

مصلحت

از نظر اهل سنت

دکتر جلیل امیدی

کسانی چون امام ابو حامد غزالی، تقی الدین سبکی، شمس الدین ابن قیم، عزین عبدالسلام و ابواسحاق شاطبی تمامی مقاصد مذکور را در تأمین مصالح اعم از مصالح دنیوی و اخروی خلاصه کرده اند. مصلحت خود مفهوماً عبارت است از جلب منافع و دفع مفسد و لی از آنجا که در اصطلاح کسانی چون غزالی مصلحت، حفظ مقاصد شرع است^(۳) و به تصریح آنان میزان در این باره ضوابط شرعی است و عقل شأن مستقلی در این زمینه ندارد ناگزیر باید منافع و مفسد یا مصالح خلق را با عرضه بر موازین شرع ارزیابی کرد. در این عرضه و ارزیابی مصالح در سه قسم معتبر، ملغی و مرسل دسته بندی می شوند.

مفهوم و اقسام مصلحت

مصلحت را باید از جمله مسائل مرتبط با نظریه مقاصد شریعت به شمار آورد. نظریه ای که در تقابل با تئوری تعلیل ناپذیری احکام و افعال خداوند، احکام شرعی را معطوف به مقاصدی مطلوب می داند و تفصیل احکام را طرق تحقق مقاصد عامه شریعت می شمارد.^(۱)

طرفداران این نظریه درباره انواع و اوصاف اهداف و مقاصد مورد نظر شارع به تفصیل سخن گفته اند و مقاصد متعددی چون تحقق ارزشهای والای انسانی، حفظ حقوق و آزادیهای فردی، تهذیب و تربیت اخلاقی، نظم، امنیت و عدالت اجتماعی و پالایش و پیراستگی فرد از بدیها و پلیدیها برای شریعت بر شمرده اند.^(۲) اما

مصالحی که اعتبار آنها به تصریح یا به طور ضمنی از سوی شارع اعلام شده و برای تأمین و تضمین آنها احکامی مقرر شده معتبر تلقی می‌شوند. مصالح معتبر خود به اعتبار میزان وابستگی حیات انسان به آنها یا به تعبیر غزالی از حیث قوت و اهمیت ذاتی مراتبی دارند. گاه مصلحت معتبر چنان اهمیتی دارد که اصل حیات فردی و اجتماعی بشر متوقف بر آن است به نحوی که انتفا یا اختلال آن موجب انتفا یا دست‌کم اختلال حیات فردی و نظام اجتماعی و رواج هرج و مرج و شیوع فساد و تباهی می‌شود. چنین ارزشهایی مصالح ضروری یا ضروریات نام دارند. دین، نفس، عقل، نسل و مال پنج مصلحت یا ارزش ضروری هستند که ایجادشان در ابتدا و حفظشان در بقا مورد عنایت و اعتبار شارع واقع شده است.

مرتبه دوم ارزشهایی هستند که وجودشان موجب تسهیل شؤون حیات فردی و اجتماعی و نبودشان سبب وقوع در مشقت و سختی است. حکمت حمایت شارع از این قسم که اصطلاحاً حاجیات نام دارند رفع حرج و تسهیل و تیسیر امور است. رخصتهای شرعی در عبادات، اباحه صید و ذبایح و تمتع از طیبات در عبادات، عقودی چون قراض و مساقات و سلم در معاملات و برائت و احتیاط و احکام دیات و مسائلی چون ضمان عاقله در جنایات مثال مصالح حاجیات هستند.

آن دسته از ارزشهایی که مقتضای مکارم اخلاق و محاسن عادات و لازمه اخلاق و آداب و مروّت و بلندهمتی و بزرگ‌منشی به شمار می‌آیند در مرتبه سوم قرار می‌گیرند. این قسم که اصطلاحاً تحسینیات یا تزیینیات خوانده می‌شوند نبودشان سبب انتفا یا اختلال ارکان حیات فردی و جمعی یا وقوع در مشقت و سختی نیست اما وجودشان باعث تتمیم مکارم اخلاق و ترقی محاسن عادات و سیر امور در سیری عقلانی و هماهنگ با سرشت پاک انسانی می‌گردد و عزّت و کرامت نفس و جلالت شأن و منزلت نوع بشر را تضمین می‌کند. احکام طهارات و ستر عورات و نوافل خیرات و صدقات در بخش عبادات، آداب خوردن و آشامیدن و مسائلی چون مراعات بهداشت و اعتدال و اجتناب از پستی و پلشتی و افراط و تفریط در عادات و بطلان بیع نجاسات در بخش معاملات و پرهیز از اذیت و آزار متهمان، زندانیان و اسیران و منع کشتن زنان، کودکان، زخمیان، سالخوردهگان و عبادت‌گزاران و حرمت مثله مقتولان در حوزه جهاد و عقوبات از جمله ارزشهای تحسینی یا تزیینی محسوب می‌شوند.

حجّیت مصالح معتبر محل خلاف نیست و استدلال به آن در مقام اجتهاد و افتا در واقع اقتدار به شارع و اتباع ادله شرع است.^(۴)

در برابر مصالح معتبر مصالحی وهمی، غیرحقیقی یا مرجوح وجود دارند که از سوی شارع تفصیلاً یا اجمالاً حکم به عدم اعتبار آنها شده است. چنین مصالحی را اصطلاحاً مصالح ملغی گویند. منافع منظوی در نزولخواری و میگساری و قماربازی و زراندوزی و تخلف و

تقاعد از جهاد و پاسداری از دیانت و ملیت از شمار این مصالح محسوب‌اند.^(۵) این گونه منافع و ارزشها چون در مقام وضع و تقریر احکام شرعی بی اعتبار تلقی شده‌اند در مقام شرح و تفسیر و اجتهاد و استنباط هم نمی‌توانند طرف توجه و مورد حمایت واقع شوند. از نظر غزالی معتبر دانستن مصالح ملغی در مقام اجتهاد و افتا در واقع فتح باب تغییر تمامی حدود و نصوص شرعی و از جمله اسباب عدم اعتماد به مفتیان و مجتهدان خواهد بود.^(۶)

مقتضی یا مستلزم جمع قرآن، تدوین دواوین، تضمین صاحبان حرفه‌ها و قصاص قاتلان متعدد در برابر قتل شخص واحد بوده‌اند. از مصلحت مرسل که اخاله، معنای مخیل، مناسب مرسل،^(۷) استدلال، استدلال آزاد و رعایت مقاصد هم خوانده شده تعاریفی متعدد ولی متحدالمضمون به عمل آمده است.^(۸) بعضی آن را مصلحتی دانسته‌اند که متکی به هیچ اصل کلی یا جزئی از اصول شرع نباشد. بنا به نقل شوکانی، غزالی آن را معنایی مشعر به حکم و عقلاً مناسب با آن دانسته که مستند به هیچ اصل مورداتفاقی از اصول شریعت نیست^(۹) ولی آنچه در مستصفی آمده «محافظة از مقاصد شرع» است. بعضی از معاصران گفته‌اند: «مصلحتی که داخل در دایره مقاصد شرع است ولی در خود شرع شاهدهی برای اعتبار یا الغای آن وجود ندارد».^(۱۰) با توجه به مجموع این تعاریف می‌توان گفت مصلحت مرسل تعبیری است از منفعتی که جلب آن یا مفسده‌ای که دفع آن لغواً و اعتباراً مستند به دلیلی خاص از ادله شرعی نیست و الحاق آن به مصالح معتبر به اهل اجتهاد واگذار شده است و استصلاح^(۱۱) یا اجتهاد مبتنی بر مصلحت اجتهادی است هماهنگ با مقاصد و تصرفات شرع و منتهی به مصلحتی از نوع مصالح معتبر.

آرای اصولی اهل سنت درباره اجتهاد مبتنی بر مصلحت

اینکه در بخش عبادات عمل به نظریه مصالح

در کنار مصالح معتبر و ملغی مصالحی وجود دارند که لغواً و اعتباراً مورد تعرض شارع واقع نشده‌اند. یعنی نه به تصریح نه از طریق تضمین و استلزام اعتبار یا الغای آنها اعلام نشده است. چنین ارزشهایی را مصالح مرسل گفته‌اند؛ مصالح از آن جهت که ممکن است منشاء جلب منفعتی یا موجب دفع مفسدتی باشند و مرسل از این لحاظ که از قید اعتبار و الغای شارع رها هستند. ارزیابی این گونه مصالح و تشخیص اعتبار شرعی آنها کار اهل اجتهاد است. این مصالح به طور طبیعی در وقایع و موضوعات مسکوت‌الحکم قابل جستجو هستند؛ وقایع و حوادث مسکوتی که اشباه و نظایری در شرع ندارند تا بتوان از طریق قیاس یا تنقیح و تحقیق مناط و تعمیم احکام موجود حکمشان را به دست آورد. با این حال واجد اوصاف و مناسباتی هستند که به طور طبیعی مقتضی وضع حکمی منجر به جلب منفعت یا منتهی به دفع مفسده می‌باشند مانند مصالحی که در عصر خود

مرسل جایز نیست در میان اصولیین اهل سنت اختلافی وجود ندارد. احکام عبادی توقیفی هستند و از حیث وضع و جعل و قبض و بسط قلمرو، محل اجتهاد نیستند. افزودن و کاستن آنها بدعت، و نوآوری در آنها مذموم و موجب گمراهی است. حتی اهل افراط در اخذ به مصلحت هم با این معنا مخالفتی نکرده‌اند. اما در غیر احکام تعبّدی و امور غیرمعقول المعنی توسل به مصلحت محل خلاف است. مبانی این اختلاف البته با تشّت و اضطرابی که در نقل اقوال و انتساب آنها به قایلان وجود دارد در کتابهای اصولی مذکور است. آثار این اختلاف برخلاف انتظار در کتابهای فقهی کمتر به چشم می‌خورد. آنچه هست این است که حتی فقهای مشهور به مخالفت با نظریه مصلحت دارای اجتهادات و فتاوی هستند که جز بر مصلحت بر هیچ دلیل شرعی دیگر مبتنی نیستند. راست است که مالک و اصحاب او در این باره عنایت بیشتری داشته‌اند و اخذ به مصلحت را از اصول مذهب خود می‌دانسته‌اند ولی نمی‌توان شواهد عمل به آن را در مذاهب دیگر انکار کرد. به قول ابن دقیق العید امام مالک و بعد از او امام احمد توجه خاصی به مصلحت داشته‌اند و در این زمینه ترجیحی بر دیگران دارند با این حال نباید فتاوی فقهای دیگر را به کلی فارغ از مصلحت‌گرایی دانست.^(۱۲) شهاب‌الدین قراوی که خود مالکی مذهب است معتقد است که عمل به مصلحت در همه مذاهب وجود دارد؛ همه در تشبیه و تفریق احکام مسائل، مناسبت میان

وصف موضوع و حکم آن را مورد توجه قرار می‌دهند و گاهی در این باره شاهدی از شرع هم نمی‌آورند. این همان کاری است که ما آن را اخذ به مصلحت مرسل می‌نامیم.^(۱۳) با این همه بانی نظریه مصلحت امام مالک است. او که تصرف و اظهار نظر در شرع را بدون مطالعه مآلات امور و در جهتی غیر از جهات و مقاصد مورد نظر شارع باطل می‌دانسته عمل به مصلحت را به شرط مراعات مقاصد شارع، تأیید عقل و رفع حرج از امت، به عنوان دلیلی مستقل و نظریه‌ای عام مطرح کرده است و استحسان ابوحنیفه را فرعی از فروع آن شمرده است.^(۱۴) از نظر او در مواردی که نصوص کتاب و سنت پاسخی صریح نداشته باشند و از راه اجماع و قیاس مسئله به اشباه و نظایر آن نتیجه‌ای به دست نیاید با رجوع به مصلحت می‌توان تعیین حکم کرد. از نظر مالک و اصحاب او چون احکام شرعی بالجمله معطوف به تأمین مصالح مردم هستند در مورد مسکوت‌الحکم هم، اجتهاد مجتهدان باید معطوف به جنس مصالح مورد نظر شرع باشد. امام الحرمین جوینی با وجود تمایلی که به مصلحت دارد در کتاب برهان تهاجمی علیه مالک صورت داده و او را متهم به خروج از حد اعتدال و تجویز قتل نفس و اخذ اموال به استناد مصلحت کرده است. ولی بسیاری از فقها و اصولیین مالکی مذهب چنین نسبتی را ناروا دانسته‌اند. علامه قرطبی قول امام الحرمین را نوعی جسارت و گزافه‌گویی خوانده و آثار مالک و اصحاب او را

خالی از چنین فتاویی دانسته است.^(۱۵) حق با قرطبی است، اولاً ترتیب ادله استنباط احکام از نظر مالک چنان که قاضی عیاض و غیر او گفته اند عبارت بوده است از: کتاب، آثار صحیح، اجماع اهل مدینه، قیاس و مصلحت.^(۱۶) پس عمل به مصلحت بعد از رجوع به کتاب و سنت و اجماع و قیاس صورت می گرفته و مفاد ادله اربعه مقدم بر مصلحت بوده است؛ ثانیاً مصلحت‌گرایی مالک مقید به مراعات مقاصد عام و مفاهیم کلی شرع است. نکته‌ای که هست این است که گاه در رفع تعارض میان مصالح و ترجیح یکی بر دیگری مذهب مالکی با مذاهب دیگر اختلاف دارد. به عنوان مثال برخلاف نظر دیگران حبس متهم از نظر مالک و ضرب و تعذیب او از نظر اصحاب وی از باب ترجیح حقوق مالباختگان و قربانیان بر مصلحت متهمان جایز تلقی شده است.^(۱۷) این اندازه مصلحت‌گرایی را شاید نتوان خروج از اندازه اعتدال و موجب طعن و تهاجم دانست. مالک و اصحاب او در عمل به مصلحت در واقع در جستجوی مقاصد مفروض شارع، توسعه دایره شرع و در نهایت رفع حرج از امت و تأمین مصالح معقول افراد بوده‌اند. به هر تقدیر بعد از طرح مسئله توسط مالک، اصحاب او از متقدم و متأخر به تنقیح مفهوم و ترتیب مآخذ و مبانی آن پرداخته‌اند. در این میان نقش کسانی چون ابواسحاق شاطبی در موافقات و اعتصام و شهاب‌الدین قرافی در شرح تنقیح و فروق برجسته‌تر از دیگران است. مذهب حنبلی از حیث عمل به مصالح

مرسل بعد از مذهب مالکی در رتبه دوم قرار می‌گیرد. اینکه علمای حنبلی مذهب از جمله شمس‌الدین ابن قیم استصلاح را در ردیف اصول مذهب امام احمد ذکر نکرده‌اند دلیل عدم اعتبار مصلحت در این مذهب نیست. این عدم ذکر در واقع به خاطر آن است که امام احمد و اصحاب او اخذ به مصلحت را اصلی مستقل از اصول شریعت نمی‌شمرده‌اند بلکه آن را بابتی از ابواب قیاس می‌دانسته‌اند. آنان هم مانند شافعیه با توسعه دایره قیاس، مصالح مرسل را به مصالح معتبر ملحق می‌کرده‌اند. افزون بر این سد ذرایع که در میان حنبلیها اعتباری خاص دارد مفهوماً و مصداقاً نوعی مصلحت‌گرایی است. در سد ذریعه هم که عبارت است از تحریم طرق و وسایل منتهی به مفسده، با ملاحظه مصالح مستنبط از اصول کلی و دلایل اجمالی، برخی مسائل حکماً از شمول قواعد عام خارج و در جهتی معطوف به دفع مفاسد و جلب منافع مشروع هدایت می‌شوند. با این حال باید دانست که با وجود کثرت موارد اخذ به مصلحت در این مذهب، نصوص شرعی اعم از آیات و احادیث متواتر و آحاد و حتی احادیث مرسل و فتوای صحابی بر مصلحت مقدم‌اند. حتی گفته شده که از نظر حنبلیها عموم و اطلاق نصوص به اقتضای مصلحت مرسل قابل تخصیص و تقیید نیست. دلیل مسئله آن است که مصلحت از نظر آنان دلیل مستقلاً نیست و چنان که گذشت وجهی از وجوه قیاس محسوب می‌شود و شاید تفاوت

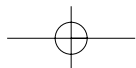


شربله با مالکيه در همين نکته باشد. چه از نظر مالکيه مصلحت دليلي است مستقل و مي تواند با نصوص ظني الدلالة يا محتمل الصدور معارضه کند.^(۱۸) ابن بدران حنبلي با تفصيلي که در اين باره داده به تصريح تمام عمل به مصلحت را معتبر شمرده و براي آن استدلال کرده است. به نظر او تغيير زمان و تكثر وقايع مستحدث اخذ به مصلحت مرسل را که جنس آن بالجمله مورد تأييد شرع است الزام مي کند. اين بدران ضمن تأکيد بر اعتبار مصلحت عمل به آن را مستلزم تحقيق و امعان نظر و استفراغ وسع مي داند. او غالب احکام ايام خود را جاري مجرای مصلحت و متضمن پذيرش آن مي داند از نظر وي از راه استقرار مي توان دريافت که هدف خداوند در ارسال انبياء تحقيق مصالح مردم بوده است. بنابراین هر مصلحتي که به ظن غالب از جنس مصالح مطلوب در شرع باشد معتبر است.^(۱۹)

از نظر شافعيه هر مصلحت غير منصوصي که شاهدي براي اعتبار آن در شرع يافت شود، از راه قياس به مصالح معتبر قابل الحاق است. چنين است که امام الحرمین جويني مي گويد از نظر شافعي تعليق احکام بر مصالح مرسل به شرط ملائمت يا مناسبت با مصالح معتبر جائز است. ابن برهان هم جواز بنای احکام بر مصالح متناسب با اصلي کلي يا جزئي از اصول شرع را از شافعي نقل کرده و خود آن را قول حق و مذهب مختار خوانده است.^(۲۰) زنجاني هم به جواز تمسک به مصالح مستند به اصول کلي

شرع از نظر شافعي تصريح کرده است. او پس از ذکر مسئله قصاص قاتلان متعدد در برابر مقتول واحد که مستند به هيچ دليل تفصيلي نيست و شافعي و غير او با استناد به اصل ضرورت حفظ حيات و ابقای نوع بشر که از اصول کلي شرع است چنين فتوايي داده اند، دليل صدور چنين فتاواي مصلحت آميزي را محدود و متناهي بودن ادله تفصيلي و نامتناهي بودن حوادث و وقايع مي داند. به نظر او چون نصوص محدود نمي توانند پاسخگوي وقايع نامحدود باشند ناگزير بايد از طريق توسل به مصالح متکي به اصول کلي و مقاصد عامه شرع به محدثات امور پاسخ داد.^(۲۱) غزالي که در اين باره تا حدودي بسط مقال داده در مستصفي ضمن تأکيد مکرر بر اينکه استصلاح حفظ مقاصد شرع است تصريح کرده که هر مصلحتي که برخاسته از مقاصد مورد نظر در کتاب و سنت و اجماع نباشد و از جمله مصالح غريب و ناهماهنگ با مقاصد و تصرفات شرع به حساب آيد باطل است و هر کس بر اساس چنين مصلحتي فتوا دهد دست به تشريع زده چنان که اهل استحسان خود را شارع مي پندارند و تشريع حکم مي کنند. اما مصلحتي که عمل به آن به حفظ مقاصد شارع انجامد، مقاصدي که مشروعيتشان مستند به کتاب و سنت و اجماع است، مشروع و عمل به آن جازي است. به اعتقاد او مصلحت در اين معني دليل مستقلي محسوب نمي شود بلکه خود داخل در اصول کلي کتاب و سنت و اجماع است. عمل به چنين مصلحتي را قياس هم

شربله



نمی‌توان نامید چرا که قیاس مستند به اصلی معین یا دلیل تفصیلی خاصی است ولی مصلحت مرسل به معانی و مقاصد عامی باز می‌گردد که خود به ادله غیرقابل حصر از کتاب و سنت و قرائن احوال و تفاریق امارات متکی هستند و وجه تسمیه این نوع از مصالح هم در همین نکته نهفته است. از نظر غزالی اگر معنای مصلحت حفظ مقاصد شرع باشد قطع به حجیت آن واجب است و اختلاف در لزوم تبعیت از آن هیچ وجهی ندارد. با این حال غزالی چنان که خواهد آمد جواز استصلاح یا اخذ به مصلحت را مشروط به سه شرط ضرورت، قطعیت و کلیت می‌داند.^(۲۲)

در مذهب حنفی آنچه مشهور است عدم جواز اخذ به مصلحت و عدم اعتبار آن به عنوان دلیلی از ادله شرعی است ولی در این مطلب مشهور تردید باید کرد. در مذهبی که خود از پیشگامان نظریه تعلیل احکام شرع است و منطق و معانی معقول نصوص بر منطق و مدلول لفظی آنها ترجیح داده می‌شود، عمل به مصلحت را به سادگی نمی‌توان مردود دانست. استحسان حنفی که عبارت است از عدول از مقتضای قیاس با استثنای مسئله‌ای جزئی از اصل یا قاعده‌ای کلی به استناد دلیلی قوی‌تر یا مصلحتی مقتضی جلب منفعت یا دفع مفاسد، در واقع خود نوعی استصلاح است. حنفیها خود در تقسیم استحسان به اعتبار مبنی مصلحت را از جمله این مبانی می‌شمارند و استحسان بالمصلحة^(۲۳) را در ضمن اقسام استحسان می‌آورند. طرفه اینکه

افراط و تفریط در عمل به مصلحت

نجم‌الدین طوفی^(۲۴) در عمل به مصلحت از حد اعتدال خارج شده و آن را مقدم بر عمل به نصوص دانسته است. به عقیده او در حوزه معاملات اگر

جمع میان مصلحت و نصوص ممکن نباشد مصلحت مقدم است. این نه بدان خاطر است که در موارد غیر منصوص الحکم مصلحت دلیلی شرعی به شمار آید بلکه به واسطه آن است که مصلحت اساسی‌ترین دلیل شرعی است و مبنای

تمامی موارد منصوص و غیر منصوص از احکام معاملات و تدبیر امور دنیوی محسوب می‌شود. احکام شرعی بالجمله و بی قید و شرط معطوف به مصلحت اند پس اگر نصی یا اجماعی مغایر با مصلحت به نظر آید باید به نفع مصلحت کنار گذاشته شود. دلیل تقدیم مصلحت بر نص و اجماع آن است که برخلاف جمهور اهل سنت، طوفی معیار تشخیص مصلحت را عقل دانسته است نه شرع. او مصلحت را مبنای احکام و عقل را معیار مصلحت شمرده است. از این رو آنچه از نصوص شرعی معارض مصلحت باشد قابل تأویل یا تخصیص یا الغاست و این البته دقیقاً خلاف تصریح و حزم و احتیاط کسانی چون غزالی است. طوفی خود تصریح کرده که مصلحت مورد نظر او آن نیست که نزد مالک و دیگران مطرح است به علاوه نباید با تکیه بر اینکه شارع مصلحت مردم را بهتر می‌داند چنین مصلحتی را در دایره نصوص جستجو کرد. این مطلب اگر درست باشد ناظر به بخش عبادات است. چون مصلحت قوی‌ترین دلیل شرعی است پس تقدیم آن بر سایر ادله لازم است. دلایل او اولاً حدیث «لا ضرر و لا ضرار»^(۲۷) و آیات متضمن مصلحت از جمله آیه قصاص و ثانیاً امکان نسخ و تخصیص نصوص و عدم

احتمال نسخ مصلحت است. به نظر او چون حدیث «لا ضرر و لا ضرار» ناظر به خصوص نفی مفسده است و نفی مفسده مستلزم جلب مصلحت است عمل به مفاد این حدیث مقدم بر هر نص و اجماعی است.^(۲۸)

طریقه طوفی چنان که پیداست نتیجه‌ای جز نسخ شریعت به نام مصلحت ندارد. عمل به عقاید او به معنای سپردن زمام افتا و اجتهاد به دست هوای نفس و فتح باب آرای بی ضابطه و تعطیل نصوص شرعی است. «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ»^(۲۹) زیاده روی طوفی را هیچ کدام از علما

برنرفته اند. مجتهد در اجتهاد خود در جستجوی مصلحت است ولی چنین مصلحتی را از راه نصوص و شواهد شرعی و در راستای مقاصد شارع جستجو می‌کند و هر گاه فتوایی مبتنی بر مصلحت از وی صادر شود آن مصلحت خود مستند به اصلی کلی یا مقصدی عام از اصول و مقاصد شرع است و به هیچ وجه تقدیم مصلحت بر نصوص محسوب نمی‌شود. ابن دقیق العید می‌گوید من کار کسی را که اصل مصالح از نظر او معتبر است رد و انکار نمی‌کنم ولی عمل به آن را مستلزم امعان نظر می‌دانم. مصلحت‌گرایی گاه از حد اعتبار و اعتدال خارج می‌شود. بنابراین اخذ به آن همچون عمل به قیاس تنها از مجتهد پذیرفته است.^(۳۰)

در برابر این زیاده رویها گروهی دیگر از اهل علم در رد و انکار عمل به مصلحت جد

بلیغ نموده‌اند. ظاهریه پیشوای این گروه محسوب می‌شوند. کسی که منکر حجّیت قیاس و استحسان و تعلیل عقلی احکام شرعی است به طور طبیعی و به طریق اولی باید قائل به عدم مشروعیت اجتهاد مبتنی بر مصلحت باشد. نزد کسانی چون ابن حزم استحسان، استصلاح، رأی، استنباط و هر اصطلاح دیگری که خارج از مدلول ظاهری نصوص و ناظر به معانی معقول آنها باشد مردود است.

ضعف این استدلال علی‌رغم قوت و استحکام ظاهری آن، با اندکی تأمل آشکار می‌گردد. راست است که شریعت مقدس مصالح بندگان را مراعات نموده و به منظور تحقق آنها مبادرت به وضع و جعل احکام کرده است ولی آیا تمامی تفاسیل و جزئیات و جنبه‌های این مصالح، آن هم برای تمام اعصار و ادوار از سوی شارع اعلام شده است؟ بی‌تردید پاسخ این پرسش منفی است. آنچه به تصریح و از طریق نص مورد حمایت روشن واقع شده پاره‌ای از جزئیات این مصالح است. آنچه مهم است و باید به طوری جدی مورد ملاحظه واقع شود آن است که مجموعه احکام شرعی و اصول بنیادین و قواعد عام آن بیانگر این است که «مصلحت» به طور کلی مقصود شارع و هدف او از وضع و جعل احکام بوده است. این شیوه حمایت از مصالح یعنی عدم احصاء و عدم اعلام حصری جزئیات مصالح البته از محاسن شریعت است نه از معایب آن و باید آن را از عداد دلایل استمرار و بقای آن به شمار آورد. جزئیات همواره در معرض تغییر و تبدلند ولی اصول کلی و قواعد عام ثابت‌اند و پا به پای زمان پیش می‌روند و خود را با شرایط و اوضاع و احوال جدید هماهنگ می‌سازند. احصای جزئیات و انشای حکم خاص برای هر یک نه مقدور است و نه ضروری.^(۳۴)

نفی اعتبار عمل به مصلحت به شافعیه و حنفیه هم نسبت داده شده است^(۳۱) ولی با توجه به آنچه که گذشت و با تتبع و استقرای اجتهادات آنان آشکارا می‌توان چنین نسبتی را نادرست دانست.

دلایل مخالفت و موافقت با مصلحت

مخالفان و موافقان عمل به مصلحت هر کدام برای درستی نظر خود دلایلی ذکر کرده‌اند این دلایل به شرح زیر مطرح می‌شوند:^(۳۲)

۱- **دلایل مخالفان:** از نظر مخالفان اولاً شارع حکیم از طریق تشریح احکام، تمامی مصالح مشروع و معتبر را برای بندگان خود ممکن‌الحصول نموده است و هیچ مصلحتی مورد غفلت یا اهمال او واقع نشده است. اعتقاد به مشروعیت یا حجّیت مصالح مرسل به این معنی است که پاره‌ای از مصالح از سوی شارع نادیده گرفته شده‌اند و برای تأمین آنها حکمی از سوی شرع وضع نشده است. این آشکارا مغایر با وصف کمال و جامعیت شرع است و با

بر این اساس اگر مصلحتی حادث شود که در شرع نتوان برای آن حکمی خاص یافت چنانچه این مصلحت بدون تعارض با احکام شناخته شده شرعی با نصوص خاص شرع یا قواعد و مقاصد عام آن هماهنگی و سازگاری داشته باشد صدور فتوی به منظور تأمین آن با هیچ مانعی شرعی یا محذور عقلی مواجه نخواهد بود. چنین فتوایی بی هیچ تردید مداخله در تشریع و ورود به حوزه اختیارات و صلاحیتهای شارع به شمار نخواهد رفت همچنان که دلالتی بر غفلت یا اهمال برخی از مصالح از سوی شارع نخواهد داشت. چرا که شرع و شارع خود ما را با مسئله مصالح توجه داده‌اند و به مراعات آن سفارش نموده‌اند.

ثانیاً، مصالح مرسل چنان که قائلان به حجیت آن هم اعتراف دارند میان مصالح معتبر و ملغی متردند در این صورت الحاق آن به مصالح معتبر ترجیحی بر الحاق آن به مصالح ملغی نخواهد داشت. در این صورت اعتقاد به اعتبار چنین مصالحی از قبیل ترجیح بلا مرجع خواهد بود. اگر شاهی برای مشروعیت و اعتبار این گونه مصالح در دست باشد بی تردید از نوع مصالح معتبر خواهد بود و چنانچه مرجحی مشروع برای عدم اعتبارشان یافت شود از قبیل مصالح ملغی محسوب خواهند شد در این صورت دیگر طرح مسئله مصلحت مرسله و بحث پیرامون حجیت آن بی مورد و خالی از فایده خواهد بود.^(۳۵)

این دلیل هم خالی از ضعف نیست چرا که قاعده کلی و بنیادین شرع مراعات مصلحت است و الغای آن استثنا و خلاف اصل تلقی می‌شود. بنابراین الحاق مصالح مسکوت به مصالح معتبر اولی و موافق با اصل است در حالی که الحاق آنها به مصالح ملغی مخالف اصل است و نیاز به دلیل دارد. الغای مصالح ملغی از سوی شارع به دلیل تعارض با مصالح معتبر بوده است در حالی که شرط پذیرش مصالح مرسل عدم تعارض با مصالح معتبر و مقاصد عامه شرع است بنابراین دلیلی برای الحاق آنها به مصالح ملغی باقی نمی‌ماند.^(۳۶)

ثالثاً، عمل به نظریه مصالح مرسله و صدور فتوی بر اساس آن موجب تجری جاهلان می‌شود و زمینه ایجاد بی‌نظمی در احکام شرعی و اجتهادات فقهی را فراهم می‌سازد. این نظریه در عمل، باب بی‌نظمی را به روی حکمرانان و دادرسان سلطه طلب می‌گشاید در این صورت معلوم نیست احکام و ضوابط روشن شرعی چگونه در برابر هواهای نفسانی و مقاصد نامشروع که لباس مصلحت برتن کرده و رنگ شریعت به خود گرفته‌اند، محفوظ خواهند ماند؟^(۳۷)

در پاسخ این استدلال هم آنچه می‌توان گفت این است که توسل به نظریه مصالح مستلزم وقوف و آگاهی از دلایل شرعی و اطمینان از اعتبار یا الغای مصالح مورد نظر است و این وقوف و آگاهی طبیعتاً تنها برای اهل اجتهاد و فتوی مقدور است. تجری و جسارت جاهلان و هواپرستان را اهل علم پاسخ خواهند

گفت. راه مقابله با حکام مفسد و مستبد هم سد باب مصلحت نیست. امت در برابر این گونه حاکمان تکالیف و واجبات روشن تری دارد.

۲- دلایل موافقان: دلایل طرفداران حجیت مصالح مرسله به طور مختصر به شرح زیر است: اولاً، استقرای نصوص شرعی نشان می‌دهد که تأمین مصالح، مقصود نهایی شارع است و اساساً احکام شرعی هدفی جز تحقق مصالح مشروع ندارند.^(۳۸)

عمل به نظریه مصالح مرسل توافق و هماهنگی تمام با طبیعت شریعت و مقاصد عامه آن دارد شارع خود فرموده است: «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین»^(۳۹) اقتضای رحمت حمایت از منافع مردم و الحاق مصالح مرسل به مقاصد معتبر است.

ثانیاً، مصالح مشروع و طرق تحصیل آنها به تناسب زمان و تغییر شرایط و اوضاع و احوال دستخوش تغییر و تبدیل واقع می‌شوند؛ از سوی دیگر احصای جزئیات این مصالح و معرفی تفصیلی آنها در عصر رسالت و تشریح نه ممکن بوده و نه ضرورتی داشته است. نصوص شرعی به طور اجمالی مراعات مصالح را مد نظر و طرف توجه قرار داده‌اند چنانچه این معرفی اجمالی مورد ملاحظه واقع نشود و تنها به جزئیاتی از مصالح که به تصریح مورد حکم شارع واقع شده‌اند اکتفا گردد در این صورت در آنچه شارع خود قائل به توسع در آن شده دست به تضییق زده‌ایم و موجب فوت مصالح بسیار از مردم شده‌ایم و البته این راهی است که

با قواعد کلی، مقاصد عمومی و مسئله استقرار و بقای شریعت ناهماهنگ است.

ثالثاً، از بدو پیدایش اجتهاد یعنی از عصر صحابه به بعد مجتهدین امت در اجتهادات خود همواره مسئله مصالح را مورد ملاحظه قرار می‌داده‌اند بی‌آنکه کسی در این باره دست به رد و انکار زده باشد. این اجتهادات مبتنی بر مصلحت، و سکوت دیگر مجتهدان در برابر آنها اگر نگوییم نوعی اجماع سکوتی است دست کم دلیلی قابل اعتماد بر درستی چنین نظریه‌ای است. این معنا مورد تأکید کسانی چون غزالی و قرافی است. غزالی که یاران پیامبر را قده امت در قیاس و اجتهاد می‌داند اعتماد آنان بر مصالح را مسلم می‌شمارد. به نظر او مصالح نزد صحابه به دو قسم معمول و متروک تقسیم می‌شده است.^(۴۰) به هر تقدیر از جمله این اجتهادات موارد زیر قابل ذکر است:

جمع قرآن، جمع آوری مصاحف قرآن و الزام مردم به رجوع به مصحف واحد، تأسیس زندان، تدوین دیوان، ارجاع امر خلافت به شورا، وضع خراج، ضرب سکه، توریث مطلقه در مرض الموت که اصطلاحاً طلاق فار نام دارد، اعتقاد به ضمان اهل حرف با وجود اینکه ید آنها ید امانی است به منظور حمایت از مصالح مالی مردم و پرهیز از غفلت و تساهل اصحاب این حرفه‌ها چنان که امام علی بن ابی طالب (ع) فرموده است: «لا یصلح الناس الا ذاک»،^(۴۱) قصاص شرکای قتل در برابر مقتول واحد که به قاعده تمالؤ مشهور است، تبعید

مفسده جویان و مروّجان فحشاء و مفساد اخلاقی، مصادره اموال حکمرانانی که از طرق نامشروع مبادرت به جمع مال نموده‌اند و نظایر اینها. (۴۲)

تأمل در دلایل موافقان و مخالفان نشان می‌دهد که مواضع موافقان و اعتقاد به حجیت مصالح مرسله از قوت بیشتری برخوردار است. استناد به نظریه حجیت مصالح در تفسیر نصوص شرعی و استنباط احکام با مراعات شروط و ضوابطی که موافقان مطرح کرده‌اند، بی‌آنکه موجب خروج از قواعد و ضوابط شرعی باشد

سبب تقویت توانایی شرع در رویارویی با شرایط و اوضاع احوال تازه و پاسخگویی به مسائل مستحدث می‌گردد. دغدغه منکران مشروعیت مصلحت و سعی آنان در حفظ اصول و احکام شریعت از تعرض جاهلان و زورگویان مفسده‌جو شایسته تقدیر است. این دغدغه البته خالی از شواهد تاریخی هم نیست ولی با مراعات حدود و شروط و ضوابط مورد نظر موافقان جایی برای چنین حزم و احتیاطی باقی نمی‌ماند ضوابطی چنان مستحکم که بعضی تعیین آنها را نوعی تعلیق به محال و رد استدلال به مصلحت دانسته‌اند. (۴۳)

شروط عمل به مصلحت

مصلحت یک نظریه منسجم و یک مبنای منضبط است مدافعان آن ضوابطی در این باره به دست داده‌اند تا به آن انضباط ببخشند و از معرض هوسهای نفسانی عالمان ناپرهیز و

گرایشهای تند و تعصب‌آمیز مقلدان حقیقت ستیز دور دارند. از نظر محققان مالکی که خود طراح و طرفدار اصلی این نظریه هستند و موافقان آنها از میان معاصرین درستی کاربرد آن مشروط به چند شرط است: (۴۴)

شرط اول هماهنگی و همسویی با قواعد کلی و مبانی و مقاصد عامه شریعت است. با وجود مغایرت با اصول و مبانی شرعی و منافات با نصوص و احکام قطعی، توسل به مصلحت در تفسیر نصوص و استنباط احکام نادرست خواهد بود.

شرط دوم پذیرش عقل است. بدین معنی که در هر مورد عمل به مصلحت و نتایج حاصل از آن باید از سوی صاحبان عقلهای سلیم مورد قبول واقع شود، معقولیت مصلحت یک معیار تخلف‌ناپذیر است. تفسیر یا فتوای مبتنی بر مصلحت وقتی مورد قبول است که «اذا عرضت علی العقول تلفتها بالقبول».

شرط سوم آن است که عمل به مصلحت به منظور حفظ ضروریات یا دست کم رفع حرج یا تأمین تحسینات باشد. (۴۵)

شرط چهارم این است که مصلحت مورد نظر حقیقی و کلی باشد و آحاد مردم را صرف نظر از شخص و صنف و موقعیت اجتماعی آنها بالقوه دربرگیرد. مصالح مختص به اشخاص و اصناف خاص که نوعاً مستلزم مفسدگی برای دیگر طبقات مردم هستند نمی‌توانند به عنوان مصلحت مرسل مبنای اجتهاد و فتوا واقع شوند. ابوحامد غزالی و به تبع او قاضی ناصرالدین

البیضاوی که خود شافعی مذهب شمرده می‌شوند و نظریهٔ مصلحت یا استصلاح را با احتیاط تمام مطرح می‌کنند سه شرط مهم و اساسی برای جواز توسل به آن برشمرده‌اند: ضرورت، قطعیت و کلیت. مراد از ضرورت آن است که اولاً استصلاح تنها برای حفظ ضروریات خمس درست است نه برای حمایت از امور حاجی یا تحسینی.^(۴۶) ثانیاً توسل به مصلحت ضروری باشد و از هیچ طریق دیگر نتوان حکم واقعهٔ مورد اجتهاد را به دست آورد. مراد از قطعیت نیز حقیقتی بودن مصلحت و حتمی بودن آثار و نتایج آن است. به استناد مصلحتهای وهمی و مبتنی بر ظن و حدس و احتمال نمی‌توان به اجتهاد و استنباط حکم پرداخت. سرانجام اینکه مقصود از کلیت مصلحت عمومیت آن است بدین معنی که در استناد به مصلحت و صدور فتوی براساس آن، مصلحت عمومی مسلمانان مورد نظر باشد نه منافع فرد یا گروه یا طبقه‌ای به خصوص مثال معروفی که غزالی در این باره به دست داده و واجد هر سه شرط مورد نظر او می‌باشد تعرض کافران به دارالاسلام از طریق پیشمرگ قراردادن گروهی از مسلمانان یا به تعبیر خود او «تترس» کفار به مسلمین است. مقابله با کفار در موردی این چنین حتی اگر مستلزم قتل مسلمانان معصوم‌الدم هم باشد ضروری است و این فتوی البته جز بر مصلحت یا استصلاح بر هیچ دلیل شرعی دیگر مبتنی نیست.^(۴۷) قرطبی از مالکیه می‌گوید با مراعات معیارهای غزالی دیگر

اختلاف در اعتبار مصلحت شایسته نیست.^(۴۸)

شواهدی از اجتهادات مبتنی بر مصلحت

پیش از این از قول قرافی و ابن دقیق العید گفته شد که مخالفان مصلحت در تعلیل اجتهادات و توجیه فتاوی خود عملاً بر مطلق مصلحت تکیه می‌کنند بی‌آنکه نظراً زحمت استدلال و اقامهٔ دلایل و شواهد اعتبار و حجیت آن را بر خود هموار سازند.^(۴۹) این ادعا البته به دور از واقع هم نیست نقل مواردی از فتاوی مبتنی بر مصلحت که بعضاً از سوی فقهای مخالف با حجیت مصالح مرسله صادر شده‌اند درستی چنین ادعایی را نشان خواهد داد.

جواز نصب افراد شایسته از میان غیر مجتهدین در موارد فقدان مجتهد به عنوان امام اعظم، چه مصلحتی در آن است؟ در چه شرایطی؟ جواز بیعت با مفضول با وجود فاضل، جواز اخذ مالیات از اغنیا در موارد کسر درآمد و اندوختهٔ بیت‌المال به منظور تأمین هزینه‌های دولت نظیر تجهیز لشکریان، پذیرش شهادت اطفال علیه یکدیگر در جراحات در مذهب مالکی،^(۵۰) جواز کشتن چهارپایان مورد استفاده دشمن در جنگ در موارد اقتضای ضرورت در مذهب شافعی،^(۵۱) جواز اتلاف غنایم در صورت عدم امکان حمل به منظور سلب امکان انتفاع مجدد از سوی دشمن در مذهب حنفی،^(۵۲) جواز تبعید افراد شرور و بدسابقه در مذهب حنبلی، تعطیل حد سرقت در سال قحطی، اخراج قتل زانی در حال زنا به دست همسر زنی که با وی زنا شده

از مضمون ادله و جوب قصاص، جواز جریان قصاص میان مسلمان و مستأمن نزد بعضی از فقها، امکان اجبار محترمان به فروش اموال احتکار شده، حکم به قصاص شرکای قتل به خاطر قتل عمد شخص واجد بدون پرداخت تفاضل دیه، ضامن دانستن ید پیشه‌وران در

مذهب صحابه، جواز حبس مدیون ممتنع تا ادای دین یا اثبات اعسار در مذاهب اربعه و نظایر اینها از مصادیق فتاوی و اجتهادات مستند به مصلحت به شمار می‌روند. به گفته بعضی از محققان قاعده تمالو یعنی قصاص قاتلان متعدد در برابر قتل شخص واحد بر هیچ اصلی از اصول شریعت استوار نیست. شافعیها آن را مبتنی بر مصلحت و حنفیها آن را متکی بر استحسان دانسته‌اند. به اعتقاد آنان ضرورت حفظ حیات و ممانعت از اهما و ابطال نصوص در این گونه موارد موجب عدول از قیاس و اقتضای اصول کلی و روی آوردن به اجتهاد مصلحتی و استحسانی می‌شود.^(۵۳) شافعیها قصاص اکراه کننده به قتل و قصاص شهود کذب در اثبات قتل عمد را هم مبتنی بر تأویلهای متضمن مصلحت به شمار آورده‌اند.^(۵۴)

فرجام

۱- برخلاف برخی پیش‌داوریه‌ها مصلحت دلیلی مستقل از ادله استنباط احکام نیست و شأنی مستقل چون کتاب و سنت و اجماع و حتی قیاس ندارد. بلکه مفهومی است کلی مستحصل از فحوای قواعد عام و روح یا منطق جزئیات

احکام شرعی. چون این مفهوم کلی در مقام وضع و تشریح احکام مورد عنایت شارع بوده به هنگام شرح و تفسیر هم ناگزیر باید مورد التفات شارح باشد و خصوصاً در موارد مسکوت الحکم یا منطقه الفراغ باید طرف توجه واقع شود.

۲- نقش نظریه مصلحت در تحوّل و تکامل فقه و فرهنگ اسلامی انکارناپذیر است. به کمک این نظریه می‌توان تفسیرهای تازه از احکام گذشته به دست داد و به مسائل نوپاسخهای نو داد و استمرار شریعت را در بستر زمان تضمین کرد. معاصران محقق، استصلاح را از عوامل همپایی و هماهنگی شرع با اوضاع و احوال زمان و مکان می‌شمارند و در چارچوب قواعد تخلف‌ناپذیر شریعت با آن به پاسخگویی مقتضیات زمان و محدثات امور می‌پردازند.^(۵۵)

۳- باز برخلاف داوری مخالفان، مصلحت‌گرایی تحکیم عقل و تعطیل نص نیست چرا که به تصریح طرفداران اولاً معیار مطلق مصلحت، شرع است و اعمال نظریه مصلحت برای کشف مصالح و مقاصد مورد نظر شارع است. اگر عقل مستقل، از عهده تشخیص مصالح عاجل و آجل بندگان برمی‌آمد و ورود شرع کاری بی‌هوده می‌نمود.^(۵۶) راست است که پذیرش عقل از جمله ضوابط مشروعیت مصلحت است ولی نقش عقل در نظریه مصلحت کشف و اخبار و استنباط و الحاق و ترجیح و تقدیم است نه خلق و انشاء و جعل و تشریح. از همین رو دایره اعمال این نظریه به احکام عادات اعم از معاملات

و سیاست و قضا و شهادت و تعزیرات و به طور کلی تدبیر امور دنیوی محدود شده و اصول عقاید و احکام تعبدی و تقدیرات غیر معقول المعنی از شمول آن خارج شده‌اند. ثانیاً وظیفهٔ مصلحت محافظت از مقاصد شرع است و هر نوع مصلحت اندیشی که نتیجهٔ آن فوت مقاصد شرع یا ترجیح مقاصد ادنی بر مصالح اعلی باشد خود عین مفسده است و مردود شمرده می‌شود^(۵۷) و اساساً ترتیب و درجه بندی مصالح به منظور حفظ مصالح برتر در مقام افتا و اجتهاد است و چنان که گفته شد در سلسله مراتب اقسام و انواع مصالح، دین یعنی نفس شرع در رتبهٔ اول قرار گرفته است و هیچ مصلحتی قابل ترجیح بر آن نیست.^(۵۸)

۴- اخذ به مصلحت به معنای ترجیح منافع اکثریت بر مصالح اقلیت نیست. اساساً مصلحت در مقام فتوا و بدون توجه به شخص یا اشخاص منتفع مورد ملاحظه و اجتهاد واقع می‌شود نه در مقام حکم و قربانی کردن فردی در پای فردی دیگر یا نادیده گرفتن بخشی از امت برای حفظ منافع و موقعیت بخشی دیگر. از همین رو در موارد اکراه و اضطرار هیچ فقیهی قائل به جواز قتل دیگران برای رهایی مهلکه نشده است.^(۵۹) دلیل جواز تعرض به اموال دیگران در چنین شرایط مخاطره آمیزی رفع تعارض میان مصالح و ترجیح مصلحت برتر و امکان جبران مصلحت فوت شده از راه ضمان مالی مکره و مضطر است.

۵- عمل به مصلحت بدعت نیست چرا که اولاً

برخلاف مصلحت، بدعت با هیچ دلیل اجمالی یا تفصیلی از ادلهٔ شرعی قابل توجیه نیست بلکه خود مغایر مقتضای نصوص و قواعد شرعی است. ثانیاً قلمرو اعمال مصلحت چنان که گذشت عادات و معاملات و اسباب و مقدمات تدبیر امور دنیوی است در حالی که دایرهٔ بدعت پیش از هر چیز عبادات و امور اعتقادی است.^(۶۰)

۶- با وجود تحاشی و تظاهر بعضی از فقهای مذاهب اسلامی و به رغم تشبث و تعارضی که در نقل اقوال و انتساب آنها به قائلان وجود دارد اجتهاد و افتای مبتنی بر مصلحت در همهٔ مذاهب وجود دارد. بعضی بدون آنکه نام آن را بر زبان آورند و برخی با نامهایی چون استحسان، سد ذرایع، عرف، ضرورت و حکم ثانوی، در مقام اجتهاد مصلحت گرایی کرده‌اند. مصلحت در همهٔ ادوار فقه و در تمامی مذاهب فقهی مورد توجه و مبنای اجتهاد بوده است. اختلافی که دربارهٔ اعتبار آن پیش آمده نظیر آنچه در مورد استحسان مطرح است اولاً مربوط به بدو پیدایش نظریهٔ مصلحت و عدم تحدید مفهوم و تنقیح حدود و ضوابط آن و ثانیاً ناشی از تهاجم کسانی چون شافعی از اهل حدیث به رأی و استدلال آزاد و مفاهیم غیر منضبطی چون استحسان بوده است.^(۶۱) بعد از نظریه پردازیها و نظام بخشیهای درخور تقدیر کسانی چون غزالی، شاطبی، قرافی و ابن عبدالسلام و اقبال عامی که امروزه وجود دارد،^(۶۲) چنان که گفته شد دیگر اختلاف نظر دربارهٔ اعتبار مصلحت شاید شایسته نباشد. دواعی و انگیزه های ظهور

نظریهٔ مصلحت یعنی ضرورت پاسخگویی به مسائل مسکوت‌الحکم، جلب مصالح نوظهور، دفع مفاسد نوپیدا، تمهید مقدمات تحقق مقاصد عامهٔ شارع، تحریم طرق و اسباب منجر به مصالح ملغی و تغییر شرایط و اوضاع و احوال و اقتضائات زمان و لزوم تحول و تحرک اجتهاد و افتا امروزه بیشتر و محسوس‌تر از هر زمان دیگر مطرح است. برخی از صاحب‌نظران معاصر با درکی درست از این ملاحظات و واقعیات، پیش از این ارجاع تشخیص مصالح امت را به مجمعی مرکب از مجتهدین مذاهب پیشنهاد کرده‌اند.^(۶۳)

پانوشت‌ها

۱- ابواسحاق الشاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۸ و ج ۴، ص ۱۹۵.
 ۲- محمد ابوزهره، اصول الفقه، ۳۴۶، مصطفی احمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج ۱، ص ۳۰، و هبة الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱۹.

۳- ابوحامد الغزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۶.

۴- نظریه پردازانی چون غزالی و شاطبی مبنای حجیت قیاس که عبارت است از اقتباس حکم از معقول نص و مداراجتهاد را همین مصالح معتبر دانسته‌اند. از نظر شاطبی رسیدن به رتبهٔ اجتهاد تنها برای کسانی میسر است که فهم مقاصد شرع و توان استنباط به کمک چنین فهمی، از اوصاف و ملکات آنان باشند. نک: ابوحامد الغزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۶ و ابواسحاق الشاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۷ و ج ۴، ص ۱۰۵.
 ۵- امروزه مسائلی چون، تحریم تعدد زوجات، مساوات مرد و زن در ارث، بهره‌های بانکی، قتل از روی ترحم و تولید مخدرات و مشروبات مسکر در بلاد اسلامی و صدور آنها که از جملهٔ محدثات معاصر است از مصادیق مصالح ملغی محسوب شده‌اند. نک: حسین محمد الملاح، الفتوی، ص ۴۹۶.

۶- ابوحامد الغزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۶.

۷- مناسب اصطلاحاً وصفی از اوصاف موضوع است که بنای حکم بر آن عقلاً و عادتاً منجر به تحقق مقصود شارع و تأمین مصلحت مورد نظر در تشریح حکم می‌شود. مانند مناسبت صغر با ثبوت ولایت. مناسب را به مؤثر، ملایم، ملغی و مرسل تقسیم کرده‌اند. مناسب مرسل که در تعریف آن گفته شده: «ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه ولا يشهد له اصل معین من اصول الشریعة بالاعتبار» مفهوماً همان مصلحت مرسل است. نک: محمد بن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ج ۲، ص

۷- مصلحت مورد نظر اهل سنت از مفاهیم و مصطلحات سیاسی نیست. نوعی استدلال اصولی است که در جزئیات احکام و فتاویٰ فقهی راجع به جنبه‌های گوناگون زندگی دنیوی فرد و جامعه ظاهر می‌شود و شئون مختلف حیات فردی و اجتماعی از جمله سیاست و مدیریت را به سمت اهداف و مقاصد مورد نظر شارع سوق می‌دهد. سیاست و حکومت هم البته با استمداد از اهل اجتهاد و در حدود اجازهٔ آنان می‌تواند از این شیوهٔ استدلال بهره‌مند شود و از این راه به هدف غایی و فلسفهٔ وجودی خود یعنی تأمین مصالح امت نزدیک شود.

۸- احکام و فتاویٰ مبتنی بر مصلحت به تبع تغییر شرایط زمانی و مکانی قابل تغییرند. چرا که احکام راجع به امور دنیوی وجوداً و عدماً دائر مدار مصالح مترتب بر این امور هستند بنابراین با بقای این مصالح باقی و با انتقای آنها

- ۱۳۲- تاج الدین السبکی، جمع الجوامع، ج ۲، ص ۲۴۸.
- ۸- برای دیدن این تعاریف نک: سیدنوید نقشبندی، نقش مصلحت در استنباط احکام، ص ۱۶۲.
- ۹- محمدبن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۴.
- ۱۰- سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة، ص ۳۳۰. از نظر بوطی علما از سه زاویه به اجتهاد مبتنی بر مصلحت نگاه کرده‌اند. کسانی که به مصالح مترتب بر این اجتهاد توجه کرده‌اند آن را مصلحت مرسل، کسانی که به وصف مناسب مستوجب چنین اجتهادی نگاه کرده‌اند آن را مناسب مرسل و آنان که به بنای حکم یا فتوا بر این وصف مناسب یعنی معنای مصدری مسئله توجه کرده‌اند آن را استصلاح یا استدلال خوانده‌اند.
- ۱۱- غزالی در مستصفی ظاهرأ در برابر استحسان، اجتهاد مبتنی بر مصلحت را استصلاح نامیده است.
- ۱۲- بدرالدین الزرکشی، البحر المحیط، ج ۶، ص ۷۷.
- ۱۳- شهاب الدین القرافی، شرح تنقیح الفصول، ص ۴۴۶.
- ۱۴- شاطبی می‌گوید: «استحسان در مذهب مالک اخذ به مصلحت جزئی در مقابل دلیل کلی است و مقتضای آن تقدیم استدلال آزاد بر قیاس است. استحسان مجرد ذوق و تشهی نیست بلکه رجوع به مقاصد اجمالی شارع است» نک: الموافقات، ج ۴، ص ۲۰۵. این گفته شاطبی از نظر دیگران هم ظاهر مذهب مالک تلقی شده است نک: محمدبن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۳. این مطلب اگر در کنار نقلی از مالک که در آن استحسان را تسعة اعشار العلم تلقی کرده (الموافقات، ج ۴، ص ۲۰۹) گذاشته شود اهمیت و وسعت عمل به مصلحت و به طریق استلزام ضیق دایره نصوص از نظر او دانسته می‌شود.
- ۱۵- محمدبن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۴.
- ۱۶- القاضی عیاض، ترتیب المدارک، ج ۱، ص ۹۴ نقل از حسین محمد الملاح، الفتوی، ص ۱۴۸.
- ۱۷- ابواسحاق الشاطبی، الاعتصام، ص ۳۳۵.
- ۱۸- محمد ابوزهره، احمدبن حنبل، ص ۳۵۲؛ معروف الدوالیبی، المدخل الی علم اصول الفقه، ص ۲۴۰.
- ۱۹- ابن بدران الحنبلی، نزهة الخاطر، ج ۱، ص ۴۱۵ نقل از حسین محمد الملاح، الفتوی، ص ۴۸۹.
- ۲۰- ابوالمعالی الجوینی، البرهان، ج ۲، ص ۱۱۱۴؛ بدرالدین الزرکشی، البحر المحیط، ج ۶، ص ۷۷.
- ۲۱- شهاب الدین الزنجانی، تخریج الفروع علی الاصول، ص ۱۶۹-۱۷۰.
- ۲۲- ابوحامد الغزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۲۲.
- ۲۳- استحسان بالمصلحة آن است که مصلحتی، مقتضی استثنای حکم یک مسئله از شمول اصول و قواعد کلی ناظر به آن باشد. به عنوان مثال وصیت سفیه به اقتضای اصول و قواعد عام اهلیت تصرف، باطل است ولی مصلحت، مقتضی آن است که حکم چنین موردی استحساناً از شمول قواعد کلی خارج باشد. یا پرداخت زکات به بنی هاشم که براساس قواعد کلی ممنوع بوده ولی ابوحنیفه در شرایط سیاسی عصر خود با توجه به محرومیت بنی هاشم از بیت المال به منظور حفظ مصالح آنان استحساناً فتوا به جواز آن داده است. نک: وهبة الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ص ۷۴۶.
- ۲۴- ابن رشد الاندلسی، بداية المجتهد، ج ۲، ص ۱۵۴؛ عزبن عبدالسلام، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۱۳۸؛ مصطفی احمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج ۱، ص ۱۵۲؛ وهبة الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ص ۷۶۰.
- ۲۵- سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة، ص ۳۳۸.
- ۲۶- نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی الطوفی متوفای سال ۷۱۶ ه. ق است. گویند حفظ او از فهم او قوی تر بوده است. منتسب به مذهب حنبلی است ولی ابن رجب و ابن عماد او را شیعی و عقاید او را خارج از اصول اهل سنت دانسته‌اند. عبدالحسین شرف الدین که آرای امامیه را از عقاید طوفی مبری دانسته او را از غلاة شیعه شمرده است. ظاهرأ او مذهبی التقاطی داشته تا آنجا که در حق خود گفته است: «حنبلی رافضی اشعری» نک: ابن رجب، الذیل علی طبقات الحنبلیة، ج ۲، ص ۲۶۶؛ ابن عماد، شذرات الذهب، ج ۶، ص ۳۹؛ ابن حجر العسقلانی، الدرر الكامنة، ج ۲، ص ۱۵۴.
- ۲۷- ابن حدیث را مالک به صورت مرسل و ابن ماجه و دار قطنی به صورت مسند روایت کرده‌اند. نووی در اذکار آن را حدیث حسن دانسته است.
- ۲۸- برای نقد و نقض دلایل طوفی نک: سعید رمضان البوطی، پیشین، ص ۲۰۲؛ محمد ابوزهره، ابن حنبل، ص ۳۵۴، توفیق یوسف الواعی، البدعة و المصالح المرسله، ص ۲۶۷ و سید نوید نقشبندی، ص ۲۰۵ و برای ملاحظه استقبال طرفداران تعطیل نصوص از آرای طوفی و نقد و رد آن نک: یوسف القرضاوی، السياسة الشرعية، ص ۲۴۸.
- ۲۹- سورة مؤمنون، آیه ۷۱.
- ۳۰- بدرالدین الزرکشی، البحر المحیط، ج ۶، ص ۷۰.
- ۳۱- محمدبن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۴، سیف الدین الامدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۱۸۳.
- ۳۲- برای مطالعه تفصیلی دلایل مخالفان و موافقان و نقد و

- تحلیل آنها نک: محمد مصطفی شلبی، تعلیل الاحکام، ص ۲۷۲ به بعد.
- ۳۳- سورة قیامت، آیه ۳۶.
- ۳۴- عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقه، ص ۲۳۹.
- ۳۵- سیف الدین الامدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۶؛ وهبة الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ص ۷۶۱.
- ۳۶- بدران ابوالعینین بدران، اصول الفقه، ص ۲۱۴.
- ۳۷- وهبة الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ص ۷۶۱.
- ۳۸- این واقعت غیرقابل انکار را بسیاری از عالمان صاحب نام مورد تصریح قرار داده‌اند. از امام مالک نقل شده که گفته است: «مجتهدی که موارد و مصادر شرع را استقراء کند علم به مراعات مصالح در کلیات و جزئیات برای وی حاصل می‌شود و در خواهد یافت که هیچ مصلحتی نیست مگر اینکه جنس آن مورد عنایت و حمایت شارع واقع شده است. تنها استثنای این اصل مصلحتی است که با اصلی از اصول شرع معارض باشد» نک: حسین محمد الملاح، الفتوی، ص ۴۸۹.
- ابواسحاق شاطبی می‌گوید: «شریعت هدفی جز تأمین مصالح دنیوی و اخروی مردم ندارد» نک: ابواسحاق شاطبی، الموافقات، ج ۲، صص ۶-۳۷.
- عزالدین بن عبدالسلام که در عصر خود ریاست و زعامت شافعیه به او ختم می‌شده بر این باور است که: «شریعت تماماً مبتنی بر مصالح است اعم از جلب منفعت و دفع مفسدت» نک: عزالدین بن عبدالسلام، قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۹.
- شمس الدین ابن قیم فقیه صاحب نام حنبلی هم معتقد است که:
- «اساس و بنای شرع حکمت و مصلحت است و تأمین معاش و معاد مردم. شریعت ترکیبی است از عدالت، حکمت و مصلحت و هر مسئله که از عدل خارج شود و به جور ستم نزدیک شود یا از مصلحت به مفسده بینجامد یا از حکمت به عبث منتهی گردد، انتساب آن به شرع حتی از طریق تأویل، نادرست است...» نک: شمس الدین بن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۱۰.
- ۳۹- سورة انبیاء، آیه ۱۰۷.
- ۴۰- ابوحامد الغزالی، المنحول، ص ۳۳۵ نقل از حسین محمد الملاح الفتوی، ص ۴۳۹؛ محمد مصطفی شلبی، تعلیل الاحکام، ص ۹۳ و ۳۵.
- ۴۱- محمد ابوزهره، الامام مالک، ص ۴۰۰.
- ۴۲- شمس الدین بن قیم الجوزیه، الطرق الحکمیة، ص ۱۴ به بعد؛ ابواسحاق الشاطبی، الاعتصام، ص ۳۳-۳۴.
- ۴۳- محمدین علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۴۴- بعضی از محققان معاصر ضوابط مصلحت را با تفصیل بیشتر مطرح کرده‌اند و هماهنگی با مقاصد شارع، عدم مغایرت با کتاب، سنت، قیاس و مصلحت برتر یا مساوی را پنج شرط لازم در این زمینه دانسته‌اند نک: سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة، ص ۱۱۹ به بعد.
- ۴۵- ابواسحاق الشاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۳۰۷ و الاعتصام، ص ۳۴۱؛ عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقه، ص ۲۴۲؛ فتحی الدربینی، المناهج الاصولیة، ص ۵۸۵؛ حسین محمد الملاح، الفتوی، ص ۴۹۴.
- ۴۶- حصر عمل به مصلحت در دایره ضروریات و مورد اعتراض واقع شده خصوصاً اینکه غزالی خود دلیلی بر این حصر اقامه نکرده است. بعضی در مقام دفع اعتراض گفته‌اند منظور غزالی هم در ضابطه ضرورت و هم در دو شرط قطعیت و کلیت مصلحت، تعیین مصادیق متیقن و قدر متفق علیه مسئله بوده است و گرنه او در کتابهای دیگر قائل به چنین حصری نبوده است نک: تاج الدین السبکی، ج ۲، ص ۲۸۴؛ سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة، ص ۳۹۴.
- یوسف القرضاوی، السیاسة الشرعیة، ص ۹۱.
- ۴۷- ابوحامد الغزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۸.
- ۴۸- محمدین علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۴۹- شهاب الدین القرافی، الفروق، ص ۴۳.
- ۵۰- محمد ابوزهره، الامام مالک، ص ۴۰۲؛ ابن رشد الاندلسی، بداية المجتهد، ج ۲، ص ۳۸۴.
- ۵۱- جلال الدین السیوطی، الاشیاء و النظائر، ص ۶۰-۶۱.
- ۵۲- ابویوسف یعقوب بن ابراهیم، الرد علی سیر الاوزاعی، ص ۳.
- ۵۳- حسین محمد الملاح، الفتوی، ص ۵۰۰.
- ۵۴- ابواسحاق الشیرازی، المذهب، ج ۲، ص ۱۷۷.
- ۵۵- سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة، ص ۳۴۰؛ حسین محمد الملاح، الفتوی، ص ۵۰۰؛ عبدالوهاب خلاف، مصادر الشریع، ص ۸۵.
- ۵۶- ابواسحاق الشاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۴۸.
- ۵۷- ابوحامد الغزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۷.
- ۵۸- ابواسحاق الشاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۱۶ به بعد.
- ۵۹- ابوحامد الغزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۲۲۲.
- ۶۰- ابواسحاق الشاطبی، الاعتصام، ص ۳۲۹.
- ۶۱- سیدنوید نقشبندی، ص ۱۹۰.
- ۶۲- یوسف القرضاوی، السیاسة الشرعیة، ص ۱۰۳.

- ۶۳- عبدالکریم زیدان، الوجيز في اصول الفقه، ص ۲۴۳.
- ۶۴- شمس الدين بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص ۱۸-۱۶؛ محمد مصطفی شلبي، تعليل الاحكام، ص ۳۰۷ به بعد.
- ### منابع
- ۱- الامدى، سيف الدين، الاحكام في اصول الاحكام، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۹۸۷.
- ۲- ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي، الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة، بيروت، دارالجيل، بی تا.
- ۳- ابن رجب الحنبلي، ابو الفرج، الذيل على طبقات الحنابلة، بيروت، دارالمعرفة، بی تا.
- ۴- ابن عبدالسلام، عز الدين، قواعد الاحكام في مصالح الانام، بيروت، دارالمعرفة، ۱۹۸۵.
- ۵- ابن عماد الحنبلي، عبدالحی، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، بيروت، دارالمسيرة، ۱۳۹۹.
- ۶- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، الطرق الحكمية، بيروت، دارالجيل، بی تا.
- ۷- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، اعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دارالجيل، بی تا.
- ۸- ابوزهره، محمد، اصول الفقه، قاهره، دارالفكر الاسلامی، بی تا.
- ۹- ابوزهره، محمد، الامام احمد بن حنبل، قاهره، دارالفكر العربی، بی تا.
- ۱۰- ابوزهره، محمد، الامام مالك، بيروت، داراحياء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- ۱۱- ابوزهره، محمد، اجريمة، قاهره، دارالفكر العربی، بی تا.
- ۱۲- ابويوسف، يعقوب بن ابراهيم الكوفي، الرد على سير الاوزاعي، قاهره، مكتبة الحلبي، بی تا.
- ۱۳- الاندلسي، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۳۲۹.
- ۱۴- بدران، ابوالعنين بدران، اصول الفقه، اسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، بی تا.
- ۱۵- البوطي، سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الفقه الاسلامی، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۷۷.
- ۱۶- الجويني، ابوالمعالي، البرهان في اصول الفقه، قطر، بی تا.
- ۱۷- خلاف، عبدالوهاب، علم اصول الفقه، كويت، دارالقلم، ۱۳۹۸.
- ۱۸- الدريني، فتحي، المناهج الاصولية، دمشق، الشركة المتحدة، ۱۹۸۵.
- ۱۹- الدواليبي، محمد معروف، المدخل الى علم اصول الفقه، بيروت، دارالعلم للملایين، ۱۳۸۵.
- ۲۰- الزحيلي، وهبة، اصول الفقه الاسلامی، دمشق، دارالفكر، ۱۹۸۶.
- ۲۱- الزرقاء، مصطفى احمد، المدخل الفقهي العام، دمشق، دارالفكر، ۱۹۶۸.
- ۲۲- الزركشي، بدرالدين، البحر المحیط، كويت، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۳.
- ۲۳- الزنجاني، شهاب الدين، تخريج الفروع على الاصول، دمشق، جامعة دمشق، ۱۳۲۸.
- ۲۴- زیدان، عبدالکریم، الوجيز في اصول الفقه، بغداد، مطبعة الجمهورية، ۱۹۸۷.
- ۲۵- السبكي، تاج الدين، جمع الجوامع، بيروت، دارالفكر، بی تا.
- ۲۶- نقشبندی، سيد نوید، نقش مصلحت در استنباط احكام، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده الهيات و معارف اسلامي، ۱۳۷۶.
- ۲۷- السيوطي، جلال الدين، الاشباه والنظائر، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافية، ۱۹۹۴.
- ۲۸- الشاطبي، ابواسحاق، الاعتصام، بيروت، داراحياء التراث العربی، ۱۹۹۷.
- ۲۹- الشاطبي، ابواسحاق، الموافقات في اصول الشريعة، بيروت، دارالمعرفة، ۱۹۷۸.
- ۳۰- شلبي، محمد مصطفی، تعليل الاحكام، بيروت، دارالنهضة العربية، ۱۹۸۱.
- ۳۱- الشوكاني، محمد بن علي، ارشاد الفحول، بيروت، دارالكتاب العربی، ۱۹۹۹.
- ۳۲- الشيرازي، ابواسحاق، المهذب، بيروت، دارالفكر، بی تا.
- ۳۳- الغزالي، ابوحامد، المستصفي من علم الاصول، بيروت، داراحياء التراث العربی، ۱۹۹۷.
- ۳۴- القرافي الصنهاجي، شهاب الدين، الفروق، بيروت، دارالمعرفة، بی تا.
- ۳۵- القرافي الصنهاجي، شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ۱۳۹۳.
- ۳۶- القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية، قاهره، مكتبة وهبة، ۱۹۹۸.
- ۳۷- الملاح، حسين محمد، الفتوى، بيروت، المكتبة العصرية، ۲۰۰۱.
- ۳۸- الواعي، توفيق بن منصور، البدعة و المصالح المرسله، كويت، دارالتراث، ۱۴۰۴.