

مقایسه جایگاه مصلحت در فقه امامیه و اهل سنت

دکتر مهدی رهبر*

چکیده: در قدیمی‌ترین متون فقهی و در میان فقهاء متقدم و متاخر، همواره بحث مصلحت در حوزه تفقه و فقاہت مطرح بوده و هست. تاثیر مصلحت در استنباط و امتثال احکام شرعی و نقش محوری آن بعنوان پشتوانه احکام شرعی از جمله مسائلی هستند که بین فقهاء اسلام مورد عنایت و محل بحث و نزاع بوده و این خود بیانگر اهمیت جایگاه مصلحت در فقه اسلامی می‌باشد.

ارزشمندی و اعتبار مصلحت در فقه امامیه با آنچه در فقه عامه در این زمینه وجود دارد متفاوت است. آنچه در این مقاله بدان می‌پردازیم مقایسه بین آراء فقهاء امامیه و اهل سنت و بیان وجوه اشتراک و افتراق نظرات آنان در مورد جایگاه و مقدار ارزشمندی مصلحت در فقه اسلامی می‌باشد.

واژه های کلیدی: مصلحت - صلاح - مصالح مرسله - مناسب مرسل - منفعت -
غبطه - استصلاح

* دانش آموخته دوره دکترای فقه و اصول دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام

تعریف مصلحت

مصلحت در لغت در مقابل مفسده و فساد قرار گرفته^۱ و به معنی خوبی و نیکی^۲ و هر چیزی که مانع از فساد و تباهی و خروج شیئی از حالت اعتدال^۳ و هیئت اصلیش^۴ شود می‌باشد.

مصلحت به این معنا، ملازم با منفعت و موجب حصول نفع می‌باشد که به این مطلب نیز در کتب لغت اشاره شده است. در کتاب اقرب الموارد می‌خوانیم المصلحه مایتعاطاه الانسان من الاعمال الباعثه علی نفعه (شرتونی، ۱۹۹۲ میلادی، ج ۱، ص ۶۵۶) یعنی مصلحت به اعمال صادره از انسان گفته می‌شود که موجب نفع رسیدن به خود می‌شود.

مصلحت در اصطلاح فقهی سه معنی دارد که ضمن بیان این سه معنی، می‌توان به جایگاه مصلحت در فقه اسلامی دست یافت. این معانی عبارتند از:

مصلحت بعنوان فلسفه تشریح احکام شرعی

مصلحت بعنوان قید متعلق احکام شرعی

مصلحت بعنوان دلیلی برای استنباط احکام شرعی

مصلحت بعنوان فلسفه تشریح احکام شرعی

احکام شرعی که از جانب شارع مقدس جعل می‌شوند بر اساس مصالح و مفاسد نفس الامریه‌ای است که این مصالح و مفاسد جزء علل تشریح احکام الهی محسوب می‌شوند. بحث در مورد تبعیت یا عدم تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی که ارتباط نزدیکی با مسئله کلامی حسن و قبح ذاتی و عقلی دارد از دیرباز بین عدلیه و اشاعره وجود داشته است.

از آن زمان که مباحث اولیه علم کلام در میان متکلمان ظاهر شد و مسئله جبر و اختیار و به تبع آن عدالت خداوند مطرح شد این نزاع بین دو دسته از متکلمین یعنی معتزله (عدلیه) و اشاعره بوجود آمد که آیا صفت عدل از فعل خداوند از آن جهت که فعل خداوند است منتزع است و هر فعلی که خداوند انجام دهد همان عدل است یا

اینکه عدل بعنوان حقیقتی واقعی در جریانات عالم باقطع نظر از انتساب و عدم انتساب جریانات به خداوند وجود دارد و افعال دارای حسن یا قبح می‌باشند.

اشاعره معتقد به قول اول شدند و بیان داشتند که هر آنچه خدا انجام دهد عین عدالت و حسن است و افعال به خودی خود، حسن و قبح ندارند بلکه هر آنچه را شارع نیکو بداند خوب است و آنچه را ناپسند و بد بداند بد است.^۴

بنابر عقیده اشاعره تقیید افعال الهی به معیارهای عقلی و حسن و قبح افعال نوعی محدودیت و تعیین تکلیف برای خداست در صورتی که خدا هر آنچه را اراده کند می‌تواند انجام دهد.

متقابلاً عدلیه با اعتقاد به قول دوم بیان داشتند که اصل حسن و قبح اشیاء همان‌طور که معیار و مقیاس کارهای بشری است می‌تواند معیار افعال ربوبی قرار گیرد لذا خداوند که حکیم علی‌الاطلاق است کارهای خود را با مقیاس حسن و قبح ذاتی افعال انجام می‌دهد و آنچه حسن است انجام می‌دهد.^۵

عدلیه بیان داشتند که اگر حسن و قبح افعال را منکر شویم با محذوراتی مواجه می‌شویم از جمله این که نسبت کذب بر خدا جائز می‌گردد زیرا اگر خداوند در موردی در کلامش دروغ بگوید این کار چون فعل الهی است بنابر قول اشاعره حسن است در حالی که اگر اینکار جائز و حسن باشد دیگر اعتمادی به وعده و وعیدهای خداوند نمی‌توان داشت چرا که در هر سخن خدا احتمال کذب وجود دارد. (شوکانی، ص ۸)

دیگر اینکه اصل حسن و قبح اشیاء و افعال، اصلی است که با وجدان بشری مطابق است و هر عاقلی حتی منکر شرانغ، حسن احسان و عدالت و قبح ظلم را بالضروره قبول دارد گرچه از طرف خدا در این زمینسه بیانی نرسیده باشد. (مظفر، ۱۲۸۶ قمری، ج ۱ ص ۲۳۲)

طبق نظر عدلیه می‌توان گفت که هر فعلی قبل از حکم شارع دارای حسن یا قبح می‌باشد و اینطور نیست که حسن یا قبح پس از فعل ربوبی محقق شود.

با پذیرش حسن و قبح اشیاء می‌توان قائل شد که از جمله افعال خداوند که ناشی از اراده تشریعی ذات ربوبی است جعل و تأسیس احکام شرعی است که این فعل ربوبی نیز بر مبنای حسن و قبح ذاتی، تابع مصالح و مفسدات واقعی و نفس الامری می‌باشد. بحث پیرامون وجود مصلحت و ملاک در احکام که شارع بر طبق آن احکام شرعی را جعل نموده باشد بدون پذیرش حسن و قبح ذاتی مشکل است زیرا با قبول حسن و قبح شرعی آن طور که اشاعره بیان داشته‌اند دیگر لزومی ندارد که شارع به دلیل خاصی و به حسب مصلحت فرد یا اجتماع، حکمی جعل کند یا اگر حکمی را جعل کرد لزوماً مبتنی بر دلیل و مصلحتی باشد.

معتزله و امامیه بر این باورند که احکام شرعی تابع مصالح و مفسدات واقعی می‌باشند و آنچه شارع مقدس جازد دانسته حتماً در ورای آن مصلحتی نهفته ولو اینکه عقول بشری از درک آن عاجز باشد و آنچه از آن نهی کرده بخاطر مفسده‌ای بوده که در منهی‌عنه وجود داشته است.

در زمینه تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفسدات، برخی معتقدند که مصلحت در نفس الحکم وجود دارد (اردبیلی، ۱۳۷۵ شمسی، ج ۵، ص ۱۴۵ / قمی، ۱۴۱۸ قمری، ج ۵، ص ۱۸۵) و برخی دیگر آن را در متعلق حکم می‌دانند (بحرانی، ج ۱۸، ص ۷۱ / اشتهااردی، ۱۴۱۷ قمری، ص ۲۴۲) و عده‌ای در این زمینه قائل به تفصیل شده‌اند^۶ که تبیین این نظرات با هدف این مقاله سازگار نمی‌باشد.

در تایید قول عدلیه و اثبات تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفسدات به ادله زیر می‌توان اشاره کرد:

دلیل اول

در زمینه تبعیت مذکور روایات متعددی در کتب روائی وجود دارد (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ قمری، ج ۲، ص ۵۹۲ / نوری، ۱۴۰۸ قمری، ج ۱۳، ص ۶۴ / شیخ صدوق، ۱۴۰۳ قمری، ج ۳، ص ۳۴۵ / حرانی، ص ۳۳۱) به حدی که برخی معتقدند اخبار در این زمینه به حد تواتر وجود دارد^۷ از جمله روایت محمد بن سنان از امام رضا (ع) که در این روایت آن حضرت می‌فرماید: (حرعاملی، ج ۱۷، ص ۳۴)

انا وجدنا ان ما احل الله ففیه صلاح العباد و بقاءهم و لهم الیه الحاجه و وجدنا المحرم من الاشیاء لاحاجه للعباد الیه و وجدناه مفسداً
یعنی هر موردی که به صلاح بندگان و مورد نیاز آنان باشد از طرف شارع محکوم به حلیت شده و هر چه موجب فساد شود و مورد نیاز نباشد حرام شمرده شده است.
کلینی در کافی این روایت را نقل می‌کند: عن مفضل بن عمر قال: قلت لابی عبدالله (ع) اخبرنی جعلت فداک لم حرم الله تبارک و تعالی الخمر و المیتة و الدم و لحم الخنزیر؟ فقال (ع):

ان الله سبحانه و تعالی لم یحرم ذلك على عباده و احل لهم سواه
رغبة منه فیما حرم علیهم و لازهداً فیما احل لهم و لکنه خلق
الخلق و علم عزوجل ما تقوم به ابدانهم و ما یصلحهم فاحله لهم
و اباحه تفضلاً منه علیهم و علم ما یضرهم فنہا هم عنه رحمة علیهم
(کلینی، ۱۳۸۸ قمری، ج ۶، ص ۲۴۳)

امام (ع) در جواب این سؤال که چرا خداوند استفاده از شراب و مردار و خون و گوشت خوک را تحریم نموده، می‌فرماید:
آنچه را خداوند بر بندگان حلال یا حرام نموده بخاطر میل به محرمت و بی‌رغبتی به حلالها نبوده بلکه خداوند که خالق انسان‌هاست می‌داند چه چیزی به صلاح انسان‌هاست پس آنها را حلال، و آنچه به ضرر بندگان است از روی رحمت بر آنها حرام می‌کند.

دلیل دوم

ارتکاز اکثر فقهاء اسلام مبنی بر این که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدند و این ارتکاز در فروع فقهی بخوبی آشکار است گویا تبعیت مذکور، امری مسلم و مفروغ عنه نزد فقهاء تلقی شده به نحوی که در مواضع مختلف بدون هیچ تردیدی به آن استناد کرده‌اند و بنابر اعتقاد برخی از علماء مسئله تبعیت، جزء ضروریات اسلام می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۴ شمسی، ج ۲ ص ۲۷)

مسئلاً اگر تبعیتی وجود نداشت یا امر متزلزل و مخدوشی بود این چنین مورد پذیرش فقهاء قرار نمی گرفت.

از باب نمونه به برخی از فروع فقهی در این زمینه اشاره می کنیم^۸:
 شیخ انصاری در مکاسب می نویسد: جواز بیان بدی های ظالم موجب نوعی تسکین برای مظلوم و دور کردن ظالم از ظلم می باشد و این مصلحتی است که در آن مفسده ای وجود ندارد لذا جواز ذکر بدی های ظالم ثابت می شود زیرا احکام شرع تابع مصالح هستند.
 (انصاری، ۱۴۱۵ قمری، ج ۱، ص ۳۹)

آقازاده همدانی در مصباح الفقیه می نویسد: نمازی که در مکان غصبی خوانده می شود مفسده اش بیش از مصلحتش است و شارع چگونه به آن حکم کند در حالی که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد نفس الامریه اند. (همدانی، ۱۴۱۶ قمری، ج ۲، ص ۱۴۶)
 فخرالمحققین در ایضاح الفوائد می گوید: شرط تکلیف به یک فعل این است که آن فعل مشتمل بر مصلحتی باشد که مقتضی وجوب آن باشد. (حلی، ۱۳۶۳ شمسی، ج ۱، ص ۳۱۱)

دلیل سوم

احکام شرعی از جانب شارع حکیم صادر شده است شاعری که از روی هوی و هوس سخن نمی گوید و کار عبث انجام نمی دهد بنابراین حکمت الهی مقتضی این است که اوامر و نواهی شارع مستند به مصالح و مفاسد باشد زیرا فعل بدون غرض و فائده از مصادیق فعل عبث است

دلیل چهارم

با استناد به قاعده قطعی و مسلم قبح تر جیح بلامرجح و ترجیح مرجوح بر راجح می توان تبعیت مورد بحث را نتیجه گرفت زیرا اگر مصلحت راجحه ای پشتوانه احکام شرعی نباشد جعل احکام شرعی از باب ترجیح بلامرجح خواهد بود. (طالقانی، ص ۱۵)

دلیل پنجم

آنچه نزد عقلاء معتبر است و اساس قوانین عقلانی می‌باشد این است که عقلاء هنگام تقنین قوانین همواره مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی را مدنظر قرار می‌دهند و براساس آن قانون‌گذاری می‌کنند. شارع مقدس نیز بعنوان رئیس العقلاء و خالق عقل از این سیره منع نکرده است لذا نزد شارع نیز این سیره معتبر و مقبول است و معقول نیست که شارع حکیم در تشریح قوانین امری را تأیید کند لکن خود هنگام تشریح به آن عمل نکند.

دو تنبیه

۱- مصالح و مفاسد نفس الامریه که بعنوان اموری واقعی و حقیقی وجود دارند غالباً از حیطه درک عقول بشری خارج می‌باشند. خصوصاً در حوزه احکام عبادی که بنا به یک تعریف، احکامی هستند که مصلحت آنها برای مکلف معلوم نیست (قمی، ص ۱۵۴) عجز عقول بشری به وضوح پیداست. تبعیت از چنین احکامی موجب تقویت روح تعبد و عبودیت و انقیاد و تسلیم در عباد و تقرب آنان به مولایشان می‌شود.

در بین احکام الهی برخی از احکام به نحو موجه جزئیه معقول المعنی هستند و عقول بشری قادر است ملاکات آنها را ادراک کند. از جمله این احکام می‌توان به احکام ارشادی و امضائی که در زمینه حکم عقل و بناء عقلاء وجود دارند اشاره کرد.

حکم ارشادی بنا به نظر مشهور فقهاء در مواردی محقق می‌شود که در آن موارد، عقل به نحو استقلال حکم صادر می‌کند و حکم ارشادی بعنوان ارشاد به حکم عقل و تأکید آن از طرف شارع صادر می‌شود^۱ بعنوان مثال احتیاط در اطراف علم اجمالی ارشاد است به حکم عقل مبنی بر لزوم دفع ضرر محتمل و تحفظ بر کسب مصلحت واقع.

حکم ارشادی به این معنا معقول المعنی است زیرا این نوع از حکم ارشادی در واقع، امری جدای از حکم عقل نمی‌باشد و آنچه عقل درک کرده و به آن حکم کرده مورد

تاکید شارع نیز قرار گرفته است و عقل عقلاء نیز موقعی به نحو استقلال به مسئله‌ای حکم می‌کند که از تمامی جوانب موضوع از جمله مصالح و مفاسدش آگاه باشد.^{۱۰}

شیخ انصاری در این زمینه می‌فرماید: تمامی احکام عقلی از نظر ملاک و موضوع، معلوم و مشخص می‌باشند و هیچ ابهامی در آن‌ها نیست زیرا عقل موقعی به خوبی یا بدی چیزی حکم می‌کند که بطور کامل و تفصیلی، موضوع حکم و آنچه در ملاک حکم دخالت در ادراک کند. (انصاری، ج ۳، ص ۳۷)

این سخن شیخ بیانگر احاطه همه جانبه عقل بر موضوعات و ملاکات احکام عقلی می‌باشد.

آن دسته از احکام امضائی که عمل عقلاء (از آن جهت که عاقلند) را امضاء می‌کنند نیز معقول‌المعنی می‌باشند زیرا عقلاء وقتی از بعد عقلانی خود مطلبی را می‌پذیرند و به آن عمل می‌کنند تمامی جوانب و اطراف آن و مصالح و مفاسد مترتب بر آن را مدنظر قرار می‌دهند و با وقوف کامل کاری را به انجام می‌رسانند (همانطور که در حکم ارشادی بیان شد) و شارع نیز همین مبنای عقلاء را تایید کرده و پذیرفته است.

۲- در فقه اسلامی برای تعبیر از مصلحت واقعی تعابیر مختلفی مورد استفاده قرار گرفته که بسیاری از این تعابیر از حیث مفهوم بطور کامل بر مفهوم مصلحت منطبق نمی‌شوند لکن فقهاء از این کلمات بعنوان کلمات مساوق با مصلحت که در بعضی موارد می‌توانند از نظر مصداق بر مصلحت منطبق شوند استفاده کرده‌اند لذا لحاظ این عناوین در تحلیل مصلحت، لازم و ضروری است. در این مجال به تعدادی از این تعابیر اشاره می‌کنیم:

۱- علت

محقق نراقی در عوائد الایام در این زمینه می‌نویسد: از جمله سبب‌ها، سبب‌های شرعی می‌باشند که شارع آن‌ها را ملاک برای احکام شرعی قرار داده و احکام شرعی را بر آنها مترتب ساخته و این اسباب، کاشف از مصالح واقعی‌اند مصالحی که علت حقیقی جعل احکامند. (نراقی، ۱۴۱۷قمری، ص ۱۰۱)

مضمون سخن نراقی این است که اسباب شرعی که ثبوت احکام بر آنها مترتب است، کاشف از مصالح واقعی است که این مصالح، علت حقیقی جعل احکام می‌باشند.^{۱۱}

۲- سبب

کلمه سبب در فقه غالباً به معنی علت بکار رفته است. در مباحث مربوط به فروق لغوی گرچه وجوهی برای افتراق علت و سبب بیان شده^{۱۲} لکن در کاربردهای فقهی، این وجوه مورد نظر قرار نگرفته است.

محقق نراقی در عوائدالایام با ذکر کلمه سبب و علت، این دو را به یک معنا به کار برده و می‌گوید:

سببها بر دو قسمند: ۱- اسباب واقعی و علل نفس الامری که بعنوان مؤثر حقیقی، موجب تحقق مسببات می‌شوند ۲- معرفها که نشانه‌های وجود علل واقعی و کاشف از آنها می‌باشند. (نراقی، ۱۴۱۷قمری، ص ۱۰۱)

شوکانی در ارشاد الفحول در این زمینه می‌نویسد: از علت با عناوین مختلفی نام برده شده، عناوینی مثل اماره، داعی، مستدعی، باعث و حامل. (شوکانی، ص ۲۰۷)

۳- ملاک^{۱۳}

از این کلمه نیز در مواردی برای بیان مصلحت واقعی استفاده شده است. دو نمونه از این موارد را از کتاب الصلاه که تقریرات درس آیت ... نائینی است بیان می‌کنیم:

الف- شرائطی که در ادله بیان شده مثل شرط عقل و بلوغ شرط تکلیفند و این شروط، در ملاک و مصالح و مفسد مترتب بر احکام مدخلیت دارند. (کاظمی، ۱۴۱۱قمری، ج ۱، ص ۱۲۱)

ب- محال است که وجود یکی از دو ضد، مدخلیت در ملاک و مصلحت حکم در ضد دیگر داشته باشد در حالی که هر ضدی از تحقق ملاک در ضد دیگر ممانعت می‌کند. (کاظمی، ۱۴۱۱قمری، ج ۱، ص ۲۴۸)

۴- مناط

این کلمه نیز بعنوان یکی از تعابیر جایگزین برای مصلحت واقعی در فقه اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. آیت ... خوئی در کتاب الصوم می‌نویسد: راهی برای

احاطه و اشراف بر مناطهای واقعی شرعی وجود ندارد بنابراین تعدی از یک حکم به موارد مشابه و قیاس، مشکل است. (خوئی، ۱۳۶۴ شمسی، ج ۲، ص ۳۷۰)

آیت ۱... خوئی در کتاب الاجاره نیز با استفاده از کلمه مناط می‌گوید: اگر ما باشیم و روایات مربوط به بیع، تعدی از موارد منصوص به سایر موارد مشابه مشکل است چرا که ما به مناط احکام جاهلیم و ممکن است در بیع خصوصیتی باشد که در غیر آن وجود نداشته باشد. (خوئی، ۱۳۶۵ شمسی، ص ۱۵۷)

مصلحت بعنوان قید متعلق احکام شرعی

متعلق احکام شرعی که همان فعل المکلف می‌باشد در بسیاری موارد مقید به وجود مصلحت شده است در این موارد شارع مقدس عمل مکلف را در صورتی طلب می‌کند که همراه با مصلحت باشد و حکم شرعی به متعلق تعلق گرفته که مصلحت نیز جزئی از آن می‌باشد. بعنوان نمونه جمله **یصح بیع من له الولاية مع المصلحة للموئی علیه** (حلی، ۱۳۶۳ شمسی، ج ۱، ص ۴۲۳) مفید این معناست که بیع انجام شده (بعنوان متعلق حکم) توسط ولی کودکان، در صورتی صحیح است که مقید به مصلحت کودک باشد.

مصلحت به این معنا هم در فقه امامیه و هم در فقه اهل سنت مورد توجه و مقبول واقع شده است.

در موارد بیان چنین مصلحتی از تعابیری مثل صلاح^{۱۴}، خیر^{۱۵}، غبطه^{۱۶}، حفظ^{۱۷}، نظر^{۱۸} و فائده^{۱۹} نیز استفاده شده است.

در اینجا بعنوان نمونه به برخی از فروع فقهی در این زمینه اشاره می‌کنیم:

مواردی از بکارگیری مصلحت (بعنوان قید متعلق احکام) در فقه امامیه

۱- سخن گفتن میان اذان و اقامه مکروه است ولی اگر سخن گفتن به مصلحت نماز باشد مباح است. (حلی، ج ۱، ص ۱۰۵)

۲- عقد امان^{۲۰} با وجود مصلحت، جایز است و اگر مصلحت در امان وجود نداشته باشد ترک آن لازمست. (حلی، ۱۳۳۳ شمسی، ج ۲، ص ۹۱۴)

۳- هنگام جنگ و درگیری، فرار از جنگ جایز نیست مگر بخاطر مصلحتی مثل رفتن به مکانی که پشت به نور خورشید باشد و..... (کاشف الغطاء، ج ۲، ص ۴۰۶)

۴- الف- سرپرست کودک به شرطی می‌تواند مال او را رهن دهد که برای حفظ و نگهداری کودک نیازمند قرض گرفتن باشد و در این کار باید مصلحت کودک لحاظ شود. (خوانساری، ۱۳۵۵ شمسی، ج ۳، ص ۳۵۰)

ب- سرپرست کودک و دیوانه می‌تواند در آنچه کودک یا دیوانه در آن شریکند و فروخته شده، حق شفعه اعمال کند در صورتی که اخذ به شفعه به مصلحت کودک و دیوانه باشد. (حلی، ج ۱، ص ۵۹۳)

ج- صلح بر اینکه از مقداری از حق خود بگذرد فقط از جانب صاحب حق صحیح است و سرپرست و ولی نمی‌تواند چنین صلحی انجام دهد زیرا بر او لازمست مصلحت فرد تحت سرپرستی خود را رعایت کند و گذشتن از مقداری از حق، به مصلحت فرد تحت سرپرستی ولی نمی‌باشد. (حکیم، ۱۴۱۵ قمری، ج ۲، ص ۲۵۰)

د- هرگاه سرپرست یا وصی، کودک را برای انجام کاری به مدتی که تا بعد از بلوغ ادامه می‌یابد اجازه دهد، چنین اجازه‌ای از زمان بلوغ به بعد نیازمند اجازه فرد بالغ می‌باشد. بلیه اگر این اجازه به مصلحت کودک باشد در چنین صورتی، کودک بعد از بلوغ، حق فسخ آن را ندارد. (خوئی، ۱۳۶۵ شمسی، ص ۱۳۸)

و- سرپرست کودک با وجود مصلحت وی می‌تواند بخشش یا هدیه را برای کودک قبول کند. (حلی، ۱۴۰۸ قمری، ج ۲، ص ۴۰۵)

ز- سرپرست دیوانه ادواری می‌تواند با وجود مصلحت، دیوانه را از همسرش طلاق دهد. (عاملی، ۱۴۰۳ قمری، ج ۶، ص ۱۷)

۵- هرگاه چند نفر در یک مال به نحو مشاع، مشارکت داشته باشند یکی از شرکاء بدون اجازه سایر شرکاء نمی‌تواند در آن مال تصرف کند و اگر بقیه شرکاء به او اجازه تصرف دهند تصرفاتی را می‌تواند انجام دهد که به مصلحت شرکاء باشد. (حلی، ج ۱ ص ۲۷۲)

۶- تصرفات و کیل با رعایت مصلحت موکل صحیح است. (حلی، ج ۱ ص ۲۳)

۷- فروش وقف اگر با مصلحت همراه باشد جایز است. (خمینی، ۱۳۹۷ قمری، ج ۳ ص ۱۴۷)

- ۸- سوگند خلاف واقع با وجود مصلحت جایز است. (حلی، ۱۳۶۸ شمسی، ص ۲۰۳)
- ۹- نصب قاضی غیر واجد شرائط از طرف امام(ع)، با وجود مصلحت جایز است. (نجفی، ۱۹۸۱ میلادی، ج ۴۰ ص ۶۸)
- ۱۰- شهادت افراد نابالغ با وجود مصلحت موجب، مقبول است. (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ قمری، ص ۵۰۷)

مواردی از بکارگیری مصلحت (بعنوان قید متعلق احکام) در فقه عامه

- ۱- الف: سرپرست کودک و دیوانه و سفیه (که نمی تواند در اموالش تصرف کند) در صورتی می تواند مال آنها را رهن دهد یا در قبال آنها رهن بگیرد که این کار به مصلحت کودک و دیوانه و سفیه باشد. (رافعی، ج ۱۰ ص ۵۸)
- ب- سرپرست، لازمست که مصلحت افراد تحت سرپرستی خود را رعایت کند. اگر مصلحت، مقتضی ترک فسخ اجاره آنان است اجاره را فسخ نمی کند و اگر مقتضی فسخ است لازمست که بدان اقدام کند. (نووی، ج ۷ ص ۳۱۶)
- ۲- وکیل باید براساس مصالح موکل خود عمل کند و مسلماً فروختن مال موکل به قیمتی زیر قیمت واقعی با امکان فروش آن به قیمت واقعی، به مصلحت موکل نمی باشد. (شروانی، ج ۵ ص ۳۱۶)
- ۳- آیا عامل در مضاربه می تواند اموال مالک را به پولی غیر از پول رایج شهر بخرد یا بفروشد؟ اولی این است که چنین معامله ای اگر همراه با مصلحت و حصول سود باشد صحیح است و حتی عامل می تواند با وجود مصلحت، جنس معیوب خریداری کند زیرا هدف از مضاربه، حصول سود است و گاهی سود در جنس معیوب است. عامل اگر جنسی را به گمان سالم بودن بخرد و بعد متوجه شود که معیوب است لازمست طبق مصلحت مالک عمل کند. (ابن قدامه، ۱۴۰۵ قمری، ج ۵ ص ۱۵۵)

۴- مصلحه بر ترک جنگ در مدتی معین در قبال مالی معین از طرف امام(ع) با وجود مصلحت جایز است. (سمرقندی، ۱۴۱۴قمری، ج ۳ص ۲۹۷)

۵- امام(ع) براساس مصلحت می تواند فردی را از پرداخت خراج معاف کند یا به او تخفیف دهد زیرا امام می تواند از کسی خراج بگیرد و در صورت مصلحت، آن را به شخصی خاص بدهد پس به طریق اولی می تواند خراج را از کسی نگیرد. (بهوتی، ۱۴۱۸قمری، ج ۳ص ۱۱۳)

در تحلیل و بررسی مصلحت بعنوان قید متعلق احکام به موضوعات متعددی می توان اشاره کرد که ذکر تمامی آنها با هدف و وضع این مقاله تناسب ندارد. آنچه در مورد این مصلحت لازمست بیان شود این که:

اولاً تقیید متعلقات احکام به چنین مصلحتی، مستند به ادله معتبر می باشد ادله‌ای مانند آیات^{۲۱} و روایات^{۲۲} و اجماع^{۲۳} و بناء عقلاء و قاعده عقلی اهم و مهم و نیز اطلاقاتی که بوسیله مسلمات عقلی و مرتکرات قطعی و با عنایت به مناسبات حکم و موضوع، مقید به مصلحت می شوند^{۲۴}.

ثانیاً مصلحت به این معنا دارای ویژگی‌ها و خصوصیات مشخصی است به نحوی که اگر این ویژگیها در یک مصلحت متوفر نباشد آن مصلحت، معتبر نمی باشد و بالطبع لازم‌الرعایه نمی باشد.

عنایت به این ویژگی‌ها و مقید کردن مصلحت به قیودی خاص در واقع مانعی است بر سر راه مصلحت اندیشی‌های نابجا و غلط و رد قول کسانی است که قائلند احکام شریعت، بازیچه مصلحت این و آن است و با هرگونه مصلحتی که افراد تشخیص دهند می توانند احکام را به نفع خود تغییر دهند.

موارد متعددی بعنوان ویژگی‌های مصلحت، قابل ذکر است که در این جا به اهم آنها اشاره می کنیم:

۱- در طول احکام شریعت باشد نه در عرض و مخالف با آنها مصلحتی که با قوانین شرعی (عقلی و نقلی آن) و مقتضای شریعت منافات داشته باشد صلاحیت ندارد بعنوان قید برای متعلق احکام واقع شود چرا که این نوع از مصلحت

باعث دوری از حوزه شریعت می‌شود و آنچه موجب دوری از شریعت است نمی‌تواند موجب نزدیکی به شریعت شود.

مخالفت با شرع ظواهر گوناگونی دارد که با استناد به اقوال فقهاء به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:

۱- الف: در احکام شرعی نسبت به غاصب هیچگونه رعایت مصلحت صورت نگرفته بلکه در مورد وی، اشق احوال منظور شده است. با توجه به این مینا هرگونه مصلحتی که به نفع غاصب و غصب در نظر گرفته شود، مطرود است و اعتبار شرعی ندارد. محقق کرکی با اذعان به این مطلب می‌گوید: اگر غاصب، جنسی مثلی را تلف کند سپس در مکانی دیگر دستگیر شود لازمست مثل جنس تلف شده در مکان دستگیری را بپردازد زیرا پرداخت حق دیگران واجب فوری است و مصلحت کسی که لازمست به سخت‌ترین حالات مجازات شود لازم‌الرعايه نمی‌باشد. (کرکی، ۱۴۰۸ قمری، ج ۶، ص ۲۵۶)

۱- ب: وقتی مفاد دلیل یک حکم، مطلق باشد تقیید به مصلحت در این مورد مخالف با شرع محسوب می‌شود.

در کتاب کفایه الاحکام می‌خوانیم: سرپرست دختریچه نمی‌تواند تمام مهریه دختر را ببخشد بلکه لازمست مقداری از آن را (کم یا زیاد) حفظ کند و آن مقداری را که می‌بخشد لازم نیست حتماً به مصلحت دختر باشد زیرا نصوص در این زمینه اطلاق دارند و شرط مصلحت را بیان نکرده‌اند. (سبزواری، ص ۱۸۳)

۱- ج: ضرر و ضرار در اسلام وجود ندارد (لاضرر و لااضرار فی الاسلام) بنابراین اگر مصلحتی موجب تحقق ضرر یا ضرار شود^{۲۵} معتبر نمی‌باشد.

صاحب ریاض به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید: تقسیط کردن دیه با نظر امام(ع) و کسی که از طرف امام برای حکومت منصوب شده چه به نحو عموم (که شامل مجتهد جامع الشرائط می‌شود) و چه به نحو خاص، جایز است. این تقسیط با توجه به وضعیت مادی عاقله به نحوی که موجب ضرر و اجحاف به آنها نشود انجام می‌شود حتی

امام می‌تواند از جانب فقیری که توان پرداخت دیه را ندارد دیه پرداخت کند.
(طباطبائی، ۱۴۰۴ قمری، ج ۲ ص ۵۶۷)

علامه حلی در تذکره الفقهاء می‌نویسد: امام (ع) می‌تواند مقداری از غنائم و اموال عمومی را به خود و گروهی از رزمندگان اختصاص دهد و این اختصاص باید به اندازه‌ای باشد که موجب ضرر و مشقت سایر مسلمانان نشود زیرا اختصاص اموال بر اساس مصلحت جایز است و با وارد آمدن ضرر به بیشتر مردم، مصلحتی محقق نمی‌شود. (حلی، ج ۲ ص ۴۱۲)

۱- د: تحقق ولایت، پس از بلوغ صغیر فاقد دلیل است لذا اگر ولی، صغیر را از کوچکی تا پس از بلوغ برای کسی اجیر کند ولو این که این اجاره به مصلحت صغیر نیز باشد لکن این مصلحت نسبت به بعد از بلوغ، فاقد اعتبار است.

۱- و: تبعیت از غیر علم در شریعت نهی شده است (لاتقف ما لیس لک به علم/ان الظن لایغنی من الحق شیئاً) لذا لحاظ مصالح و همیه و اعتنا به آنها مخالفت با شرع محسوب میشود و از درجه اعتبار ساقط است.

شیخ انصاری در مکاسب می‌گوید: اگر نگهداری کتب گمراه کننده، مفسده‌ای به همراه نداشته باشد جایز است زیرا حکم تحریم به تبع مفسده‌ای است که در فعل وجود دارد بلکه صرف وجود مصلحت و همی یا نادر در حفظ کتب گمراه کننده نمی‌تواند موجب جواز نگهداری آنها شود زیرا مصلحت و همی و نا در قابل اعتنا و معتبر نمی‌باشد. (انصاری، ۱۴۱۵ قمری، ج ۱ ص ۲۳۴)

۲- مصلحتی باشد که بر اساس معیارهای خبر ویت و مناسبات زمان و مکان و موازین منطقی و عقلی و عرف معتبر بدست آمده باشد.

در کتاب النکاح اثر آقای آیت ا... خوئی می‌خوانیم: اگر برای دختری دو خواستگار وجود داشته باشد بر سرپرست دخترچه لازمست خواستگاری که از نظر شرافت و زیادی یا کمی مهریه از خواستگار دیگر شایسته‌تر است را انتخاب کند و اگر براساس میل درونی، یکی را انتخاب کند تصحیح چنین عقدی مشکل است. (خوئی، ۱۴۰۷ قمری، ج ۲ ص ۲۸۳)

علامه حلی نیز مصلحت مستند به شهوت و امیال شخصی را معتبر نمی‌داند و می‌گوید: امام (ع) در ارتباط با اسرای کفار یکی از چند کار را می‌تواند انجام دهد: ۱ - کشتن آنها ۲- منت نهادن بر آنها و آزاد نمودن اسراء ۳- با گرفتن فدیة (که یا مال است یا نفراتی از مسلمانان که در دست دشمن هستند) آنها را آزاد کند. انتخاب یکی از اینها بر اساس مصلحت میباشد نه امیال درونی. (حلی، ج ۱ ص ۴۲۴)

محقق اردبیلی با اشاره به ویژگی معقول بودن مصلحت می‌گوید: کاری را که معلوم نیست موجب بی‌احترامی به والدین شود می‌توان انجام داد منوط به اینکه انجام آن مستند به وجود مصلحتی باشد که نزد عقلاء، معتبر و معقول باشد و صرف شهوت و امیال درونی و یا اهداف فاسد و باطل نباشد. (اردبیلی، ۱۳۷۵ شمسی، ج ۷ ص ۴۴۴)

۴- مصلحت نادرالوجود نباشد

با عنایت به ادله و فروعی که در آنها قید مصلحت بیان شده به این نتیجه می‌توان رسید که مصلحت در تمامی ادله و فروع فقهی، ظهور در مصلحت متعارف و غالبی دارد به نحوی که میتوان گفت قید مصلحت منصرف است به مصلحت غالبی نه نادرالوجود، بنابراین مصالح نادره و کمیاب قابل اعتنا و اعتبار نمی‌باشند.

صاحب جواهر در این زمینه در بحث مضاربه می‌گوید: عامل در مضاربه می‌تواند مال مالک را بصورت نسینه یا به کمتر از قیمت واقعی آن بفروشد اما اگر مالک بصورت مطلق هرگونه تصرفی را به عامل اجازه دهد در این صورت بر عامل لازمست که معاملات متعارف بین تجار که موجب حصول سود می‌شود انجام دهد و معاملاتی که عرفاً شایع نیست گرچه ممکن است دارای مصلحت باشد لکن نمی‌تواند به آنها اقدام نماید زیرا اذن مالک منصرف به افراد متعارف از معاملات می‌شود (نجفی، ۱۹۸۱ میلادی، ج ۲۶ ص ۳۵۰)

مصلحت بعنوان دلیل استنباط احکام شرعی

بسیاری از فقهاء اهل سنت معتقدند که مصلحت بعنوان یک دلیل برای استنباط حکم شرعی می‌باشد و در مواردی که نص یا قیاسی وجود نداشته باشد و شارع، مصلحت را رد یا تایید نکرده باشد می‌توان با استناد به آن مصلحت، حکم شرعی را استنباط کرد.

عبدالکریم زیدان در این زمینه می گوید:

مصالح مرسله مصالحی هستند که دلیل شرعی بر اعتبار یا عدم اعتبار آنها اقامه نشده است، هر واقعه‌ای که نص یا اجماع یا قیاس و استحسان در مورد آن وجود نداشته باشد و در آن مصلحتی برای مردم باشد مجتهد می‌تواند براساس آن مصلحت، حکم مناسب را صادر کند. (زیدان، ۱۴۱۰ قمری، ص ۱۷۰)

در کتاب المناهج الاصولیه می‌خوانیم:

هر آنچه که موجب تحقق مقصودی از مقاصد شارع شود مصلحت نامیده می‌شود و بر مبنای آن می‌توان حکم صادر نمود که به این کار استصلاح گویند یعنی تشریح حکم بر اساس وجود مصلحت در مواردی که نص و اجماع وجود ندارد. (درینی، ۱۴۰۵ قمری، ص ۶۱۸)

در میان اهل سنت به چنین مصلحتی مصلحت مرسله می‌گویند که طبق تعاریف بیان شده، مصالح مرسله در اصطلاح اهل سنت عبارتست از مصالحی که با استناد به آنها در مورد حوادث واقعه و پدیده‌های جدیدی که نص یا اجماع یا قیاس و استحسان در مورد آنها وجود ندارد استنباط حکم می‌شود.

از این مصلحت تحت عناوین استصلاح- استدلال مرسل- مناسب غریب- مناسب مرسل و مناسب ملایم نیز نام می‌برند.^{۲۶}

آنچه در باب مصالح مرسله مهم است این که اهل سنت این مصلحت را بعنوان دلیل و منبع استنباط حکم در مورد حوادث واقعه و مستحدثه می‌دانند^{۲۷} که امامیه با این عقیده مخالف است و معتقد است که مصالح مرسله از جمله ظنون غیر معتبره‌ای است که دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد، با پیگیری مباحث مربوط به مصلحت مرسله به تطبیق نظرات امامیه و اهل سنت در این زمینه خواهیم پرداخت.

ویژگیهای مصلحت مرسله

مصالح مرسله نزد اهل سنت دارای ضوابط و ویژگی‌های خاصی می‌باشند که این ویژگی‌ها عاملی برای جلوگیری از استناد به هر مصلحتی و در نتیجه ایجاد محدودیت در قلمرو اعتبار مصلحت مرسله می‌باشد.

این ویژگی‌ها که برگرفته از اقوال فقهاء عامه می‌باشند عبارتند از:

۱- مصلحتی باشد که دلیلی بر اعتبار یا الغاء آن اقامه نشده باشد (درینی، ۱۴۰۵ قمری، ص ۶۱۴ / شاطبی، ج ۱ ص ۳۹ / زیدان، ۱۴۱۵ قمری، ص ۲۱۱ / خلاف، ۱۹۹۲ میلادی، ص ۷۴)

قید ارسال در (مصلح مرسله) ناظر بر همین خصوصیت مصلحت می‌باشد، لذا مصلح معتبره که دلیل شرعی بر اعتبار آنها وجود دارد مثل مصلحت حفظ نفس که در حکم قصاص لحاظ شده و مصلح ملغاه که دلیل شرعی بر عدم اعتبار آنها اقامه شده^{۲۸} داخل در مصلح مرسله نمی‌باشند.

در مورد عدم دلیل بر اعتبار مصلحت در میان علماء اهل سنت دو قول وجود دارد:

قول اول: مصلحت مرسله گرچه دلیل خاصی بر اعتبار آن وجود ندارد لکن باید تحت اصول کلی و ادله عام شرعی و عمومات داخل باشد و بعبارتی موافق روح شریعت و مبانی عام شرعی باشد.

این قول در قالب عبارات مختلف بیان شده که از جمله این عبارات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف- مصلحتی که براساس آن حکم شرعی بیان می‌شود باید به اصل عام لفظی یا غیر لفظی (که مورد تایید شریعت باشد) مستند باشد و دلیلی خاص بر اعتبار یا عدم اعتبار آن اقامه نشده باشد. (شاطبی، ج ۱ ص ۳۹ / درینی، ۱۴۰۵ قمری، ص ۶۱۶)

ب- مناسب مرسل وصفی است که دلیلی خاص بر اعتبار یا عدم اعتبار آن وجود ندارد لکن استناد حکم به آن موجب تحقق مصلحتی می‌شود که این مصلحت تحت عمومات شریعت داخل است. این وصف از آن جا که مصلحتی از جنس مصلح شریعت را محقق می‌سازد مناسب نامیده می‌شود و از آن جا که دلیلی بر اعتبار یا عدم اعتبارش وجود ندارد مرسل نامیده می‌شود و این همان چیزی است که بنام مصلح مرسله نامیده می‌شود. (زیدان، ۱۴۱۵ قمری، ص ۲۱۱)

قول دوم: منظور از مصلح مرسله مصلحی است که مستند به هیچ دلیلی (نص خاص یا مطلق نص) ولو عمومات نباشند.

شوکانی در ارشاد الفحول در تعریف مصلحت مرسله می‌گوید:

مصلح مرسله عبارتست از چیزی که مستند به اصل کلی یا جزئی نباشد (شوکانی، ص ۲۴۲)

دوالیبی در المدخل الی علم اصول الفقه می‌نویسد:

مصلح مرسله عبارتست از مطلبی که در شریعت دارای اصل کلی نباشد (دوالیبی، ۱۳۸۵ قمری، ص ۲۸۴)

مصطفی زرقاء در این زمینه می‌گوید:

مصلح مرسله مصلحتی است که در شرع نصی بر اعتبار آن نباشد نه گونه خاص و نه بگونه عام (زرقاء، ج ۱ ص ۹۸)

۲- مصلحتی باشد که در جهت محافظت از مقصود شارع از تشریح باشد (خلاف،

۱۹۹۲ میلادی، ص ۱۹۷ / غزالی، ۱۴۱۷ قمری، ج ۱ ص ۳۱۱ / حامد العالم، ص ۱۳۵)

مسلماً مصلحتی که با نصوص شرعی مبیانت داشته باشد نمی‌تواند محافظ مقصود شارع از تشریح باشد لذا در اقوال علماء اهل سنت بر ملائمت با نصوص تاکید شده است.

شیخ خضری در اصول الفقه می‌گوید:

مصلح مرسله لازمست معتبر باشند و دلیلی بر ابطال آنها اقامه نشده باشد. (خضری،

۱۴۰۹ قمری، ص ۳۱۶)

عبدالوهاب خلاف در مقام بیان ویژگی‌های مصلحت مرسله به این ویژگی اشاره

می‌کند و می‌گوید:

حکمی که با استناد به مصلحت، تشریح می‌شود توان معارضه با حکم منصوص یا

حکم اجماعی را ندارد و در چنین تعارضی اعتبار مصلحت ممکن نیست. (خلاف،

۱۹۹۲ میلادی، ص ۸۷)

مصلحت مرسله علاوه بر این که نباید مخالف نص باشد لازمست موجب ایجاد و

حفظ مصالح عباد نیز باشد زیرا مقصود شارع از جعل احکام چیزی جز مصالح عباد و

دفع ضرر از آنها نمی‌باشد.

غزالی معتقد است که با استقراء در احکام شرعی کلی و جزئی می‌توان به این نتیجه رسید که اهم مصالحی که مورد عنایت شارع واقع شده، پنج مصلحت می‌باشد که اصطلاحاً به آنها مصالح ضروری گفته می‌شود این مصالح عبارتند از: مصلحت دین، مصلحت نفس، مصلحت عقل، مصلحت نسل و مصلحت مال (غزالی، ۱۴۱۷ قمری، ج ۱ ص ۲۸۸)

ضروری بودن این مصالح به این معناست که این مصالح از امور لازم الاتباع هستند و در نظر شارع و متشرعه از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردارند و قوام و صلاح زندگی مادی و معنوی انسان‌ها منوط به رعایت و محافظت از این مصالح است و شرایع مختلف همه بر اهمیت آن‌ها اتفاق نظر دارند. بعنوان مثال احکام مربوط به جهاد از جمله احکامی هستند که در جهت حفظ مصلحت دین بیان شده‌اند و حکم حرمت قتل نفس در جهت حفظ مصلحت نفس و حکم اجتناب از مسکرات برای حفظ مصلحت عقل و احکام مربوط به ازدواج و حرمت زنا در جهت حفظ مصلحت نسل و احکام مربوط به حرمت سرقت و جواز معاملات برای محافظت از مصلحت مال بیان شده‌اند.

باتوجه به مقاصد شارع از تشریح اگر در موردی نص شرعی وجود نداشت ولی تحقق آن موجب محافظت از یکی از مصالح ضروری یسا حداقل مصالح حاجیه^{۲۹} و^{۳۰} می‌شود تشریح حکم بر اساس آن مصلحت، جایز است.

۳- مصلحتی باشد قطعی، کلی (عام)، معقول و حقیقی

مصالحی که ظنی و یا جزئی و خاص باشند صلاحیت استناد برای کشف حکم شرعی را ندارند (صابونی، ص ۱۹۹ / خضری، ۱۴۰۹ قمری، ص ۳۱۵ / خلاف، ۱۹۹۲ میلادی، ص ۸۷ / امام، ۱۴۱۶ قمری، ص ۲۰۲) همچنین مصالح مربوط به امور عبادی و تعبدیاتی که اموری توقیفی و غیرمعقول می‌باشند نیز در حوزه مصلحت مرسله قرار نمی‌گیرند (زیدان، ۱۴۱۵ قمری، ص ۲۳۸ / محمصانی، ص ۱۹۵)

مصلحت حقیقی که یکی از مشخصه‌ها و ویژگی‌های مصلحت مرسله بحساب می‌آید (خلاف، ۱۹۹۲ میلادی، ص ۸۷ / زیدان، ۱۴۱۵ قمری، ص ۲۴۲) مصلحتی است که تمام

جوانب آن بدقت بررسی شده و مشخص شده که مضرات جانبی و احتمالی آن در مقایسه با منافع حاصله از آن بسیار ناچیز و در حکم عدم است. متقابلاً مصلحت توهمی مصلحتی است که به صرف تحقق منفعتی ولو اندک لحاظ شده بدون این که مضرات ناشی از آن مورد بررسی قرار گیرد مثل مصلحت توهمی موجود در سلب حق طلاق از مرد و دادن این حق به قاضی در جمیع حالات.

قلمرو اعتبار مصالح (در مقام تشریح) نزد امامیه

باتوجه به ویژگی‌هایی که علماء اهل سنت برای مصلحت مرسله بیان نموده‌اند می‌توان به این نتیجه دست یافت که چنین مصالحی در فقه امامیه نیز مورد عنایت و تایید قرار گرفته‌اند لکن نه تحت عنوان مصالح مرسله و نه بعنوان یک دلیل مستقل در عرض کتاب و سنت بلکه به نظر شیعه موارد مصالح مرسله برخی داخل در سنت و بعضی داخل در دلیل عقل و بعضی هم بکلی بی‌اساس می‌باشند.

هر گاه در تعریف مصالح مرسله، عدم وجود نص خاص بیان شود نه عدم وجود مطلق نص در این صورت، مستند حکم، قواعد کلی موجود در کتاب و سنت است و این دو دلیل بیانگر اعتبار چنین مصلحتی می‌باشند نه مصالح مرسله مصطلح نزد اهل سنت.

به بیان دیگر می‌توان گفت که در صورت اعتبار وجود مطلق نص در تعریف مصالح مرسله، نزاع شیعه و سنی در باب مصالح مرسله یک نزاع لفظی می‌شود چرا که هم شیعه و هم اهل سنت چنین مصلحتی را معتبر می‌دانند گرچه در نامگذاری مستند آن با هم اختلاف نظر دارند.

اگر در تعریف مصالح مرسله، عدم وجود مطلق نص را اعتبار کنیم در این صورت اگر مصالح به طریق قطعی ادراک شده باشند معتبرند لکن نه بعنوان استصلاح بلکه بعنوان دلیل عقل که در این صورت نیز مصالح مرسله بعنوان دلیل مستقل مطرح نمی‌باشند بلکه به دلیل عقل که از ادله مقبول نزد امامیه است برمی‌گردند.^{۳۱}

اگر مصالح به نحو قطع ادراک نشوند در این صورت دلیلی بر حجیت آنها وجود ندارد و از جمله ظنونی هستند که تحت عمومات نهی از تبعیت از ظن قرار می‌گیرند.

محل نزاع واقعی بین امامیه و اهل سنت در اعتبار مصالح مرسله چنین مصالحی می‌باشند که ادعای امامیه در این نزاع را در سه محور زیر بیان می‌کنیم:

- ۱- دلیلی بر اعتبار مصالح مظنونه وجود ندارد
- ۲- چنین مصالحی در فقه امامیه و در مقام استنباط و فتوی مورد استناد واقع نشده‌اند
- ۳- چنین مصالحی هیچ شباهتی با احکام حکومتی و دلیل عقلی شیعه ندارند

بررسی دلایل اعتبار مصالح مرسله

برای اعتبار بخشیدن به مصالح ظنیه ادله‌ای اقامه شده که به بررسی آنها می‌پردازیم:

دلیل اول: با توجه به سیره مجتهدین از صحابه و تابعین متوجه می‌شویم که آن‌ها احکام بسیاری براساس مصلحت اندیشی و رعایت مصالح، تشریح و بیان نموده‌اند و در این زمینه هیچ اختلافی بین آن‌ها وجود نداشته به نحوی که می‌توان اجماع صحابه را بر استناد به مصالح در استنباط احکام شرعی محقق دانست (خلاف، ۱۹۹۲ میلادی، ص ۸۵)

بعنوان نمونه به مواردی از اجتهادات صحابه اشاره می‌کنیم:

الف- در زمان رسولخدا(ص) گروهی برای جمع آوری زکات به طرف قبایل اعزام می‌شدند و زکات اموال مسلمانان را با اختیار آن‌ها جمع‌آوری نموده و به بیت‌المال انتقال می‌دادند. بعد از وفات رسولخدا ابوبکر مدت کمی به همین شیوه عمل کرد ولی ناگهان تغییر روش داده و برای گرفتن زکات حتی به زور و جنگ نیز متوسل می‌شد. واقعه قتل مالک بن نویره به دستور خالد بن ولید نیز تحت همین عنوان انجام گرفت در این ماجرا با اینکه قاتل بودن خالد ثابت شده بود لکن ابوبکر از اجراء حد و قصاص وی امتناع کرد و معتقد بود که خالد تاویل کرده و در این تاویلش مرتکب خطا شده است (خلاف، ۱۹۹۲ میلادی، ص ۷۵)

ب- کیفر سارق در قرآن، بریدن دست اوست (السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما مائده- ۳۸) کما این که در سنت رسولخدا(ص) چنین بوده است ولی با این اوصاف، عمر

در زمان قحطی و خشکسالی این حد را تعطیل کرد و علت آن را مصلحت مردم دانست^{۳۲} (خلاف، ۱۹۹۲ میلادی، ص ۷۶)

ج- در زمان پیامبر (ص) و خلافت ابوبکر و نیز اوائل خلافت عمر بن خطاب مردی که زن خود را در یک مجلس و به یک صیغه سه مرتبه طلاق میداد طلاق بائن بحساب نمی آمد بلکه بمنزله یکبار طلاق رجعی حساب می شد ولی عمر در اواسط خلافت خود زمانی که دید بسیاری از مردان امر طلاق را خیلی سبک شمرده و زنان خود را در یک مجلس سه طلاقه می نمایند برای بازداری آنها از این کار این قسم از طلاق را سه طلاق و بائن شمرده (خلاف، ۱۹۹۲ میلادی، ص ۷۶)

د- کیفر زانی غیر محصن نزد جمهور فقیهان، صد ضربه شلاق و یا یک سال تبعید است که دومی مستند به سنت مشهور است ولی از عمر نقل شده که او ربیع بن امیه را تبعید کرد و به روم فرستاد (شوکانی، ج ۷ ص ۷۳)

و- قرار دادن اذان دوم برای نماز جمعه از جمله اموری بود که توسط خلیفه سوم و برخلاف سیره و دستور پیامبر اسلام (ص) انجام شد (خلاف، ص ۷۶)

بررسی دلیل اول

اولاً آنچه غیر قابل انکار است این که صحابه از اجتهاد به رای استفاده می کرده اند لکن اجتهاد به رای عنوانی عام است که شامل قیاس، استحسان و مصالح مرسله و حتی اجتهاد مقبول (نزد امامیه) می شود بنابراین با استناد به مواردی که صحابه براساس اجتهاد به رای حکمی بیان کرده اند نمی توان نتیجه گرفت که مبنای این اجتهادات حتماً مصالح مرسله بوده بلکه چه بسا اجتهادی بر مبنای قیاس یا استحسان باشد و از آن جا که مبنای اکثر اجتهادات صحابه واضح و معلوم نیست لذا به نحو قطع نمی توان مبنای خاصی برای آنها بیان کرد.

مؤید این معنا این است که فقهاء اهل سنت در مواردی یک فرع اجتهادی را گاهی حمل بر قیاس و گاهی حمل بر مصالح مرسله یا استحسان نموده اند و مسلم است که در یک فرع فقهی، تمامی این ادله نمی توانند بعنوان مستند حکم واقع شوند.

ثانیاً بر فرض این که بپذیریم بعضی از صحابه در مواردی با استناد به مصالح مرسله، حکمی رایان کرده‌اند لکن سیره صحابه وقتی بعنوان دلیل، مفید است که اتفاق نظر همه صحابه و موافقت جمیع آنان را با چنین استنادی به همراه داشته باشد و احراز چنین اتفاقی بسیار مشکل و یا غیرممکن است زیرا تعداد صحابه بسیار زیاد است و از تعداد کمی از آنان فتوی صادر شده یا به دست ما رسیده و با این حساب چگونه می‌توان اتفاق نظر همه آن‌ها را بر مسئله‌ای احراز کرد؟

سکوت باقی صحابه نیز ملازمه‌ای با اتفاق نظر آنان با فتاوی صادره از بعض صحابه ندارد زیرا سکوت به تنهایی دلیل بر اقرار نمی‌باشد و در حد خود، امری مجمل است و ممکن است به دلائل مختلف صورت گیرد. آنچه مسلم است این که سکوت معصوم (ع) آن هم با تحقق شروط اقرارنشانه اقرار اوست لکن در غیرمعصوم وجود احتمالاتی مثل خوف، خجالت، سازش و..... مانع نفوذ اقرار می‌باشد.

ثالثاً سیره از دلائل لبی است که در جای خود ثابت شده که در مورد دلیل لبی (مثل اجماع و سیره) باید به قدر متیقن از آن تمسک کنیم. براین اساس با اقامه دلیل لبی و پذیرش آن در چند مورد از مسائل فقهی چگونه می‌توان از آن، اصلی بعنوان منبع تشریح در همه موارد بدست آوریم؟

رابعاً غالب مواردی که بعنوان مصادیق کاربرد مصالح مرسله در سیره صحابه بیان می‌شود یا از باب اجتهاد در مقابل نص است یا از باب تراحم که هیچ یک از این دو مورد نمی‌تواند مثبت مصالح مرسله باشد زیرا لازمه اجتهاد در مقابل نص، وجود نص می‌باشد که این با عدم النص که شرط رجوع به مصالح مرسله است منافات دارد.

باب تراحم نیز مربوط به مقام امثال احکام است نه استنباط و تقدیم ملاک اهم در مقام تراحم به حکم عقل انجام می‌شود لذا این باب نیز ارتباطی با مصالح مرسله ندارد.

دلیل دوم: حوادث واقعه از حد و حصر خارج و ولی نصوص، محدود و محصور است^{۳۳} لذا باید علاوه بر چهار منبع معروف از راه منابع دیگر مانند قیاس و استحسان و مصالح مرسله پاسخگوی آن‌ها باشیم تا موضوعات مستحدثه و پدیده‌های نو بی‌پاسخ نمانند.

به بیانی دیگر می‌توان گفت که مصالح مردم و اسبابی که مردم را به مصالح می‌رساند با اختلاف شرائط و گذشت زمان تغییر می‌کند و حصر آن‌ها پیش از وقوع‌شان ممکن نیست و اگر بنا باشد فقط به مصالحی اکتفا کنیم که شارع آنها را بیان کرده لازم‌ه‌اش تزییق در زندگی عباد است لذا جهت دفع این محذور باید به ادله دیگر از جمله مصالح مرسله روی آوریم.

بررسی دلیل دوم

اولاً چنین استدلالی یک نوع اعتراف به نقص در شریعت است و با خاتمیت و اکمال دین و جامعیت آن منافات دارد.

ثانیاً قضایای شرعی به نحو قضایای حقیقیه بیان شده‌اند و محدود به مصادیق موجود در یک عصر و زمان خاص نمی‌باشند بلکه به مقتضای کلی بودن و حقیقی بودنشان در هر زمانی قابل انطباق بر مصادیق خود می‌باشند و آنچه مهم است درک قواعد کلی و تطبیق آن بر مصادیق‌شان در هر زمان می‌باشد مصادیقی که در زمان‌های مختلف تغییر می‌کنند ولی این تغییر موجب خروج آن‌ها از تحت عمومات ادله نمی‌باشد. توجه به این بُعد از قضایای شرعی موجب می‌شود که بسیاری از موضوعات مستحدثه که به ظاهر نو و جدید هستند تحت عمومات ادله قرار گیرند و نیازی به استناد به مصالح مرسله احساس نشود.

ثالثاً احکام شرعی در قالب کتاب، سنت رسول الله (ص) و سنت ائمه معصومین (ع) بیان شده است نادیده گرفتن سنت معصومین (ع) خلأ بزرگی در ادله احکام بوجود می‌آورد و باعث بی‌جواب ماندن بسیاری از مسائل شرعی می‌شود.

یکی از عمده دلائل روی آوردن اهل سنت به مصالح مرسله، عدم اعتقاد به سنت ائمه (ع) می‌باشد بدیهی است با اعتقاد به سنت امامان معصوم (ع) حکم بسیاری از موضوعات مستحدثه معلوم می‌شود و نیازی به مراجعه به ادله ظنیه غیرمعتبر وجود ندارد.

رابعاً وجود عناوین ثانویه و اصول عملیه در بسیاری از موارد می‌تواند چاره ساز و راهگشا باشد.

اگر از طریق ادله نقلی و عقلی نتوانستیم به حکم شرعی دست یابیم در نهایت با تمسک به اصول عملیه که موجبات رفع تحیر مکلف را فراهم می‌سازند به آنچه وظیفه داریم عمل می‌کنیم.

دلیل سوم: مصالح مرسله اگر عمل به ظن هم باشد از ظنونی است که شارع آن را معتبر می‌داند زیرا سیره عقلاء بر این است که در مواردی که تشخیص دهند عملی برای آنها مفید است به آن اقدام می‌کنند و به مجرد احتمال وجود مفسدهای واقعی از آن خودداری نمی‌کنند و این سیره از طرف شارع ردع نشده و این دلیل بر رضایت شارع می‌باشد.

بررسی دلیل سوم

اولاً تشخیص بسیاری از مصالح و ملاکات احکام توسط عقول بشری ممکن نیست و معلوم نیست هر مصلحتی که عقلاء بدان استناد کنند همان مصلحتی است که مورد نظر شارع نیز می‌باشد.

مسئلاً در مواردی که قدرت تشخیص مصالح برای عقل وجود ندارد بحث از تشخیص مصلحت و اعتبار آن نزد شارع معنا ندارد.

ثانیاً اگر در مواردی عقل بتواند ملاکات احکام را درک کند این ادراک وقتی اعتبار دارد که قطعی یا مستند به ادله قطعی باشد لذا مصالح مرسله که ظنی هستند و دلیلی بر اعتبار آنها وجود ندارد حتی اگر در سیره عقلاء نیز مورد استناد قرار گیرند اعتباری ندارند زیرا آیات و روایات ناهیه از تبعیت ظن (ان الظن لایغنی من الحق شیئاً- ان دین الله لایصاب بالعقول) بعنوان ردع شارع، مانع اعتبار چنین سیره ای می‌باشد.

بالجمله آنچه بعنوان ادله اعتبار مصالح مرسله بیان می‌شود مخدوش و غیرقابل قبول است.

عدم اعتبار مصالح مرسله موقعی واضح تر می‌شود که متوجه می‌شویم علاوه بر آنچه در جواب ادله قائلین به اعتبار مصالح مرسله بیان شد اشکالات متعدد دیگری بر اعتبار

چنین مصالحی وجود دارد که وجود این اشکالات بعنوان مانعی مستحکم در برابر اعتبار مصالح مرسله تلقی می‌شوند و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. از جمله این اشکالات این که اگر مصالح مرسله طبق فرض، مصالحی هستند که نه دلیلی بر اعتبار آنها و نه دلیلی بر الغاء آنها وجود ندارد الحاق آنها به مصالح معتبره ترجیح بلامرجح است (آمدی، ۱۴۰۵ قمری، ج ۴ ص ۲۱۶)

دیگر این که اخذ به مصالح مظنونه و غیرمعتبر، راه را برای اهل هوی و هوس باز می‌کند که هرکاری را به اسم دین انجام دهند که این خود زمینه ساز امحاء مبانی دینی و فقهی و نقض غرض خواهد بود.

مصالح مرسله در فقه امامیه

در فقه امامیه مصلحت نمی‌تواند بعنوان دلیل مستقل برای استنباط حکم شرعی محسوب شود لکن با وجود این برخی از عبارات فقهاء شیعه ظاهر در این است که ایشان مصلحت را دلیلی مستقل در کنار دلائل دیگر دانسته‌اند که این عبارات نیازمند توجیه صحیح و منطقی می‌باشند.

قبل از بیان توجیهات به تعدادی از این عبارات اشاره می‌کنیم:

لوزاد المشركون على الضعف من المسلمين لم يجب الثبات اجماعاً ولو غلب على ظن المسلمين الظفر استحب لهم الثبات لما فيه من المصلحة (حلی، ۱۳۳۳ شمسی، ج ۲ ص ۹۰۸)

اگر مسلمانان ظن به پیروزی داشتند مستحب است که در برابر دشمنی که تعدادشان بیش از دو برابر مسلمین است مقاومت کنند زیرا در مقاومت، مصلحت مسلمین وجود دارد.

لو لم يلمس احد من الغرماء الحجر فالتمسه المفلس فالاقرب عندى جواز الحجر عليه لان فى الحجر مصلحة للمفلس كما فيه مصلحة للغرماء (نجفی، ۱۹۸۱ میلادی، ج ۲۵ ص ۲۸۰)

حکم به محجوریت مفلس در پی درخواست وی جایز است زیرا در این کار مصلحت مفلس و طلبکاران وجود دارد.

۳-.... مثل آن یکنون فی ایدی المشرکین اسیر مسلم یستهان به و یستخدم به و یضرب فیجوز للامام ان یبذل (المال) و یستنقذه من ایدیهم لما فیہ مصلحه باستنقاذ نفس مومنه من العذاب (حلی، ج ۱ ص ۹۷۵)

صرف بیت المال برای رها ساختن اسیر مسلمانی که در دست مشرکین گرفتار است جایز است زیرا در این کار، مصلحت رهایی انسانی مومن از عذاب وجود دارد.

۴- اذا رهن نخلًا طلعت فاراد الراهن تاییرها لم یکن للمرتهن منعه لان فی ذلک مصلحه لماله (طوسی، ج ۲ ص ۲۴۰)

هر گاه زمان تلقیح درخت (عین مرهونه) فرا برسد راهن می‌تواند برای تلقیح درخت در آن تصرف کند زیرا اینکار در جهت مصلحت مالش می‌باشد.

در جهت توجیه این عبارات به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

۱- مقصود از مصلحت در این گونه عبارات، مصلحتی است که دلیل قطعی از ناحیه شرع بر اعتبار آن وجود دارد و یا این که عقل بگونه قطعی به آن حکم می‌کند. محقق قمی در این زمینه می‌گوید:

المصالح اما معتبرة فی الشرع و بالحکم القطعی من العقل من جهة ادراک مصلحه خالیه من المفسدة كحفظ الدین و النفس و العقل و المال و النسل فقد اعتبر الشارع صیانتها و ترک ما یودی الی فسادها (قمی، ج ۲ ص ۹۲)

یعنی از نظر شرع و حکم قطعی عقل، پاره ای از مصالح دارای اعتبارند مانند مصلحت حفظ دین، جان، عقل، مال و نسل که شارع، صیانت و پرهیز از سبب تباهی آنها را لازم دانسته است.

مسلماً مصلحتی که مستند به دلیل قطعی باشد نمی‌تواند از مصالح مرسله‌ای باشد که هیچ دلیلی بر اعتبار یا الغاء آن وجود ندارد.

۲- در بسیاری موارد دلیل علمی بر اعتبار مصلحت وجود دارد و آنچه فقهاء در فروع فقهی بعنوان تعلیل به مصلحت بیان نموده‌اند مصادیقی از مصادیق آن دلیل علمی می‌باشد لذا این موارد جزء مصلحت مرسله که مستند به دلیلی نمی‌باشند نیستند. بعنوان مثال در صحیحہ علی بن رئاب به مسئله مصلحت اندیشی ولی نسبت به کودکان اشاره شده و قید مصلحت در مورد تصرفات ولی بیان شده است در این صحیحہ می‌خوانیم:

قال سالت ابا الحسن موسی (ع) عن رجل بینی و بینہ قرابہ مات و ترک اولاداً صغاراً و ترک ممالیک له غلماناً و جوارى و لم یوص فما تری فیمن یشتری منهم الجاریه فیتخذها ام ولد؟ و ماتری فی بیعهم؟ قال فقال (ع) ان کان لسهم ولی یقوم بامرهم باع علیهم و نظر لهم و کان ماجوراً فیهم قلت: فما تری فیمن یشتری منهم الجاریه فیتخذها ام ولد؟ فقال (ع) لا باس بذلک اذا باع علیهم القیم لهم الناظر فیما یصلحهم فلیس لهم ان یرجعوا فیما صنع القیم لهم الناظر فیما یصلحهم (کلینی، ۱۳۸۸ شمسی، ج ۵ ص ۲۰۸)

علی بن رئاب می‌گوید از امام کاظم (ع) سؤال کردم مردی از خویشان من فوت کرده و فرزندان کوچک و عبد و کنیز از خود بجا گذاشته و وصیتی ننموده، آیا می‌توان کنیزان را از فرزندان کوچک خریداری نمود و بعنوان ام ولد مالک شد؟

امام (ع) فرمودند: اگر کودکان، سرپرستی دارند که به امورشان رسیدگی می‌کند می‌تواند با لحاظ مصلحت آنها، کنیزان را بفروشد و پس از فروش، کودکان حق رجوع در آنچه ولی انجام داده را ندارند.

با استناد به این دلیل و سائر ادله مربوط به ولایت که تصرفات ولی در اموال افراد تحت سرپرستی خود را منوط به مصلحت آن‌ها میداند اگر در یک فرع فقهی در زمینه ولایت ولی، تعلیل به مصلحت وجود داشته باشد این تعلیل از باب انطباق عام بر مصادیق و تعیین موضوع است و در واقع بیانگر این است که این فرع فقهی یکی از افراد ادله ولایت است و طبق ادله ولایت، رعایت مصلحت از طرف ولی لازم و ضروری است.

بالجمله مصلحتی که در فقه امامیه بدان تعلیل شده مصلحتی است که مستند به دلیل معتبر نقلی یا عقلی است و نمی‌توان آن را جزء مصالح مرسله که مستند به دلیلی نمی‌باشند دانست.

مقایسه بین مصالح مرسله و احکام حکومتی و دلیل عقل

در بدو امر شاید بین این سه عنوان وجه شباهتی به نظر آید و آن این که در احکام حکومتی و دلیل عقل مثل مصالح مرسله سعی می‌شود که با استناد به مصلحتی که حاکم یا عقل تشخیص داده حکمی جعل و بیان شود و به همین دلیل لازمست مصالح مرسله مانند احکام حکومتی و دلیل عقل، اعتبار داشته باشد.

تطبیق دقیق بین مصالح مرسله و احکام حکومتی و دلیل عقل و بررسی جوانب مختلف حکم حکومتی و دلیل عقل به وضوح نشان خواهد داد که شباهتی بین این دو و مصالح مرسله وجود ندارد.

در این مجال به تناسب بحث و برای روشن شدن بهتر جهات افتراق این دو با مصالح مرسله، مطالبی درباره حکم حکومتی و دلیل عقلی بیان می‌کنیم:

حکم حکومتی

در فقه امامیه برای حاکم مشروع، اختیارات و وظائفی مقرر شده که تدبیر مصلحت و تبعیت از مصالح بعنوان مقوم و شرط لازم برای این اختیارات و وظائف محسوب می‌شود. حاکم اسلامی در ابعاد و زمینه‌های مختلف می‌تواند اقداماتی انجام دهد و از آن جا که این اقدامات در واقع نوعی اعمال ولایت است که حاکم بعنوان ولی افراد و جامعه اسلامی آن‌ها را انجام می‌دهد باید مقید به وجود مصلحت فرد یا افراد تحت ولایت خود باشد چرا که آنچه بعنوان قدر متیقن در اعتبار ولایت محسوب می‌شود موردی است که مصلحت فرد تحت ولایت رعایت شود و آنچه از ادله مربوط به ولایت بدست می‌آید این است که ارتباط وثیق و تنگاتنگی بین ولایت و مصلحت وجود دارد و ولی همواره باید مصلحت مولی علیه را لحاظ کند.^{۳۴}

اختیارات حاکم که در فقه امامیه به آنها اشاره شده مختص به حاکمان مشروع و با ویژگی‌های خاص می‌باشد. حاکم اسلامی باید در تمامی صفات و ویژگی‌ها، اقرب به معصومین (ع) باشد چرا که وی جانشین امامان است.

ما معتقدیم که بهترین فرد در عصر غیبت برای حکومت بر جامعه اسلامی، ولی فقیه جامع الشرائط است ولی فقیه کسی است که علاوه بر احاطه و تسلط بر مبانی دینی و اعتقادی^{۳۵} بر اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی جامعه وقوف دارد و با قدرت مدیریت و تدبیر امور می‌تواند آنچه به صلاح جامعه است را تشخیص داده و طبق آن حکم و عمل کند.

حاکم اسلامی براساس عدالت و مصلحت امت اقدام می‌کند و در تصمیم‌گیری‌ها به اصل مشورت با اهل فن و کارشناسان اعتقاد دارد و از استبداد به رای پرهیز می‌کند^{۳۶} از جمله مهمترین اختیارات حاکم اسلامی، اختیار صدور حکم حکومتی است که ولی مسلمین با استفاده از این اختیار، در موارد لازم جامعه اسلامی را از خطرات و تهدیدات نجات می‌دهد و موجبات صلاح و فلاح امت اسلامی را فراهم می‌آورد.

حکم حکومتی یا حکم سلطانی یا حکم ولایی به مجموعه تصمیماتی گفته می‌شود که ولی فقیه براساس ضوابط شرعی و عقلانی بصورت جزئی یا کلی و بطور مستقیم یا غیرمستقیم درباره جهات مختلف اداره امور جامعه اسلامی و با لحاظ مصلحت جامعه و برای تامین قسط و عدالت اجتماعی می‌گیرد و طبق آن مقرراتی وضع می‌کند. این مقررات لازم الاجراء و مانند احکام شریعت دارای اعتبار می‌باشند و در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آن‌ها را بوجود آورده است.

اعتبار حکم حکومتی مستند به ادله علمی است که به اهم آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- طبق بیان آیات و روایات، پیامبر اسلام و ائمه معصومین (ع) حق سرپرستی و ولایت بر امت اسلامی و جامعه مسلمین را دارا می‌باشند.

آیاتی مثل (ما کان لمومن و لامومنه اذا قضی الله و رسوله امرأ ان یکون لهم الخیره من امرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضلّ ضاللاً مبیناً احزاب- ۳۶) و (اطیعوا الله

واطيعوا الرسول و اولی الامر منکم^{۳۷} نساء- ۵۹) و (النبی اولی بالمومنین من انفسهم احزاب- ۲۶) و روایت نبوی (انا اولی بکل مومن من نفسه) (حرعاملی، ج ۱۷ ص ۵۵۱) مقام سلطنت و ریاست و سیاست‌مداری جامعه مسلمین را برای پیامبر اسلام ثابت می‌کند.

آیه (انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یوتون الزکاة و هم راکعون مائده- ۵۵) و احادیثی مثل حدیث ثقلین و غدیر و منزلت به ضمیمه ادله عقلی مثل برهان لطف نیز از جمله دلالتی هستند که ولایت و سرپرستی را برای ائمه معصومین(ع) اثبات می‌کنند.

روایاتی مثل روایت اسحق بن یعقوب^{۳۸} و مقبوله عمر بن حنظله^{۳۹} و ادعای اجماع بر ثبوت ولایت برای فقیه جامع الشرائط^{۴۰} از جمله ادله‌ای هستند که در زمان غیبت، ولایه الحکم را برای فقیه واجد شرائط ثابت می‌کنند. مسلماً لازمه این که شخصی سرپرست و حاکم بر دیگری باشد این است که حق امر و نهی داشته باشد و لازمست امر و نهی‌هایی که صادر می‌کند از طرف مولی علیهم مورد تبعیت و امتثال واقع شود. در غیر این صورت جعل حکومت و ولایت برای او عبث خواهد بود و ولی به هیچ وجه نمی‌تواند امور مربوط به افراد و جامعه را اداره کند و در جامعه اسلامی هرج و مرج پدید می‌آید. بنابراین نفس جعل ولایت اقتضای مشروعیت احکام حکومتی را دارد و حکم حکومتی در واقع نوعی اعمال ولایت است ولایتی که از طرف شارع برای افرادی خاص قرار داده شده است. غیر از ادله مربوط به جعل ولایت، هر دلیل دیگری که ضرورت وجود حکومت و حاکم را بیان کند به نوعی اعتبار حکم حکومتی را نیز اثبات می‌کند. از جمله این ادله عبارتند از:

الف- اجراء غالب احکام اسلامی و تحقق عدالت و قسط بدون برقراری حکومتی الهی حاصل نمی‌شود و لازمه عمل به آیه (کونوا قوامین بالقسط شهداء لله) در بُعد اجتماعی، تشکیل حکومت است.

ب- برای جلوگیری از هرج و مرج و ممانعت از تعدی افراد به حقوق دیگران و جهت ایجاد انضباط اجتماعی و رعایت منافع اجتماعی و ایجاد تعادل در منافع فردی افراد جامعه وجود حکومت ضروری است.^{۴۱}

۲- سیره عقلاء در اداره امور جوامع به این تعلق گرفته که در مواردی برای همیشه یا بطور موقت اختیاراتی را به فرد یا گروهی تفویض می‌کنند که براساس آن، فرد یا گروه مذکور می‌توانند به اختیار خود و بنا بر مصالح جامعه، فرامین و دستوراتی صادر نمایند که این دستورات، لازم‌الاتباع می‌باشند بعنوان مثال در قانون اساسی هند آمده است: رئیس جمهور می‌تواند در صورت لزوم فرامینی صادر کند که مانند قانون، لازم و ضروری می‌باشد.

در قانون اساسی یوگسلاوی آمده که در غیاب مجلس و در مواقع ضروری مثل جنگ، رئیس جمهور می‌تواند فرامینی صادر کند که قدرت اجرائی قانون را خواهد داشت.

در آمریکا نیز اجازه صدور چنین مقرراتی را به هنگام ضرورت به کنگره داده‌اند (بوشهری، ج ۲ ص ۲۴۲)

با تحقق چنین سیره‌ای بین عقلاء و عدم منع شارع^{۴۲} از آن می‌توان نتیجه گرفت که احکام حکومتی مورد تایید شارع و دارای اعتبار می‌باشد.

اعتباری که برای احکام حکومتی ثابت می‌شود از نظر زمانی تابع مقدار زمانی است که مصلحت ضمن آن وجود داشته باشد و با انتفاء مصلحت، حکم حکومتی نیز منتفی می‌شود.

اعتبار حکم حکومتی از نظر افراد، شامل همه افراد اعم از مجتهد و مقلد و..... می‌شود و بر همه لازمست که از آن تبعیت کنند زیرا؛

اولاً ادلّه حجیت و نفوذ حکم حاکم مطلقند و آن را در حقیق همه افراد نافذ می‌دانند^{۴۳}

ثانیاً نقض حکم حکومتی و کثرت مراجع تصمیم‌گیری و آراء مختلف در اداره جامعه موجب هرج و مرج و تزلزل در اداره جامعه اسلامی می‌شود و این معنا با مصلحتی که

شارع از نصب حاکم در نظر داشته تا امور مجتمع اسلامی نظم و سامان یابد منافات دارد.

ثالثاً لزوم تبعیت همگان از حکم حکومتی یکی از موضوعاتی است که قاطبه فقهاء امامیه آن را پذیرفته‌اند و این مسئله در حد امری مسلم و بدیهی در فقه امامیه مطرح شده است. شهید صدر در این زمینه می‌گوید:

إذا امر الحاكم الشرعی بشئٍ تقدیر أمنه المصلحة العامة وجب اتباعه علی جمیع المسلمین (صدر، ص ۱۶۱ / نیز نجفی، ۱۹۸۱ میلادی، ج ۲۲ ص ۵۱۴ / خمینی، ۱۳۹۷ قمری، ج ۲ ص ۴۶۵ / خمینی، ۱۴۱۸ قمری، ص ۷۷)

یعنی هرگاه حاکم شرعی بر اساس مصالح عامه، حکمی صادر کند بر همگان لازمست از آن تبعیت کنند.

اعتبار حکم حکومتی از نظر زمینه صدور محدود به مباحثات نمی‌شود^{۴۴} و حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس ضوابط و ویژگی‌های مصلحت معتبر^{۴۵} و با رعایت قاعده اهم و مهم^{۴۶} در مورد تمامی احکام شرعی و در تمام ابواب فقهی، حکم حکومتی صادر کند و حکم حکومتی مقدم بر تمامی احکام فرعی حتی نماز و روزه می‌باشد^{۴۷} زیرا؛

اولاً حاکم اسلامی بنابر آیات و روایات و به سبب وراثت و نیابت از انبیاء و ائمه (ع) همان ولایت مطلقه‌ای که پیامبر و امامان در مسائل حکومتی و اداره امور جامعه اسلامی داشتند را داراست و از آن جا که این ولایت ربطی به مقام و منزلت معنوی ایشان ندارد بلکه مربوط به اداره جامعه مسلمین است لذا ثبوت آن برای فقیه جامع الشرائط در زمان غیبت بلاشکال است.^{۴۸}

ثانیاً اطلاق ادله اعتبار احکام حکومتی مانند مقبوله ابن حنظله، مقتضی ولایت مطلقه حاکم در امور حکومتی و اجتماعی جامعه اسلامی است.

ثالثاً مقتضای قاعده عقلی اهم و مهم که آبی از تخصیص است این است که در همه جا تبعیت از اهم لازم است حتی در غیر مباحثات و حاکم نمی‌تواند در غیر مباحثات آنچه نزد شارع اهم است ترک کند.

رابعاً تحدید قلمرو اختیارات حکومت اسلامی به مباحات موجب می‌شود که حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام یک پدیده بی معنا و محتوا باشد زیرا مسئولیت عمده و اصلی حکومت اسلامی، حفظ کیان اسلامی و محافظت از نظام جامعه است و انجام این مسئولیت خطیر در مواردی منوط به تعطیل نمودن برخی واجبات یا تجویز بعضی امور که بعنوان اولی ممنوع هستند می‌باشد و اگر حکومت در این موارد، قدرت اعمال ولایت نداشته باشد جامعه اسلامی در موارد بسیاری دچار مشکل و ناهنجاری و تشویش می‌شود و این باغرض و فلسفه نصب حاکم منافات دارد.

خامساً اگر تبعیت از قاعده اهم و مهم و در نتیجه تقدیم حکم حکومتی بر احکام شرعی، موجب نقض غرض است این امر در واجب نمودن یا تحریم امور مباح نیز وجود دارد زیرا غرض شارع از اباحه چیزی غیر از واجب و حرام است و حکم حکومتی در حوزه مباحات نیز موجب نقض غرض شارع می‌شود.

اعتبار حکم حکومتی و جعل آن از طرف پیامبر و امامان و حاکمان اسلامی با اختصاص تشریح به خداوند (ان الحکم الا لله) منافات ندارد زیرا تشریح اصطلاحاً موقعی تحقق می‌یابد که قانونگذار حکمی را به نحو استقلال و در عرض احکام شرع وضع نماید که مسلماً چنین احکامی با اكمال دین و جامعیت آن منافات دارد در حالی که در باب احکام حکومتی حاکم اسلامی با عنایت به اصول کلی و احکام ثابت اسلام براساس مصالح زمان و مکان احکامی جعل می‌کند که این احکام در طول شریعت هستند و چیزی جز تطبیق احکام کلی شرعی بر موضوعات جزئی و مصادیق در امور حکومتی نمی‌باشند.

در باب احکام حکومتی ضوابطی کلی از طرف شارع مانند رعایت عدالت، حقوق رعیت، مواسات، عقلائی بودن و بیان شده^{۴۹} که عینیت خارجی بخشیدن به این کلیات در قالب افراد و مصادیق خارجی بوسیله حاکم و با صدور حکم حکومتی انجام می‌پذیرد.

در زمینه تراحم بین حکم حکومتی و سایر احکام شرعی که حکم ولی فقیه مقدم بسر حلیت یک حلال و یا حرمت یک حرام می‌شود^{۵۰} نیز تشریح وجود ندارد زیرا تقدیم

مذکور از باب التزام به قاعده اهم و مهم که قاعده‌ای عقلانی و مقبول نزد شارع است می‌باشد و عمل بر طبق حکم عقل و با بهره‌گیری از دیدگاه عقلاء، جزئی از دین است که به دلیل عقل راجع است و موجب تشریح محرم نمی‌شود.

دلیل عقل

هر حکم عقلی که موجب قطع به حکم شرعی شود معتبر است و بعنوان دلیل عقلی می‌توان به آن استناد کرد بنابراین اعتبار احکام عقلی به مقطوع بودن آنهاست و این قطع در قلمرو مستقلات و غیرمستقلات عقلیه و همچنین در مرحله کشف حسن و قبح و در اثبات ملازمه بین حکم عقل و شرع باید وجود داشته باشد.

صاحب المعالم جدیده، اعتبار ادراک عقلی را منوط به حصول قطع می‌داند و می‌گوید:

العقل او الادراک العقلی وسیله رئیسیة صالحة لاثبات البیان الشرعی و لکن لافی نطاق منفتح بل ضمن النطاق الذی تتو فرقیه للانسان القناعة التامة و الادراک الكامل الذی لایوجد فی مقابله احتمال الخطا فکل ادراک عقلی یدخل ضمن هذا النطاق و یستبطن الجزم الكامل فهو وسیلة اثبات و اما الادراک العقلی الناقص الذی یقوم علی اساس الترجیح و لایتوفر فیہ عنصر الجزم فلا یصلح اثبات لای عنصر من عناصر عملية الاستنباط (صدر، ۱۳۹۵ قمری، ص ۳۵)

احکامی که بعنوان حکم عقلی شناخته می‌شوند احکامی هستند که منبعث از عقل سلیم و ناآمیخته به عوامل غیرعقلی و در زمینه اموری هستند که عقل بشر به آنها دسترسی دارد و می‌تواند به شناخت صحیح نسبت به آنها دست یابد.

وجه افتراق احکام حکومتی و دلیل عقل با مصالح مرسله

با توجه به آنچه در مورد حکم حکومتی و دلیل عقل بیان شد و وجه افتراق بین این دو با مصالح مرسله را می‌توان بصورت زیر بیان کرد:

۱- حکم حکومتی گرچه ممکن است بر اساس مصالح ظنیه جعل شود لکن این ظن از ظنون معتبره است که دلیل قطعی بر اعتبار آن وجود دارد. بعبارتی می‌توان گفت که حکم حکومتی حکمی شرعی است که مشروعیت و اعتبار خود را به واسطه تنفیذ ولایت حاکم شرعی از جانب شارع بدست آورده است. این در حالی است که مصالح مرسله از جمله ظنونی هستند که دلیل علمی بر اعتبار آن‌ها وجود ندارد.

۲- بسیاری از احکام حکومتی، دستورالعملهای اجرائی یا فرمانهای جزئی هستند که به مقام جعل حکم مربوط نمی‌شوند. لذا احکام حکومتی شامل جعل حکم حکومتی و دستورالعملهای اجرائی و فرامین جزئی است در حالی که مصالح مرسله فقط در محدوده جعل حکم شرعی مورد استناد قرار می‌گیرد.

۳- اعتبار دلیل عقل به قطع آور بودن آنست لذا مقایسه بین آن و مصالح مرسله ای که مضمونه است و دلیل علمی بر اعتبار آن اقامه نشده قیاس مع الفارق است.

بالجمله مصالح مرسله به معنی ظنونی که در موارد عدم مطلق نص و نص خاص برای استنباط حکم شرعی مورد استفاده قرار می‌گیرند از جمله ظنونی هستند که نص قرآن از تبعیت آن‌ها نهی کرده و در فقه امامیه نیز اثری از این مصالح دیده نمی‌شود. آنچه در فقه امامیه لحاظ شده، مصالحی است که تحت عمومات کتاب و سنت و یا تحت قاعده عقلی اهم و مهم قرار می‌گیرد و ارتباطی با مصالح مرسله به معنای اصطلاحی آن ندارد.

نتیجه

مصلحت یکی از عناوینی است که در فقه اسلامی از جایگاه مهمی برخوردار است. نقش مصلحت بعنوان پشتوانه احکام شرعی، غیرقابل انکار است و سخن اشاعره و ظاهریه که تبعیت احکام شرع را از مصالح و مفاسد نفس الامری انکار می‌کنند خلاف مشهور علماء و به دلائل مختلف، باطل و مردود است.

مصلحت گاهی بعنوان قید متعلق احکام شرعی بیان می‌شود که فقهاء فریقین چنین جایگاهی را برای مصلحت قائلند و در فروع مختلف فقهی بدان اشاره کرده‌اند.

مسلمانچنین مصلحتی بدون قید و شرط نمی‌باشد بلکه باید دارای ویژگی‌های خاصی باشد این ویژگی‌ها توسط ادله نقلی و عقلی بیان شده و لازم الرعایه می‌باشند.

مصلحت بعنوان دلیل استنباط حکم شرعی که از آن به مصالح مرسله تعبیر می‌شود نزد بسیاری از فقهاء اهل سنت دارای اعتبار است لکن فقهاء امامیه چنین مصلحتی را معتبر نمی‌دانند و جایگاهی برای آن در فقه قائل نیستند زیرا معتقدند که مصالح مرسله اگر به دلیل کتاب و سنت و یا دلیل عقل بازگشت نکند جزء ظنونی است که تبعیت از آن مورد نهی شارع واقع شده و دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد.

چنین مصلحتی در متون فقهی امامیه کاربردی ندارد و اگر در فقه شیعه موردی شبیه به مصالح مرسله یافت شود حمل بر مصلحت قطعی شده یا از باب انطباق عام بر مصادیق و تعیین موضوع تلقی می‌شود.

مصالح مرسله مظنونه که دلیلی بر اعتبار آنها وجود ندارد با احکام حکومتی که مستند به ادله معتبر و قطعی هستند و نیز با دلیل عقل که بر مبنای حکم قطعی عقل استوار است قابل مقایسه نمی‌باشند و شباهتی بین مصالح مرسله با احکام حکومتی و دلیل عقل وجود ندارد.

بالجمله از میان سه جایگاهی که برای مصلحت در فقه اسلامی بیان شد دو جایگاه اول مقبول نزد امامیه است ولی جایگاه سوم که در فقه اهل سنت بدان توجه شده نزد شیعه، مردود و باطل است.

یادداشت‌ها:

- ۱- المصلحة، الصلاح و الصلاح ضد الفساد ابن منظور- لسان العرب ج ۲ ص ۵۱۷ نیز جوهری- الصحاح ج ۱ ص ۲۸۳ و راغب- مفردات ص ۲۸۴
- ۲- فی الامر مصلحه‌ای خیر طریحی- مجمع البحرین ج ۲ ص ۶۲۷
- الصلاح نقیض الطلاح و اصلحت الی الدابه، احسن الیهما خلیل بن احمد فراهیدی- کتاب العین ج ۳ ص ۱۱۷

- ۲- الفساد خروج الشیء عن الاعتدال قليلاً كان الخروج عنه او كثيراً و يصاده الصلاح راغب- مفردات ص ۳۷۹
- ۳- فسد فساداً و فسوداً ضد صلاح قال شيخنا و قد اختلف عباراتهم في معناه فقليل فسد الشیء بطل و اضمحل و يكون بمعنى تغير زبیدی- تاج العروس ج ۲ ص ۴۵۳
- ۴- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص ۳۰۲ / یوسف حامد العالم، المقاصد العامه للشریعه الاسلامیه، ص ۴۰
- ۵- علامه حلی، کشف المراد ص ۳۰۲ / یوسف حامد العالم، المقاصد العامه ص ۳۹
- ۶- آقای آیت ... خوئی در کتاب الاجتهاد و التقليد ص ۴۵ و نیز آقا ضیاء عراقی در مقالات الاصول ج ۲ ص ۱۹۷ می نویسند:
- ان الاحکام الوضعیه لیست متعلقه بافعال المکلفین لتکون کالاحکام التکلیفیه تابعه للمصالح و المفسدات فی متعلقاتها بل الاحکام الوضعیه تتعلق بالموضوعات الخارجیه غالباً كما فی المملکة و الزوجیه و نحوهما فلا معنی لکون متعلقاتهما ذات مصلحه او مفسده بل الاحکام الوضعیه تتبع المصالح و المفسدات فی جعلها
- ۷- نائینی، فوائد الاصول ج ۳ ص ۵۷ / میرزا ابوالحسن شعرانی، المدخل الی عذب المنهل ص ۲۰۱
- ۸- علاوه بر این موارد رجوع شود به منتهی المطلب ج ۱ ص ۲۶۳ و تذکره الفقهاء ج ۱ ص ۶۶ دوائر از علامه حلی نجفی- جواهر الکلام ج ۲ ص ۱۳۴
- ۹- (شرب الخمر مثلاً) فیستقل العقل بانه يجب عليه بعد عرض الاضرار اختيار اقل القبیحین بل الشرع ایضاً قد یوجب علیه ذلك ولكن وجوبه ارشادی محض علی حسب ما یستقل به العقل فلا یترتب علی موافقته سوى الخاصیه المترتبه علی ذات الماموریه. آقازاهمدانی، مصباح الفقیه ج ۲ ص ۱۷۵
- ۱۰- در احکامی که بر اساس عادات و رسوم بیان می شود و مورد ارشاد شارع نیز قرار می گیرد این ویژگی وجود ندارد و آنچه بطور عمدت مورد توجه است همان چیزی است که بین مردم عادت شده و در عادات نیز غالباً دقت و احاطه بر تمامی جوانب موضوع از جمله مصالح و مفسدات آن وجود ندارد.

۱۱- البته لازم به ذکر است که مصالح و مفاسد واقعی، علل تامه جعل احکام نیستند بلکه آنچه علت واقعی تشریح است اراده شارع مقدس است که مسلماً وجود مصالح و مفاسد بعنوان جزء العله در تشریح احکام دخالت دارند.

در مورد فرق سبب و علت، اختلافات بسیاری در میان اصولیین به چشم می خورد برخی معتقدند که سبب اعم از علت است. مثل عبدالوهاب خلاف (علم اصول الفقه ص ۶۷)

۱۲- در مورد فرق سبب و علت، اختلافات بسیاری در میان اصولیین به چشم می خورد برخی معتقدند که سبب اعم از علت است. مثل عبدالوهاب خلاف (علم اصول الفقه ص ۶۷)

وجه اعم بودن به این صورت است که هرگاه حکم را به وصفی مرتبط سازند که مناسبت و ارتباط حکم با آن وصف برای ما قابل درک باشد به آن وصف هم علت و هم سبب می گویند اما اگر ارتباط مذکور قابل درک برای ما نباشد به آن وصف فقط سبب می گویند بعنوان مثال قتل عمد که وصف مناسب با وجوب قصاص است هم علت است و هم سبب لکن زوال خورشید که سبب وجوب نماز ظهر است و مناسبت آن برای ما روشن نیست سبب است.

برخی نیز بین سبب و علت تباین قائلند و علت را به وصفی اطلاق می کنند که ارتباط و مناسبت آن با حکم برای ما معلوم است و متقابلاً در سبب، این مناسبت معلوم نمی باشد.

۱۳- امام خمینی در کتاب البیع ج ۴ ص ۱۹۰ بیان می دارند که ملاک و مناط، اعم از علت و حکمت هستند یعنی ملاک و مناط ممکن است از نوع علت باشند یا حکمت هرچند به معنی علت بیشتر استعمال شده اند.

۱۴- اما الشقاق فهو انه اذا کره کل واحد من الزوجین الآخر و وقع بینهما الخصومه فلا یاس ان یبعث الرجل حکماً من اهله و تبعث المراه حکماً من اهلها و یجعل الامر الیهما علی ما یریان من الصلاح فان رایا من الصلاح الجمع بینهما جمعا و... شیخ طوسی - النهایه ص ۵۳۱

۱۵- التامل فی الآیات و النصوص الکثیره الوارده فی اموال الایتام یورث القطع بعدم اناطه التصرف فیه بنظرالولی العام فضلاً عن المنصوب العام من قبله بل هو منوط بما هو الخیر و المصلحه للیتیم سید محمد سعید حکیم- مصباح المنهاج ص ۱۹۴

۱۶- فلو وجب علیه بنت لبون و عنده بنت مخاض و حقه تخیر و الاقرب اخراج مافیه الغبطه للمساکین علامه حلی - تذکره الفقهاء ج ۱ ص ۲۰۸

۱۷- کل وکیل جازله التوکیل فلیس له ان یوکل الا امیناً لانه لانظر للموکل فی توکیل من لیس بامین فینفذ جواز التوکیل فیما فیه الحظ و النظر ؛ محقق اردبیلی - مجمع الفائده و البرهان ج ۹ ص ۴۹۶

۱۸- کلمه نظر با حرف اضافه لام در معنی مصلحت استعمال شده است.

اذا اراد الحربی ان یدخل دارالاسلام رسولاً او مستامناً فان کان لقضاء حاجه من نقل میره او تجاره او اداء رساله یحتاج الیها فانه یجوز للامام ان یاذن له فی الدخول بغير عوض او بعوض علی ما یراه من المصلحه یوم او یومین او ثلاثه و قال الشیخ: و ان اراد ان یقیم مده فالحکم فیه کالحکم فی الامام اذا اراد ان یعقد الهدنه و هو مستظهر لان فی ذلک نظر للمسلمین و مصلحه لهم فیجوز الی اربعه اشهر (۱) علامه حلی - منتهی المطلب ج ۲ ص ۹۷۴

۱۹- الاطلاق (فی القراض) یقتضی الشراء بعین المال لافی الذمه..... و اما الشراء بالذمه علی وجه التاجیل فان کان فیه الغبطه و الفائده جاز محمد صادق روحانی - فقه الصادق ج ۱۹ ص ۳۰۶

۲۰- امان یعنی ایمنی بخشیدن به جان و مال کافری که در حال نبرد با مسلمین است.

۲۱- آیاتی مثل (یسئلونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر بقره- ۲۲۰) - (لاتقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن انعام- ۱۵۲) مرحوم خوانساری در جامع المدارک (ج ۴ ص ۴۹۴) با استناد به این آیه، همین معنا را بیان می کند و می گوید: نعم فی خصوص مال الیتیم مقتضی قوله تعالی (لاتقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن) مراعات الغبطه؛ امام خمینی (ره) در کتاب البیع (ج ۲ ص ۵۲۰) ذیل این آیه می فرماید: مفهوم الاستثناء فی الآیه، جواز تصرف کل من کان مورد النهی عن القرب فی ما له اذا کان علی وجه صالح او اصلح

۲۲- صحیحه علی بن رثاب قال سألت ابا الحسن موسی (ع) عن رجل بینی و بینه قرابه مات و ترک اولاداً صغاراً و ترک ممالیک له غلماناً و جوارى و لم یوص فما تری فیمن یشتری منهم الجاریه فیتخذها ام ولد؟ و ماتری فی بیعهم؟ قال فقال (ع) ان کان لهم ولی یقوم بامرهم باع علیهم و نظر لهم و کان ماجوراً فیهم قلت: فما تری فیمن یشتری منهم الجاریه فیتخذها ام ولد؟ فقال (ع) لا باس بذلک اذا باع علیهم القیم لهم الناظر فیما یصلحهم فلیس لهم ان یرجعوا فیما صنع القیم لهم الناظر فیما یصلحهم؛ کلینی - کافی ج ۵ ص ۲۰۸

۲۳- اگر درباره حکمی از احکام شرع، اجماع معتبر که کاشف از رای معصوم (ع) است قائم شود مبنی بر این که اجراء حکم، مقید به وجود مصلحت است با استناد به این اجماع می‌توان رعایت مصلحت را در اجراء آن حکم لازم دانست.

آیت ... خوئی در مصباح الفقاهه (ج ۵ ص ۷۵) یکی از موارد تحقق اجماع را در مورد لزوم رعایت مصلحت یتیم از طرف غیر پدر و جد بیان می‌کند و می‌گوید: هل يشترط في ولاية غير الاب والجد ملاحظه الغبطه للیتیم ام لا؟ المشهور اعتبارها بل عن بعضهم الاجماع على ذلك بل عن التذکره فی باب الحجر کونه اتفاقاً بین المسلمین

۲۴- الظاهر من مناسبه الحكم للموضوع ان جعل الولاية على الصغار و من لا يشعربمصالح شخصه انما هو لرعايه احوالهم و حفظ نفوسهم و اعراضهم و اموالهم عن التلف لا للاضرار بهم..... و هذا ما ليس فيه غطاء و خفاء و في غاية الوضوح و هذا الامر المسلم العقلي و المرتکز القطعی كالقرائن اللفظیه المتصله بالكلام او الصالح للقرینه مانعاً عن اطلاق الادله گلیایگانی- الهدایه ص ۱۳

۲۵- البته ضرری که مفسده آن بیش از مصلحت مورد نظر باشد بنابراین اگر رعایت مصلحت موجب تحقق ضرری شود که مفسده آن کمتر از مصلحت مورد نظر باشد طبق قاعده اهم و مهم که خود یکی از مستندات تقیید به مصلحت است می‌توان به آن مصلحت عمل کرد.

محقق کرکی در این زمینه می‌گوید:..... فان اتلاف مال الغير عند معارضه المصلحة الكلية او توقف دفع الضرر الاقوی علیه جائز و قدیجب؛ محقق کرکی- جامع المقاصد ج ۳ ص ۴۲۶

۲۶- غزالی، المستصفی ج ۱ ص ۱۲۸۶ / شاطبی، الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۵

۲۷- البته نظر فقهاء اهل سنت در رابطه با اعتبار مصالح مرسله یکسان نیست محمد بن ادریس شافعی معتقد است که از طریق مصالح مرسله نمیتوان حکم شرعی را استنباط نمود و هر که از این راه حکمی برای حوادث واقعه بیان نماید باید بداند که تشریع کرده است (من استلح فقد شرع) البته وی استناد به مصلحتی که به یکی از اصول کلی و ثابت شریعت نزدیک باشد را می‌پذیرد (شاطبی- الاعتصام ج ۲ ص ۳۵۱)

ابوحامد محمد غزالی شافعی نیز اعتبار مصالح مرسله را تنها در مورد مصلحت قطعی و ضروری می‌پذیرد.

حنفیه نیز مانند شافعیه در موارد محدود و در زمینه مصالح قطعی برای مصالح مرسله اعتبار فائند.

فقه‌های مالکی و حنبلی گرچه برای پذیرش مصالح مرسله شرائط و قیودی بیان کرده‌اند لکن این دو گروه در مقایسه با سایر فقه‌های اهل سنت اعتنا بیشتری به مصالح مرسله کرده‌اند و در مواردی که نص و اجماعی وجود نداشته مصالح مرسله را طریق استنباط تلقی کرده‌اند (شوکانی - ارشاد الفحول ص ۲۴۲)

مالک بن انس نخستین کسی بود که پی بردن به علل و درک مصلحتها را سرچشمه برای قانونگذاری شمرد و آن را مصالح مرسله نامگذاری کرد (غزالی - المستصفی ج ۱ ص ۱۳۹ / صبحی محمصانی - فلسفه التشریح فی الاسلام ص ۱۹۴)

در میان علماء حنبلی، سلیمان بن عبدالقوی حنبلی معروف به طوفی (متوفی ۷۱۶ هجری قمری) در پذیرش مصالح مرسله راه میانه را پیموده و معتقد است در مواردی که نص یا اجماع با مصالح مرسله معارضه نماید و جمع بین آنها ممکن نباشد مصالح مرسله مقدم می‌باشد (مصادر التشریح الاسلامی فیمالانص فیہ / رساله ای درباره مصلحت به قلم طوفی)

۲۸- مثل اینکه گفته شود کفار روزی برای افراد ثروتمند در دو ماه روزه گرفتن متعین است زیرا مانعیت این کفار برای افراد متمول موثرتر است تا جریمه مالی. چنین مصلحتی را شارع الغاء کرده و خصال کفار را برای تمامی افراد به یک صورت قرار داده است.

۲۹- مصالح حاجیه مصالح غیر ضروری هستند که رعایت آنها باعث گشایش در امور زندگی و رفع مشقات می‌شود ولی عدم رعایت آنها باعث اختلال در نظام زندگی نمی‌شود بلکه برخی مشقتها و دشواری‌ها را فراهم می‌سازد.

۳۰- برخی مانند غزالی فقط مصالح ضروری و حاجی را در مصالح مرسله حجت می‌دانند و مصالح تحسینی که تشریح آنها از مکارم اخلاق و محاسن عادات است ولی عدم جعل آنها حرجی در پی نخواهد داشت را جزء مصالح مرسله نمی‌دانند.

...

۳۱- محمد باقر صدر، المعالم الجدیدة للاصول ص ۳۵

۳۲- در فقه شیعه نیز اگر مشابه چنین حکمی وجود داشته باشد بر مبنای ادله نقلی و عقلی است نه مصالح مرسله.

۳۳- ان معظم الشریعه صدرت عن الاجتهاد و النصوص لاتفی بعشر معشار الشریعه شوکانی-
ارشاد الفحول ص ۲۱۰

۳۴- الظاهر من بعض العبارات وجوب التقبیل علی الامام(ع) ولو باعتبار ولايته علی المسلمین
المقتضیه لمراعاة مصلحتهم.....والظاهر ایضاً قیام نائب الغیبه مقام الامام(ع) فی ذلك بناء
علی اختصاص الحکم به لعمومها هذا کله فی الارض المملوکه التي ترک اهلها عمارتها فخریت ولم
تصل الی حد الموات. نجفی- جواهر الکلام ج ۲۱ ص ۱۸۱

- اما اختیاره (ولی الامر) بحسب المأموریه من جانبه تعالی فعله محدود بالمصلحة و مراعاة الایم
و المهم او خصوص الثانی و لعله هو الاظهر عرفاً و لان التصرف المطلق خلاف سیره الانبیاء و
الخلفاء قطعاً و لان الواضح عدم ذلك للفقیه. مرتضی حائری- الخمس ص ۹۱۹

۳۵- .. من كان منكم ممن روى حديثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليبر ضوابه
حكماً فانی قد جعلته علیكم حاكماً. حر عاملی- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۹۸
مقبوله ابن حنظله گرچه در مورد مرافعات و احكام قضائی وارد شده لكن تعلیل (فانی) قد جعلته
علیكم حاكماً) اطلاق دارد و شامل احكام حكومتی و اجتماعی نیز می شود.

۳۶- لیس لاحد من الولاة الاستبداد برایه بل جمیع ما یجری فی الحکومه و شوونها و لوازمها لابد
و ان یكون علی طبق القانون الالهی نعم للوالی ان یعمل فی الموضوعات علی طبق الصلاح
للمسلمین او لاهل حوزته و لیس ذلك استبداداً بالرأی. امام خمینی- البیع ج ۲ ص ۴۶۱

۳۷- اگر منظور از اطاعت پیامبر و ولی الامر، اطاعت در بیان احكام باشد اطاعت پیامبر چیزی
غیر از اطاعت خدا نیست و نیازی به تکرار (اطیعوا) نیست پس معلوم می شود که اطیعوا الرسول
به یک نوع اطاعت دیگر اشاره دارد و آن اطاعت در امور حكومتی است.
علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل این آیه می گوید:

هذا المعنی (اطاعت در امور حكومتی) و الله اعلم هو الموجب لتكرار الامر بالطاعة فی قوله (و
اطیعوا الرسول) لا ما ذكره المفسرون ان التكرار للتاكيد فان القصد لو كان متعلقاً بالتاكيد كان
ترك التكرار كما لو قيل اطیعوا الله و الرسول ادل علیه و اقرب منه. علامه طباطبائی- المیزان ج ۴
ص ۳۸۸

۳۸- عن اسحاق بن یعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمری ان یوصل لی کتاباً قد سألت فیهِ
عن مسائل اشکلت علیّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان(عج): اما ما سألت عنه ارشدک

الله و ثبتک...الی ان قال: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله. حرعاملی - وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۱۴۰

۳۹- عن عمرین حنظله عن ابی عبدالله (ع) فی حدیث طویل فی رجلین من اصحابنا بینهما منازعه فی دین او میراث قال (ع): ینظران الی من کان منکم قدروی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیر ضوابه حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانه استخف بحکم الله وعلینا ردّ والراد علینا الراد علی الله وهو علی حدالشکرک بسانه حرعاملی - وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۹۸

- المقصود من هذا الحدیث هنا ان الفقیه الموصوف بالاوصاف المعینه منصوب من قبل ائمتنا (ع) نائب عنهم فی جمیع ما للنیابه مدخل بمقتضی قوله (فانی قد جعلته علیکم حاکماً) و هذه استنباه علی وجه کلی. محقق کرکی - الرسائل ج ۱ ص ۱۴۲

۴۰- ینظرون من تتبع فتاوی الفقهاء فی موارد عدیده فی اتفاهم علی وجوب الرجوع فیها الی الفقیه مع انها غیرمنصوص علیها بالخصوص و لیس الا لاستفادتهم عموم الولایه له بضروره العقل و النقل بل استدلووا به علیه حکایه الاجماع علیه فوق حد الاستفاضه و هو و اضح بحمدالله لاشک فیهِ و لاشبهه تعتریه. سید محمد بحر العلوم - بلغه الفقیه ج ۳ ص ۲۳۴

۴۱- ان لزوم الحکومه لبسط العداله و التعليم و التریبه و حفظ النظم و سد الثغور و المنع عن تجاوز الا جانب من اوضح احکام العقول من غیر فرق بین عصر و عصر و مع ذلك فقد دلّ علیه الدلیل الشرعی ایضاً. امام خمینی - البیع ج ۲ ص ۴۶۲

۴۲- البته اگر اداره امور جوامع در دست حاکمان غیر واجد شرائط قرار گیرد چنین حاکمانی از نظر شارع، مشروعیت ندارند و ادله ولایت فقیه بعنوان مانعی از اعتبار سیره عقلاء در مورد چنین کسانی محسوب می شود.

۴۳- اگر برای کسی یقین حاصل شود که حاکم در تشخیص مصلحت اشتباه کرده است بر چنین کسی در بُعد فردی، تبعیت از آن حکم حکومتی لازم نیست.

۴۴- برخی از فقهاء مانند شهید صدر و مرحوم آیت... نائینی معتقدند که احکام حکومتی در قلمرو مباحث معتبرند. شهید صدر در کتاب اقتصادنا ص ۷۲۶ در این زمینه می گوید:

به موجب نص قرآن (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) و از آن جا که حاکم برای اجراء احکام الهی نصب شده نه برای اینکه موجب تغییر و دگرگونی آن ها و در نتیجه نقض

غرض شود، حدود قلمرو آزادی‌ای که اختیارات دولت را مشخص می‌کند عبارت از هر عمل تشریحی است که بطور طبیعی مباح باشد یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیتی که حرمت یا وجوب صریحاً اعلام نشده را بعنوان دستور ثانویه، ممنوع یا واجب الاجراء اعلام کند..... البته افعالی که قانوناً و مطلقاً تحریم شده باشند مثل حرمت ربا قابل تغییر نمی‌باشند چنانچه کارهایی که اجراء آنها واجب شناخته شده نظیر انفاق بر زوجه را نیز ولی امر نمی‌تواند تغییر دهد زیرا فرمان ولی امر نباید با فرمان خدا و احکام عمومی تعارض داشته باشد.

۴۵- انما يتبع حكم الحاكم اذا لم يخالف الشرع و لم يتعمد الباطل و لا يمیضی الا فيما فيه صلاح المسلمین و یلزم العمل بحکمه و لا يجوز التخلف عنه. شیخ جعفر کاشف الغطاء- کشف الغطاء ج ۲ ص ۳۹۸

۴۶- اما اختیاره (ولی الامر) بحسب الماموریه من جانبه تعالی فعله محدود بالمصلحة و مراعاة الایم و المهم او خصوص الثانی و لعله هو الاظهر عرفاً و لان التصرف المطلق خلاف سیره الانبیاء و الخلفاء قطعاً و لان الواضح عدم ذلك للفقیه. مرتضی حائری- الخمس ص ۹۱۹

۴۷- البته تقدیم حکم حکومتی بر احکام شخصی و عبادات محضه در صورتی قابل تصور است که به نحوی انجام عبادات شخصی تصادم با مصالح نظام و حکومت اسلامی داشته باشد و این در صورتی است که این اعمال شخصی جلوه اجتماعی پیدا کنند که در آن صورت براساس قاعده اهم و مهم، حفظ حکومت اسلامی و ترک عبادات فردی لازمست.

۴۸- للفقیه جمیع مالامام (ع) الا اذا قام الدلیل علی ان الثابت له (ع) لیس من جهة ولايته و سلطنته بل لجهات شخصیه تشریفاً له او دل الدلیل علی ان الشئ الفلانی و ان کان من شوون الحکومه و السلطنه لکن یختص بالامام (ع) و لا یتعدی منه کما اشتهر ذلك فی الجهاد غیرالدفاع. امام خمینی- البیع ج ۲ ص ۴۹۶

- ان کلیه ما للفقیه العادل تولیه و له الولاية فيه، امران: احدهما کلماتی للنسب (ص) و الامام الذین هم سلاطین الانام و حصون الاسلام فيه الولاية و کان لهم للفقیه ایضاً ذلك الا ما اخرجهم بالدلیل من اجماع او نص او غيرها و ثانيهما ان کل فعل یتعلق بامور العباد فی دینهم او دنیا هم و لابد من الاتیان به و لا مفر منه.

۴۹- اینکه در اسلام درباره رهبری مردم و آئین کشورداری، قوانین و مقرراتی بیان شده نشان دهنده این است که دین علاوه بر امور اخروی عباد به مسائل دنیوی آنها نیز توجه خاصی نموده

است بنابراین جدا کردن دیانت از سیاست و اختصاص فقه العباده به دین و فقه السیاسه به حکومت سخنی نارواست و با جامعیت دین منافات دارد.

۵۰- اهم بودن رعایت مصالح عمومی نسبت به مصالح فردی و اهم بودن حفظ اصل دین و نظام اسلامی نسبت به سائر احکام شرعی موجب تقدیم حکم حکومتی در تراحم با سائر احکام می‌شود.

کتابنامه:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آمدی، علی بن محمد، (۱۴۰۲قمری)، **الاحکام فی اصول الاحکام**، المکتب الاسلامی، دمشق، چاپ دوم
- ۳- امام، محمدکمال الدین، (۱۴۱۶قمری)، **اصول الفقه الاسلامی**، بیروت، چاپ اول
- ۴- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵قمری)، **قضاء و شهادات**، باقری، قم
- ۵- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵قمری)، **المکاسب**، باقری، قم
- ۶- اصفهانی، شیخ بهاءالدین (فاضل هندی) (۱۴۰۵قمری)، **کشف اللثام**، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم
- ۷- اردبیلی، مولی احمد، (۱۴۰۳قمری)، **مجمع الفائده و البرهان**، جامعه المدرسین، قم
- ۸- ابن حزم، (۱۹۸۷میلادی)، **الاحکام فی اصول الاحکام**، دارالجمیل، بیروت، چاپ دوم
- ۹- ابن قدامه، عبدالله، **المغنی**، دارالکتب، بیروت
- ۱۰- بحرالعلوم، سید محمدمهدی، (۱۴۰۳قمری)، **بلغه الفقیه**، مکتبه الصادق، تهران
- ۱۱- بحرانی، یوسف، **الحدائق الناضره**، جامعه المدرسین، قم
- ۱۲- تلعبکری، محمدبن نعمان (شیخ مفید) (۱۴۱۰قمری)، **المقنعه**، جامعه مدرسین، قم

- ۱۳- الجصاص، (۱۴۰۵قمری)، **الفصول فی الاصول**، چاپ اول
- ۱۴- الحلّی، محمدبن ادریس، (۱۴۱۰قمری)، **السرائر**، جماعه المدرسين، قم
- ۱۵- الحلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳قمری)، **قواعد الاحکام**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم
- ۱۶- الحلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲قمری)، **مختلف الشیعه**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم
- ۱۷- الحلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۳۳شمسی)، **منتهی المطلب**، حاج احمد، تبریز
- ۱۸- الحلّی، حسن بن یوسف، **تذکره الفقهاء**، مکتبه الرضویه لاحیاء آثار الجعفریه
- ۱۹- الحلّی، حسن بن یوسف، **تحریر الاحکام**، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ سنگی
- ۲۰- الحلّی، محمدبن حسن (فخرالمحققین) (۱۳۶۳شمسی)، **ایضاح الفوائد**، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، چاپ دوم
- ۲۱- حائری، مرتضی، (۱۴۱۸قمری)، **الخمیس**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم
- ۲۲- حکیم، محمدسعید، (۱۴۱۵قمری)، **مصباح المنهاج**، مکتب آیه الله السیدالحکیم
- ۲۳- حرعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۱۴قمری)، **وسائل الشیعه**، مؤسسه آل البيت، قم
- ۲۴- حرانی، حسن بن شعبه، (۱۴۰۴قمری)، **تحف العقول**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم
- ۲۵- الحلّی، شیخ ابوالقاسم جعفر بن حسن (محقق حلّی) (۱۴۰۹قمری)، **شرايع الاسلام**، انتشارات استقلال، تهران
- ۲۶- حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۳قمری)، **الکافی فی الفقه**، مکتبه امیرالمومنین، اصفهان
- ۲۷- حلبی، قاضی عبدالعزیز (ابن البراج) (۱۴۰۶قمری)، **المهذب**، جامعه مدرسين، قم
- ۲۸- الحلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی) (۱۴۱۰قمری)، **نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام**، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم
- ۲۹- الحلّی، احمدبن محمدبن فهد (ابن فهد) (۱۴۰۷قمری)، **المهذب البارِع**، جامعه مدرسين، قم

- ۳۰- حامد العالم، یوسف، المقاصد العامه للشریعه الاسلامیه، دارالحدیث، قاهره
- ۳۱- خضری بک، محمد، اصول الفقه، دارالقلم، بیروت
- ۳۲- خلاف، عبدالوهاب، (۱۳۹۲قمری)، علم اصول الفقه، دارالقلم، کویت، چاپ دهم
- ۳۳- خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۰۷قمری)، مبانی تکمله المنهاج، دارالهادی، قم
- ۳۴- خمینی، روح الل، (۱۴۱۰قمری)، البیع، موسسه اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم
- ۳۵- خمینی، مصطفی، (۱۴۱۸قمری)، مستند تحریر الوسیله، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم
- ۳۶- خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۰۷قمری)، النکاح، دارالهادی، قم
- ۳۷- خمینی، مصطفی، (۱۴۱۸قمری)، خيارات، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم
- ۳۸- خوئی، ابوالقاسم، (۱۳۷۱شمسی)، مصباح الفقاهه، وجدانی
- ۳۹- خوانساری، سیداحمد، (۱۳۵۵قمری)، جامع المدارک، مکتبه الصدوق، تهران
- ۴۰- الدربینی، فتحی، (۱۴۰۵قمری)، المناهج الاصولیه فی الاجتهاد بالرأی، الشركه المتحده للتوزیع، دمشق، چاپ دوم
- ۴۱- روحانی، محمدصادق، (۱۴۱۲قمری)، فقه الصادق، موسسه دارالکتاب، قم
- ۴۲- زیدان، عبدالکریم، (۱۴۱۰قمری)، المدخل لدراسه الشریعه الاسلامیه، موسسه الرساله، بیروت، چاپ یازدهم
- ۴۳- زیدان، عبدالکریم، (۱۴۱۵قمری)، الوجیز فی اصول الفقه، داراحسان، چاپ سوم
- ۴۴- سرخسی، شمس الدین، (۱۴۰۶قمری)، المبسوط، دارالمعرفه، بیروت
- ۴۵- سبزواری، ملامحمدباقر، کفایه الاحکام، مدرسه صدرمهدوی، اصفهان، چاپ سنگی
- ۴۶- شوکانی، محمدبن علی، ارشاد الفحول، دارالفکر، بیروت
- ۴۷- شافعی، ابن ادريس، (۱۴۰۳قمری)، الام، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم

- ٤٨- طوسی، ابوجعفر (شیخ طوسی) (١٣٦٥ شمسی)، تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه
- ٤٩- طباطبائی، سیدعلی، (١٤٠٤ قمری)، ریاض المسائل، موسسه آل البيت، قم، چاپ سنگی
- ٥٠- طوسی، ابوجعفر (شیخ طوسی) (١٣٨٧ قمری)، المبسوط، المكتبه المرتضویه
- ٥١- طوسی، ابوجعفر (شیخ طوسی) (١٤١٧ قمری)، الخلاف، موسسه النشر الاسلامی، قم
- ٥٢- طوسی، ابوجعفر (شیخ طوسی)، النهايه، دارالاندلس، بیروت
- ٥٣- عاملی، محمدبن جمال الدین مکی (شهید اول) (١٤١٢ قمری)، الدروس الشرعیه، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول
- ٥٤- عاملی، محمدبن جمال الدین مکی (شهید اول) (١٢٧٢ قمری)، الذکری، چاپ سنگی
- ٥٥- عاملی، شیخ زین الدین بن علی بن احمد (شهید ثانی)، الروضه البهیة، قم، انتشارات داوری، چاپ اول، ١٤١٠ قمری
- ٥٦- عاملی، زین الدین بن علی بن احمد (شهید ثانی) (١٤١٣ قمری)، مسالك الافهام، موسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول
- ٥٧- عاملی، سیدمحمدبن علی، (١٤١٠ قمری)، مدارک الاحکام، موسسه آل البيت، چاپ اول
- ٥٨- عاملی، سیدمحمدجواد، (١٤١٩ قمری)، مفتاح الکرامه، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول
- ٥٩- غزالی، ابوحامدمحمد، (١٤١٧ قمری)، المستصفی فی علم الاصول، دارالکتب، بیروت

- ۶۰- فخرالدین رازی، محمد بن عمر بن الحسین، (۱۴۱۲قمری)، **المحصل فی علم اصول الفقه**، موسسه الرساله، بیروت، چاپ دوم
- ۶۱- فیض کاشانی، ملامحسن، **التحفه السنیه**، کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه خطی
- ۶۲- کاشف الغطاء، شیخ جعفر، **کشف الغطاء**، مهدوی، اصفهان، چاپ سنگی
- ۶۳- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸قمری)، **الاصول من الکافی**، دارالکتب الاسلامیه
- ۶۴- کرکی، شیخ علی بن عبدالعالی (محقق کرکی) (۱۴۰۸قمری)، **جامع المقاصد**، موسسه آل البيت، قم
- ۶۵- کرکی، شیخ علی بن عبدالعالی (محقق کرکی) (۱۴۱۲قمری)، **رسائل الکرکی**، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول
- ۶۶- گلیپایگانی، محمدرضا، **الهدایه**، دارالقرآن الکریم، قم
- ۶۷- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳قمری)، **بحار الانوار**، موسسه الوفاء، بیروت
- ۶۸- الموسوی البغدادی (سید مرتضی)، علی بن الحسین، (۱۴۱۵قمری)، **الانصار**، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول
- ۶۹- محمصانی، صبحی، **فلسفه التشریع فی الاسلام**، دارالعلم للملایین، بیروت
- ۷۰- مالک بن انس، (۱۴۰۶قمری)، **الموطأ**، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول
- ۷۱- نووی، محی الدین، **المجموع**، دارالفکر
- ۷۲- نراقی، ملااحمد، (۱۴۱۵قمری)، **مستند الشیعه**، موسسه آل البيت، مشهد، چاپ اول
- ۷۳- نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۷شمسی)، **جواهر الکلام**، دارالکتب الاسلامیه
- ۷۴- همدانی، شیخ آقارضا، **مصباح الفقیه**، مکتبه الصدر، چاپ سنگی
- ۷۵- یزدی، سید محمدکاظم، (۱۳۷۸قمری)، **حاشیه المکاسب**، اسماعیلیان
- ۷۶- یزدی، سید محمدکاظم، (۱۴۰۹قمری)، **العروه الوثقی**، موسسه الاعلمی، بیروت



پښتونستان د علومو او مطالعاتو د پوهنتون
پرتال جامع علومو د پوهنتون