و تبیین‌کنندگان معصوم شریعت، توده مردم را مخاطب سخنان خویش فرض کرده‌اند و مردم به اقتضای تأسیس و بنایی که در محاوره و تفاهم دارند، بر این باورند که سخنان شارع را باید به‌عنوان یک مجموعه ملاحظه و تفسیر کرد؛ چنان‌که در تفسیر کلمات وی نباید اهداف و مقاصد کلان او را نادیده گرفت. از این‌روست که گاه سخنی که در نگاه اول عام است، خاص فهمیده می‌شود و - بالعکس - سخنی که در نگاه اول خاص است، عام تفسیر می‌گردد و از عناصری که بی‌شک در تفسیر ادله شرعی نباید نادیده گرفته شود «مصلحت» است، که عنوان جامع مقاصد شارع است. برای مثال، در برخی روایات صادر از معصومان علیهم‌السلام فروش سلاح به دشمنان دین به‌طور مطلق اجازه داده شده و در برخی روایات منع شده است (حرّ عاملی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۷). برخی فقیهان چون شیخ انصاری جمع بین روایات را به این نحو سامان داده‌اند که روایات دالّ بر جواز به زمان صلح و روایات دالّ بر منع به زمان جنگ مقید گردد، تا تعارض روایات برطرف گردد (انصاری، [بی تا]، ص ۱۹).

این درحالی است که برخی فقیهان چون امام خمینی معتقدند روایات دالّ بر جواز یا منع هیچ‌کدام در واقع مطلق نیست تا مقید گردد! بلکه این گروه روایات را باید با توجه به مصالح زمان تفسیر کرد و با توجه به مصلحت است که نه روایات دالّ بر جواز، در جواز اطلاق دارند و نه روایات دالّ بر منع، در منع؛ چنان‌که زمان صلح و جنگ نمی‌تواند سنجه و معیار مطلق برای جواز خرید و فروش سلاح به دشمنان دین یا منع آن باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳).

بدون شک مبنای فنی و علمی این نظر از امام خمینی درمورد فروش سلاح به دشمنان دین، باور به «کارایی ابزاری مصلحت در تفسیر نصوص شرعی» است. ما معتقدیم نصوص مبین مقاصد شریعت که هریک به نوعی مبین مصالح مورد نظر شارع هستند، صلاحیت کارایی ابزاری برای تفسیر نصوص مبین احکام را دارند.

کارایی ابزار مصلحت در استنباط مورد مخالفت هیچ فقیه منضبط اندیشی نیست؛ هرچند ممکن است در تطبیق و اجرا - احیاناً - مورد غفلت واقع شود.

دلیل کارایی استقلالی مصلحت در استنباط اول را می‌توان قانون ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) قرار داد؛ با این توضیح:

عقل از اسناد مسلم استنباط نزد همه فرق و مذاهب منسوب به اسلام است و اگر اختلافی در این زمینه وجود دارد، در محدوده آن است، نه در اصل آن.

حضور عقل در استنباط که در قالب قانون کلی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» تجسد می‌یابد، به این معناست که هرگاه عقل به مصلحت لازم‌التحصیل یا مفسده لازم‌الترک عملی قاطع شد و بایستگی و حسن یا ناروایی و قبح انجام آن را درک کرد، شرع نیز به فعل یا ترک آن حکم می‌کند. البته از آنجاکه حکم اصدار فرمان تنها از آن شارع است و عقل جز درک حسن و قبح، شأن مولویت و اصدار فرمان ندارد، آنچه به عقل نسبت داده می‌شود، شأن کشف است؛ یعنی همان‌طور که قرآن و حدیث کاشف از اراده و فرمان شارع است، عقل نیز کاشف از اراده اوست. البته واضح است که عقل باید در درک مصلحت لازم‌التحصیل یا مفسده لازم‌الترک قاطع باشد؛ چنان‌که برای کشف از اراده و حکم شارع باید مصلحتی را که درک کرده، مصلحت شرعی باشد.

با این توضیح، مفاد قاعده ملازمه بدین شرح است:

هرگاه عقل مصلحت لازم‌التحصیل یا مفسده لازم‌الترک را درک کرد و در این درک قاطع بود، می‌توان از این طریق به حکم شرعی رسید و طبق درک عقل، حکم کرد و به شارع نسبت داد و منظور ما از کارایی استقلالی مصلحت چیزی جز این نیست. نگارنده از کسانی تعجب می‌کند که بر سنبودن عقل در استنباط (کارایی استقلالی عقل) تأکید می‌ورزند، اما به کارایی استقلالی مصلحت، بی‌مهری می‌ورزند و آن را رد می‌کنند!

البته کارایی استقلالی مصلحت را از طریق دیگر نیز می‌توان پی گرفت و آن، تمسک به نصوص مبین مقاصد شریعت است؛ به این معناکه نصوص و اسناد شرعی - که ما در اختیار داریم - به دو بخش عمده تقسیم می‌گردد: نصوص مبین مقاصد مثل «اتقوا الله»،

«اعدلوا» و «اعبدوا الله» و نصوص مبین احکام و شریعت، مثل نصوص مبین احکام نماز، روزه و حج.

نصوص مبین مقاصد عموماً بیان‌کننده مصالح مورد نظر شارع می‌باشند و از آنجاکه نصوص مبین مقاصد در مواردی که از تفسیر روشن برخوردار باشند، صلاحیت استناد در استنباط را دارند - و در واقع از نصوص مبین احکام به شمار می‌روند - می‌توان به آنها در استنباط حکم، استناد کرد و سند فتوا قرار داد و می‌دانیم که نصوص مبین مقاصد، همیشه مبین مصالح مورد نظر شارع‌اند.

حاصل سخن اینکه از طریق قانون ملازمه - که مستند به درک عقل عملی است - و نصوص مبین مقاصد شریعت، می‌توان به استصلاح در مقام استنباط مجال حضور داد و کارایی استقلالی آن را پذیرفت.

تنها اشکالی که بر این کارایی وارد می‌شود، شبهه برخی از اصولیان همچون شیخ انصاری، محقق اصفهانی و خوئی مبنی بر عجز عقل از درک مصالح مورد نظر شارع است. واضح است که این اشکال بر فرض صحّت، عرصه را تنها بر استصلاح متکی به قانون ملازمه تنگ می‌کند و الاً استصلاح متکی به نصوص مبین مقاصد، این محذور را ندارد. ضمن اینکه اشکال فوق وارد نیست و نگارنده پاسخ آن را به تفصیل در نگاشته فقه و عقل داده است. جالب اینکه اصولیان نام‌برده که در واقع صغریایی برای قانون ملازمه به رسمیت نمی‌شناسند - محقق خوئی به این نکته تصریح کرده است - (ر.ک: فیاض، [بی تا]، ص ۷۰)، در مواردی که این قانون تمسک کرده‌اند و ما نمونه‌هایی از ایشان - به‌عنوان نقض بر مدعای آنها - در کتاب سابق ذکر آورده‌ایم.

دلیل کارایی استقلالی مصلحت در استنباط دوم قانون «لزوم تقدیم اهمّ بر مهم» است. این قانون که از عقل و نصوص شرعی پشتیبانی می‌شود و از اقبال عام فقیهان برخوردار است، قابل انطباق در مسئله مورد بحث است؛ بدین ترتیب که در تزامم مصلحت مهم با اهمّ (مصلحت شامل اجتناب از مفسده نیز می‌شود) در واقع، مصلحت مهم، یا مصلحت نیست و یا به دلیل اقرب‌بودن مصلحت اهمّ به اهداف شارع، شارع مقدس راضی به ترک آن و انجام مصلحت مهم نیست. به همین دلیل یکی از سنجه‌های تقدیم در تزامم، تقدیم اهمّ بر مهم است، بلکه به اعتقاد ما سایر

سنجه‌های تقدیم در تراحم به این سنجه برمی‌گردد، وگرنه دلیلی بر سنجه‌بودن آنها برای تقدیم نیست. این قاعده قابل مناقشه نیست و مورد پذیرش همگان است. از نظر صغرای قاعده مواردی به‌عنوان اهمّ شمرده شده که در متون اصولی در مبحث تراحم مطرح است؛ نظیر آنچه به حفظ دین مربوط است بر غیر، و پس از آن، آنچه به حفظ جان مربوط است بر غیر آن، و... .

در این مسئله شکی نیست که حکم به تقدیم یک فرمان حتمی بر فرمان حتمی دیگر، خود یک حکم مستقل است که فقیه به استنباط آن می‌پردازد و این، همان است که ما از آن به «استنباط دوم» تعبیر می‌کنیم. این استنباط می‌تواند متکی به عقل حساب‌گر و مصلحت‌سنج باشد؛ برای مثال، شخص مکلف، به دو عمل مکلف است: ۱. حفظ جان دیگران؛ ۲. حرمت اتلاف مال دیگران. حال اگر تراحم بین حفظ جان غیر و مال وی بود، در اینجا تکلیف سومی متوجه مکلف می‌شود و آن «لزوم تقدیم حفظ جان غیر بر حفظ و احترام مال او» است. این تکلیف با توجه به تراحم پیدا شده است که متکی به حفظ مصلحت اهم بر مهم است. در اینجا آنچه سند استنباط است، چیزی جز استصلاح - که متکی به عقل عملی است - نیست.

چنان‌که در گذشته اشاره کردیم، این استصلاح مورد پذیرش عموم فقیهان شیعه است، درحالی‌که این استصلاح، با استصلاح در استنباط اول هیچ تفاوتی ندارد و اینکه گفته شود، این استصلاح پس از حکم شارع مجال می‌یابد (حکم شارع به حفظ جان غیر و مال او) در حالی‌که استصلاح در استنباط نخست، قبل از حکم شارع است، قابل دفاع نیست؛ زیرا استصلاح در استنباط دوم نسبت به حکم سوم (لزوم تقدیم حفظ نفس بر حفظ مال) صورت می‌گیرد و رابطه استصلاح نسبت به حکم سوم در استنباط دوم، مثل رابطه استصلاح نسبت به حکم اول در استنباط اول است و هیچ تفاوتی میان این دو نیست.

به هر حال، این نکته، معضلی است که مخالفان استصلاح در استنباط نخست باید آن را حل کنند و تاکنون نگارنده به راه‌حلی در این باره برخورد نکرده است.

راه‌دادن به استصلاح در استنباط به‌گونه‌ای که بیان گردید، تأثیر شگرفی در حلّ معضلات فقهی دارد؛ ضمن اینکه از قواعد شناخته‌شده اجتهاد و مبانی مقبول‌ایستادگان بر قلّه اصول و فقه نیز بیرون نیست.

با اندکی توضیح و تفصیل باید گفت: توجه به استصلاح در کارایی ابزاری آن، ظهورساز یا مانع انعقاد ظهور است؛ یعنی پیشاپیش مانع انعقاد بسیاری از اطلاعات و عموماتی می‌شود که حکم ابدی تلقی می‌گردد و گاه در فقاہت و اجرای فقه، مشکل‌ساز است.

این توجه، دست فقیه را در اصدار فتاوایی اجتماعی و مطابق زمان و مکان باز می‌گذارد، بدون اینکه دغدغه خروج از انضباط فقهی و ترس از افتادن در ورطه افتای غیر مستند داشته باشد.

بسیاری از آنچه به عنوان مصلحت مبدأ شناخته می‌شود، با توجه به این کارایی مصلحت معیار می‌شود. مقاصد کلان شرعی و نصوص مبین آن در اجتهاد حضور می‌یابد و

توجه به استصلاح در کارایی استقلالی آن در استنباط اول و دوم نیز، هم به عقل - به عنوان حجّت و رسول باطن - و هم به نصوص مبین مقاصد شریعت مجال حضور می‌دهد و عملاً عقل و مقاصد الشریعه را درگیر اجتهاد می‌نماید؛ امری که آشنایان به فقاہت اهمیت و تأثیر فاخر آن را می‌دانند؛ با این همه مهجور مانده است! البته در استفاده از مصلحت لازم است:

۱. متکفل استنباط از اصول شناخته‌شده اجتهاد فاصله نگیرد و حتی الامکان از مبانی یا آرای اربابان فقه و اصول مدد جوید.
 ۲. استصلاح غیر منضبط را ردّ نماید و به آن مجال حضور ندهد.
- این توصیه را در بحث بعد با تفصیل بیشتر پی می‌گیریم.

آسیب‌شناسی استصلاح در فقه

استفاده از مصلحت در فقه به گونه‌ای منضبط و با مراعات هنجارها و اصول شناخته شده اجتهاد و با استمداد از مبانی و آرای ایستادگان بر قلّه فقاہت، یک ضرورت است که باید صورت پذیرد. چنان‌که در گذشته از سوی عموم فقیهان به مقدار ضروری و به اقتضای شرایط زمان و مکان، صورت پذیرفته است؛ لکن این ضرورت، نباید بدون انضباط و خارج از اصول شناخته‌شده اجتهاد باشد و الا به‌عنوان آسیبی

جدی دامن فقه را می‌آلاید؛ کاری که در گذشته صورت گرفته و امروزه برخی از مدعیان فقاقت به آن مبتلایند!

قدم نهادن در ورطهٔ ماکیاولیزم و نادیده گرفتن اصول موضوعهٔ شریعت و عدول از آن به تصور هدف وسیله را توجیه می‌کند؛

نداشتن مبنا و منطقی بسامان در اخذ به مصلحت؛

جلب نظر به مصلحت موقت و شکلی، و غفلت از مصالح بنیادین؛

عدم توجه به لوازم و مقارنات یک استصلاح و یا به نتیجهٔ چند استصلاح؛

....

نگارنده به تفصیل از این آسیب‌ها در کتاب فقه و مصلحت بحث و برای هر یک نمونه یا نمونه‌هایی ارائه کرده است.

گفت‌وگو از موضوع مقاله را در حالی به پایان می‌رسانیم که مباحث دیگری در اطراف آن قابل طرح است. خوانندگان گرامی می‌توانند در این پیوند به کتاب فوق مراجعه نمایند.

۳۵

تیس

نتیجه‌گیری

هدف خداوند در فرستادن پیامبران، فروفرستادن کتاب‌های آسمانی و تشریح مقررات، تأمین مصالح مخاطبان و مکلفان است. هدف داربودن خداوند در این امور، منافاتی با قانون «العالی لا یفعل شیئاً لأجل السافل» ندارد. بر این اساس، یا احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد در متعلق است و یا تشریح تابع مصلحت در جعل. این مصلحت هرچند - به صرف اینکه مصلحت است - کارایی سندی در فقه ندارد، لکن در قالب درک عقل یا نصوص مبین مقاصد، کارایی سندی دارد. کارایی ابزاری آن هم بنا بر همهٔ مذاهب فقهی، قابل انکار نیست.

از مصلحت در استنباط اول و دوم می‌توان بهره برد.

در بهره‌بردن از مصلحت در استنباط، آسیب‌ها و چالش‌هایی وجود دارد که متکفل استنباط، نباید از آنها غافل باشد.

منابع و مأخذ

* قرآن كريم.

* نهج البلاغه.

١. أبوزهرة، محمد؛ الجريمة؛ دار الفكر العربي، [بى تا].
٢. أحمد بن فارس؛ معجم مقاييس اللغة؛ تحقيق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مكتبة الأعلام الإسلامى، ١٤٠٤ق.
٣. الأصفهاني، محمدتقى؛ هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين؛ قم: مؤسسه آل البيت ﷺ لإحياء التراث، [بى تا].
٤. الأصفهاني، محمدحسين؛ نهاية الدراية فى شرح الكفاية؛ چاپ اول، بيروت: مؤسسه آل البيت ﷺ، ١٤١٨ق.
٥. الأنصارى، مرتضى؛ فرائد الاصول؛ چاپ دوم، قم: مجمع الفكر اسلامى، ١٤٢٢ق.
٦. —؛ فرائد الاصول؛ چاپ سنگى، قم: مكتبة المصطفوى، [بى تا].
٧. —؛ المكاسب؛ چاپ سنگى، [بى جا]، [بى نا]، [بى تا].
٨. البحرانى، الشيخ يوسف؛ الحدائق الناضرة؛ نجف: دار الكتب الاسلامية، ١٣٧٦ق.
٩. البدوى، يوسف أحمد محمد؛ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية؛ چاپ اول، الاردن (امان): دارالنفائس، ١٤٢١ق.
١٠. بوركاب، محمد أحمد؛ المصالح المرسله و أثرها فى مرونة الفقه الإسلامى؛ چاپ اول، الامارات العربية المتحدة: دارالبحوث للدراسات الإسلاميه و إحياء التراث، ١٤٢٣ق.
١١. جعفرى لنگرودى، محمدجعفر؛ مبسوط در ترمينولوژى حقوق؛ چاپ اول، تهران: گنج دانش، ١٣٧٨.

۲۵. سروش، عبدالکریم؛ اخلاق خدایان؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات طرح نور، ۱۳۸۰.
۲۶. _____؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۷. الشاطبی، ابواسحاق؛ الموافقات فی اصول الشریعة؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی تا].
۲۸. الشافعی، محمد بن إدیس؛ الأم؛ چاپ اول، بیروت: دار الوفاء، ۱۴۲۲ق.
۲۹. شمام، محمود؛ «العرف بین الفقه و التطبيق»، مجمع الفقه الإسلامی (مجله)؛ جدة: دور پنجم، عدد پنجم، جزء چهارم، ۱۴۰۹ق.
۳۰. الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
۳۱. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الاسفار الاربعه؛ قم: مکتبه المصطفوی، [بی تا].
۳۲. الطوسی، نصیرالدین محمد بن محمد؛ شرح الإشارات و التنبیها؛ نجف: مطبعة الحیدری، ۱۳۷۷ق.
۳۳. الظاهری، أبو محمد علی بن أحمد بن حزم؛ الإحکام فی اصول الأحکام؛ مصحح و منقح به اشراف مکتب البحوث و الدراسات؛ چاپ اول، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
۳۴. _____؛ الإحکام فی اصول الأحکام؛ چاپ دوم، دارالسلام، مکه المکرمه: المکتبه المکیة، ۱۴۱۹ق.
۳۵. العالم، یوسف حامد؛ المقاصد العامة للشریعة الإسلامیة؛ چاپ اول، دار الحدیث القاهرة و دار السودیة بالخرطوم، ۱۴۲۱ق.
۳۶. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ چاپ چهارم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
۳۷. _____؛ فقه و مصلحت؛ چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۸. العنبکی، مجید حمید؛ اثر المصلحة فی التشريعات؛ چاپ اول، عمان: الدار العلمیة الدولیة و دار الثقافة، [بی تا].
۳۹. الغزالی، محمد بن محمد؛ المستصفی من علم الاصول؛ قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۴.
۴۰. فقه و حقوق (فصلنامه)؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران: شماره های مختلف.

۴۱. الفیاض، محمداسحاق؛ محاضرات فی اصول الفقه: تقریرات درس سید ابوالقاسم خویی؛ انتشارات امام موسی صدر، [بی تا].
۴۲. قیسات (فصلنامه)، شماره‌های مختلف پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۳. القوشجی، علاءالدین؛ الشرح الجدید علی التجرید؛ [بی تا]، [بی جا]، [بی نا].
۴۴. قطب مصطفی سانو؛ معجم مصطلحات اصول الفقه؛ چاپ اول، بیروت: دارالفکر المعاصر و دمشق: دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۴۵. کاشف الغطاء، الشیخ علی؛ مصادر الحكم الشرعی و القانون المدني؛ چاپ اول، نجف: مطبعة الاداب، ۱۴۰۸ق.
۴۶. مجتهد شبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۴۷. —؛ هرمنوتیک کتاب و سنت؛ چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.
۴۸. مجلة الشریعة و الدراسات الإسلامية؛ مجلس النشر العلمی بجامعة الكويت، فصلنامه، شماره ۴۷، جمادی الآخرة ۱۴۲۲ق.
۴۹. الملاح، الشیخ حسین محمد؛ الفتوی: شأنها و تطورها- اصولها و تطبیقاتها؛ چاپ اول، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۲ق.
۵۰. الموسوی الخمينی، السید روح الله؛ المكاسب المحرمة؛ تعلیق مجتبی تهرانی؛ قم: مطبعة مهر، ۱۳۸۱ق.
۵۱. نقد و نظر (فصلنامه)، شماره‌های مختلف، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی