

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۸

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University  
کد مقاله: ۲۵۳۴۸

## بررسی رویکرد کلامی شیعی به جایگاه مصلحت در استنباط احکام شرعی

علی قاسمی\*

سیدمحمد موسوی بجنوردی\*\*

داود محمدجانی\*\*\*

### چکیده

اصل مصلحت یکی از اصول اساسی در استنباط احکام شرعی در فقه شیعه است. مرجعیت مصلحت به عنوان منبع استنباط احکام شرعی ریشه در مبانی کلامی این اصل و قاعده دارد. در این مقاله به بررسی جایگاه مصلحت در اجتهاد و استنباط احکام شرعی با رویکرد کلامی شیعه پرداخته شده است. پژوهش حاضر پژوهشی توصیفی-تطبیقی است که به شیوه کتابخانه‌ای بر اساس تحلیل اسناد منابع کلامی و فقهی شیعه در زمینه اصل مصلحت انجام شده است. مبانی کلامی مصلحت در نظام تشریح از دیدگاه شیعه شامل عناصری همچون، کمال و سعادت، علم الهی، عدل الهی، حکمت الهی، حسن و قبح عقلی است. عنصر مصلحت صرفاً در نظام تشریح خدای متعال و در فرایند تشریح قوانین آسمانی مطرح نظر نیست، فرایند حاکمیت حاکم اسلامی در عصر حضور و غیبت نیز، در دایره این بحث بوده، دقیقاً به همین جهت اهمیت آن، دوچندان می‌گردد. در بررسی رویکرد کلامی شیعی به مصلحت این‌گونه نتیجه‌گیری می‌شود که تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری، از نتایج گزاره کلامی معروف در کلام شیعه است که می‌گوید: افعال خداوند متعال هدفمند است و فعل گزافی (بدون غرض و هدف) برای او محال است.

کلیدواژه‌ها: کلام شیعی، فقه شیعه، مصلحت، احکام شرعی.

### مقدمه

مباحث فقهی و اصولی در موارد بسیار از آبشخورهای کلامی سیراب می‌گردند تا آنجا که گاه

a\_qasemi@sbu.ac.ir

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی گروه فقه سیاسی (نویسنده مسئول)

m.mousavibojnordi@gmail.com

\*\* هیئت علمی گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

d.mjani12017@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

حیات و موجودیت خود را نیز مدیون یک آموزه یا باور کلامی هستند. در یک بررسی کلی، به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از علمای فقهی و اصولی بیش از آنکه از کلام و مبانی آن بهره‌برداری کنند در معرض تأثیرگذاری‌های این مبانی واقع شده‌اند و بیش از آنکه در رابطه میان کلام و اصول فقهی فعالانه شرکت جویند و به تنظیم منطقی و کاربردی این رابطه پردازند در معرض انعکاس‌های آن قرار گرفته‌اند.

یکی از اصول اساسی در استنباط احکام شرعی اصل مصلحت است. موضوع مصلحت در علوم اسلامی دارای مباحثی در رشته‌های کلام، فقه و اصول است. مصلحت به معنی جذب منفعت و دفع مفسدت به‌عنوان پایه و مبانی کلیه قوانین شرعی و بشری محسوب می‌شود که مورد اتفاق اکثر مکاتب و مذاهب علمی و شرعی است؛ اما فقهای شیعه مصلحت را به‌عنوان یک دلیل مستقل به کار نمی‌برند، چون که مصلحت نزد آن‌ها جز مبانی احکام به‌شمار می‌رود و میان مبانی احکام و دلایل احکام تفاوت وجود دارد؛ زیرا به‌وسیله دلیل می‌توان حق و تکلیفی را اثبات نمود ولی با استناد به مبانی احکام نمی‌توان حق یا تکلیفی را اثبات کرد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰).

در حقیقت، مصلحت در فقه شیعه از مظاهر کارکرد دلیل عقل محسوب می‌شود (البته نه هر مصلحتی بلکه مصلحت قطعی یا ظنی معتبر، نه مصلحت وهمی، احتمالی و ظنی غیر معتبر) که در باب تراحم به کار می‌رود. در باب تراحم دو حکم وجود دارد که یکی از آن‌ها با تمسک به یکی از مرجحات باب تراحم بر دیگری ترجیح داده می‌شود. مرجحات باب تراحم همگی بر اصل مصلحت‌سنجی به‌منظور جلب حداکثر منافع با اقل مضرت استوار هستند. در باب تراحم همچنین ممکن است میان احکام فردی و احکام اجتماعی که به‌وسیله حکومت اجرا می‌شود، تراحم به وجود بیاید. در این فرض اخیر نیز احکام اجتماعی با استناد به ترجیح منافع عمومی بر احکام فردی مقدم می‌شود.

مبتنی بودن یا نبودن احکام شرعی بر مصالح و مفسد بشری، از مسائل مهمی است که همواره ذهن اندیشمندان و متفکران اسلامی را به خود جلب کرده و رویکردهای متفاوتی درباره آن اتخاذ و اظهار شده است. اصطلاح رایج آن تبعیت یا عدم تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفسد واقعی است. اگرچه این مسئله معمولاً در متون و مباحث اصولی و فقهی مطرح شده است، ولی از نظر ماهیت، مسئله‌ای کلامی است، زیرا به حکیمانانه بودن افعال تشریعی خداوند مربوط است. در آثار کلامی در مبحث تکلیف به آن اشاره شده است (نجفی، ۱۹۸۱، ص ۳۲۴).

امروزه مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بشری، جایگاه ویژه‌ای در مبحث مزبور دارد و یکی از ارکان اسلام با مقتضیات زمان به شمار آمده است؛ بنابراین با توجه به اهمیت و سابقه بحث مصلحت در این پژوهش سعی شده است تا مسئله مصلحت و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی با رویکرد کلامی مورد تعمق و بررسی قرار گیرد. بنابراین مسئله‌ای که در اینجا مطرح شده این است که با رویکرد کلامی شیعی، مصلحت به‌عنوان منبع استنباط احکام چگونه تبیین شده است.

### تعریف مصلحت

تعریف لغوی: مصلحت در مقابل مفسده به معنای خیر، صلاح و منفعت است. «مصلح، جمع مصلحت به معنای نیکی‌ها است؛ یعنی آنچه موجب آسایش و سود باشد. مصلح معاش و معاد به معنی چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم است» (دهخدا، ۱۳۶۵، ۱۸۵۴۱).  
تعریف اصطلاحی: «مصلحت در اصطلاح علمای دین اسلام، شامل منافعی می‌شود که شارع حکیم برای بندگانش لحاظ نموده است. این منافع به ترتیب عبارت‌اند از: حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال، منفعت نیز شامل لذت یا وسیله آن و برطرف کردن آلام یا وسیله رفع آلام است». برخی مصلحت را «دفع ضرر دینی، دنیایی یا کسب نفع دینی یا دنیایی» معنا کرده‌اند (قمی، ۱۳۷۳، ص ۸۵).

غزالی در این باره می‌نویسد:

به معنای جلب منفعت و دفع ضرر، ... بوده و مراد ما از مصلحت، تأمین مقصود و هدف شرع است و مقصود شرع نسبت به خلق پنج امر حفظ دین، عقل، جان، نسل و اموال است. پس آنچه در جهت حفظ این اصول پنج‌گانه باشد، مصلحت و آنچه موجب تقویت آن‌ها باشد، مفسده نامیده می‌شود (غزالی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۴).

نکته مهم در تعریف مصلحت این است که از نگاه دینی، مصلحت اختصاص به خیر و منفعت دنیایی ندارد، بلکه امری که منفعت اخروی داشته باشد؛ نیز مصلحت نامیده می‌شود، هرچند از جهت دنیوی منفعتی نداشته باشد، چنانکه اگر امری دارای منفعت تخیلی یا حیوانی باشد، اما برای عقل و شخصیت انسانی و معنوی فرد ضرر داشته باشد، از نگاه دینی، مصلحت نیست. آیت‌الله جوادی در این خصوص می‌نویسد: «مصلحت در جامعه اسلامی، مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرتشان، هم حسنه دنیا باشد و هم حسنه آخرت که خدای سبحان در کتاب خود، شعار جامعه مؤمنان را چنین بیان می‌کند:

و منهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة و قنا عذاب النار (بقره/۲۰۱).

چیزی مصلحت واقعی انسان است که هم به سود دنیا و هم به سود آخرت وی باشد. اگر چیزی به سود دنیای انسان باشد، ولی به آخرتش آسیب برساند، مصلحت نیست و وحی الهی که از مصالح اخروی انسان مانند منافع دنیوی باخبر است، وی را راهنمایی و ترغیب می‌کند به چیزی که مصلحت دنیا و آخرت اوست و از چیزی که ضرر و فساد اخروی برای او در پی دارد، نهی می‌کند، هرچند به حسب ظاهر، مصالح دنیوی وی را در برداشته باشد. حلال و حرام‌های شرعی و باید و نبایدهای دین، برای تأمین مصالح دنیوی - اخروی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۶).

### بنیان‌های کلامی مصلحت

#### الف. کمال و سعادت

از آنجاکه شارع متعال برای لحاظ مصلحت، به غایت و برابری نهای افعال نظر داشته و مطابق همان برایندها جهت‌گیری می‌کند، غوطه‌ور شدن فرد و جامعه در برخی مشکلات و ناملازمات به جهت غایت سازنده و تأدیب‌کننده‌ای است که بر اساس مصلحت ایشان در انتظار آنان است. با تعمق در دو مفهوم لذت و خیر تعمیم گستره آن دو به تمام لذت‌های نامحسوس و خیرات حقیقی و غیرمادی، می‌توان آن دو را از زیرساخت‌های کلامی مصلحت برشمرد. عنصر مصلحت در افعال الهی برگرفته از هدفمند بودن مصلحت است.

شایان توجه است که در مرحله نازل لحاظ مصلحت در قانون‌گذاری توسط حاکم اسلامی نیز، باید با توجه به کمال و سعادت جامعه، دربرگیرنده مجموعه لذات و خیرات حسی و غیر حسی باشد؛ هرچند، در مواردی برای عموم جامعه قابل‌هضم و فهم نباشد. بدیهی است حاکم اسلامی می‌باید بر اساس ادله توجیه‌پذیر، مطابق با مصالح فرد و اجتماع دستورهای موجه و عقلانی صادر نماید.

نکته درخور توجه اینکه مراد از کمال انسان در این مبحث، همان کمال اختیاری اوست نه مطلق کمال که مشتمل بر ارتقای مادی و تکوینی است؛ بی‌شک، کمال اختیاری انسان صرفاً در محدوده انتخاب، مفهوم واقعی خود را پیدا کرده، دارای صدق خواهد بود. از این‌رو، قرار دادن واژه سعادت در ردیف کمال، می‌تواند به واقعیت مزبور رهنمون شود.

### ب. علم الهی

در مورد خداوند علم او از نوع حضوری است و علم عبارت است از «انعکاس خارج بر ذهن در هنگام اتصال انسان به خارج» در موارد علم حصولی و «حضور مدرک در نزد مدرک بدون وساطت چیزی» (حلی، ۱۳۶۹، ص ۳۲۸) بنابراین در موارد علم حضوری و به‌طور کلی «حضور معلوم در نزد عالم» (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷) است.

علم در نزد خداوند هم جزو صفات ذاتی و از نوع ذات است و هم جزو صفات فعلی و از نوع فعل خداوند است، بنابراین تجلیات الهی و افعال صادر از ذات حق معلوم اوست. از دید نظریه پردازان علم کلام همانند خواجه‌نصیرالدین طوسی و علامه حلی، علم الهی به‌صورت فعلی به تمام پدیده‌های خارجی تعلق می‌گیرد. فعلیت این گونه علوم از آن جهت است که علم الهی به مخلوقات به منزله پدید آوردن مخلوقات قلمداد می‌شود. نظیر تصور نقش یا منظره‌ای فاقد صورت خارجی، در ذهن و ایجاد نقشی مطابق با آن صورت ذهنی، در خارج. این علوم دو بدیل و قسیم دیگر نیز دارند (حلی، ۱۳۶۹، ص ۳۳۳): علم الهی در آیات قرآن و در کلمات معصومان، به صورت‌های متنوعی تبیین شده است که برای نمونه چند مورد از آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱. وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (انعام / ۵۹)

در نزد پروردگار تمام کلیدهای غیب موجود است به‌گونه‌ای که هیچ کس از آن‌ها اطلاعی ندارد جز او. او کسی است که بر آنچه در خشکی و دریاست، آگاهی دارد.

هیچ برگی از درختی بر زمین نمی‌افتد، مگر آنکه از آن اطلاع دارد. هیچ ذره‌ای در تاریکی‌ها و اعماق زمین نیست و هیچ رطوبت و خشکی در عالم نیست، مگر آنکه در کتاب مبین (لوح محفوظ) ثبت گردیده است.

۲. قُلْ إِنْ تُحْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعَلِّمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (آل عمران / ۲۹).

ای پیامبر به اینان بگو هر آنچه در سینه‌هایتان دارید چه آن‌ها را پنهان کنید چه آشکارش سازید، خداوند از آن‌ها آگاه است. او از هر چه در آسمان‌ها و زمین است آگاهی دارد.

۳. عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (سبا / ۳).

خداوند بر تمام غیب آگاه است به گونه‌ای که حتی به اندازه ذره‌ای یا کوچک‌تر و یا بزرگ‌تر از آن در آسمان‌ها و زمین از سیطره علم او مخفی نیست و علم تمام آن‌ها در کتاب مبین، موجود است.

۴. وَكَلَدْنَا خَلْقَنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُوسْوَسُ بِهِ نَفْسُهُ (ق / ۱۶).

ما انسان را آفریدیم و بر هر چیزی که باعث وسوسه نفس وی می‌گردد آگاه هستیم.

۵. قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ (ق / ۴).

ما می‌دانیم که خاک از کفار چگونه خواهد کاست و در نزد ما کتابی است که همه چیز در آن نگه‌داری خواهد شد.

علم بعدالخلق خداوند که یکی از مصادیق آن آگاهی کامل و همه‌جانبه پروردگار بر انسان است با دقت در مجموعه آیات و احادیث مزبور، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که عنصر مصلحت در خدای متعال برگرفته از علم بی‌متنا و نامحدود وی است، به گونه‌ای که در هیچ یک از موارد سنجش مصالح عباد، بدون احاطه کامل بر تمام ابعاد و نیازهای جسمی و روحی انسان، اقدام ننموده، مصلحت سنجی او صرفاً دارای پیشینه‌ای مبتنی بر علم است؛ از این رو، بدون شک مصلحت سنجی حاکم اسلامی نیز، در طول حاکمیت خداوند و در مرحله‌ای نازل، باید با توجه به علم و آگاهی نسبی از پدیده‌های اجتماعی و فراز و نشیب‌های آن باشد. حاکم اسلامی که در حقیقت، مجتهدی خبیر و فقیهی جامع‌الشرایط بوده، به چارچوب احکام و قوانین اسلامی کاملاً آشناست، در اتخاذ راهکارهای عملی به‌منظور رفع معضلات و پدیده‌های اجتماعی، باید با استفاده از معلومات و اندوخته‌های علمی خویش و تجارب و اندوخته‌های کارشناسان در موارد خاص، بر اساس مصالح طبقات جامعه، حکم موردنظر خود را صادر نماید. بدیهی است حکمی که چنین پیشینه‌ای ندارد، علمیت و تخصص در ابعاد مختلف آن، مدنظر قرار نگرفته باشد، فاقد اعتبار شرعی و عقلایی است و برای طبقات جامعه اسلامی لازم‌الاتباع نخواهد بود.

### پ. تدبیر الهی

سومین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریح الهی، عنصر تدبیر یا مدیریت است بدون شک پدیده مصلحت در افعال الهی از تدبیر و قدرت او بر سامان‌دهی امور و نظارت بر آن‌ها نشئت می‌گیرد؛ زیرا اگر توان سامان‌دهی و مهندسی امور بندگان، در دست قدرت پروردگار هستی‌بخش نباشد، لحاظ مصلحت بندگان نیز بی‌معنا خواهد بود. با دقت در نمونه‌های عرفی نیز،

به وضوح می توان دریافت که سخن از سنجش مصالح و لحاظ آن در موالی عادی و متولیان امور در جامعه، همواره با احاطه بر پدیده های اجتماعی و توان سامان دهی آن ها همراه است؛ والا بدون این توانمندی، در نظر گرفتن مصالح عباد امری ناممکن خواهد بود. عنصر تدبیر در کلام معصوم نیز، بدین سان، به تصویر کشیده شده است: و قد جرت مقادیرک علی یا سیدی فیما یکون منی الی آخر عمری من سریرتی و علانیتی (فرازی از مناجات شعبانیه) (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۴).

### ت. حسن و قبح عقلی

چهارمین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریح «حسن و قبح عقلی» است. مبحث حسن و قبح عقلی در بین تمامی مباحث کلامی ویژگی خاصی دارد. اهمیت این مبحث به قدری است که می توان ادعا کرد، ریشه ای عمیق در نحوه نگرش به هستی دارد. تا آنجا که خدای متعال در نقطه آغازین آفرینش، با در نظر گرفتن جهات مختلف حسن و قبح، ممکنات را ایجاد کرده است.

واجد بودن خدای متعال در ابتدایی ترین مرحله آفرینش خلایق به صفاتی مانند جود، فضل، احسان، حلم، مغفرت، محبت، عدل، حکمت، تدبیر، رحمانیت، رحیمیت و رازقیت، به وضوح، دلیلی است بر اثبات ادعای فوق. همچنین، خداوند در برخی آیات قرآن کریم، از قالب های گوناگون حسن عقلی به نیکی یاد کرده و از قبح آن ابراز انزجار کرده است. همچنان که گاهی، ذات خود را با صفات زیبای عقلی تمجید کرده و از صفات ناپسند عقلی مبرا دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱).

مسئله حسن و قبح عقلی از دیرباز به عنوان یکی از مسائل سرنوشت ساز، مطرح بوده است. مسئله حسن و قبح عقلی پیش از ظهور اسلام، به منزله پشتوانه ای مستحکم برای آموزه های پایدار اخلاقی مورد بحث فلاسفه یونان باستان، نظیر سقراط، ارسطو و همفکران او و پس از ظهور اسلام همواره، مطمح نظر اندیشمندان علم کلام، فقه، اصول، حدیث، تفسیر، تاریخ و اخلاق بوده است (سبحانی، ۱۳۸۲). گفت و گوی سقراط و ائیفرون شاهد خوبی بر این ادعاست. عامل اصلی طرح این مبحث حیاتی در حوزه های کلامی اسلام، تبادل اندیشه های صاحبان فکر و اندیشمندان علم کلام درباره شناخت صفات و افعال خداوند بود؛ بدین معنا که آن ها از این مسئله به عنوان یک اصل پایدار برای شناخت صفات و افعال خدا یاد کرده، همیشه در مسائل مختلف کلامی بر این اصل اعتماد می کردند (همان، ص ۱۲). گویاترین و بهترین شاهد اثبات این مطلب، نگاهی کوتاه

در متون گذشتگان (حتی متون فقهی و تاریخی) است. این مسئله در اندیشه‌های کلامی شیعی همانند بحث از «امکان، وجوب و امتناع در فلسفه» محوریت خاصی داشته است؛ به گونه‌ای که شناخت برخی از اصول و فروع شریعت و شناخت خدای متعال، فرستادگان و اولیای او بر شناخت این اصل حیاتی استوار است (انصاری خوئینی، ۱۳۷۱، ص ۵). تا آنجا که با تردید و انکار آن، همه اعتقادات و ارکان محکم دین متزلزل خواهد شد؛ زیرا اگر هیچ کاری قبیح نباشد، و عده بهشت یا وعید دوزخ، انتقام مظلوم از ظالم، دشمنی خداوند با ستمکار، جعل احکام الهی مطابق مصلحت بندگان، نهی بهره‌جویی از شهوات و لذت‌های نامشروع، اثبات عدالت اثبات خدا و پرهیز از ظلم و اعتماد به قرآن و گفته‌های خداوند، بی‌معنا خواهد بود. با انکار این اصل، شخص کاذب نیز می‌تواند ادعای رسالت کند (همان). پس چطور می‌توان امر حیاتی نبوت را به اثبات رسانید؟ به تعبیر دیگر، چگونه می‌شود بین نبی واقعی و کسی که تنها ادعای نبوت می‌کند تفاوت گذارد؟ و به‌طور کلی چه الزامی بر ارسال پیامبران راست گو وجود دارد؟ و ده‌ها پرسش دیگر...؟ مطابق نظریه صحیح، حسن و قبح افعال در ذات آن‌ها نهفته است و عقل انسان به‌تنهایی می‌تواند خوبی و بدی برخی از افعال را ادراک نماید. از این رو، حسن و قبح اشیا واقعی و خارجی بوده، نقش محوری آن‌ها در برابر مصلحت و مفسده، محفوظ خواهد ماند. بدین سان دو مفهوم «مصلحت و مفسده» نیز، واقعی و خارجی‌اند و پیوسته با حسن و قبح همراه بوده است، از آن‌ها تبعیت می‌کنند؛ هر جا عنوان حسن، صادق باشد، مفهوم مصلحت نیز صادق و هر کجا عنوان قبح، صادق باشد مفهوم مفسده نیز صادق خواهد کرد، اعم از آنکه عنوان حسن یا قبح در نگاه شخص، صادق باشد یا در نگاه نوع، در نگاه شارع صادق باشد یا غیر شارع (همان).

به تعبیر دیگر، «انسان در فطرت و ذات خویش غریزه‌ای به‌نام غریزه جلب مصلحت و دفع مفسده می‌یابد که همواره او را به سوی اشیا و افعالی که پسندیده است کشانده و از اشیا و افعالی که مذموم و ناپسند است دور می‌گرداند (انصاری خوئینی، ۱۳۷۱، ص ۵۷). بنابراین، مصلحت و مفسده، پیوسته دنباله‌روی حسن و قبح‌اند نه حسن و قبح، دنباله‌روی مصلحت و مفسده؛ خواه مصلحت و مفسده دنیوی باشد، خواه اخروی (حلی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۲).

انسان می‌تواند در برخی موارد حسن و قبح و مصلحت و مفسده را از هم تفکیک نماید؛ و بدون توجه به مصلحت و مفسده نهفته در آن و انگیزه اصلی و نهایی او بر انجام آن کار پسندیده یا ترک کار ناپسند، تنها و تنها، حسن و قبح ذاتی آن باشد (همان، ص ۵۸). بنابراین جلب

مصلحت و دفع مفسده در فطرت انسان نهفته است و بدون توجه آدمی، خودآگاه یا ناخودآگاه، او را به سوی کار نیک سوق داده، یا از کار ناپسند دور می گرداند.

### ث. عدل الهی

پنجمین عنصر ایجاد مصلحت در نظام تشریح، عنصر عدل است که در دیدگاه اندیشمندان کلامی و اصولی، باید بعد از حسن و قبح عقلی مطرح شود (مرعشی نجفی، ۱۳۶۵، ص ۲۷۱). این واژه که در اصطلاح متکلمان (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۵۳) بامعنای لغوی آن همخوانی و تلازم دارد، به معنای تنزیه و دور دانستن ذات الهی از تمام کارهای زشت و قبیح و توصیف او به تمام کارهای پسندیده و نیکوست (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۵۷؛ طوسی، ۱۳۷۲، ص ۹۷؛ مظفر، ۱۳۸۱، ص ۱۸).

حضرت علی (ع) در بیان ماهیت عدل فرمودند: "العدل یضع الأمور مواضعها" حقیقت عدل و عدالت این است که کارها را در جایگاه واقعی خود قرار می دهد. طبعاً اگر چیزی در جایگاه مناسب خود قرار نگیرد، خلاف عدل و عدالت خواهد بود. این یک مفهوم عام و گسترده شامل عدل تکوینی و تشریحی می شود و این خود مبنایی برای مصلحت می باشد و مصلحت نیز بر این اساس شکل می گیرد.

### ج. حکمت

ششمین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریح، عنصر حکمت است که مانند عدل، از برایندهای کلیدی و سرنوشت ساز مسئله حسن و قبح عقلی و از مباحث ویژه علم کلام بوده، اندیشمندان کلامی و اصولی همواره پس از مبحث حسن و قبح عقلی به این مبحث مهم پرداخته، بر این باورند که این موضوع نیز، با شناخت و بررسی حسن و قبح عقلی روشن شده و جایگاه اصلی خود را می یابد (نجفی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۰). از آنجا که اراده و علم الهی به گزاف و بی حساب به هیچ چیزی تعلق نمی گیرد، هر آنچه در ابتدای امر به صورت ذاتی مورد تعلق امر الهی است، همان، جهت کمال و خیریت اشیاست، مقتضای محبت خداوند به کمال این است که هنگام ایجاد تراحم در عالم ماده و پدید آمدن ضرر و زیان، پیدایش مجموعه اشیا و موجودات مادی به گونه ای باشد که کمال و خیر بیشتری بر آنها متصور شود (شهید ثانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸). چنین اراده ای را «حکیمانه» نامیده و چنین پدیده هایی ناشی از «حکمت» اند که تنها از موجودی به نام

حکیم صادر می‌شود. از بررسی و سنجش تراحات عالم ماده و انتخاب مجموعه‌ای از پدیده‌هایی که بر آن‌ها کمال بیشتری مترتب باشد مفهومی به نام «مصلحت» به وجود می‌آید که در حقیقت، مستقل از وجود آفریده‌ها که در پیدایش آن‌ها یا در اراده الهی مؤثر باشد نیست؛ زیرا «مصلحت» علت غایی فعل خداوند به‌شمار نمی‌آید و تنها نوعی هدف عَرْضی و تَبَعی برای خداوند شمرده می‌شود، در حقیقت، علت غایی برای فعل خداوند، همان علت فاعلی است و خداوند غرض و هدفی زائد بر ذات ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۲).

#### جایگاه مصلحت به‌عنوان منبع استنباط احکام شرعی در فقه شیعه

مصلحت در سیره معصومین (ع) جایگاه مهم و نقش مؤثری دارد. بسیاری از برخوردها و موضع‌گیری‌های ائمه (ع) در خصوص احکام بر اساس مصالح و مفاسد است. در ذیل به چند نمونه اشاره می‌شود: «از حضرت علی (ع) در مورد سخن پیامبر (ص) که فرمود: «موی سپید خود را با خضاب کردن تغییر دهید و خود را همانند یهود نسازید» پرسیدند، امام فرمود: «پیامبر این سخن را زمانی فرمود که دین‌داران اندک بودند، اما اکنون که قلمرو دین گسترش یافته و پایه‌های آن استوار گشته است، هر کس به میل خود رفتار کند» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۷).

در روایات گوناگون از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌و آله) و امامان معصوم (علیه‌السلام) موارد بسیاری را می‌توان سراغ گرفت که در آن‌ها مصلحت برای نیازها و مقتضیات زمان به‌کاررفته است؛ از جمله صرف درآمد زمین‌هایی که طی جنگ با کافران به دست مسلمانان افتاده در مصالح مسلمانان، لزوم رعایت مصالح موقوف علیهم از طریق متولی وقف، لزوم رعایت مصالح یتیم به‌وسیله سرپرستان او، رعایت مصلحت در ارتباط با نوع رفتار با اسیران جنگ، رعایت مصلحت در گرفتن جزیه و... فقیهان نیز در ابواب گوناگون فقه از مصلحت سخن گفته‌اند؛ از جمله در ابواب فقهی مکاسب محرّمه، بیع، حجر، وقف، جهاد، حدود و تعزیرات. به‌طور معمول، هر جا سخن از ولایت و تولی بر امر یا کسی در فقه مطرح شده، رعایت مصلحت یا عدم مفسده مورد تولی هم مطرح شده است.

مصلحت در کاربرد شیعی آن، از سطح مباحث فقهی، به تدوین و تنظیم اصولی آن در کتاب‌های رایج و متداول اصول فقه نرسیده است. شاید عمده دلیل این نکته که تفاوت طرح مسئله مصلحت را نزد شیعه و سنی هم رقم می‌زند، عدم حجیت مصلحت به‌صورت پایه استنباط حکم شرعی نزد شیعه باشد؛ البته اهل سنت نیز همگی بر اعتبار مصالح مرسله اتفاق نظر ندارند؛ اما

اصولاً قیاس که نزد غالب اهل سنت رواج و اعتبار فراوان دارد، نزد بسیاری از آنان پایگاه گرایش به مصالح مرسله شده است (زیدان، ۱۴۱۵ق، ص ۷۲).

در روایات فراوان، ائمه (ع) به شیعیان دستور می‌دادند از باب «تقیه مداراتی» به نمازهای ائمه جماعت اهل سنت حاضر شوند و با آنها نماز بگذارند یا به عیادت بیماران و تشییع جنازه آنها بروند و از هر کاری که باعث انگشت‌نما شدن می‌شود، پرهیز نمایند. حتی در برخی از این روایات آمده: «به خدا سوگند، خداوند به چیزی بهتر از تقیه عبادت نمی‌شود». صاحب جواهر می‌نویسد: «مصلحت اقتضاء می‌کرد، ائمه هدی افرادی مانند زراره و محمد بن مسلم و راویان دیگر را سفارش کنند به خاطر موافقت با عامه حکم صادر کنند، حتی خروج حدث از نمازگزار در بین نماز را مبطل ندانند تا نظر شیعه معلوم نشود و جانشان در امان باشد» (نجفی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۱).

امام کاظم (ع) در مورد علت پذیرفتن جایزه‌ای که خلیفه جائر به وی داد، می‌فرماید: «سوگند اگر این جهت نبود که عزب‌های فرزندان ابوطالب نیاز به ازدواج دارند تا این که نسل آنها منقطع و منقرض نگردد من این جوایز را قبول نمی‌کردم» (حرعاملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۹). آیت‌الله خوئی در ذیل این روایت می‌نویسد: «از این حدیث استفاده می‌شود که کراهت با هر مصلحتی که در نزد شارع از اجتناب شبهه اهمیتش بیشتر باشد، برداشته می‌شود» (خوئی و نائینی، ۱۳۸۲، ص ۵۰۰).

در برخی موارد در متون شیعه حکم شرعی به صورت کلی روی مصلحت و مفسده یا عناوین مشابه رفته است. در این گونه موارد تشخیص موضوع حکم، منوط به تشخیص مصلحت یا مفسده است، مثلاً در قرآن کریم آمده: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (انعام/۱۵۲) «به مال یتیم نزدیک نشوید، مگر به گونه‌ای که بهترین است». مفسران و فقها از این آیه استفاده کرده‌اند، در صورتی می‌توان در مال یتیم تصرف نمود که برای وی دارای مصلحت باشد، در اینجا موضوع حکم، «مصلحت» است؛ یعنی هر تصرفی که به نظر شارع و عقلا به مصلحت یتیم باشد، روا است و هر تصرفی که برای یتیم دارای مفسده باشد، ناروا است. همچنین در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء/۲۹). «ای کسانی که ایمان آورده‌اید اموال یکدیگر را به باطل نخورید مگر این که تجارتی با رضایت شما انجام گیرد». در اینجا نیز جواز و صحت معامله منوط به مصلحت و منفعت شده است. قاعده مصلحت در فقه شیعه، مبتنی بر نظریه فقهی احکام حکومتی است که بسیاری از فقها آن را در

اجرای امامت نیابی در زمان غیبت پذیرفته‌اند و به تعبیری دقیق‌تر، اسلام میانی، اصول، ارزش‌ها و چارچوب‌های ضابطه‌مندی برای سامان دادن مصلحت ارائه داده است که قابلیت سامان یافتن تحت قواعد کلی را دارد، ساماندهی مصلحت در فقه شیعه در سه شکل احکام حکومتی، احکام اولی و احکام ثانوی صورت گرفته است.

### رویکرد کلام شیعی به اصل مصلحت در تشریح و استنباط احکام

یکی از مشهورات کلامی شیعه، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری است. مقصود این است که احکام برای انسان جعل می‌شود و جعل احکام به وسیله شارع مقدس بر پایه جلب مصلحت و دفع مفاسد است؛ بنابراین، جعل احکام شرعی بر پایه جلب مصلحت و دفع مفاسد انسان‌ها است. خصوصیت باور شیعه (یا در تعبیر کلامی آن) عدلیه، در «نفس الامری» بودن مصالح و مفاسدی است که در جعل احکام لحاظ شده است.

توضیح اینکه شیعه می‌گوید: مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری برای انسان، جدا از جعل و خواسته تشریحی شارع وجود دارد که در نظام علی و معلولی تکوینی عالم، انسان می‌تواند با انجام رفتارهایی، باعث جلب آن‌ها به خود یا دفع آن‌ها از خود شود؛ اما قول مقابل بر آن است که جدا از جعل و خواسته تشریحی شارع، مصلحت و مفاسدای وجود ندارد. مصلحت و مفاسد انسان همان است که شارع در رفتار انسان‌ها در قالب فعل و ترک از انسان‌ها می‌خواهد. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری، از نتایج گزاره کلامی معروف در کلام شیعه است که می‌گوید: افعال خداوند متعالی هدفمند است و فعل گزافی (بدون غرض، غیرهدفدار) برای او محال است (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۰). با توضیح آن گزاره و بحثی که درباره آن در کلام شیعه وجود دارد، ابتدای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بر آن گزاره روشن می‌شود. خواجه نصیرالدین در تجرید الاعتقاد می‌نویسد: "و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده اليه".

معتزله بر این باورند که افعال خداوند متعالی هدفمند است و خداوند، کار بدون فایده انجام نمی‌دهد. برهان بر صحت نظر معتزله این است که هر فعلی اگر برای غرضی نباشد، عبث خواهد بود و از آنجا که عبث، امری قبیح است، برای خداوند متعالی محال خواهد بود؛ بنابراین اگر افعال خداوند هدفمند نباشد، محال لازم می‌آید؛ پس افعال خداوند هدفمند است (حلی، ۱۳۶۹، ص ۳۲۱).

به‌طور کلی بر اساس مباحث کلام شیعی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری این است که جعل احکام شرع به‌وسیله خداوند، با واسطه معصوم (بنا بر بحثی که در تفویض جعل احکام به معصوم است) و واسطه یابی او صورت می‌گیرد. طبق باور کلامی مبنی بر هدفمند بودن افعال الهی، جعل احکام که مصداقی است از افعال الهی هدفمند خواهد بود.

همچنین انسان در فطرت و ذات خویش گزینه‌ای به‌نام گزینه جلب مصلحت و دفع مفاسد می‌یابد که همواره او را به‌سوی اشیا و افعالی که پسندیده است کشانده و از اشیا بی‌کیفیتی که مذموم و ناپسند است دور می‌گرداند (انصاری خوئینی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۵۷). بنابراین، مصلحت و مفاسد، پیوسته دنباله‌روی حسن و قبح‌اند نه حسن و قبح، دنباله‌روی مصلحت و مفاسد؛ خواه مصلحت و مفاسد دنیوی باشد، خواه اخروی. بدین‌معنا که چه‌بسا انسان به دنبال شیء پسندیده یا کار شایسته می‌رود یا از شیء ناپسند و کار ناشایست پرهیز می‌کند، اما هدف اصلی او تنها رسیدن به مصالح اخروی آن یا دوری از مفاسد اخروی آن است نه مصالح و منافع یا مفاسد و مضرات دنیوی.

نکته شایان توجه اینکه برخی بر این باوراند، انسان می‌تواند در برخی موارد حسن و قبح و مصلحت و مفاسد را از هم تفکیک نماید؛ و بدون توجه به مصلحت و مفاسد نهفته در آن، و انگیزه اصلی و نهایی او بر انجام آن کار پسندیده یا ترک کار ناپسند، تنها آنها، حسن و قبح ذاتی آن باشد (همان، ص ۵۸). به نظر می‌رسد دیدگاه مزبور، ناتمام بوده، چنان‌که در آغاز سخن گفته شد جلب مصلحت و دفع مفاسد در فطرت انسان نهفته است و بدون توجه آدمی، خودآگاه یا ناخودآگاه، او را به‌سوی کار نیک سوق داده، یا از کار ناپسند دور می‌گرداند.

#### نتیجه

با توجه به جایگاه ویژه عنصر مصلحت در نظام تشریح اسلام، در این مقاله با رویکرد کلامی شیعی به تبیین جایگاه اصل مصلحت در استنباط احکام فقهی پرداخته شد. نخست به بررسی دقیق آن دسته مبانی‌ای کلامی پرداخته شد که در قالب زیرساخت‌های اصلی این عنصر مطرح بوده، در حقیقت در بردارنده برخی از شبهات رایج درباره این عنصر مهم بوده‌اند. بی‌تردید، عنصر مصلحت صرفاً در نظام تشریح خدای متعال و در فرایند تشریح قوانین آسمانی مطرح نظر نبوده، فرایند حاکمیت حاکم اسلامی در عصر حضور و غیبت نیز، در دایره این بحث بوده، دقیقاً به همین جهت، اهمیت آن دوچندان می‌گردد. مبانی مطرح‌شده در این نوشتار در قالب شش مبانی کلامی معرفی شد. فقهای شیعه معتقدند بر اساس مصالح ضروری قطعی می‌توان فتوا صادر نمود

و در صورت تراحم با مصالح پاره‌ای از احکام به قانون تقدیم اهم بر مهم اقدام نمود. قاعده مصلحت در فقه شیعه، مبتنی بر نظریه فقهی احکام حکومتی است که بسیاری از فقها آن را در اجرای امامت نیایی در زمان غیبت پذیرفته‌اند و به تعبیری دقیق‌تر، اسلام مبانی، اصول، ارزش‌ها و چارچوب‌های ضابطه‌مندی برای سامان دادن مصلحت ارائه داده است که قابلیت سامان یافتن تحت قواعد کلی را دارد، ساماندهی مصلحت در فقه شیعه در سه شکل احکام حکومتی، احکام اولی و احکام ثانوی صورت گرفته است. با رویکرد کلامی شیعی مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری برای انسان، جدا از جعل و خواسته تشریحی شارع وجود دارد که در نظام علی و معلولی تکوینی عالم، انسان می‌تواند با انجام رفتارهایی، باعث جلب آن‌ها به خود یا دفع آن‌ها از خود شود؛ اما قول مقابل بر آن است که جدا از جعل و خواسته تشریحی شارع، مصلحت و مفاسد‌ای وجود ندارد.

#### منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- انصاری خوئینی، ابراهیم، *المقالات والرسالات*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۱.
- حلی، یوسف بن مطهر، *کشف المراد*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۶۹.
- خمینی (امام)، *روح الله، انوار الهدایه*، ج ۲، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام خمینی (ره)، ۱۳۷۲.
- ابوالقاسم، نائینی، *محمدحسین، اجود التقریرات*، ج ۲، قم، صاحب الامر (عج)، ۱۳۸۲.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.
- ربانی گلپایگانی، علی، "شریعت و مصلحت"، *فصلنامه کلام اسلامی*، دوره ۲۲، ش ۱، ۱۳۹۲.
- زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادله*، ج ۴، دمشق، دارالفکر، ۱۳۶۸.
- زیدان، عبدالکریم، *الوجیز فی اصول الفقه*، ج ۳، بی جا، دار احسان، ۱۴۱۵ ق.
- سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی*، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
- شهید ثانی، *حقایق الایمان*، قم، سید الشهداء، ۱۳۷۰.
- قمی، شیخ عباس، *سفینه البحار*، تهران، صحت، ۱۳۷۳.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *سرمایه ایمان*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۴.

مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران، انتشارات بین الملل، ۱۳۸۱.  
نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۷، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.  
\_\_\_\_\_، جواهر الکلام فی شرح شرائع الکلام، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

