

تبعیت احکام از مصالح و مفسد^۱

حسین احمدی^۲

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد، گروه فقه و حقوق، مشهد،
ایران.

چکیده

امری سودمند که موجب انتفاع معنوی یا مادی گردد و نقطه‌ی مقابل آن فساد باشد، مصلحت است. در رابطه‌ی با تبعیت احکام از مصالح و مفسد دو نظریه‌ی اصلی وجود دارد:
الف: اندیشه‌ی انکار، به اشاعره نسبت داده شده است که معتقدند در ذات هیچ فعلی مصلحت یا مفسده‌ای نهفته نیست که احکام تابع آن‌ها باشد، بلکه امر یا نهی شارع مصلحت و مفسده را در افعال به وجود می‌آورد.
ب: اندیشه‌ی اثبات، گاهی به همه‌ی عدلیه و گاهی به مشهور عدلیه نسبت داده شده است و بر این باورند که احکام الهی از مصالح و مفسدی که از قبل در افعال وجود دارد، تبعیت می‌کنند هر چند قابل درک برای ما نباشند.

واژگان کلیدی: مصلحت، مفسده، تبعیت، احکام.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۴/۸ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۴/۲۷

۲. پست الکترونیک: Hosein_Ahmari@yahoo.com

مقدمه

آیا احکام شرع تابع مصلحت و مفسده بوده و خداوند برای جعل آن‌ها مصالح و مفسدات را در نظر گرفته است؟ هرچند در منابع متأخر و از آن آشکارتر در منابع فقهی شیعی به استصلاح و استدلال مبتنی بر مصلحت یا به دیگر سخن به استنباط احکام به استناد مصالح غیر مذکور در نصوص شرعی، روی خوش نشان داده نشده است. اما در اصول شیعه به اقتضای رویکرد عقلانی و اعتزالی که از علم کلام به دانش اصول شیعی راه یافته به ابتدای احکام بر مصالح و مفسدات، تصریح و از آن دفاع می‌شود و اصل وجود مصالح و مفسدات و تبعیت احکام از آن‌ها به عنوان یک پیش فرض و اصل مسلم پذیرفته شده است و فقط به نتایج مبتنی بر آن پرداخته‌اند. در این جا، اصل این پیش فرض مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

معنای مصلحت و مفسده

ابن منظور به نحو اختصار می‌نویسد: «الاصلاح نقيص الفساد، و المصلحة: الصلاح» (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ماده‌ی «صلح»؛ اصلاح واژه‌ای است در مقابل افساد و مصلحت به معنای صلاح است. جوهری می‌گوید: «الصلاح ضد الفساد، تقول: صلح الشيء يصلح صلوحاً، مثل دخل يدخل دخولا» (اسماعیل بن حماد جوهری، ۴۰۴ق، ماده «صلح»). صاحب /قرب الموارد به طور مفصل‌تر و روشن‌تر می‌نویسد: «المصلحة ما يترتب على الفعل و يبعث على الصلاح، يقال: رأى الامام المصلحة في ذلك؛ أي هو ما يحمل على الصلاح و منه سمى ما يتعاطاه الانسان من الاعمال الباعثة على نفعه»؛ مصلحت عبارت است از آنچه به عمل مترتب و موجب صلاح می‌شود، از همین باب است این سخن که امام مصلحت را در این دید؛ یعنی این چیزی است که موجب صلاح می‌شود و از این رو کارهایی که انسان انجام می‌دهد و موجب سود بردن او می‌شود، به این نام (مصلحت) نام‌گذاری می‌گردد (سعید خوری شرتوتی، بی‌تا، ماده‌ی «صلح»). حاصل گفتار وی این است که مصلحت، سود و فایده-ی است که در نتیجه‌ی انجام دادن کاری عاید انسان می‌شود. می‌توان گفت، مصلحت در کلمات فقها نیز به معنای منفعت اعم از دنیوی و اخروی استعمال می‌شود. چنانچه صاحب جوهر در کتاب تجارت به مناسبتی می‌نویسد: «يفهم من الأخبار و كلام الأوصحاب، بل ظاهر الكتاب أن جميع المعاملات و غيرها إنما شرعت لمصالح الناس و فوائدهم الدنيوية و الأخروية مما تسمى مصلحة و فائدة عرفاً»، از اخبار و کلمات فقها، بلکه از ظاهر کتاب این‌طور فهمیده

می‌شود که همه‌ی معاملات و غیرمعاملات به منظور تأمین مصالح و فواید دنیوی و اخروی مردم؛ یعنی هر آن‌چه که به نظر عرف، مصلحت و فایده نام دارد، تشریح شده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷ش، ج ۲۲، ص ۳۴۴). بنابراین مصلحت یعنی امر سودمندی که موجب انتفاع معنوی یا مادی، دنیوی یا اخروی گردد.

دیدگاه‌های مطرح در مسأله

درباره‌ی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، دو نظریه‌ی اصلی وجود دارد:

الف) اندیشه‌ی انکار

اولین اندیشه در این‌باره اندیشه‌ی انکار است که به اشاعره منسوب است، هرچند پیروانی اندک، خارج از این گروه نیز دارد.

اشاعره از یک سو منکر حسن و قبح ذاتی بوده‌اند و از سوی دیگر وجود علت غایی را برای افعال الهی انکار کرده‌اند، بنابر دیدگاه آنان در ذات هیچ فعلی، مصلحت یا مفسده‌ای نهفته نیست که احکام و دستورات شارع تابع آن‌ها باشد، بلکه امر یا نهی شارع است که مصلحت و مفسده را در افعال به وجود می‌آورد (سعید ضیائی فر، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۳).

به طور خلاصه اشاعره براساس مبانی اعتقادی خویش، احکام شرعی را تابع مصالح و مفاسد واقعی نمی‌دانستند، زیرا معتقد بودند: افعال خداوند غرضی را دنبال نمی‌کند (الآمدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۷). فاعلیت خداوند از استناد به علت منزه است (الرازی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۱۵۵). هیچ چیز نمی‌تواند ذات خداوند و صفاتش و کارش را مقید سازد. حسن و نیک چیزی است که شارع نیک شمارد و قبیح و زشت چیزی است که شارع زشت بخواند (همان، ۱۴۱۲ق، الجزء الاول، ص ۱۲۳)، «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع». علی بن احمد بن حزم ظاهری از صاحبان این اندیشه، در این‌باره گفته است: ما هرگز معتقد به این‌که احکام برای انگیزه‌ای جعل شده است، نیستیم. مگر آن‌چه را که شارع بدان تصریح کرده است... علت و انگیزه از افعال و احکام خداوند منتفی است؛ زیرا علت جز در فعل مضطر نیست... و اگر خداوند در مواردی برای افعال خود سبب ذکر نکرده بود، بر هیچ مسلمانی روا نبود که سببی را برای کار او ذکر کند (ابن حزم ظاهری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳). وی در رد کسانی که به دلیل حکیم بودن خداوند برای افعال و احکام خداوند، غایتی چون تأمین مصالح بندگان فرض کرده‌اند، می‌گوید: «این سخن ریشه‌ی هر کفری است. زیرا در آن، تشبیه افعال خداوند به افعال ما است! ما اگر خداوند را حکیم می‌دانیم، نه از استدلال و درک عقل است؛ بلکه از آن رو است که او خود را حکیم نامید و حکیم بودن

خداوند نه از آن است که در کارها هدفی را دنبال می‌کند بلکه «حکیم»، اسم عَلَم برای او است نه وصف مشتق و دارای مفهومی معین».

فخر رازی نیز باور خویش و یاران خود (اشاعره) را در این باره این گونه بیان می‌کند: «عَلَّت حسن تکلیف ربوبیت (خداوند)، عبودیت (بندگان) است نه رعایت مصالح» (الرازی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۲۷).

اندیشه‌ی انکار به زمان‌های گذشته و اشاعره اختصاص ندارد، بلکه از متأخران و معاصران و از غیر اشاعره نیز، برخی بر این باور مصرّند. هرچند در اندیشه‌ی اشاعره عدم تبعیت ضروری بود، اما در برخی اندیشه‌های معاصر عدم تبعیت در حد امکان مطرح شده است. مثلاً گفته شده است: احکام شرع تنها و تنها تابع امر و نهی شرعی هستند و هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم تمام اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد هستند، بلکه ممکن است در شرع، اوامر و نواهی‌ای داشته باشیم که تابع هیچ مصلحت و مفسده‌ی ظاهری و یا حتی واقعی نباشند، بلکه صرفاً تابع اعتبار و امر و نهی شارع مقدس باشند و لازم نیست که برای آن اعتبار شرعی، غرض و هدفی در نظر بگیریم و امر و نهی را معلول و تابع آن غرض بدانیم (آخوند خراسانی، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۲۳۲؛ انصاری، بی‌تا، ص ۲۷۳).

ب) اندیشه‌ی اثبات

در قبال اندیشه‌ی انکار، اندیشه‌ی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. این نظر که گاه به همه‌ی عدلیه و گاه به مشهور عدلیه نسبت داده شده است؛ براساس پذیرش حُسن و قُبْح ذاتی افعال از یک سو و ضرورت وجود غایی برای افعال الهی از سوی دیگر مبتنی است. پیروان این اندیشه بر این باورند، احکام الهی از مصالح و مفاسدی که از قبل در متعلق آن‌ها وجود دارد، تبعیت می‌کند، هر چند ممکن است آن مصالح و مفاسد قابل درک و فهم نباشد.

اصولی متأخر، نائینی در بررسی این مسأله که «آیا احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد هستند؟» پس از بیان آن‌که در این مسأله تنها «اشعریه» مخالف هستند، تصریح می‌کند که «مناطق بودن مصالح و مفاسد برای احکام، امری ضروری است که انکارش امکان ندارد» (نائینی، ۴۱۰ ق، ج ۲، صص ۱۸۰-۱۸۲).

بر پایه‌ی همین موضع شیعه است که نسخ و بدا امکان‌پذیر شده و یکی از مراحل تشریح حکم را مرحله‌ی وجود مصلحت یا مفسده در فعل دانسته‌اند. به دیگر سخن، این نکته مورد

اتفاق امامیه است که آنچه شرع بدان امر کرده، اصولاً و صرف نظر از چگونگی احراز آن، مشتمل بر مصلحت است و همین مصلحت، خود انگیزه‌ی جعل حکم بوده است. از همین روی اصولیان، مرحله‌ی وجود مصلحت یا مفسده در فعل را مرحله‌ی نخست تشریح حکم می‌دانند. برخی نیز تصریح می‌کنند که ملاک امر، همان مصلحت راجح است (روحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، صص ۱۸۲-۱۸۰) یا تشریح حکم بر پایه‌ی جلب مصلحت و دفع مفسده استوار است (صدر، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۲۶). کوتاه سخن آن که احکام شرع، گزافه و بی‌دلیل نیست، بلکه تابع مصالح، مفاسد و ملاک‌هایی است که مولی بر طبق حکمت خود و در رعایت حال بندگان آن‌ها را مقرر می‌دارد (علیدوست، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۳).

مبانی عقلی و اندیشه‌ی انکار

اندیشه‌ی انکار، تبعیت احکام از مقاصد خُرد و کلان و مصالح بندگان را بر دو مبنا پایه‌ریزی کرده است: مبنای عقلی - فلسفی و مبنای نقلی.

مبنای عقلی این است که تعیین چارچوب برای افعال و تشریح خداوند - هرچند بر این چارچوب نام غرض و انگیزه نهاده شود - با الوهیت و تنزیه او منافی است، به خصوص اگر هدف و غرض را مصالح عباد بدانیم! از این رو برخی فیلسوفان معتقدند؛ عالی از آن جهت که عالی است کاری برای دانی و غیر عالی انجام نمی‌دهد. به عبارت دیگر اولاً افعال خداوند متعال تابع غرض نیستند. زیرا خداوند هم‌چنان که در افعال خود هدف فاعلی ندارد، غرض و هدف فعلی نیز ندارد. زیرا غرض داشتن فاعل در فعل خود به معنای استکمال فعل و نقص بر او می‌باشد. گر چه بسیاری از مردم تصور می‌کنند خداوند غرض فاعلی ندارد، اما غرض فعلی دارد، با دقت فلسفی روشن می‌شود که خداوند حتی غرض فعلی نیز ندارد (عابدی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۷۳).

ملاصدرا می‌گوید: «همه‌ی فلاسفه معتقدند که افعال خداوند برای غرضی غیر از ذات خود نیست. حتی غرض رساندن خیر یا ثواب یا نفع به ممکنات را ندارد، گرچه این گونه غرض‌ها بر افعال او مرتبت می‌شود» (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۶۶).

شیخ اشراق نیز گفته است: «او تنها عشق به خود داشته و عشق و توجهی به غیر خود ندارد» (سهروردی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۶).

بنابراین وقتی خداوند متعال در افعال خود غرضی ندارد پس احکام و افعال او تابع هیچ غرضی نیستند. البته این به معنای آن نیست که افعال او لغو و عبث باشند، زیرا تفاوت بسیاری بین هدف نداشتن و بیهوده بودن افعال است که در جای خود بحث شده است.

ثانیاً اگر افعال خداوند تابع مصالح و مفاسد باشد، معنایش این است که چیزی به عنوان غایت یا خیر اعلی داریم که بالاتر از خداوند است و خداوند باید افعال خود را با آن تطبیق دهد و آن رعایت مصالح و مفاسد واقعی است. در حالی که ما خداوند را خیر اعلی و مقصد و غایت هر چیزی می‌دانیم، پذیرفتن مصالح و مفاسد واقعی در افعال خداوند به معنای آن است که چیزی بالاتر از خداوند نیز داریم. پس بهتر آن است که گفته شود افعال خداوند تابع مصلحت و مفسده نیستند، ولی ما چون خداوند را حکیم می‌دانیم از افعال او مصلحت و مفسده را انتزاع می‌کنیم؛ ما از این نظامی که خداوند متعال، این‌گونه آفریده است انتزاع کرده‌ایم که چه چیزی مصلحت است و چه چیزی مفسده و این را نظام احسن می‌گوییم. ما امروز می‌گوییم مصلحت، خوب و کمال آن است که انسان دو دست داشته باشد و داشتن سه دست یا یک دست مفسده است. ولی اگر خداوند تمام انسان‌ها را از روز اول چنین آفریده بود و موجودات نیز طوری بودند که نیازهای انسان با یک یا سه دست تنظیم و برآورده می‌شد، شاید آن روز قضاوتی برعکس امروز داشتیم (عابدی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۷۴).

مبنای نقلی، تمسک به برخی آیات و روایات است که مورد استناد این گروه واقع شده یا امکان استناد به آن وجود دارد، نظیر آیه‌ی شریفه‌ی «لا یسأل عما یفعل و هم یسألون» (انبیاء، ۲). فخر رازی پس از ذکر این آیه و تبیین دلالت آن بر نفی غرض و علت در افعال خداوند، هشت وجه و تقریب را به عنوان پشتوانه‌ی نظری آیه در این نفی بیان می‌کند، از آن جمله می‌گوید: هرکس عملی را برای غرضی انجام می‌دهد، اگر قادر به رسیدن به آن غرض بدون آن عمل است، پس انتخاب آن عمل عبث و بیهوده است و اگر قادر نیست پس عاجز است و عجز در مورد خداوند محال است (الرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۵۵).

هم چنین می‌توان به آیه‌ی ۲۱۹، سوره‌ی بقره اشاره کرد که راجع به خمر صریحاً دلالت می‌کند بر آن که خمر دارای منافع و گناه می‌باشد و گناهِش بیش از نفع آن است. مطابق ظاهر آیه، خمر گناه دارد و فرق است بین گناه و ضرر؛ چه بسا چیزی منفعت و سود داشته باشد و در عین حال گناه و نافرمانی خدا باشد. این آیه نیز دلالت دارد که احکام، نه تابع مصالح و مفاسد و نفع و ضرر بلکه تابع فرمان خدای متعالند.

بنابراین اگر کسی احکام را تابع مصالح و مفاسد بداند، باید بگوید شرب یک قطره خمر حرام نیست. زیرا یک قطره‌ی آن هرگز ضرری ندارد درحالی‌که چنین نظری را شارع نپذیرفته است. اما اگر احکام صرفاً تابع امر و نهی الهی هستند، در این صورت شرب خمر حرام است، چه قطره‌ای از آن باشد و چه زیاد و چون تابع مصلحت و مفسده نیست، حتی

اگر در آینده، فرضاً علم ثابت کرد که شرب خمر برای بدن انسان مفیدتر از آب است، باز هم خواهیم گفت که شرب خمر حرام است. زیرا تابع امر و نهی خدا هستیم نه تابع مصلحت و مفسده و از این جهت فرقی بین عبادات و معاملات نیست.

از دیگر آیات قابل استناد در مسأله می‌توان به آیه‌ی شریفه‌ی: « فبظلمٍ من الذین هادوا حرمنا علیهم طیبات... » (ممتحنه، ۱۰) اشاره کرد. آیه دلالت دارد که گاهی خداوند بعضی از طیبات را حرام می‌نماید. آیا باز می‌توان گفت که این گونه محرمات شرعی تابع مفسده‌ای در متعلق یا خود نهی هستند؟ این آیه‌ی شریفه به روشنی دلالت دارد که آن اشیاء طیب بوده‌اند و در عین حال خداوند آن‌ها را حرام کرده است. و چه بسا بعضی از آن چه در دین مقدس اسلام حرام شده است نیز طیباتی بوده‌اند که خداوند بر اثر گناه و ظلم بعضی از مردم، به عنوان تضییق و سخت‌گیری آن‌ها را حرام کرده باشد. در این صورت چگونه می‌توان ملاک و مصلحت و مفسده‌ای بر محرمات جستجو کرد و به دست آورد؟

از شواهد دیگر، حرام شدن صید ماهی در روز شنبه بر بنی اسرائیل است. زیرا مطمئناً ماهی روز شنبه با ماهی روز یکشنبه هیچ تفاوتی نداشت، پس معلوم می‌شود که حرمت صید ماهی بر بنی اسرائیل، تابع مصلحت و مفسده ذاتی در صید ماهی نیست و حتی در اعتبار نیز نمی‌باشد و تنها خداوند آن را یک روز حرام و یک روز حلال می‌کند (عابدی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۷۷-۱۷۵).

دلیل دیگری که امکان استناد به آن در تثبیت اندیشه‌ی انکار است، برخی روایات است. از جمله روایاتی که بر حصر تحریم در کلام و شکل قرارداد در معاملات دلالت دارد: روایت: «قلت لأبی عبدالله - علیه السلام - الرجل یجیء فیقول: اشتري هذا الشوب و أریحک کذا و کذا؟ قال: ألیس ان شاء ترک و ان شاء أخذ؟ قلت: بلی. قال: لا بأس به، أنما یحلل الکلام و یحرم الکلام» (کلینی، ۱۳۳۲ش، ج ۵۷، ص ۲۰۱). با این که تغییر عبارت و تفاوت تعبیر، هیچ تأثیری در واقعیت معامله ندارد و چنانچه حرمت، صحت و بطلان شرعی معاملات، تابع مصالح و مفاسد موجود در معامله باشد و تحلیل و تحریم بر محور تغییر واقعیت و محتوا، نه کلام و شکل بچرخد.

روایاتی که دلالت بر وجوب پرداخت سی شتر به عنوان دیه در قطع سه انگشت زن و بیست شتر در قطع چهار انگشت او است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۹، ص ۱۶۳؛ کلینی، ۱۳۳۲ش، ج ۷، ص ۳۰۱-۲۹۹). با این که اقتضای طبیعت غیر از این است.

در روایات زیادی آمده است که حلال پیامبر "صلی الله وآله و سلم" تا روز قیامت حلال و حرامش تا روز قیامت حرام است (کلینی، ۱۳۳۲ش، ج ۱، ص ۵۸). توجه به ملاکات و

مصالح و مفساد و منوط کردن احکام به آن‌ها به معنای دست برداشتن از این استمرار احکام است.

هم‌چنین مسأله‌ی نسخ احکام، به ویژه این سخن حضرت عیسی "علیه السلام" که می‌فرماید: من آمده‌ام تا بعضی از آن‌چه را بر شما حرام بود حلال کنم. اگر احکام واقعاً تابع مصالح و مفساد باشند، چگونه می‌توان حرام را حلال نمود و دیگر نسخ احکام چه معنا خواهد داشت (عابدی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۷۴)؟
آن‌چه نقل شد، تلاشی است که می‌توان برای تثبیت اندیشه‌ی انکار به کار برد که البته در جای خود قابل نقد و بررسی است (علیدوست، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۶۹-۱۶۵).

مبنای عقلی و نقلی اندیشه‌ی اثبات

اندیشه‌ی تبعیت احکام از مصالح و مفساد - هم‌چون دیدگاه انکار - از مبنای عقلی و نقلی مایه می‌گیرد.

مبنای عقلی این اندیشه را می‌توان با تمسک به محال بودن ترجیح بلا مرجح تفسیر کرد، زیرا انکار تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی و قطع ارتباط احکام با مصالح و مفساد نفس الامری، مستلزم انتخاب گزینه‌ی وجوب، حرمت، استحباب و کراهت به اراده‌ی شارع است، بدون این‌که جهت و علت خاصی باعث این انتخاب باشد و این پدیده چیزی جز ترجیح بدون مرجح نیست (همان، ص ۱۵۶).

در این زمینه به گونه‌ای دیگر هم می‌توان استدلال کرد، افعال و احکامی که از خداوند صادر می‌شود، از دو حال خارج نیست یا مصلحت و دفع مفسده‌ای در امر و نهی آن نیست که بدون شک صدورش از خداوند، ترجیح بلا مرجح است یا با رعایت مصالح و دفع مفساد است که ترجیح بلا مرجح نخواهد بود و چون ترجیح بلا مرجح قبیح است، محال است موجود حکیم فعل گزاف و بدون هدف انجام دهد. بنابراین اراده‌ی خداوند به امر ترجیحی تعلق می‌گیرد و این امر ترجیحی، چیزی جز مصالح و مفساد نیست.

نکته‌ای که در این جا نباید مورد غفلت قرار بگیرد، نسبت وجوب غرض و علل بر خداوند است. این که می‌گوییم واجب است خداوند کارش با مصلحت باشد به معنای تکلیف و حکم نیست، بلکه خبر از تکوین می‌دهد. زیرا ساحت حق، ساحت تکلیف و دستور نیست. هم‌چنین وقتی می‌گوییم خداوند حکیم، محال است فعلی انجام دهد که بیهوده باشد یا ترجیح بلا مرجح باشد، در مقام خبر است نه انشاء و برای این نیست که خداوند به کمال یافتن با

رعایت حق نیاز دارد. خداوند تا وقتی حکیم است و حکمتش ابدی و ازلی است که احکام صادر شده از جانب او معلل به علل و مقید به قید مصلحت باشد.

اما اشاعره که خداوند را در کارهایش دارای غرض نمی‌دانند و می‌گویند اگر خداوند در کارهای خود غرض و هدف داشته باشد معلوم می‌شود که نیازمند به چیزی است که می‌خواهد کاری را انجام بدهد و لازم است برای کمال خود، این احکام را صادر کند تا کامل شود (ایچی، بی‌تا، ص ۳۳۱).

مشکل تصور اشاعره از نوع چگونگی نسبت غرض و علت به خداوند است. اگر فعل خداوند را از غرض و علت تفکیک کنیم و آن‌گاه بگوییم بر خدا فرض است که کارهایش معلل باشد، این اشکال وارد می‌شود و نوعی تحمیل اراده بر خداوند است. اما اگر خداوند حکیم است و افعال حکیم بدون علت و مصلحت نیست، بدین معناست که وصف عقل در او چنین اقتضایی دارد و به معنای محدود کردن یا مجبور کردن او نیست؛ مثلاً در مورد انسانی گفته می‌شود، فلانی عاقل است و از او کار غیر خردمندانه صادر نمی‌شود، ممکن نیست او که آدم خردمندی است، چنین عملی از او سر بزند. حال معنای این کلام، این نیست که ما او را مجبور کرده‌ایم و قدرت او را نسبت به کارهایش محدود کرده‌ایم، خیر وصف عقل در او چنین اقتضایی دارد. بنابراین حکمت خداوند از او جدایی ناپذیر است و در مقایسه با انسان، عقل و کمال و حکمت را از دیگری نگرفته است. بدین رو کارهایش حکیمانه و معلل به عللی است، یعنی دستوری از او صادر نمی‌شود که مصلحت بندگان در نظر گرفته نشود یا قصد دفع مفسده‌ای در نهی لحاظ نشده باشد، بدین گونه قدرت او محدود نمی‌شود و شبه بر طرف می‌شود (ایازی، ۱۳۸۶ش، صص ۱۷۶-۱۷۵).

مبنای نقلی این دیدگاه نصوصی است که بر وجود مصالح و مفاسد در متعلق احکام دلالت دارد. این نصوص در یک تقسیم کلی به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف) نصوصی که پس از بیان حکمی به مصلحت و مفسده نهفته در متعلق آن اشاره دارند. برای مثال، قرآن کریم بعد از فرمان به اقامه‌ی نماز می‌فرماید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت، ۴۵). از نظر قرآن کریم طبیعت نماز گوهری است که مصلحت جلوگیری از امور زشت و ناپسند بر آن مترتب می‌شود. هم چنین قرآن کریم «آماده شدن زمینه‌ی تقوا در روزه‌دار» (بقره، ۱۸۳)، «سامان یافتن امور مردم» (مائده، ۹۷) و «پاک شدن زکات‌دهندگان (از رذائل) و پرورش یافتن آن‌ها (با صفات پسندیده)» (توبه، ۱۰۳) را فلسفه و حکمت الزام به روزه، حج و زکات می‌خواند؛ چنان‌که مفسده‌ی موجود در برخی از گناهان

مانند پلیدی شراب و قمار و بت پرستی و ازلام (نوعی بخت آزمایی) را فلسفه‌ی امر به اجتناب از آن امور می‌شمارد (علیدوست، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۷).

روایات بسیاری نیز وجود دارد که دست کم در معاملات و غیر عبادات بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد تأکید می‌کند. به عنوان نمونه به چند روایت اشاره می‌گردد:

فی فقه الرضا "علیه السلام" قال: «انّ الله لم یبیح أکلأ و لا شرأاً إلاّ لما فیہ المنفعة و الصلاح و لم یحرّم إلاّ فیہ الضرر و التلف و الفساد»؛ در کتاب فقه الرضا "علیه السلام" نقل شده است: «خداوند هیچ خوردنی و آشامیدنی را مباح نکرد، مگر این‌که نفع و مصلحت در آن بود و هیچ چیزی را حرام نکرد مگر این‌که در آن ضرر و نابودی و فساد وجود داشت» (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۵).

در روایت امام باقر "علیه السلام" به مناسبت حرمت شراب آمده است: «إنّ الله تبارک و تعالی لم یحرّم ذلك علی عباده و أحلّ لهم ما سوی ذلك من رغبة فی ما أحلّ لهم و لا زهد فی ما حرّمه علیهم و لکنّه تعالی خلق الخلق فعلم ما یقوم به أبدانهم و ما یصلحهم فأحلّه لهم، و أباحه و علم ما یضرّهم فنہاهم عنه و حرّمه علیهم...». «خداوند تبارک و تعالی بر بندگان خود کاری را حرام و حلال نکرد به این دلیل که رغبتی در حلال‌ها و اغراضی از محرّمات داشته باشد، بلکه خداوند انسان‌ها را آفرید و می‌دانست که بدن‌های آن‌ها به چه چیزی استوار است و مصلحت آنان است تا بر آنان حلال و مباح گرداند و می‌دانست که برای آن‌ها چه چیزی ضرر دارد تا از آن نهی کند و برای آنان تحریم کند» (صدوق، بی‌تا، ص ۴۸۴، ج ۱).

این معنا در روایت تحریم ربا نیز آمده و به مسأله‌ی رعایت مصلحت و تبعیت احکام از مصلحت اشاره شده است. در روایت امام رضا "علیه السلام" آمده است: «آتما نهی الله، عزوجل کما فیہ من فساد الاموال»؛ «بدان جهت خداوند از ربا نهی کرد که می‌دانست در ربا فساد در اموال است» (همان، ص ۴۸۳، ج ۴). بسیاری از روایات نیز مصالح موجود در متعلق اوامر یا مفاسد موجود در متعلق نواهی را باز گفته‌اند (آقا بزرگ طهرانی، بی‌تا، ج ۱۵، صص ۳۱۴-۳۱۲).^۱

از گویاترین نصوص در این‌باره خطبه‌ی حضرت زهرا "سلام الله علیها" است که در آن برای ایمان، نماز، زکات، روزه، حج، عدل، وجوب اطاعت، امامت، جهاد، صبر، امر به معروف، نیکی

۱. جمعی کتابی در این زمینه تألیف کرده‌اند. آقا بزرگ طهرانی، بی‌تا، ج ۱۵، صص ۳۱۴-۳۱۲.

کردن به پدر و مادر، صلح رحم، قصاص، وفای به نذر، دقت در کیل و وزن، اجتناب از برخی محرّمات، عدالت در قضاوت و حرمت شرک، فلسفه و حکمت‌ها و مصالحی بیان شده است: «فرض الله الایمان تطهیراً من الشریک و الصلاة تنزیهاً عن الکبر، و الزکاة زیادة فی الرزق، و الصیام تثبیتاً للاخلاص، و الحجّ تصلیة للذین، و العدل مسکاً للقلوب، و الطاعة نظاماً للملّة، و الامامة لمتّاً من الفرقة و الجهاد عزاً للاسلام و الصبر معونة علی الاستیجاب و الأمر بالمعروف مصلحة للعامة...» (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۶).

از جمله روایاتی که قابلیت استناد به آن برای اثبات این اندیشه بیان شده، روایت معروف و متواتر (معنوی) نبوی "صلی الله علیه و آله و سلّم" است که حضرت در حجة الوداع فرمودند: «والله ما من شیء یقربکم من الجنة و یباعدکم من النار إلا و قد أمرتکم به و ما من شیء یقربکم من النار و یباعدکم من الجنة إلا و قد نهیتکم عنه» (علیدوست، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۵۸-۱۵۷).

استدلال به حدیث فوق به این بیان است که در این حدیث شریف در کارها و افعال بندگان قبل از تعلق امر و نهی جهتی که مقرب به جنت و مبعّد از آتش یا مقرب به آتش و مبعّد از بهشت است، تصور شده است و این چیزی جز همان مصالح و مفسدات نفس الامری و آثار وضعی انجام این افعال نیست (همان).

نصوصی که در کنار اشاره به وجود مصلحت یا مفسده در متعلق احکام، جهات دیگر را نفی می‌کنند. برای مثال روایتی، زیان نهفته در میت، خون و هر زیان‌بار دیگر را علت تحریم آنها می‌شمارد و سپس علت تحلیل برخی امور و تحریم برخی دیگر، رغبت یا بی‌میلی خداوند ندانسته است. روایتی از امام هشتم "علیه السلام" نقل شده است که به محمد بن سنان فرمودند: «یادآور شده‌ای که برخی از اهل قبله معتقدند خداوند تنها به خاطر «تعبد» اموری را حلال و اموری را حرام ساخته است. در صورتی که هر کس این را بگوید گمراه و زیان‌کار است، اگر چنین بود این امکان هم وجود داشت که خداوند بندگان را به عکس آن چه اکنون فرموده، متعبد کند. آنها را به ترک نماز و روزه و اعمال نیک و... متعبد سازد» (صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۶).

نتایج بحث

پذیرش یا عدم پذیرش تبعیت احکام از مصالح و مفسد پیامدها و نتایجی را در بردارد. بنا بر نظریه‌ی عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد و ملاک‌های واقعی، احکام شرعی مثل احکام هر قانون‌گذار دیگری صرفاً تابع جعل و اعتبار معتبر می‌باشند، نه مصلحت و مفسده. بنابراین باید در بسیاری از مباحث اصول فقه تجدید نظر کرد. هم چنین وقتی که مصلحت را از مبنا بودن برای فقه حذف کنیم دیگر تفاوتی بین عبادات و معاملات از این جهت نخواهد بود و نمی‌توان گفت مصلحت تنها در معاملات و نه عبادات ارزش دارد. مطابق این اندیشه - به نحو سالبه‌ی کلیه - عقل هرگز نمی‌تواند ملاک احکام را درک کند و این سالبه، سالبه به انتفاء موضوع است؛ اصلاً احکام ملاک ندارند تا عقل به نحو موجهه یا کلیه آن‌ها را درک کند. بنابراین آن‌چه بعضی ادعا کرده‌اند که در احکام شرع باید به روح قانون توجه کرد و نباید زیاد مقید و تابع الفاظ بود، قابل پذیرش نیست. حتی بر فرض اثبات و تبعیت احکام از مصالح و مفسد عقل به نحو موجهه‌ی جزئی‌ه نیز نمی‌تواند آن ملاک‌ها را فراگیرد و بر فرض که عقل بتواند به آن‌ها دسترسی پیدا کند، باز احتمال دارد که تمام آن‌ها حکمت احکام و نه علت باشد. علاوه بر آن معلوم نیست راه تشخیص آن‌ها عقل است یا عقلا یا عرف یا مشورت یا... یعنی وقتی احکام را تابع مصالح و مفسد بدانیم این بحث پیش می‌آید که ملاک مصلحت و مفسده چیست و تشخیص دهنده‌ی آن کیست و وقتی که مصلحت‌های افراد، متعارض باشد و هر کسی مصلحت خاصی را اهم از دیگری بداند چه باید کرد. در این صورت هیچ نظم و ضابطه‌ای بر احکام شرع حاکم نخواهد بود و نوعی بی‌ثباتی در احکام و اجرای آن‌ها پدید می‌آید زیرا حدود و ثغور مصلحت به درستی و به طور جامع و مانع قابل تشخیص نیست. اما اگر احکام را تابع مصالح و مفسد بدانیم بسیاری از مسائل فقهی و احکام شرعی با توجه به لحاظ مصلحت و مفسده و تغییر و تحول آن در طول زمان و مکان، قابل بحث و تجدید نظر خواهد بود از جمله مسأله‌ی شخصی بودن کیفر و اشکال به این که دیه‌ی مجرم خطایی را باید عاقله بپردازند و زیرا این مسأله به جهت نظام قبیله‌ای حاکم در زمان رسول خدا- صلی الله علیه و آله و سلم - قرار داده شده است، که دارای چنین پیمان‌های دفاعی‌ای بوده‌اند و اکنون که آن نظام، حاکم نیست چنین حکمی نیز باید منتفی باشد و نیز مسأله ارث زن یا دیه‌ی زن یا شهادت زن و... البته روشن است که این‌گونه نگاه آزاد به فقه منجر به پیدایش فقه جدیدی خواهد شد. اما مطابق نظریه‌ی مقابل در همه‌ی این مسائل باید دقیقاً طبق روش گذشته و فقه سنتی عمل شود. زیرا ملاک حکم، امر و نهی

کلام شارع است نه مصالح و مفاسد و تنقیح مناط، چه یقینی و چه ظنی (عابدی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۷۷).

نتیجه نهایی:

اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد بدانیم، پس باید با معیار مصالح و مفاسد احکام را محک زد و دیگر خود حکم به خودی خود موضوعیت ندارد. ولی از آن جا که حول محور مصلحت و مفاسد می‌گردد، شارع به آن اعتبار بخشیده است. بنابراین لزومی ندارد که احکام الهی در طول زمان و مکان ثابت باشد، بلکه اگر مصلحت حکم ثابت مانده باشد، حکم هم چنان ثابت خواهد بود و اگر مصلحت، حکم دیگری را اقتضاء کند دیگر آن حکم قبلی اعتبار شرعی ندارد و این حکم جدید مطابق با مصلحت را باید به شارع نسبت داد. اما اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد ندانیم، از آن جا که ملاک هر حکمی تنها امر و نهی شرعی است در مواردی که واقعاً امر و نهی شرعی نداشتیم، حکومت اسلامی می‌تواند بر اساس تشخیص مصالح و مفاسد حکم جعل نماید. اما دیگر این حکم و قانون، شرعی نیست و نمی‌توان آن را به خداوند یا دین نسبت داد. بلکه قانونی است که رهبر کشور اسلامی یا مجلس و یا دولت برای اصلاح و پیشبرد امور وضع کرده‌اند. و در این گونه قوانین لازم است از لفظ «باید و نباید» استفاده کرد نه «واجب و حرام» و هرگز نباید گفت شرعاً چنین است، بلکه باید گفت دستور حاکم و رهبر است و همه‌ی عقلا نیز چنین احکامی را برای خود اعتبار کرده و می‌پذیرند.

منابع

۱. آقا بزرگ تهرانی، محمد حسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بی‌جا، بی‌جا، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف آل‌البیت "علیهم السلام"، بی‌تا.
۲. الانصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، بی‌جا، قم، مکتبه وجدانی، بی‌تا.
۳. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۲۱۶ ق.
۲. ایازی، سید محمد علی، *ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن*، ج ۱، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳. ایچی عضد الله قاضی عبد الرحمان، *الموالمف فی علم الکلام*، بی‌جا، بی‌جا، بی‌تا.
۴. الآمدی، *الاحکام فی الاصول*، بی‌جا، بی‌جا، بی‌تا.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
۶. حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعه*، ج ۲، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق، ج ۳۰.

۷. الخراسانی (الأخوند)، محمد کاظم، *کفایة الأصول*، بی‌جا، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة، ۱۳۶۴ق.
۸. الرازی، فخرالدین محمد، *التفسیر الکبیر (تفسیر مفاتیح الغیب)*، چ ۳، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۹. —————، *المحصول فی علم الاصول الفقه*، چ ۲، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲ق.
۱۰. رسالة التقرب (ماه‌نامه)، «المجمع العالی للتقرب بین المذاهب الاسلامیة»، تهران، ۱۳۸۹ش، ۸۴.ش
۱۱. روحانی، محمد صادق، *منتقى الاصول*، تقریرات به قلم سید عبدالصاحب حکیم، بی‌جا، قم، الهادی، ۱۴۱۶ق.
۱۲. سعید خوری شرتونی، *اقترب الموارد*، بی‌جا، بی‌جا، افست رشیدی، بی‌تا.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمة الاشراف*، فتحعلی اکبری، بی‌جا، بی‌جا، نشر علم، ۱۳۸۸ش.
۱۴. صدر، سید محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، چ ۲، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، مکتبة المدرسة، ۱۴۰۰ق.
۱۵. صدوق، محمد بن علی، *علل الشرايع*، با مقدمه‌ی سید محمد صادق بحر العلوم، بی‌جا، بیروت، دارالبلاغه، بی‌تا.
۱۶. ضیائی‌فر، سعید، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، چ ۱، قم، مؤسسه بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۲ش.
۱۷. الظاهری، ابو محمد علی بن احمد بن حزم، *الاحکام فی اصول الاحکام*، چ ۲، مکه المکرمه، دارالسلام، المکتبة المکیة، ۱۴۱۹ق، ج ۲.
۱۸. عابدی، احمد، «مصلحت در فقه»، *فصل‌نامه‌ی نقد و نظر*، سال ۳، ۱۳۷۶ش، ش ۴.
۱۹. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و مصلحت*، چ ۱، تهران، سازمان انتشارات و پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، بی‌جا، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت «علیهم السلام»، ۱۳۳۲ش.
۲۱. نائینی، محمدحسین، *اجود التقریرات*، تحریر سید ابوالقاسم خوئی، قم، چ ۲، مؤسسه مطبوعاتی دینی قم، ۱۴۱۰ق.
۲۲. نجفی، محمد حسن، *جوهر الکلام*، چ ۳، تهران، المکتبة الاسلامیة، ۱۳۶۷ش.
۲۳. نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، چ ۱، قم، مؤسسه آل‌البتیت «علیهم السلام» لایحیاء التراث، ۱۴۰۷ق.
۲۴. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، بی‌جا، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.