

## **Criticizing the Principle of Validity of ‘Priority the Corruption Prevention on Expediency Attracting’<sup>1</sup>**

**Doi:** 10.22034/jrj. 2020.53315.1627

**Alireza A’bbedi Sarasiya;** Associate Professor of Jurisprudence and Principle of Islamic Law at Ferdowsi University of Mashhad.- Iran; (*Corresponding Author*); *a- Abedi@um.ac.ir*

**Seyyede Roqhay Hosseini;** Student of Jurisprudence and Principle of Islamic Law at Ferdowsi University of Mashhad- Iran; *srh.ae 1389@gmail.com*

**Joŝtar- Hay Fiqhi va Usuli**  
Vol 7 ; No 23  
Summer 2021

7

**Receiving Date: 2019-01-18; Approval Date: 2020-05-27**

### **Abstract**

The principle of ‘Priority the corruption prevention on expediency attracting’ is one of *Fiqhi* principles which has been cited in various *Fiqhi* and *Usuli* issues, but not independently examined. With a descriptive-analytical approach, this study shows that although some contemporary thinkers have denied the implementation of this principle in legal issues, there are many reasons for its validity. The false imagination which says that the concept of this principle is the priority of absolute corruption on absolute expediency is the most important origination of denial of that principle.

---

**1. A’bbedi-A; (2021); “Criticizing the Validity of ‘Priority the Corruption Prevention on Expediency Attracting’ Principle of “; Joŝtar\_ Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 7 ; No: 23 ; Page: 7-40 ; Doi:10.22034/jrj.2020.53315.1627**

Since this principle is concerned with genus and nature of corruption and expediency, it is not inconsistent to give priority to one of the expediency's items for another reason over corruption. With this explanation, it is clear that this principle come up under *Aham* (the most important) principle. In such a way, what is the most important one takes precedence in the conflict between corruption and expediency, and corruption prevention takes precedence in the case of equality.

**Key Words:** *Fiqh* Principles, Principle of Priority the Corruption Prevention, Warding off the Corruption, Warding off the Harmful



**Jostar- Hay**  
**Fiqhi va Usuli**

Vol 7 ; No 23  
Summer 2021

## نقد حجیت قاعده «اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت»<sup>۱</sup>

علیرضا عابدی سرآسیا<sup>۲</sup>  
سیده رقیه حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

قاعده «اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت» یکی از قواعد فقهی است که در مسائل متعدد فقهی و اصولی مورد استناد قرار گرفته است، اما به طور مستقل بررسی نشده است. این پژوهش با رویکردی توصیفی - تحلیلی، نشان می‌دهد اگرچه بعضی از اندیشمندان معاصر جریان این قاعده را در امور شرعی انکار کرده‌اند، اما ادله متعددی بر حجیت آن وجود دارد. مهم‌ترین منشأ انکار این قاعده، این تصور باطل است که مفاد قاعده، تقدم مطلق مفسده بر مصلحت است، در حالی که این قاعده ناظر به جنس و طبیعت مصلحت و مفسده است، نه تمامی افراد آن، از این رو منافاتی ندارد با این که یکی از افراد مصلحت به جهت دلیل دیگری مقدم بر مفسده شود. با این توضیح دانسته می‌شود که این قاعده در ذیل قاعده تقدیم اهم مطرح می‌شود، به این شکل که در تعارض مصلحت و مفسده، آنچه اهم باشد مقدم می‌شود و در صورت تساوی، دفع مفسده مقدم است. هم‌چنین به منظور تکمیل بحث در حجیت قاعده مذکور، ادله مخالفان قاعده نیز نقد و بررسی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** قواعد فقه، قاعده اولویت دفع مفسده، درء مفسد، دفع مضره.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۷

۲. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد - ایران، (نویسنده مسئول) رایانامه: a- Abedi@um.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد - ایران رایانامه: srh.ae 1389@gmail.com

## ۱. مقدمه

قواعد فقهی نقش مهمی در فهم و استنباط احکام فقهی و حقوقی دارد. از این رو اندیشمندان اسلامی همواره توجه خاصی به آن‌ها داشته‌اند و در کتب مستقل یا در میان کتب فقهی و اصولی، آن‌ها را بررسی کرده‌اند. اما تمامی قواعد به یک اندازه بررسی نشده‌اند. یکی از این قواعد که در کلمات ایشان، در برخی مسائل فقهی و اصولی، فراوان مورد استفاده و استناد قرار گرفته است «اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت» است. در مسائلی مانند باب اجتماع امر و نهی (سیحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ۲/۲۷۹؛ آل شیخ راضی، ۱۴۲۶ق، ۳/۱۹۰-۱۹۳؛ محمدی، ۱۳۸۷، ۷/۳۳۵)، حرمت تعبد به ظن (اعتمادی، ۱۳۸۷، ۱/۱۶۰)، تقدیم خبر حاضر بر موجب (یزدی، ۱۴۲۶ق، ۵۸۸)، اصالة الحظر (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۲/۱۰۴)، جریان احتیاط در شبهات تحریمی (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۲/۱۰۴)، تحریم احتکار (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ۳/۱۴۱)، جواز سقط جنین در جایی که حفظ آن منجر به وفات مادر شود (خویی، ۱۴۱۸ق، ۹/۳۱۸)، فسخ عقد لازمی که مبتنی بر ضرر باشد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۲/۳۹۴) و نیز وجوب تیمم در زمان علم اجمالی داشتن به نجاست یکی از دو ظرف مشتبّه (نجفی عراقی، ۱۳۸۰ق، ۲۳۴).

این قاعده با تعابیر مختلفی یاد می‌شود. از جمله: «دفع المفسدة اولی من جلب المنفعة» (سیحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ۲/۲۷۹)، «دفع المفسدة اولی من جلب المصلحة» (حکیم، ۱۴۱۸ق، ۵۲۳)، «دفع المضرّة اولی من جلب المنفعة» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۱/۴۳۴ و نجفی عراقی، ۱۳۸۰ق، ۲۳۴)، «درء المفساد اولی من جلب المنافع» (نجفی، ۱۳۵۹ق، ۱/۲۷) و نیز «درء المفساد مقدم علی جلب المصالح» (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ۸۷؛ سیحانی تبریزی، بی‌تا، ۳۲۴؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ۱۳).

بر اساس این قاعده، در صورتی که امر دایر باشد بین جلب مصلحت و دفع مفسده، دفع مفسده اولویت دارد. البته بنابر نظر مشهور، اولویت دفع مفسده در صورتی است که مصلحت از اهمیت بیشتری برخوردار نباشد در غیر این صورت، مصلحت اهم مقدم می‌شود. بنابراین، موضوع این پژوهش حالت تساوی در دوران امر بین مفسده و مصلحت است. بنابه گفته عبد السلام، تعارض مصلحت و مفسده سه حالت دارد: حالت اول این است که مصلحت بزرگتر از مفسده باشد و در این حالت، فعل مصلحت مقدم است؛ حالت دوم بزرگتر بودن مفسده است که دفع مفسده مقدم می‌شود؛ حالت سوم حالت تساوی مصلحت و مفسده است (الحصین، ۱۴۲۷ق، ۱/۳۸). در این مورد اختلاف وجود دارد.

ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم معتقدند که جلب مصلحت اولی است. گروهی قائل به توقف در برخی حالات، و تخییر در برخی دیگر شده‌اند، اما در نظر اکثریت اهل سنت، دفع مفسده مقدم بر جلب مصلحت است (الحصین، ۱۴۲۷ق، ۳۸/۱).

صاحب کتاب دورة القواعد الفقهية معتقد است تعبیر «درء المفسدة اولی من جلب المصلحة» گاهی برای اشاره به حالت دوم و سوم به کار می‌رود، اما به‌طور معمول این تعبیر برای حالت دوم (بزرگ‌تر بودن مفسده) و تعبیر «دفع المفسدة اولی من جلب المصلحة» برای اشاره به حالت سوم (تساوی مصلحت و مفسده) به کار می‌رود (الحصین، ۱۴۲۷ق، ۳۷/۱).

کسانی که مجرای قاعده را اعم از حالت دوم و سوم می‌دانند استثنای آن را این‌گونه بیان می‌کنند:

«درء المفاسد اولی من جلب المصالح الا اذا كانت المصلحة اعظم» (صدقی، ۱۴۲۴ق، ۳۱۵).

یا «الا ان تكونه المفسدة مغلوبة» (صدقی، ۱۴۱۶ق، ۲۶۵).

در میان اندیشمندان شیعه بحث مستقل و مفصلی پیرامون این قاعده مشاهده نمی‌شود، اما از میان استنادات ایشان به این قاعده و اظهار نظرها پیرامون صحت و وسقم آن استنادها، می‌توان دریافت که برخی مانند خوبی اساساً این قاعده را در امور شرعی قبول ندارند (خوبی، ۱۴۲۲ق، ۲/۲۳۳) و برخی مانند شیخ انصاری آن را مسلم می‌دانند و بنابر شرایطی می‌پذیرند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۴۰۰). بنابراین این پژوهش درصدد آن است تا با بررسی کتب شیعه و سنی، صحت و وسقم این قاعده را با توجه به ادله موافق و مخالف آن بررسی کند و برخی فروع آن را تحلیل و ارزیابی کند.

## ۲. مفردات قاعده

همان‌گونه که بیان شد این قاعده با چند عبارت متفاوت در کتب فقهی و اصولی ذکر شده است. در این عبارات، کلمات «دفع و درء» و «منفعت و مصلحت» و «مضره و مفسده» جایگزین یکدیگر شده‌اند. برای اینکه دانسته شود این جایگزینی به دلیل مترادف بودن کلمات مذکور است یا نه و معنای دقیق این واژگان چیست، این مفاهیم نیازمند بررسی است.

### ۲-۱. دفع

دفع، در لغت به معنای منع است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۲/۴۵ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۸/۸۷) و اصل واحد در این ماده، منع به صورت بقا و یا استمرار است، زیرا منع

ناظر به جهت اصل وجود و تحقق شیء در مقابل سبب و مقتضی است و دفع ناظر به جهت بقای شیء و دوام آن است (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۳/۲۲۶).

### ۲-۲. درء

درء در لغت به معنای دفع است (جوهری، ۱۴۱۰، ۱/۴۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۷۱/۱). اصل واحد در این ماده دفع همراه با شدت است، به گونه‌ای که حصول اختلاف و خصومت از آن فهمیده شود (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۳/۱۸۹). مقصود از درء مفاسد در این قاعده، همان دفع و رفع و ازاله مفاسد است (صدقی، ۱۴۲۴، ۳۱۵).

### ۲-۳. جلب

ابن منظور و راغب جلب را به سوق دادن شیء معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱/۲۶۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱/۱۹۸). اصل واحد در این ماده سوق دادن از طرفی به طرف دیگر و آوردن یک شیء از محلی به محل دیگر است (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۲/۹۵).

### ۲-۴. مفسده

فساد مقابل صلاح، و مفسده خلاف مصلحت است. فساد به معانی باطل شدن و اضمحلال و نیز تغییر آمده است (حسینی واسطی، ۱۴۱۴، ۵/۱۶۴). راغب در مفردات، فساد را به معنای خروج شیء از اعتدال می‌داند؛ خواه کم باشد یا زیاد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱/۶۳۶). اصل واحد در مفسده هر آن چیزی است که در مقابل صلاح باشد و فساد با حصول اختلال در نظم و اعتدال شیء حاصل می‌شود. اخلال یا درقبال نظم تکوینی است مثل قتل، شرک، ظلم و تجاوز یا در تشریعیات مثل اخلال در احکام الهی و قوانین دینی و مقررات اسلامی (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۹/۸۴).

اما این که مراد از مفسده‌ای که قاعده، اولویت آن را بر مصلحت افاده می‌کند چیست، چند احتمال وجود دارد:

(۱) مراد از مفسده‌ای که تقدیم آن بر مصلحت لازم می‌آید، مفسده شخصی است با قطع نظر از این که مصلحت مقابل آن، مصلحت شخصی باشد یا نوعیه.

(۲) مراد از مفسده، مفسده شخصی است زمانی که مصلحت مقابل آن نیز شخصی باشد. اما اگر در مقابل آن مصلحت نوعیه باشد آنگاه قاعده این فرض را در بر نمی‌گیرد.

(۳) مراد از مفسده، مفسده نوعیه است و هم‌چنین مصلحت مقابل آن نیز

نوعیه می‌باشد و قاعده اصلاً ارتباطی به مفسد و مصالح شخصی ندارد. (۴) مراد از مفسده و مصلحت، مفسدهٔ خطیره در مقابل مصلحت خطیره است.

(۵) مراد از مفسده و مصلحت، شخصی است به شرط این که با تقدیم بر مصلحت نوعیه منافات نداشته باشد.

(۶) مراد از مفسده و مصلحت چیزی است که شارع آن‌ها را تأیید کرده است به این صورت که ادعا شود این مقدار از مفسده و مصلحتی که سیرهٔ عقلا در آن جاری است، امضای آن از جانب شارع، محرز شده است. بنابراین اگر در این موارد امر دایر شود بین مفسدهٔ مستکشفه از شارع و بین مصلحت مستکشفه از شارع، آنچه که مقدم است دفع مفسده است بر جلب مصلحت (سنقور، ۱۴۲۸ق، ۱۰۲/۲).

(۷) صاحب‌العناوین نیز اظهار می‌دارد:

«غرض از مفسده در این قاعده عقاب نیست بلکه مقصود آن چیزی است که در ماهیت حرام نهفته است و موجب تعلق حکم تحریم به آن گشته است» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۳۹۴/۲).

در بررسی احتمالات فوق باید اظهار داشت که در مورد مصلحت شخصی و نوعیه دلیل خاصی بر این تقیید وجود ندارد، بلکه آنچه باید مدنظر باشد تشخیص اهم و مهم و یا تساوی آن‌ها از نظر ملاک است. آنچه قدر متیقن است تقدیم اهم بر مهم است بدون این که تفاوتی در مصالح و مفسد و یا دوران بین دو مصلحت و یا دو مفسدهٔ شخصی یا غیرخطیره باشد.

در مورد نظر صاحب‌العناوین باید گفت عقاب اخروی نیز قطعاً یکی از مفسد، بلکه مهم‌ترین آن‌هاست و دلیلی برای خروج آن از قاعده وجود ندارد. اما اگر منظور این باشد که مفسد را نباید منحصر به عقاب اخروی دانست، سخن درستی است (این احتمال گرچه خلاف ظاهر عبارت ایشان است، اما با صدر و ذیل کلام ایشان سازگار است)<sup>۱</sup>

۵-۲. مضره

«مَضْرَّة» همان ضرر است (فیومی، بی‌تا، ۳۶۰/۲) که در مقابل منفعت به کار می‌رود (جوهری، ۱۴۱۰ق، ۷۱۹/۲؛ حسینی واسطی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۲/۷). در کتب

۱ «لیس غرضنا من المفسدة العقاب، بل المراد بالمفسدة ما هو كامن في ماهية الحرام موجب لتعلق حكم التحريم، فالواجب والحرام بالنسبة إلى العقاب سواء، و أما بالنسبة إلى المفسدة الكامنة والتأثير الذاتي فما في الواجب نفع لا يجوز تركه و ما في الحرام ضرر يجب دفعه، و دفع المضرّة أولى من جلب المنفعة» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۳۹۴/۲).

لغت، ضرر عموماً در مقابل نفع، به کار رفته است و به معنای نقصانی است که بر شیء وارد می شود (اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، ۴۲۹/۷). صاحب کتاب التحقیق هم ضرر را در مقابل نفع آورده و می گوید نفع خیری است که عارض انسان می شود و ضرر شرعی است که متوجه چیزی بشود که باعث نقصان در خودش یا متعلقاتش گردد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ۲۵/۷).

## ۶-۲. اولویت

در باره منظور از اولویتی که قاعده مذکور آن را افاده می کند، چهار احتمال وجود دارد:

۱. منظور از اولویت، لزوم عقلایی است، به این معنا که عقلاً هرکسی را که در دفع مفسده بر جلب مصلحت اهمال کند، مذمت می کنند و او را سفیه می دانند.

۲. منظور از اولویت، لزوم عقلی است، به این معنا که اهمال در دفع مفسده بر جلب مصلحت قبح عقلی دارد، زیرا مصداقی از ترجیح مرجوح است.

۳. منظور از اولویت راجحیت است، به معنای این که انسان در دفع مفسده و جلب مصلحت مخیر است. نهایت این است که ترجیح جانب مفسده، افضل و شایسته تر است.

۴. اولویت در حالات دوران امر بین مصلحت و مفسده نوعی خطیره، به معنای لزوم عقلی یا عقلایی یا هردو است و در حالات دوران امر بین مصلحت و مفسده شخصیه، اولویت به معنای راجحیت است و مخالفت با آن مستوجب مذمت و تقبیح نیست (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۱۰۲/۲).

احتمال آخر اگرچه نزدیک تر به صواب به نظر می رسد، اما معیار تفاوت را نباید مصالح نوعیه و شخصیه دانست، زیرا چه بسا در مصالح و مفسدات شخصیه نیز عقل یا عقلاً شخص را به جهت مخالفت مذمت کنند، مانند جایی که برای کسی شربتی می آورند که امر دایر است میان شربتی پرخاصیت یا شربتی مضر؛ بنابراین باید اولویت را حمل بر لزوم عقلی یا عقلایی و در نتیجه شرعی کرد، مگر در جایی که دلیل معتبری بر ترخیص وارد شود (مانند شبهه تحریمیه، بنابر نظر مشهور اصولیان شیعه) که در این صورت حمل بر مطلق رجحان می شود (فشارکی، ۱۴۱۳ق، ۵۹).

## ۷-۲. منفعت

واژه منفعت از نظر کاربرد با کلمات مصلحت و صلاح و خیر عجین شده است و در لغت برخلاف مضرت و به معنای سود و فایده و بهره به کار



می‌رود (قرشی، ۱۴۱۲ق، ۹۶/۷). راغب اصفهانی نیز واژه نفع را به چیزی تعبیر کرده‌است که برای رسیدن به خیر از آن بهره می‌گیرند و آن را در مقابل ضرر به کار برده‌است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ۸۱۹/۱). اما در کتاب مصباح‌المنیر واژه نفع به معنای خود خیر به کار رفته است و چیزی است که انسان به وسیله آن به مطلوبش می‌رسد (فیومی، بی‌تا، ۶۱۸/۲).

#### ۸-۲. مصلحت

مصلحت در کتب لغت با تعابیر نزدیک به هم تعریف شده‌است و در مقابل مفسده به معنای صلاح و خیر است. هم‌چنین صلاح، به معنای مسالمت و سازش به کار رفته و ضد فساد است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ۱۴۲/۵). غزالی می‌گوید: مصلحت دراصل، به معنای جلب منفعت یا دفع ضرر است و این معنا از مقاصد و مصلحت‌سنجی‌های مخلوقان است. اما مصلحت در اصطلاح به معنای محافظت بر مقصود شرع است و مقصود شرع، حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال افراد است، پس هرآنچه این پنج اصل را ضمانت کند مصلحت است و هرآنچه که آن‌ها را تقویت کند مفسده و دفع مصلحت است (غزالی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۴).

خویی نیز در تبیین مصلحت می‌گوید: مصلحت و مفسده غالباً از سنخ منفعت و ضرر نیستند و به عبارت دیگر، احکام شرعی تابع منافع و ضررها نیستند و فقط از مصالح و مفاسد در متعلقاتشان تبعیت می‌کنند و معلوم است که مصلحت و مفسده مساوی با منفعت و ضرر نیست، هم‌چنان که بسیاری از واجبات مثل خمس و حج و جهاد توأم با ضررهای مالی یا بدنی است و در بعضی محرمات، منفعت مالی و بدنی است، پس واجبات و محرمات از مصالح و مفاسد تبعیت می‌کنند (خویی، ۱۴۲۲ق، ۱۱۶/۴).

جوادی آملی پس از بیان این که «مصلحت در جامعه اسلامی مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرتشان» تصریح می‌کند:

«اگر چیزی به سود دنیای او باشد ولی به آخرتش آسیب برساند، مصلحت او نیست» (جوادی آملی، بی‌تا، ۴۶۶).

اما با وجود تفاوت مصلحت و منفعت چرا در قاعده این دو به جای یکدیگر به کار رفته‌اند؟ می‌توان برای این جایگزینی سه وجه را در نظر گرفت: اول به این جهت که این دو واژه در معنای لغوی معنای شبیه به هم دارند، هرچند در معنای اصطلاحی متباین باشند؛ دوم این که این جایگزینی و استعمال آن‌ها به جای هم از باب مسامحه و اغماض باشد و سوم این که قاعده اعم از مصلحت،

نقدحجیت  
قاعده اولویت دفع  
مفسده بر جلب  
مصلحت

منفعت، مفسده و مضره باشد. احتمال اخير مناسبتر به نظر می آید، زیرا اگر قائل به تفکیک کاربرد دو واژه منفعت و مصلحت باشیم و منفعت را مربوط به امور دنیوی، و مصلحت را مربوط به ملاک حکم و امور اخروی بدانیم، در حالت دوران امر میان مصلحت و مفسده حکم بر اولویت دفع مفسده می کنیم، همان طور که در دوران امر میان منفعت و ضرر مادی، به دلیل بنای عقلا، دفع ضرر اولویت دارد. افزون بر این، اگر وجه عمومیت قاعده را بپذیریم، دو فرض پیشین را نیز در بر خواهد داشت.

اما این که در این قاعده مقصود از مصلحت چیست چند احتمال مطرح است:

- (۱) مطلق منفعت مقصود باشد. به کار رفتن تعابیر منفعت و مضرت به جای مصلحت و مفسده در خود قاعده می تواند مؤید این احتمال باشد، هم چنان که بنای عقلا نیز از این جهت فراگیر است.
- (۲) معنای شرعی مدنظر باشد یعنی چیزی که موجب حفظ مقاصد شریعت باشد. البته با توجه به آنچه درباره احتمال اول گفته شد به نظر می رسد منحصر کردن مفاد قاعده به معنای خاص مصلحت و مفسده وجهی نداشته باشد. خوبی نیز که مصلحت را مبین با منفعت می داند، اساساً قاعده را در امور شرعی و مصالح و مفاسد صحیح نمی داند و آن را منحصر در امور عرفی و منافع و مضار می داند (خوبی، ۱۴۲۲ق، ۲/۲۳۳).
- (۳) برخی معتقدند مقصود از مصلحت، منفعت یا زیادت یا اموری است که اگر تحصیل نشود، آن مفسده (نقص و حرج) مترتب نشود، زیرا قاعده درباره دوران بین مصلحت و مفسده است. ولی در تعارض مفسده با مصلحتی که تفویت آن منجر به مفسده گردد، درحقیقت، دوران بین دو مفسده خواهد بود که از موضوع قاعده خارج است (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۲/۱۰۰). این سخن اگرچه درست به نظر می رسد اما افرادی نظیر صاحب العناوین موضوع قاعده را اعم می دانند و در مواردی که اهمال مصلحت منجر به مفسده می شود نیز قاعده را جاری می دانند، زیرا معتقدند چنین مفسده ای تبعی است که نسبت به مفسده اصلی مرجوح است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۲/۳۹۴). بنابراین این مسئله در گرو مبانی مختلف بوده و نیازمند بررسی بیشتر ادله است.

### ۳. ادله حجیت قاعده

#### ۳-۱. استدلال به آیات

گاهی به برخی از آیات استناد شده است. آیاتی مانند حرمت خمر و میسر و تعبیر (وَإِنَّمَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) (البقره/۲۱۹) (زحیلی، ۱۴۲۷ق، ۷۷۵/۲) یا آیه (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) (الأنعام/۱۰۸) (ابو انس، بی تا، ۲۱/۱؛ عبدالغفار، بی تا، ۴/۱۲؛ صدقی، ۱۴۱۶ق، ۲۶۵) که با وجود منافعی به خاطر وجود مفاسد مهم تر حرام گشته اند یا وجوب قتال «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ» (البقره/۲۱۶) که متضمن مفاسدی مانند قتل نفس و اتلاف اموال است ولی به جهت مصالح مهم ترش واجب گشته است (زحیلی، ۱۴۲۷ق، ۷۷۵/۲). اگر این استدلال پذیرفته شود، در جایی مناسب است که مصلحت یا مفسده مهم تر باشد، در حالی که محل بحث و نزاع حالت تساوی این دو است. بنابراین از بحث پیرامون آن خودداری می کنیم.

#### ۳-۲. حدیث نبوی درباره اجتناب مطلق از منهیات

(إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ) امر در این حدیث نبوی ۶، بر منفعت دلالت دارد و مشروط به استطاعت گشته است، اما امثال نهی به این جهت که مشتمل بر مفسده است به طور مطلق بیان شده است (عبدالغفار، بی تا، ۴/۱۲؛ سیوطی، ۱۴۱۱ق، ۸۷؛ صدقی، ۱۴۱۶ق، ۲۶۵؛ حکیم، بی تا، ۱۴۰).

#### نقد و بررسی

۱) نقد سندی: گفته شده، راوی حدیث ابوهریره است که کاذب بودن او معلوم است (موسوی، بی تا، ۲۱۷). همین امر موجب ضعف سند می شود. از طرفی وجود جبران کننده ضعف سند نیز معلوم نیست (خویی، ۱۴۲۸ق، ۴۳۷/۲). اما در مجمع البیان این حدیث از امام علی ۷ نیز نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳/۳۸۶) که البته آن نیز مرسل است. بسیاری از فقها برای اثبات قاعده میسور استناد کرده اند و کسانی که این استناد را نپذیرفته اند به نقد دلالتی روی آورده اند، نه نقد سندی (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۹۵/۵؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۷۱؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ۲۳۳/۱۱؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳۸۸/۲). این نکته می تواند نشان از عمل مشهور برطبق این حدیث و پذیرش سند آن نزد ایشان باشد. شیخ انصاری تصریح می کند که ضعف اسناد این حدیث با عمل اصحاب به آن در ابواب عبادات جبران می شود (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴۹۷/۲).

۲) نقد دلالتی: گفته شده است، این حدیث هیچ دلالتی در تقدیم جانب

نقد حجیت  
قاعده اولویت دفع  
مفسده بر جلب  
مصلحت

حرمت از جهت تراحم ندارد و ادعای این که فرمودهٔ پیامبر اکرم **6** در لزوم اجتناب، مطلق است و شامل صورت تراحم هم می‌شود غیر واضح است. به این دلیل که شارع در بسیاری از محرمات زمانی که در ظرف تراحم با مفسده یا مصلحتی مهم‌تر قرار گیرند ترخیص داده‌است، مثل دروغ که فعلی حرام و دارای مفسده است، ولی زمانی که جلب مصلحت مهم‌تری را در بر داشته باشد جایز شمره می‌شود، مثل دروغ برای اصلاح ذات‌البین (حکیم، بی‌تا، ۱۴۰). به نظر می‌رسد نقد فوق صحیح نباشد، زیرا می‌توان از لحن حدیث فهمید که نهی مطلق است فی نفسه اهمیت بیشتری نسبت به امر دارد و شامل حالت تراحم نیز می‌شود. از این حدیث فهمیده می‌شود که جنس و طبیعت نهی، اهم از جنس امر است و این مطلب با این که یک فرد از امر، به دلایل دیگری مقدم بر فردی از نهی شود، منافاتی ندارد.

### ۳-۳. حدیث علوی دربارهٔ اجتناب السینات اولی

حدیث «اجْتِنَابُ السَّيِّئَاتِ أَوْلَىٰ مِنْ اِكْتِسَابِ الْحَسَنَاتِ» (شریف رضی، ۱۳۷۰، حکمت ۱۹۳؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۸۱) و حدیث «أَفْضَلُ مِنَ اِكْتِسَابِ الْحَسَنَاتِ تَجَنُّبُ السَّيِّئَاتِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۱۹۶) در ظاهر روایت بیان‌کنندهٔ اهمیت دفع مفسده بر جلب مصلحت است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴۰۰/۲؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۴۹، ۲۱۲/۱).

#### نقد و بررسی

۱. گفته شده‌است این احادیث نیز به جهت مرسله بودن ضعیف محسوب می‌شوند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴۰۰/۲؛ روحانی، ۱۳۸۲، ۴۸۰/۴؛ تبریزی، ۱۴۲۹ق، ۲۲۱) اما به نظر می‌رسد مضمون این حدیث که امری عقلائی بلکه عقلی است، خود می‌تواند جابر ضعف سند آن باشد. کم‌این که برخی علو محتوا را حاکی از صحت حدیث مرسل دانسته‌اند (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ۴۷/۴) مگر این که ملازمهٔ بین مطابقت مضمون یک حدیث با عقل یا حکم عقلا و صدور آن از معصوم انکار شود. توضیح عقلائی و عقلائی بودن حدیث خواهد آمد.

۲. گفته‌اند مقصود از حسنات در این اخبار اموری است که در ترک آن احتمال ضرر نباشد (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴۰۰/۲) و عصیان محسوب نشود (آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ۹۹/۵). به عبارت دیگر، مراد از حسنات امور مستحب است (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ۲۲۱؛ تهرانی نجفی، ۱۳۲۰، ۳۲/۲) و شامل واجبات نمی‌شود، زیرا اولاً ترک واجب خود، سیئه است مثل ترک نماز و زکات که از گناهان کبیره

محسوب می‌شود (آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ۱۰۰/۵؛ مغنیه، ۱۹۷۵م، ۲۸۲) و ثانیاً در لسان معصومان: از واجب تعبیر به فرض می‌شود (لاری شیرازی، ۱۴۱۸ق، ۳۵۰/۲). در این باره نیز باید گفت اگر در لسان معصومان: گاهی از واجب تعبیر به فرض شده‌است، دلیل نمی‌شود که حسنات مختص به مستحبات باشد، بلکه در تعبیر قرآنی و روایی حسنات اعم از واجبات و مستحبات است (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) (هود/۱۱۴). این آیه در روایات به نماز شب و نیز به نمازهای پنج‌گانه تفسیر شده‌است (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۲۳۳/۷۹). اما این که عده‌ای مقصود از حسنات را در این حدیث (برخلاف ظاهر آن) حمل بر مستحبات کرده‌اند به این جهت است که مضمون آن را تقدم تمامی سیئات بر تمامی حسنات دانسته‌اند و چون آن را خلاف واقع دیده‌اند چنین توجیهی را آورده‌اند تا میان دو دسته از ادله جمع کرده باشند. اما همان‌گونه که در نقد قبلی بیان شد این حدیث می‌تواند ناظر به تقدم جنس مفسده و حرام بر جنس مصلحت و حسنات باشد نه عموم افراد آن. از طرفی حتی در صورتی که حدیث را ناظر به عموم بدانیم، همچون هر عام دیگری قابل تخصیص خواهد بود و مصلحتی که اقوی بودن ملاک آن بر مفسده محرز گشته باشد، از عموم این حدیث خارج می‌شوند، از این رو نیازی به آن وجه جمع تبرعی نیست.

۳. گفته شده‌است حدیث صرفاً دلالت بر اولویت و افضلیت می‌کند و دلالت بر وجوب و تعیین نمی‌کند (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ۲۲۱؛ روحانی، ۱۳۸۲، ۴۸۰/۴). ممکن است گفته شود این مطلب اصل قاعده را رد نمی‌کند و نهایتاً تفسیر خاصی از اولویت ارائه می‌دهد، اما این که این اولویت دلالت بر وجوب و تعیین داشته باشد، بسته به مورد و دلایل دیگر باید ثابت شود، مگر این که از مشاهده موارد مشابه به دست آید، مانند قاعده «الجمع مهما امکن اولى من الطرح» (موسوی تبریزی، ۱۳۶۹ق، ۵۹۱؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۴۱؛ آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ۱۵/۴) یا آیه شریفه (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) (الانفال/ ۷۵) که معنای ظاهری کلمه «أولی» همان لزوم و وجوب است و حمل بر غیر آن محتاج دلیل است. هم‌چنین اثبات عقلایی و عقلانی بودن قاعده نشان می‌دهد که مقصود از اولویت نیز همان اولویت عقلایی (مذمت ترجیح جلب مصلحت بر دفع مفسده) یا عقلی (قبیح ترجیح دادن مرجوح یا قبیح ذاتی عمل به مفسده) است که به معنای لزوم و تعیین است.

۴. گفته شده‌است مضمون حدیث مطابق با حکم عقلی در مقام افضلیت ترک سیئات بر فعل واجبات است و ربطی به تعیین حرمت در مقام دوران امر بین وجوب

نقد حجیت  
قاعده «اولویت دفع  
مفسده بر جلب  
مصلحت»

و حرمت ندارد. حکم عقلی به این جهت است که نفس انسان در حالت عادی به جهت برخورداری از شهوت و هواوهوس، میل شدیدی به ارتکاب محرّمات دارد، از این رو بازداشتن آن از این محرّمات دشوارتر است؛ برخلاف واجبات. شاهد این ادعا نیز این است که بسیاری از مؤمنان در مقام انجام واجبات با کمال دقت عمل می‌کنند، اما در مقام بازداشتن نفس از محرّماتی نظیر غضب و غیبت و مالِ مشتبّه ناتوانند (قمی، ۱۴۲۸ق، ۱/۴۱۶). به نظر می‌رسد این توجیه به فرض پذیرش، صرفاً یکی از فلسفه‌های این حکم باشد و نمی‌توان حکم را محدود به آن دانست بلکه به احتمال زیاد، امور دیگری نظیر قبح ذاتی ارتکاب محرّمات نیز دخیل هستند. هم‌چنین این سخن عمومیت ندارد که محرّمات مطابق با شهوات هستند و واجبات این گونه نیستند، چنان که بسیاری از غیر متدینان نیز میلی به آدم‌کشی، اذیت‌آزار انسان و حیوان و... ندارند. از طرفی، واجباتی مانند جهاد و خمس و زکات، به شدت مخالف شهوت، خودخواهی، مال‌دوستی و هوا و هوس هستند.

#### ۴-۳. حدیث تغلیب حرام بر حلال

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا اجْتَمَعَ الْحَرَامُ وَالْحَلَالُ إِلَّا غَلَبَ الْحَرَامُ الْحَلَالَ» (احسانی، ۱۴۰۵ق، ۲/۱۳۲).

مقتضای این خبر این است که جانب تحریم، بر مقابلش غلبه دارد و مقابلش در این جا به قرینه ذکر حلال در مقابل حرام شامل وجوب نیز می‌شود (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۲/۳۹۵).

#### نقد و بررسی

- این حدیث از نظر سندی گاهی مجهول (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۱۱/۲۷۲) گاهی عامی (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۶۲/۱۴۴) گاهی معتبر (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ۱۷)، معتبره مستفیضه (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۶/۱۷۲) و حتی صحیحه (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ۱۳/۳۵۴) دانسته شده است. برخی نیز با عبارت «الخبر المنجبر بالشهرة» تصریح کرده‌اند که ضعف آن به واسطه شهرت جبران شده است (نراقی، ۱۴۲۲ق، ۳۹۰).
- این روایت با اخبار صحیح‌های مانند «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ حَلَالٌ لَكَ أَبَدًا حَتَّىٰ أَنْ تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدْعَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/۳۱۳) معارض است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۱۱/۲۷۱). اما همان گونه که در نقد بعدی خواهد آمد این احادیث تعارض مستقر ندارند، ولی به فرض تعارض بنابر آنچه صاحب ریاض و صاحب جواهر گفته‌اند حدیث تغلیب حرام به جهت برخورداری از شهرت ارجح است (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ۱۳/۳۵۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۶/۱۷۲).
- این حدیث به قرینه اجماع، ظهور در شبهه محصوره دارد و روایات

معارضش به شهادت برخی مثال‌های مذکور در آن احادیث، اختصاص به شبهه غیرمحصوره دارند و یا لاقلاً این است که توسط آن حدیث تخصیص خورده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۷۳/۳۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۲۷۲/۱۱).

۴) برخی احتمال داده‌اند که کلمه حرام در حدیث، مفعول‌به و منصوب باشد که در این صورت با سایر روایات موافق خواهد بود (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۲۷۲/۱۱). اما روشن است که این احتمال خلاف ظاهر است و صرفاً برای ایجاد موافقت میان دو دسته حدیث به ظاهر متعارض مطرح شده است.

### ۳-۵. سیره عقلا

همواره اهتمام عقلا به دفع مفاسد از خودشان بیشتر از جلب مصالح بوده است و این بنا از سوی شارع نیز امضا شده است (حکیم، بی تا، ۱۴۰). درحقیقت، دلیل امضای شارع این است که به‌رغم استحکام این قاعده در مرتکبات عقلایی و عمل مطابق با آن در امور روزمره، شارع از آن منع نکرده است (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۹۹/۲).

### نقد و بررسی

۱. برخی به این سیره اشکال کرده‌اند که آنچه در سیره عقلا معهود است، ارتکاب کثیری از مفاسد (زمانی که در ظرف تزامم با مصلحت اهم واقع شوند) است. مثلاً تاجر به نقاط دوردست دنیا سفر می‌کند و اموال زیادی را از دست می‌دهد تا به سود بیشتری برسد (حکیم، بی تا، ۱۴۱). بعضی از اندیشمندان تصریح کرده‌اند که عقلا بنایی بر تقدم دائمی دفع مفسده ندارند بلکه سیره عقلا این است که در تزامم مصلحت و مفسده آنچه مهم‌تر است و ملاک قوی‌تری دارد مقدم می‌دارند (سبزواری، بی تا، ۱۰۳/۱). در رد این اشکال برخی معتقدند عقل مستقل حکم به وجوب دفع مفسده می‌کند و برخی عقلا برای جلب منفعت اقدام به جنگ و نهب اموال و... می‌کنند. این حکم عقل و عمل عقلا ناشی از حیثیت عقلایی ایشان نیست، بلکه مانند اقدام ایشان بر عصیان و انکار و نفاق با پیامبر ﷺ و... بوده است که مبنی بر بی‌مبالاتی و متابعت شهوات است (یزدی، ۱۴۲۶ق، ۵۹۰-۵۹۱). اما در هر صورت این پاسخ به صورت ضمنی روشن می‌کند که عقلا چنین بنایی ندارند و مدرک این قاعده دلیل عقل است.

به نظر می‌رسد انکار سیره عقلا ناشی از این است که مفاد قاعده را تقدیم مطلق مفسده بر مطلق مصلحت بدانیم، حتی اگر مصلحت، اقوی از مفسده باشد. اما اگر مثلاً مفاد قاعده را تقدیم مفسده بر مصلحت در صورت تساوی آن دو بدانیم، این اشکال مطرح نیست که عقلا در صورت اقوی بودن مفسده

جانب مفسده را مقدم می‌کنند. مگر اشکال این گونه وارد شود که به وجود بنای عقلا بر تقدیم مفسده در صورت مساوی بودن در اهمیت، قطعی وجود ندارد (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴۵۱/۳؛ تبریزی ۱۴۲۹ق، ۲۲۱) به خصوص اگر مراد از اولویت را لزوم بدانیم (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۱۰۸/۲).

با وجود چنین انکاری به نظر می‌رسد عقلا چنین سیره‌ای داشته باشند. برای مثال اگر تاجری با سفری مواجه باشد که مردد است بین سود یک میلیاردری و ضرر یک میلیاردری، و یا شخصی با شربتی مواجه باشد که به یک میزان احتمال خاصیت و ضرر داشته باشد و این احتمالات نیز منشأ عقلایی داشته باشد، عقلا او را از رفتن به سفر یا نوشیدن شربت منع می‌کنند. البته روشن است که در صورت شک در شمول این سیره، به دلیل لبی بودن آن، باید به قدر متیقن آن اکتفا شود.

۲. برخی اشکال کرده‌اند که به فرض وجود چنین بنایی، امکان ادعای ردع شارع از این بنا وجود دارد، زیرا شارع در ظرف جهل به حکم واقعی، اصول عملیه‌ای را معتبر می‌داند که مخالف این سیره است (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۱۱۰/۲). در پاسخ به این اشکال باید گفت اولاً بعید نیست که بتوان ادله‌ی روایی را که منجبر با شهرت هستند حاکی از تأیید این سیره توسط شارع دانست. ثانیاً اگر مفاد قاعده را حکم واقعی بدانیم هیچ مخالفتی با ادله‌ی اصول عملیه ندارند، زیرا جایگاه اصول عملیه جهل به حکم واقعی است، از این رو نمی‌توان آن‌ها را رادع این سیره عقلایی دانست. ثالثاً به فرض مخالفت، این سیره تنها در بخشی از مفاد خود (مجرای اصول عملیه) ردع شده‌است که می‌تواند به منزله‌ی تخصیص این سیره باشد نه ردع کلی آن. مجرای قاعده طبق نظر محقق خراسانی (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱۷۷) مواردی است که امکان اجرای اصول عملیه نباشد.

### ۳-۶. دلیل عقل

بعضی تصریح کرده‌اند که مدرک قاعده حکم عقل است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۳۹۴/۲؛ یزدی، ۱۴۲۶ق، ۵۹۱؛ آل‌فقیه آملی، ۱۴۲۱ق، ۲۸۷). گاهی در توضیح این مطلب گفته شده‌است، ارتکاب مفسده از قبایح ذاتی است پس دفع آن به جهت فرار از ارتکاب قبیح ذاتی واجب است به خلاف جلب منفعت، زیرا حُسن آن به معنای موافقت با طبع و میل است و عقل به خودی خود، حکم به وجوب آن نمی‌کند، از این رو دفع مفسده اولویت دارد (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ۲۱۹). زمانی نیز این قبح عقلی با این توضیح تبیین شده‌است که اهمال در دفع مفسده بر جلب مصلحت مصداقی از ترجیح مرجوح است (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۱۰۲/۲). هم‌چنین می‌توان حکم عقل را به وجوب دفع ضرر محتمل در جایی که مؤمنی



وجود ندارد در شمار ادله عقلی این قاعده آورد. حاصل این که هر چند استناد به آیات قرآن به دلیل خارج بودن از موضوع بحث در قاعده یعنی حالت تساوی مصلحت و مفسده ناتمام است، اما دلایل دیگری مانند سنت و سیره عقلا و دلیل عقل، بر حجیت این قاعده اقامه شده است. از طرفی، علیرغم نقدهایی که به هریک از این ادله وارد شده است به دلیل ناتمام بودن نقدها و پاسخگویی از آن، استدلال به آن ادله، صحیح است و پذیرفته می شود.

#### ۴) بررسی اشکالات وارد شده بر قاعده

۴-۱. تفاوت مصالح و مفسد به لحاظ اهمیت و لزوم تقدیم اهم واجبات و محرمات همه در یک سطح نیستند، چه بسا واجبی باشد که در ترک آن اشد مجازات باشد مثل ترک نماز یا فرار از جنگ، و نیز حرامی باشد که فعل آن چنین مجازاتی نداشته باشد، مثل داخل شدن در زمین غصبی. بنابراین در این باره یک ضابطه و معیار کلی وجود ندارد و باید آن را که اهم است مقدم داشت (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱۷۷؛ نایینی، ۱۳۷۶، ۴۵۱/۳؛ کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ق، ۲۷/۱؛ جزایری، ۱۴۱۵ق، ۲۱۱/۳؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ۲۷۹/۴).

#### نقد و بررسی

این اشکال ناشی از این است که مفاد قاعده را تقدم تمامی افراد مفسده بر تمامی افراد مصلحت بدانیم، ولی همان طور که بیان شد در مواردی که مصلحت اقوی است این قاعده اجرا نمی شود.

#### ۴-۲. وجود مفسده در ترک مصلحت

صاحب قوانین معتقد است که اگر واجب معین باشد، ترک آن مفسده خواهد داشت (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۳۵۰/۱). برخی دیگر از اصولیان نیز تصریح کردند که تفویت مصلحت نیز دارای مفسده است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ق، ۲۳۷)؛ خصوصاً مصلحت واجب که مجازات ترک آن دوزخ است (مغنیه، ۱۹۷۵م، ۲۸۲). بنابراین این سخن نادرست است که واجبات صرفاً برای جلب منافع هستند و ترک آنها مفسده ندارد (نایینی، ۱۳۷۶، ۴۵۱/۳). اساساً اگر مصلحت فوت شده به سبب ترک واجب، مفسده نداشته باشد، صلاحیت الزام ندارد (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴۰۰/۱؛ آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ۱۰۰/۵) و گرنه باید کوچک ترین محرمات الهی بزرگ تر از ترک مهم ترین فرایض می گشتند، در حالی که ترک نماز بزرگ ترین کبائر دانسته شده است. با این توضیح دانسته می شود که قیاس این مسئله با منفعت و مضرة دنیوی نادرست است، زیرا فوت نفع به خودی خود موجب ضرر نمی شود (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴۰۰/۱).

## نقد و بررسی

۱. محقق خراسانی جواب داده است که واجب حتی اگر معین باشد صرفاً به این جهت واجب شده است که در فعلش مصلحت ملزمه‌ای وجود داشته باشد بدون این که در ترکش مفسده‌ای باشد همان‌طور که حرام به جهت مفسده‌ای که در فعلش هست حرام شده است نه به جهت مصلحتی که در ترکش هست (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱۷۷). برخی به این حرف اشکال کرده‌اند که مصالح و مفاسد، اعم از فردی و اجتماعی است و چه بسا در ترک واجب مفسده بزرگتری باشد، مثل جهاد که ترکش موجب ذلت و سیطره دشمن بر جان‌ها و مال‌هاست (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ۲/۲۷۵-۲۷۶).

۲. برخی جواب داده‌اند که اگر مقصود از مفسده عقاب بر ترک است، ظاهراً عقاب اثر تجزیه و جوب است، درحالی که با وجود تعارض، هیچ‌یک از وجوب و حرمت محرز نمی‌شود و اگر مقصود، اثر مترتب و فساد نهفته در عمل است، پس بدون شک، در ترک فعل حتی اگر واجب باشد فساد نیست بلکه اثر در حصول شیء به صورت صلاح یا فساد است. در ترک واجب، صلاح لازمی که در فعل بوده فوت شده است. البته گاهی بر ترک فعل، عنوان حسن یا قبیح منطبق می‌شود که خارج از بحث است (تبریزی، ۱۳۸۷، ۴۳/۳). صاحب عناوین نیز تصریح می‌کند که در این بحث مقصود از فساد، عقاب نیست بلکه مقصود از مفسده آن چیزی است که در حرام نهفته است و موجب تعلق حکم حرمت به آن گشته است. پس واجب و حرام نسبت به عقاب مساوی‌اند. اما در مورد مفسده نهفته و تأثیر ذاتی، آنچه در واجب هست نفعی است که ترک آن جایز نیست و آنچه در حرام هست ضرری است که دفع آن واجب است و کسی که بر این قاعده اشکال می‌کند از این نکته دقیق غفلت ورزیده است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۲/۳۹۴).

۳. صاحب عناوین به این اشکال پاسخ می‌دهد که حتی اگر معتقد باشیم که ترک واجب نیز مفسده دارد، مفسده در ترک واجب، تبعی است و در فعل حرام، اصلی است و مفسده اصلی بر مفسده تبعی مقدم است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۲/۳۹۴).

در نهایت، به نظر می‌رسد که نمی‌توان پذیرفت همیشه ترک مصلحت خالی از مفسده است. واجبات بسیاری هستند که فعلشان موجب مصلحت و ترکشان موجب مفسده است مانند جهاد، زکات، اقامه شهادت، امر به معروف و نهی از منکر. از طرفی نمی‌توان این را نیز پذیرفت که همیشه امور اصلی مقدم بر امور

تبعی هستند، زیرا گاهی ترک یک امر تبعی، مفسد بیشتری نسبت به انجام یک امر اصلی دارد. به نظر می‌رسد آنچه ریشه این نزاع را برطرف می‌کند توجه به این نکته است که اولاً محل اجرای قاعده، تساوی مصلحت و مفسده از نظر اهمیت است و در صورت اهمیت یکی، قاعده تقدیم اهم جاری می‌شود؛ ثانیاً در تشخیص اهم و مهم، مصالح و مفسد تبعی را نیز باید لحاظ کرد. به عبارت دیگر اگر اهمال مصلحت موجب مفسدی شود، باید آن مفسد نیز سنجیده شوند و اگر مفسد تبعی که ناشی از ترک مصلحت هستند بزرگتر از مفسد اصلی باشند، در این صورت مصلحت مهم‌تر از مفسده خواهد بود و قاعده تقدیم اهم اجرا می‌شود. بنابراین وجود مفسده در ترک مصلحت نیز خارج از مجرای قاعده مورد بحث خواهد بود. برای مثال اگر نهی از منکری منجر به صدمه خفیفی بر ناهی منکر شود و از طرفی، ترک این نهی منجر به نابودی دین یا قتل مظلومی شود، در این جا نمی‌توان قاعده اولویت دفع مفسده را اجرا کرد، زیرا مفسده تبعی (نابودی دین یا قتل مظلوم) بسیار بزرگ‌تر از مفسده اصلی (صدمه خفیف ناهی منکر) است، از این رو جلب مصلحت (اجرای نهی از منکر) از باب اهم مقدم می‌شود. البته بعید نیست اگر مجموع مصالح اصلی و تبعی با مفسد اصلی و تبعی برابر باشند، باز هم به حکم قاعده، دفع مفسده را مقدم بر جلب مصلحت بدانیم.

### ۳-۴. عدم تعلق قاعده به احکام شرعی

محقق خوبی معتقد است این قاعده ارتباطی به احکام شرع ندارد، زیرا این قاعده در دوران امر بین منفعت و مضرت است نه بین مصلحت و مفسده، و احکام شرع تابع مصالح و مفسدند نه منافع و مضرات. از همین رو است که می‌بینیم همان‌طور که در بعضی محرمات منفعت مالی یا بدنی است، در بسیاری از واجبات، ضرر مالی وجود دارد مثل خمس و زکات؛ یا ضرر بدنی وجود دارد مثل جهاد (خوبی، ۱۴۲۲ق، ۲/۲۳۳). حیدری نیز با تقریب دیگری به این اشکال پرداخته است. او محل اجرای قاعده را در امور عرفیه می‌داند که مصالح و مفسد آن برای بشر آشکار است نه در امور شرعیه که هم مصالح و مفسد و هم شدت و ضعف آن‌ها برای ما مخفی و پوشیده است (حیدری، ۱۴۱۳ق، ۲۳۴).

### نقد و بررسی

اختصاص قاعده به منفعت و مضرت درست نیست و قاعده اعم از منفعت و مضرت و نیز مصلحت و مفسده است و اگر دلیلی بر بی اعتباری منفعت و مضرت نباشد مطابق با مصلحت و مفسده است و ملاک حکم شرعی قرار می‌گیرند. توجه به ادله حجیت قاعده نیز این عمومیت را نشان می‌دهد. خوبی

نیز که در اصول، این قاعده را انکار می‌کند در فقه به آن استناد جسته‌است (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۱۸/۹). در نقد تقریب حیدری باید گفت این اشکال صغروی است و کبرای قاعده را زیر سوال نمی‌برد. فرض مسئله این است که به کمک ادله معتبر پی به مصلحت و مفسده برده‌ایم و اساساً یکی از شرایط اجرای قاعده همین است.

#### ۴-۴. عدم وجوب دفع مفسده و جلب مصلحت

محقق خویی معتقد است بعد از ثبوت شرعی تکلیف، وظیفه مکلف به لحاظ عقلی انجام واجب و ترک حرام است، اما دفع مفسده بما هی مفسده و استیفاء مصلحت بما هی مصلحت، بنابر عقل و بنابر شرع بر مکلف واجب نیست. بنابراین اگر مکلف در فعلی به وجود مصلحت یا در فعلی دیگر به وجود مفسده علم پیدا کند، درحالی که به ثبوت تکلیف از جانب شارع علم نداشته باشد، استیفاء مصلحت و دفع مفسده بر او واجب نیست. آنچه بر مکلف به لحاظ عقلی واجب است، انجام وظیفه و تحصیل امنیت از عقاب است نه ادراک واقع بما هو واقع و استیفاء مصالح و دفع مفساد (خویی، ۱۴۲۲ق، ۱۱۶/۴).

#### نقد و بررسی

براساس نظر مشهور شیعه، احکام تابع مصالح و مفساد هستند و مصلحت و مفسده ملاک حکم شرع است (شهید اول، بی تا، ۲۱۸/۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۲۲۱)، بنابراین احراز آن به معنای احراز حکم شرع است و تبعیت از آن لازم است. لازم به ذکر است آنچه از نگاه شیعه مردود است، اولاً مصالح مرسله ظنی و پنداری هستند و ثانیاً طرح مصلحت به عنوان یک منبع مستقل در عرض کتاب و سنت و عقل است، نه عمل بر طبق مصلحت معتبر.

#### ۴-۵. برتری جنس فعل مأمور به نسبت به جنس ترک منهی عنه

ابن قیم در موافقت با استادش ابن تیمیه معتقد است جلب مصلحت مقدم بر دفع مفسده است، زیرا جنس ادای واجب بزرگتر از جنس ترک حرام است. البته این تفصیل تنها در جنس است و مانع این نیست که ترک فردی از محرمات، افضل از انجام فردی از واجبات باشد. برای این دیدگاه ادله‌ای آورده شده است که گاهی ناظر به برتری برخی افراد واجبات بر افراد محرمات است (مانند برتری ایمان یا بزرگ تر بودن گناه ابلیس بر گناه آدم، زیرا گناه او ترک مأموریه یعنی سجده بود و گناه آدم فعل منهی عنه یعنی خوردن از درخت بود). اما مهم ترین ادله این دیدگاه چهار دلیل است:

۱. حسنات که از قبیل فعل مأمور به هستند عقوبت سیئات را که از سنخ

فعل منهی عنه است از بین می‌برند، درحالی که سیئات به‌طور مطلق نمی‌توانند ثواب حسنات را از بین ببرند.

۲. فعل حسنات موجب ترک سیئات نیز است ولی صرف ترک سیئات موجب فعل حسنات نیست، پس فعل حسنات متضمن دو امر است، از این رو اشرف و افضل است (ابن‌قیم، ۱۴۱۱ق، ۱۲۱/۲؛ زحیلی، ۱۴۲۷ق، ۷۸۰/۲-۷۸۱).

۳. مقصود از ارسال رسل اطاعت از فرستاده خدا است که جز با امتثال اوامرش حاصل نمی‌شود و اجتناب نواهی نیز تمام‌کننده و لازمه امتثال اوامر است. از این رو اگر کسی از نواهی اجتناب کند ولی اوامر را انجام ندهد، فقط عاصی است و مطیع محسوب نمی‌شود، به‌خلاف کسی که مأمورات را انجام دهد و مرتکب مناهای نیز بشود که چنین کسی اگرچه عاصی و گنهکار است اما به‌خاطر امتثال اوامر مطیع نیز محسوب می‌شود.

۴. ارتکاب نهی غالباً ریشه در شهوت و نیاز دارد ولی ترک امر غالباً ناشی از کبر و عزت است و کسی که در قلبش ذره‌ای کبر باشد داخل بهشت نمی‌شود (الجیرانی، ۱۴۲۷ق، ۴۰۷).

#### نقد و بررسی

۱. اگر منظور از استدلال اول این است که مطلق حسنات، مطلق سیئات را از بین می‌برند که سخن باطلی است. اگر مقصود این است که برخی حسنات برخی سیئات را از بین می‌برند، درست است اما برخی سیئات نیز منجر به از بین رفتن حسنات می‌شوند. چنان که خداوند متعال در قرآن بارها به این مطلب پرداخته است، مانند آیه شریفه (لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى) (بقره / ۲۶۴) یا آیه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَ لَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ) (حجرات / ۲) که به آن تصریح کرده است. افزون بر آیات، روایاتی نیز در این زمینه وجود دارد (صدوق، ۱۴۰۶ق، ۲۸۹).

۲. این که (فعل حسنات منجر به ترک سیئات نیز می‌شود پس دو امر دارد) معنای درستی ندارد. ظاهراً مقصود از سینه در این جا همان ترک واجب است، پس کسی که نماز می‌خواند اولاً امر «اقیموا الصلاة» را امتثال کرده است و ثانیاً نهی «لا تترك الصلاة» را امتثال کرده است که لازمه وجوب نماز است. درحقیقت، او یک امر و یک نهی را امتثال کرده است. اما اشکال این است که مشابه همین سخن درباره نواهی نیز مطرح است و کسی که مثلاً غضب را ترک کرده باشد، اولاً نهی «لا تغضب» را امتثال کرده است و ثانیاً امر «اجتنب من

الغضب» را که لازمه نهي از غضب است انجام داده است. ۳. همان گونه که اجتناب از نواهي لازمه و مکمل امتثال اوامر است، امتثال اوامر نیز لازمه و مکمل اجتناب از نواهي است. امر به یک چیز، نهي از ترک آن است و نهي از یک چیز، امر به انجام آن. بنابراین فرقی از این جهت باقی نمی ماند و اطاعت رسول به هردو یعنی امتثال اوامر و اجتناب از نواهي حاصل می شود. از طرفی نمی توان آیاتی را که مضمون وجوب اطاعت از خداوند (اطيعوا الله) (آل عمران/۱۳۲) دارند مختص به اوامر الهی دانسته و اجتناب از نواهي را از شمول آیه خارج کرد.

۴. به نظر می رسد در افراد معاند اغلب معاصی ناشی از کبر است و از این جهت فرقی میان ترک اوامر یا ارتکاب نواهي نیست، کمالین که در افراد غیر معاند، اغلب ناشی از امور دیگری مانند شهوت و بخل و سهل انگاری است. همچنان که خود کبر یکی از منهیات است و نمی تواند منجر به برتری اوامر بر منهیات شود. ضمن این که اگر ارتکاب منهیات غالباً ریشه در شهوت و نیاز داشته باشد، پس دوری گزیدن از آنها سخت تر خواهد بود، از این رو اجتناب از آنها افضل است.

### نتیجه گیری

قاعده اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت، اگرچه مورد انکار بسیاری از اصولیان معاصر قرار گرفته است، قاعده معتبری است که ادله متعددی بر حجیت آن وجود دارد. مهم ترین منشأ انکار این قاعده، این تصور باطل است که مفاد قاعده، تقدم مطلق مفسده بر مطلق مصلحت است، در حالی که این قاعده ناظر به جنس و طبیعت مصلحت و مفسده است نه تمامی افراد آن. البته ممکن است یکی از افراد مصلحت به جهت دلیل دیگری مقدم بر مفسده شود. بنابراین این قاعده در ذیل قاعده تقدیم اهم مطرح می شود به این شکل که در تعارض مصلحت و مفسده آنچه اهم باشد مقدم می شود و در صورت تساوی میان مصلحت و مفسده، دفع مفسده مقدم است.

## منابع

### • قرآن کریم

#### الف. منابع فارسی

۱. جوادى آملی، عبدالله. (بی تا). ولایت فقیه. قم: انتشارات اسراء.
۲. قرشى، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

#### ب. منابع عربی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسة آل البيت : لإحياء التراث.
۲. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر. (۱۴۲۹ق). بحر الفوائد فی شرح الفرائد. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۳. آل شیخ راضی، محمدطاهر. (۱۴۲۶ق). بداية الوصول فی شرح کفایة الاصول. چاپ دوم. قم: دارالهدی.
۴. آل فقیه آملی، ناجی طالب. (۱۴۲۱ق). دروس فی علم الاصول (شرح الحلقة الثالثة). بیروت: دار الهداة الميامین.
۵. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی العزیزية. قم: سید الشهداء 7.
۶. ابن قیم، محمد بن أبی بکر الجوزیة. (۱۴۱۱ق). إعلام الموقعین عن رب العالمین. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. تحقیق/تصحیح احمد فارس صاحب الجوائب. چاپ سوم. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر
۸. ابو أنس، ابراهیم بن سعید. (بی تا). الخیر المأمول بتبسیط کتاب جمع المحصول. بی جا. راه یاب: نرم افزار مکتبة الشاملة.
۹. اراکی، محمد علی. (۱۳۷۵). اصول الفقه. قم: مؤسسه در راه حق.
۱۰. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان. تحقیق/تصحیح مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی، حسین یزدی اصفهانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. تحقیق/تصحیح

نقدحجیت  
قاعدة «اولویت دفع  
مفسده بر جلب  
مصلحت»

- محمد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتاب.
١٢. اعتمادى، مصطفى. (١٣٨٧). شرح رسائل. چاپ دوم. قم: نشر شفق.
١٣. انصارى، مرتضى بن محمد امين. (١٤١٦ق). فرائد الاصول. چاپ پنجم. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
١٤. تبريزى، ميرزا جواد. (١٣٨٧). دروس فى مسائل علم الاصول. چاپ دوم. قم: دار الصديقة الشهيدة 3.
١٥. تبريزى، يوسف. (١٤٢٩ق). قواعد الاصول. دوم. قم: انتشارات دفتر معظم له.
١٦. تيمى آمدى، عبدالواحد بن محمد. (١٤١٠ق). غرر الحكم و درر الكلم. تحقيق/تصحیح سيد مهدي رجايى، قم: دار الكتاب الاسلامى.
١٧. تهرانى نجفى، هادى بن محمد امين. (١٣٢٠). محجة العلماء. تهران: بى نا.
١٨. جزايرى، محمد جعفر. (١٤١٥ق). منتهى الدراية فى شرح الكفايه. چاپ چهارم. قم: مؤسسة دار الكتب.
١٩. جوهرى، اسماعيل بن حماد. (١٤٠٧ق). الصحاح تاج اللغة و الصحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين.
٢٠. جيزانى، محمد بن حسن. (١٤٢٧ق). معالم اصول الفقه عند اهل السنة و الجماعة. بى جا: دار ابن جوزى.
٢١. حسيني شاهرودى، محمود. (١٣٨٥). نتايج الافكار فى الاصول. قم: آل مرتضى.
٢٢. حسيني مراغى، سيد ميرفتاح بن على. (١٤١٧ق). العناوين الفقيهيه. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٢٣. حسيني واسطى، سيد محمد مرتضى. (١٤١٤ق). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق/تصحیح على شيرى. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٢٤. الحصين، عبدالسلام بن ابراهيم. (١٤٢٧ق). دورة القواعد الفقيهيه، بى جا: بى نا.
٢٥. حكيم، محمد تقى. (١٤١٨ق). اصول العامة فى الفقه المقارن. چاپ دوم. قم: مجمع جهانى اهل بيت 7.
٢٦. حكيم، محمد تقى. (بى تا). القواعد العامة فى الفقه المقارن. تهران: المجمع العلمى للتقريب.
٢٧. حيدرى، على نقى. (١٤١٣ق). اصول الاستنباط. قم: لجنة ادارة الحوزة

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ٢٣.

تابستان ١٤٠٠

٣٠



العلمية.

٢٨. خميني، سيد مصطفى. (١٤١٨ق). تحريات في الاصول، قم: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني 1.
٢٩. خويي، سيد ابوالقاسم. (١٤١٨ق). موسوعة الامام الخويي. قم: مؤسسة احياء الآثار الامام الخويي 1.
٣٠. \_\_\_\_\_ (١٤٢٢ق). مصباح الاصول، قم: مكتبة الداوري.
٣١. \_\_\_\_\_ (١٤٢٢ق). محاضرات في اصول الفقه. قم: مؤسسة احياء الآثار الامام الخويي.
٣٢. راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٤ق). مفردات الفاظ القرآن. تحقيق صفوان عدنان داودي. لبنان: دارالعلم.
٣٣. روحاني حسيني، سيد محمدصادق. (١٤١٢ق). زبدة الاصول. بي جا: مدرسة الامام الصادق 7.
٣٤. زحيلي، مصطفى. (١٤٢٧ق). القواعد الفقهية و تطبيقاتها في المذاهب الأربعة. دمشق: دار الفكر.
٣٥. سبحاني تبريزي، جعفر. (١٤٢٤ق). ارشاد العقول الى مباحث الاصول، قم: مؤسسة امام صادق 7.
٣٦. سبحاني تبريزي، جعفر. (بي تا). الاعتصام بالكتاب و السنة، قم: بي نا. ٣١
٣٧. سبزواري، عبد الاعلى. (بي تا). تهذيب الاصول. چاپ دوم. قم: مؤسسة المنار.
٣٨. سمعي، جمشيد. (بي تا). شرح رسائل. قم: خاتم الانبياء.
٣٩. سيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٤١١ق). الأشباه و النظائر. بي جا: دارالكتب العلمية.
٤٠. شريف رضی، محمد بن الحسين. (١٣٧٠). نهج البلاغه. قم: دار الذخائر.
٤١. شهيد محمد بن مكي عاملي. (بي تا). القواعد و الفوائد في الفقه و الاصول والعربية. قم: مكتب المفيد.
٤٢. صافي گلپايگانی، لطف الله. (١٤١٢ق). الاحكام الشرعية ثابتة لا تتغير. قم: دار القرآن الكريم.
٤٣. صدقي، محمد. (١٤١٦ق). الوجيز في ايضاح القواعد الفقه الكلية. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٤٤. \_\_\_\_\_ (١٤٢٤ق). موسوعة القواعد الفقهية. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٤٥. صنقور، محمد. (١٤٢٨ق). المعجم الاصولي. چاپ دوم. قم: منشورات

- الطيار.
٤٦. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد. (١٤١٨ق). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل. قم: مؤسسة آل البيت : لإحياء التراث.
٤٧. طباطبایی قمی، تقی. (١٣٧١). آراؤنا فی اصول الفقه، قم: محلاتی.
٤٨. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
٤٩. عبدالغفار، محمد حسن. (بی تا). القواعد الفقهیة بین الأصالة و التوجیه. بی جا: بی نا. راه یاب: نسخه نرم افزار مکتبه الشاملة.
٥٠. غزالی، امام محمد. (١٤١٧ق). المستصفی فی علم الاصول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥١. فانی اصفهانی، علی. (١٤٠١ق). آراء حول مبحث الالفاظ فی علم الاصول. قم: انتشارات رضا مظاهری.
٥٢. فراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤١٠ق). العین. تحقیق و گردآوری مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، محسن آل عصفور. چاپ دوم، قم: هجرت.
٥٣. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
٥٤. لاری شیرازی، عبد الحسین. (١٤١٨ق). التعليقة علی فرائد الاصول، قم: اللجنة العلمیة للمؤتمر.
٥٥. مجلسی، محمد باقر. (١٤١٠ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
٥٦. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (١٤٠٣ق). معارج الاصول. قم: موسسه آل البيت : لإحياء التراث.
٥٧. محقق داماد، سید مصطفی. (١٤٠٦ق). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
٥٨. محقق داماد، سید محمد. (١٣٨٢). المحاضرات. اصفهان: مبارک.
٥٩. مشکینی اردبیلی، علی. (١٣٤٩). الرسائل الجديدة والفرائد الحديثة. قم: مطبعة پیروز.
٦٠. مصطفوی، حسن. (١٤٠٢ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز الکتاب للترجمة والنشر.
٦١. مغنیه، محمد جواد. (١٤٢١ق). فقه الامام الصادق 7. چاپ دوم. قم: مؤسسه انصاریان.

٦٢. مقرى فيومى، احمد بن محمد. (بى تا). مصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى. قم: منشورات دارالرضى.
٦٣. ميرزاى قمى، ابو القاسم بن محمد حسن. (١٤٣٠ق). القوانين المحكمة فى الاصول. قم: احياء الكتب الاسلامية.
٦٤. موسى، سيد شرف الدين. (بى تا). ابوهريرة. قم: مؤسسة انصاريان للطباعة و النشر.
٦٥. نايينى، محمد حسين. (١٣٧٦). فوائد الاصول. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٦٦. نجفى عراقى، عبد النبى. (١٣٨٠ق). المعالم الزلفى فى شرح العروة الوثقى. قم: المطبعة العلمية.
٦٧. نجفى، محمد حسين بن على. (١٣٥٩ق). تحرير المجلة. نجف: المكتبة المرتضوية.
٦٨. \_\_\_\_\_ (١٤٠٤ق). جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام. تحقيق عباس قوجانى؛ على آخوندى. چاپ هفتم. بيروت: دار الاحياء التراث العربى.
٦٩. نراقى، محمد بن احمد. (١٤٢٢ق). مشارق الاحكام. چاپ دوم. قم: كنگره بزرگداشت ملامهدى نراقى و ملا احمد نراقى.
٧٠. وحيد بهبهانى، محمد باقر. (١٤١٦ق). الرسائل الاصولية. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانى.
٧١. هابلقى، محمد شفيح بن على اكبر. (بى تا). القواعد الشريفة. قم: مؤلف.
٧٢. يزدى، سيد محمد كاظم. (١٣١٧). مجموعة الرسائل الاصولية. قم: سيد مرتضى.
٧٣. \_\_\_\_\_ (١٤٢٦ق). التعارض. قم: مؤسسة انتشارات مدينه.

نقدحجيت  
قاعدة «اولويت دفع  
مفسده بر جلب  
مصلحت»

## References

*Thy Holy Qur'ān.*

1. Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. n.d. *Wilāyat-i Faqīh*. Qom: Intishārāt Isrā'.

2. Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar. 1991/1412. *Qāmūs-i Qurān*. 6th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

3. Markaz-i Itilā'āt wa Madārik-i Islāmī. 2010/1389. *Farhangnāmih-yi Uşūl Fiqh*. Pazhūhishgāh-i 'Ulūm wa Farhang-i Islāmī.

4. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasāni). 1989/1409. *Kifāyat al-Uşūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.

5. al-Āshtīyānī, Muḥammad Ḥasan. 2008/1429. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.

6. Āl Shaykh Rāḍī, Muḥammad Ṭāhir. 2005/1426. *Bidāyat al-Wuşūl fī Sharḥ Kifāyat al-Uşūl*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Dār al-Hudā.

7. Āl Faqīh Āmilī, Najī Ṭālib. 2001/1421. *Durūs fī 'Ilm al-Uşūl (Sharḥ al-Ḥalqat al-Thālithah)*. Beirut: Dār al-Hudāt al-Mayāmīn.

8. al-Ihsā'ī, Ibn Abī Jumhūr. 1985/1405. *'Awāli al-Li'ālī al-'Azīzīya*. Qom: Dar Sayyid al-Shuhadā' li al-Nashr.

9. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. 1991/1411. *I'lām al-Mawqī'īn an Rabb al-'Ālamīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

10. Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. 1993/1414. *Lisān al-'Arab*. Edited by Aḥmad Fārs. Beirut: Dār al-Fīkr lil Ṭibā'at wa al-Nashr.

11. Abū Uns. n.d. *Al-Khayr al-Ma'mūl bi tasbīḥ Kitāb Jam' al-Maḥşūl*. n.p. Rayhāb: Maktabat al-Shāmilah

Software.

12. al-Arākī, Muḥammad ‘Alī. 1997/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Dar Rāh-i Ḥaq.

13. al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). 1982/1403. *Majma‘ al-Fa‘ida wa al-Burhan fī Sharḥ Īrshād al-Aḍḥḥān*. Edited by Muḥtabā al-Iraqī, ‘AlīPanāh Ishtihārdī and Ḥusayn Iṣfahānī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.

14. Şāḥib ibn ‘Ibād, Ismā‘īl. 1994/1414. *Al-Muḥīṭ fī al-Lughat*. 1<sup>st</sup>. Beirut: ‘Ālim al-Kitāb.

15. I‘timādī, Muṣṭafā. 2008/1387. *Sharḥ Rasā‘il*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Nashr-i Shafaq.

16. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1916/1416. *Farā‘id al-Uṣūl*. 5<sup>th</sup>. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.

17. al-Tabrīzī, Jawād. 2008/1387. *Durūs fī ‘Ilm al-Uṣūl*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Dār al-Şidīqat al-Shahīdah.

18. Al-Tabrīzī, Yūsuf. 2008/1429. *Qawā‘id al-Uṣūl*. 2<sup>nd</sup>. His office Publication.

19. Al-Tamīmī al-Āmidī, ‘Abd al-Wāhid ibn Muḥammad. 1990/1410. *Ghurar al-Ḥikam wa Durrar al-kalim*. Edited by Sayyid Mahdī Rajā‘ī. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmī.

20. Al-Tihrānī al-Najafī, Hādī ibn Muḥammad ibn Amīn. 1941/1320. *Mahajjat al-‘Ulamā’, Ta‘līqat ‘Alā Farā‘id al-Uṣūl*. Tehran.

21. al-Jazā‘irī al-Murawwij, al-Sayyid Muḥammad Ja‘far. 1994/1415. *Muntahā al-Dirāya fī Tawḍīḥ al-Kifāya*. 4th. Qom: Mu‘assasat Dār al-Kitāb.

22. al-Jawharī, Ismā‘īl Ibn Ḥammād. 1987/1407. *al-Şiḥaḥ: Tāj al-Lughat wa Şiḥaḥ al-‘Arabīyyah*. 1<sup>st</sup>. Edited by Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭār. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.

23. Al-Jīzānī, Muḥammad ibn Ḥusayn ibn Ḥasan.

2006/1427. *Ma 'ālim Uṣūl al-Fiqh 'Ind Ahl al-Sunnat wa al-Jimā'at*. n.p. Ibn Jawzī.

24. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 2006/1385. *Natāyij al-Afkār fī Uṣūl*. Qom: Āl Murtaḍā.

25. Al-Ḥusaynī al-Marāqī, Sayyid Mīr Fattāḥ ibn 'Alī. 1997/1417. *Al-'Anāwīn al-Fiqhīyah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

26. al-Ḥusaynī al-Zabīdī al-Wāsiṭī, Murtaḍā. 1994/1414. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Edited by 'Alī Shīrī. 1<sup>st</sup>. Beirut: Dār al-Fikr.

27. al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Taqī. 1997/1418. *al-'Uṣūl al-'Āmma lī al-Fiqh al-Muqāran*. 2nd. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li Ahl al-Bayt (A.S).

28. al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Taqī. n.d. *al-Qawā'id al-'Āmma fī al-Fiqh al-Muqāran*. 2nd. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li Ahl al-Bayt (A.S).

29. al-Ḥaydarī, al-Sayyid 'Alī Naqī. 1993/1413. *Uṣūl al-Istīnbāt fī Uṣūl al-Fiqh wa Ta'rīkhīh bi Uṣūb Jadīd*. Qom: Lujnat Idārat al-Ḥawza al-'Ilmīyya.

30. al-Khumaynī, al-Sayyid Muṣṭafā. 1998/1418. *Tahrīr fī Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

31. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1998/1418. *Mawsū'at al-Imām al-Khu'ī*. 1<sup>st</sup>. Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.

32. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. 2002/1422. Qom: Maktabat al-Dāwarī.

33. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2002/1422. *Muḥāḍirāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.

34. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mufaḍḍal. 1994/1414. *Mufradat Alfāz al-Qur'ān*. Edited by Ṣaffān 'Adnān Dāwūdī. Lebanon: Dār al-'Ilm.

35. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣadiq. 1992/1412. *Zubdat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣadiq.
36. Al-Zahīlī, Muḥammad Muṣṭafā. 2006/1427. *Al-Qawā'id al-Fiḥīyat wa Taṭbīqātihā fī al-Madhāhib al-Arba'at*. Damascus: Dār al-Fikr.
37. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2003/1424. *Irshād al-Uqūl ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣadiq.
38. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. n.d. *al-I'tiṣām bi al-Kitāb wa al-Sunnah*. Qom.
39. al-Sabzawārī, al-Sayyid 'Abd al-A'lā. n.d. *Tahdhīb al-Uṣūl*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Mu'assasat al-Manār.
40. Samī'ī, Jamshīd. n.d. *Sharḥ Rasā'il*. Qom: Intishārāt Khātām al-Anbīyā.
41. Al-Sīyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 1991/1411. *Al-Ishbā' wa Al-Nazā'r*. Dār al-Kutub al-Imīyah.
42. Al-Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn ibn Mūsā. 1991/1370. *Nahj al-Balāghah*. Qom: Dār al-Dhakhā'ir.
43. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). n.d. *al-Qawā'id wa al-Fawā'id fī al-Fiḥ wa al-Uṣūl wa al-'Arabīyya*. Qom: Maktabat al-Mufīd.
44. Al-Ṣāfi Gulpāygānī, Luṭfullāh. 1992/1412. *Al-Aḥkām al-Shar'īyat Thābitat lā Tataghayyar*. Qom: Dār al-Qur'ān.
45. Al-Burnu, Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad ibn Muḥammad. 1996/1416. *Al-Wajīz fī Iḍāḥ al-Qawā'id al-Fiḥ al-Kullīyah*. Beirut: Mu'asassat al-Risālah.
46. Al-Burnu, Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad ibn Muḥammad. 2005/1426. *Mawsū'at al-Qawā'id al-Fiḥīyah*. Beirut: Mu'asassat al-Risālah.
47. Ṣanqūr, Muḥammad. 2007/1428.. *al-Mu'jam al-Uṣūlī*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Manshūrāt al-Ṭayyār.
48. al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥā'irī, al-Sayyid 'Alī (Ṣāḥīb al-

Rīyād). 1997/1418. *Rīyād al-Masā'il fī Taḥqīq al-Aḥkām bī al-Dalā'il*. Edited by Muḥammad Bahrimand. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.

49. al-Ṭabāṭabā'ī al-Qommī, Taqī. 1992/1371. *Ārā'unā fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Intishārāt Muhallātī.

50. Al-Ṭabarsī, Amīn al-Islām Faḍl ibn Ḥasan. 1993/1413. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Intishārāt Nāsir Khusru.

51. Al-Ḥuşayn, 'Abd al-Salām ibn Ibrāhīm. 2006/1427. *Dawrat al-Qawā'id al-Fiqhīyah*.

52. 'Abd al-Ghaffār, Muḥammad Ḥasan. n.d. *al-Qawā'id al-Fiqhīyat bayn al-Iṣālat wa al-Tawjīh*. Rahyāb: Maktabat al-Shāmilat Software.

53. Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. 1997/1417. *Al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

54. Al-Fānī al-Iṣfahānī, 'Alī. 1981/1401. *Ārā' Ḥawl Mabḥath al-Ālfāz fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Intishārāt Riḍā.

55. Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. 1990/1410. *Kitāb al-'Ayn*. Edited by Mahdī Makhzūmī, Ibrāhīm Sāmīrā'ī and Muḥsin Āl 'Uṣfūr. 2<sup>nd</sup>. Qom: Nashr Hijrat.

56. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulayni). 1987/1407. *al-Kāfī*. 14<sup>th</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

57. Al-Lārī al-Shīrāzī, 'Abd al-Ḥuşayn. 1998/1418. *Al-Ta'līqat 'Alā Farā'id al-Uṣūl*. Qom: al-Jannat al-'Ilmīyat Lil Mūtamar.

58. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1990/1410. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-'Imma al-Aḥbār*. Beirut: Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr.

59. al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja'far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1983/1403. *Ma'ārij al-Uṣūl*. Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.

60. Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. 1984/1363.



*Qawa'id-i Fiqh*. Tehran: Markaz-i Nashr-i 'Ulūm-i Islāmī.

61. Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. 2003/1382. *Al-Muḥāḍirāt*. Isfahan: Intishārāt Mubārak.

62. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, al-Mīrzā 'Alī. 1970/1349. *Al-Rasā'il al-Jadīdat wa al-Farā'id al-Hadīthah*. Qom: Maṭba'at Pīrūz.

63. Al-Muṣṭafawī, Ḥasan. 1982/1402. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Markaz al-Kitāb lil Tarjumat wa al-Nashr.

64. Al-Maghnīyah, Muḥammad Jawād. 2001/1421. *Fiqh al-Ṣādiq*. 2<sup>nd</sup>. Mu'assasat al-Anārīyān.

65. Al-Fayyūmī, Abul 'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi'ī*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Manshūrāt Dār Raḍī.

66. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 2009/1430. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. Qom: Iḥyā' al-Kutub al-Islāmīyya.

67. Al-Mūsawī al-'Āmilī, Sayyid Sharaf al-Dīn. n.d. *Abū Hurayrah*. Qom: Mu'assasat Anṣārīyan lil Ṭibā'at wa al-Nashr.

68. Al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, Mīrzā Nā'inī, Kumpānī). 1997/1376. *Fawā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

69. Al-Najafī al-'Irāqī, 'Abd al-Nabī. 1961/1380. *Al-Ma'ālim al-Zulfi fī Sharḥ al-'Urwat al-Wuthqā*. Qom: al-Maṭba'at al-'Ilmīyah.

70. al-Najafī, Muḥammad Ḥusayn (Kāshif al-Ghiṭā'). 1940/1359. *Tahrīr al-Majalla*. Najaf: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.

71. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir*

*al-Kalām fī Sharḥ Sharā'ī al-Islām*. 7<sup>th</sup>. Edited by ‘Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

72. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Maḥdī (al-Fāzil al-Narāqī). 2002/1422. *Mashāriq al-Aḥkām*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Kungiri-yi Buzurgdāsht-i Mulla Maḥdī va Mulla Aḥmad Narāqī.

73. al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 1996/1416. *Al-Rasā'il al-Uṣūlīyah*. Qom: Mu'assasat al-‘Allāma al-Mujaddid al-Waḥīd al-Bihbahānī.

74. Al-Japulqī, Muḥammad Shafī‘ ibn ‘Alī Akbar. n.d. *al-Qawā'id al-Sharīfah*. Qom: Writer

75. al-Ṭabāṭabā'ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzīm. 1938/1317. *Majmū'at al-Rasā'il al-Uṣūlīyah*. Qom: Nashr Sayyid Murtaḍā.

76. al-Ṭabāṭabā'ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzīm. 2005/1426. *Al-Ta'āruz*. Qom: Mu'asassat Intishārāt Madīnah.

**Joštar- Hay  
Fiḥi va Usuli**

Vol 7 ; No 23

Summer 2021

**40**

