**بررسی تطبیق مصالح مرسله وحجیت آن در مذاهب اسلامی**

**محمدعمرمبارز\***

**چکیده**

مصلحت، یکی از قواعد کار آمد در پویایی، باز سازی ونوسازی فقه شمرده می شود، در واقع یکی از رازهای جاودانگی شریعت اسلامی، وجود عنصر مصلحت در آن است. بنابر این مورد توجه فقهای اسلامی قرار گرفته است با این تفاوت که امامیه برخلاف فقهای اهل سنت احکام شرعی را دائر مدار مصلحت ومفسده ذاتی میپندارند ودر خصوص فهم مقاصد شریعت میان فقهای امامیه اختلاف است به همین منوال دانشیان اصولی اهل سنت در خصوص حجیت مصلحت مرسله اختلاف دارند.

هدف از پژوهش حاضر«بررسی تطبیقی **مصالح مرسله وحجیت آن در مذاهب اسلامی** » با روش تحقیق توصیفی – تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای- اسنادی سعی بر این دارد که مصلحت مرسله را از دیدگاه مذاهب اسلامی موردبررسی، پژوهش و درنهایت مورد ارزیابی قرار دهد.

**کلید واژه ها:** مصلحت، مفسده، مصالح مرسله، حجیت، احکام، استنباط، مذاهب اسلامی.

**-------------------------------------**

**\***دانشجوی کارشناسی ارشد اصول وفقه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه واحد گرگان.

**1.تبین مسئله**

بحث مصلحت احکام ، بحثی تطبیقی، میان مذهبی و فلسفه فقهی است اصل ضرورت توجه به مصلحت در فقه را هیچ یک از مذاهب انکار نکرده اند چنانچه در برخی از متون پس بیان حکم به وجوه مصالح ومفاسد آن اشاره می شود، همچنان که هیچ یک از مذاهب اهل سنت حتی مالکیه مصلحت را به طور مطلق نمی پذیرند این نشان گر ضابطه مند بودن استفاده از این عنصر شناخت احکام است. بدون شک متون مقدس وارد جزنیات تمام احکام نشده است بنابر این برخی فقهاء در نهایت احکام نوازل وجدید را از طریق مصالح افراد و جامعه که اصول کلی وروح شریعت برآن گواه است؛ تشخیص و شناسائی، یا اجراء ویا تغییر می دهند واز طر ف دیگر همه ی مذاهب فقهی به نحوی ارتباط مصالح و مفاسد را با مسئله کلامی حسن و قبح شرعی ویا عقلی پذیرفته اند، بنابر این پرسی اصلی که در این میان مطرح می شود این است که جایگاه حجیت مصلحت مرسله در فقه چگونه است؟ احکام چه ابتنایی بر مصلحت دارد؟ آیا بحث از قاعده مصلحت در فقه امامیه، کاملا ناسازگار با مصلحت اهل سنت است؟

پاسخ این پرسش ها وپرسش های دیگر بحث حجیت مصلحت مر سله را سامان میدهد، درقدیمی ترین متون فقهی و درمیان فقهاء متقدم ومتاخر، همواره بحث مصلحت درحوزه تفقه وفقاهت مطرح بوده وهست. تاثیر مصلحت در استنباط و امتثال احکام شرعی و نقش محوری آن به عنوان پشتوانه احکام شرعی ازجمله مسائلی هستندکه بین فقهاء اسلام مورد عنایت و محل بحث و نزاع بوده و این خود بیانگر اهمیت جایگاه مصلحت در فقه اسلامی می باشد. ارزشمندی و اعتبار مصلحت در فقه امامیه با آنچه در فقه عامه در این زمینه وجود دارد متفاوت است. در این پژوهش به حجیت مصلحت مرسله و مقایسه بین آراء فقهاء امامیه و اهل سنت و بیان وجوه اشتراک و افتراق نظرات آنان در مورد جایگاه و مقدار ارزشمندی مصلحت در فقه اسلامی پرداخته می شود.

**اهمیت**

بررسی وشناخت چیستی مصلحت مرسله در اصول فقه اهل، به خصوص اهل سنت در انتخاب دقیق ابزار ها وتدوین ساز کار های مشروع استنباط خیلی یاری می رساند ودر اندیشه تشیع احکام حکومتی که یکی از کار کر های مهم مصلحت است، نقش خیلی ارزنده دارد وامروزه نظام سیاسی ولایت فقهیه براساس آن ، الگوی حکومت داری تشیع است.

**پیشنه تاریخی مصلحت**

فقهای اهل سنت سابقه تاریخی مصلحت مرسله را به خلیفه اول مسلمین حضرت ابوبکر صدیق می رسانند مهمترین اقدام مصلحتی او گردآوری قرآن بر پایه مصلحت حفظ دین بوده وهمچنین تضمین صنعت گران برپایه ی مصلحت حفظ اموال مردم در دست آنان می باشد وکسیکه بیشتر این اندیشه مصلحت را توسعه وگسترش داد خلیفه دوم حضرت عمر بن الخطاب بود؛ حکم قصاص چند نفر در برابر یک نفر، اسقاط سهم مولفه القلوب و قطع نکردن دست دزد در سال های قحطی همه ی این احکام بر اساس مصالح مرسله انجام گرفت و به تدریج جای خود را در منابع فقه اهل سنت تحت عنوان«مصالح مرسله» باز کرده است. سیوطی در تاریخ الخلفاء می نویسد: خلیفه دوم در اسلام اولین حاکمی بود که بساری از ابداعات ونوآوری ها را بر اساس مصلحت ایجاد کرد وشیوه برخی خلفای دیگر وپیشوایان اهل سنت همچون عمربن عبدالعزیز، قاضی ابویوسف حنفی، محمدبن حسن شیبانی ومالکی ها نیز به این گونه بوده است و امام مالک اولین فقهی بود که مصلحت مرسله را به عنوان منبع شناخت احکام در صحنه استنباط واجتهاد وارد ساخت وبرخی علمای هم عصرش از او پیروی کردند. به همین منوال بیشتر فقهای معاصر مصلحت را قبول دارند ودر استنباط احکام از او استفاده مینمایند.

**2.مفهوم شناسی**

در این پژوهش یکسره کلمات وجود دارد، ممکن برای خواننده نامفهوم باشد، لذا درقدم نخست ضمن مفهوم شناسی آنها تببین می شود تا درآمدی هدفمندانه به اصل موضوع باشد.

**2-1.مفهوم مصلحت**

**الف-) تعریف لغوی**

مصلحت از نظر لغوی به معنای الصلاح[[1]](#footnote-1) و متضاد مفسده است[[2]](#footnote-2)؛ یعنی در امر ی که مصلحت نباشد، مفسده وجود دارد،جمع آن مصالح است. بنابراین مصلحت آنچه که باعث صلاح وخیر است، کار های خیر وسودمند که شخص انجام میدهد.[[3]](#footnote-3)

**ب-) تعریف اصطلاحی**

در معنای اصطلاحی، چندین تعریف برای مصلحت بیان شده است که در ذیل به برخی آنها اشاره می شود.

امام غزالی در مقام تعریف مصلحت می گوید: «مصلحت در اصل عبارت از جلب منفعت ویا دفع ضرر است و در ادامه می افزاید: مقصود ما از جلب منفعت و دفع ضرر دنیوی ومقاصد آدمی نیست بلکه مقصود حفظ مقاصد شرع است که مهمترین آن حفظ دین، نفس، عقل، ومال انسانها می باشد.در «دانش اصول»، منظور از «مصلحت» پاسداشت مقصود شرعي مي‌باشد.[[4]](#footnote-4)برخي، آن را پاسداشت مقصود شرع به دفع مفاسد از خلق دانسته‌اند. رازي در توضيح مطلب فوق آورده است كه: «مصلحت» جلب منفعت و دفع ضرر است و آنچه به موافقت انسان مي‌انجامد و آنچه در عادات با افعال عقلا سازگار است.[[5]](#footnote-5) از واژه «مصلحت» با واژه‌هايي مانند: «‌مصلحت‌مرسله»،«مناسب»، «استصلاح» و «استدلال» و... در كتاب‌هاي اصولي ياد شده است. اما همه آنها به مضمون واحد نظر دارند، و آن، تحصيل هر منفعت با غرضي است كه در شمار مقاصد شريعت باشد. بنابراین، احکام الهی که بر رسولان وپیامبران نازل گردیده است، همه به منظور مصلحت انسان بوده است واحکام خداوند معلل به مصالح دنیوی یا اخروی انسان یا هردوی آن هاست.

عبدالوهاب خلاف مصلحت مرسله را اینگونه تعریف مینماید«مصالح مرسله مصلحتی است که در شرع دلیلی بر اعتبار ویا عدم اعتبار آن در میان نباشد.[[6]](#footnote-6) عاملی می نویسد: مصلحت عبارت از جلب منفعت ودفع مضرت است.[[7]](#footnote-7)پس طبق این تعاریف به این نکته میرسیم که هرچیزیکه در بردارنده حفظ وبرپایی این اصول باشد، مصلحت است وهرچیزی که از یکی این اصول بکاهد وموجب نقص آنها گردد، مفسده وجلوگیری از آن مصلحت است. رکن اصلی در تعریف غزالی وسایرین "مقصود شرع" است نه آنچه مناسب مناسب با منافر طبع انسان باشد.[[8]](#footnote-8) از این رو در مواردی که عرف یا عقل به مصلحتی واقف می گردند وبه آن حکم می کنند، حجیت آنها تنها از طریق ایجاد ملازمه باشرع قابل اثبات است.

**2-2.مصلحت مرسله**

مرسله از ارسا ل در لغت به معنای غیر مقید وباز است.[[9]](#footnote-9)

ودر معنای اصطلاحی آن اختلاف است ولی این اختلافات لفظی است و این تعریف همه را شامل می شود «مصالح مرسله» عبارت است از مصلحت های مفید وضروری است که بااصول عامه ی دین ومقاصد شریعت همخوانی دارند؛ اما به طور خاص درباره اعتبار یا عدم اعتبار آن ذکری در نص وجود ندارد،[[10]](#footnote-10) مانند انتشار اسکناس، ایجاد ندامتگاه، و اجرای قانون مالیات برای اهداف دفاعی و امثال آن.

**2-3.مفهوم حكم**

حكم»، در علوم مختلف كاربردهای گوناگون و متفاوت دارد و در این مبحث ازنظر فقهی بحث می‌شود

**الف) حكم در لغت**

لغت شناسان برای كلمه«حكم» معانی مختلف و كاربردهای گوناگون را ذكر نموده‌اند. فیروزآبادی، «حكم» را «منع» می‌داند[[11]](#footnote-11)ازاین‌رو، به شخص سلطان «حاكم» گفته می‌شود كه از ستم جلو‌گیری می‌نماید ، ابن فارس و گروهی دیگر «حكم» را به معنای اتقان گرفته‌اند[[12]](#footnote-12) در المصباح ذکرشده است که حکم به معنی قضا است واصل معنی آن منع وباز داشتن است چنانچه گفته می‌شود حکمت علیه بکذا اذا منعه من خلافه آنگاه‌که قدرت بر خروج نداشته باشد[[13]](#footnote-13)ابن منظور«حكم» را «منع»، «علم»، «فقه»، و «اتقان» تعریف می‌كند[[14]](#footnote-14)برخی دیگر از لغت شناسان عرب، به كاربرد «حكم»، در معانی دیگر نیز اشاره‌کرده‌اند.[[15]](#footnote-15)

**ب) حكم در اصطلاح**

در «دانش اصول»، در حوزه اهل‌سنت بر اساس گزارش غزالی از ابوالحسن اشعری و دیگران، به: «خطاب‌الشرع اذا تعلق بافعال المكلفین» تعریف شده است [[16]](#footnote-16) فخررازی،[[17]](#footnote-17) در اكمال تعریف «حكم» آورده است كه: «حكم» عبارت است از: «خطاب‌الله المتعلق بفعل‌المكلفین بالاقتضاء اوالتخییر» [[18]](#footnote-18)

گروهی با «امام‌المشككین» خواندن فخررازی، تعریف او را نیز جامع ومانع ندیدند، و گفتند كه :‌ «حكم» عبارت است از:«خطاب‌الله المتعلق بفعل‌المكلفین بالاقتضاء اوالتخییر اوالوضع»**.**[[19]](#footnote-19)

در فرهنگ و سنت شیعه امامیه نیز، تعریف واحد از واژه «حكم» دیده نمی‌شود. بلکه تعاریف گوناگون بیان شده است، شهیداول «حكم شرعی»را همان خطاب شرعی كه به افعال مكلفین به نحو اقتضا یا تخییر، تعلق می‌گیرد، می‌داند. او می‌نویسد: «الحكم خطاب‌الشرع المتعلق بافعال المكلفین بالاقتضاء والتخییر» برخی این تعریف را جامع ندیدند در تعریف«حكم» می‌نویسد: «الحكم خطاب‌الشرع المتعلق بافعال المكلفین بالاقتضاء والتخییر والوضع»[[20]](#footnote-20)آیت‌الله خویی (ره)، «حكم‌شرعی» را از سنخ فعل اختیاری صادر از سوی شارع می‌داند، و معتقد است كه: «حكم‌شرعی» همان اعتبار نفسانی از جانب مولی است كه ابراز آن به سبب انشاء است، نه آنكه انشاء شارع ایجاد كننده این اعتبار باشد[[21]](#footnote-21)

دقت و جستجو در آثار اصولیون در دو حوزه اهل‌سنت و شیعه، نشان می‌دهد كه آنان در تعریف «حكم‌شرعی» با فراز و فرودهای روبرو بوده‌اند. این فراز و فرود‌ها نشان می‌دهد كه آنان همواره رشد جامعه را رصد می‌كردند و با فرایند رو برشد جامعه‌ای بشری، تلاش نمودند كه تعریفی از «حكم‌شرعی» ارائه نمایند كه با شرایط زمانی سازگاری داشته باشد. بنابراین، می‌توان گفت كه حقیقت «حكم‌شرعی»، نوعی جعل و اعتبار امری است كه مصلحت فرد یا جامعه، خاستگاه پدید آمدن آن است.حکم شرعی عملی عبارت است: از مدلول خطاب خداوند متعال متعلق به تصرفات انسان با وقایع زندگانی او بر وجه اقتضا یا تخییر ویا وضع.[[22]](#footnote-22)

## 2-4.مقاصد

كلمه «هدف» و «مقصد» در «دانش لغت» به معناي جايي است كه قصد شده يا محلي كه آهنگ آن كرده‌اند. «مقصد» در قرآن‌كريم[[23]](#footnote-23) نيز به همين معناي لغوي كاربرد داشته است.[[24]](#footnote-24) در «دانش علم‌اصول» مقصود از «مقاصد» اهداف و غايات جعل حكم است و حتي كاهي از «مقاصد»، به اسرار وضع حكم نيز تعبير مي‌شود. برخي، «مقاصد» را مرادف «حكمت» دانسته است.[[25]](#footnote-25) اما واژه مقاصد در نزد اندیشمندان قدیم مقاصدی؛ حتی قافله‌سالار آن، شاطبی، تعریف روشن ندارد، ولی در توضیح آن می‌گوید: «شارع از تشریع، مصالح اخروی و دنیوی را قصد کرده است».[[26]](#footnote-26)غزالی در کتاب «المستصفی» چنین می‌نویسد: «مقصود ما از مصلحت، محافظت بر مقصود شرع می­باشد و مقصود شرع از محافظت، پنج مورد می‌باشد که عبارتند از: حفظ‌دین، حفظ‌نفس، حفظ‌عقل، حفظ‌نسل و حفظ‌مال و هر چیزی که متضمن حفظ این پنج مورد باشد، مصلحت است و هر آنچه که موجب فوت این مصالح می­شود، مفسده و دفع آن، مصلحت است»[[27]](#footnote-27) و در مقابل، اندیشمندان جدید مقاصدی این واژه را تعریف کرده‌اند

**2-5.مفهوم فقهاء**

فقهاءصيغه مبالغه از ماده فقه است. با توجه به تعريف‏ فقه‏، فقيه در اصطلاح كسى است كه به احكام شرعى از روى ادله تفصيلى آنها آگاهى دارد، شناخت فقهاء منوط به شناخت فقه است بنابراین درضمن گونه شناسی فقه، مفهوم آن حاصل می شود.

**الف-) فقه درلغت**

لغت شناسان، واژه «فقه» را در دو قلمرو، بازشناسی و معنا كردند. برخی، آن را توسعه داده، و در «مطلق فهم، علم، و ادراك» به كار بسته‌‌اند[[28]](#footnote-28) خواه مر بوط به دین باشد ویاچیزی دیگری[[29]](#footnote-29) و گروهی، نوعی محدودیت در مورد واژه «فقه» قائل شده، و آن را به «علمی كه در مسیر دین است» [[30]](#footnote-30) برخی لغت شناسان معنای فقه را فراتر از مطلق دانستن شمرده اند«علمی كه با تأمل و اندیشیدن به دست آید»،معنا كرده‌اند.[[31]](#footnote-31)

**ب-) فقه در اصطلاح**

اندیشمندان اسلامی از فقه تعاریف گوناگونی ارائه نموده اند، که در این مبحث به تعریف سر دسته های مذاهب بسنده می شود، امام ابوحنیفه اینگونه تعریف مینماید:«معرفة النفس مالها وماعلیها»؛ یعنی شناخت آنچه به سود وزیان نفس است. اما بعد از اینکه علم فقه تخصصی شد، پیروان مذهب حنفیه قید عملا را به آن اضافه نمودند،بنابراین فقه تنها شامل باید ها ونباید های عملی می شود.[[32]](#footnote-32)

ازنظر شافعیه فقه عبارت است از: علم به احکام شرعی عملی، گرفته شده از ادله تفصیلیه می باشد.[[33]](#footnote-33) بنابر این تعریف، فقه شامل عبادات (نماز، روزه، زکات و حج)، معاملات، مناکحات، ارث، جهاد، عقوبات و... میگردد. و مرحوم صاحب معالم از فقهای امامیه در تعريف‏ فقه‏ فرموده: فقه عبارتست از علم به احكام شرعيّه از روى ادلّه تفصيلى آنها.[[34]](#footnote-34)

**3.تقسیمات مصالح.**

از نظر دانشمندان اصولی مصالح از رهگذر درجه ی تأثیر مصلحت در زندگی مادی ومعنوی وهمچنین از حیث ارزش به تقسیم ثلاثی رهنمون مي‌گردد، که عبارتند از:

1. آنچه به ضرورتها مربوط است؛ مثل قصاص که دليل تشريع آن، حفظ خونهاي پاک و باز داشتن از حمله به آن است.

2. آنچه به نيازمنديهاي عمومي مربوط است و به حد ضروريات نميرسند؛ مانند آنچه که به تنظيم روابط ميان مردم توجه دارد؛ مثل عقد اجاره و...که ميان مردم رايج است.

3. آنچه نه از ضروريات است و نه از جمله حاجيات بشمار است، بلکه از قبيل آراستگي به زيبايها و پيراستن از ناپسندهااند، که به کماليات نامبردار است؛ مانند طهارت و پاکيزگيها.

4. آنچه نه از ضروريات، نه از حاجيات، نه از کمالات، بلکه در مستحبات کاربرد دارد ومحدود به آن است. اين قسم، اگرچند از نظر هدف چون قسم سوم است؛ يعني تشويق به آراستگي در خوبيها و پيرايش از بديها، با اين تفاوت که امر وجوبي در باره آن نداريم.

5. آنچه که در قالب هيچيک از اقسام فوق نميگنجد، و براي آن مقصد روشن ذکر نشده، و به ندرت در شريعت قابل تصور است؛ زيرا تقريبا همه احکام در شريعت مقاصد روشن و فوايد ملموسي دارد. از اين‌رو، اين قسم تعليلناپذيري را تنها در عبادات بدني صرف پنداشته است که به آنها هيچگونه مقصد نفعي و يا دفعي تعلق نميگيرد.

کالبد شکافي طبقه‌بندي مقاصد در هندسه فکري امام‌الحرمين، نشان مي‌دهد، که آن‌هاي با يک‌ديگر تداخل دارند، مثل قسم سوم و چهارم، که در واقع يک قسم بيشتر نيستند؛ اما قسم پنجم، با توجه به تاکيد امام به عدم شمول آن در اقسام سه‌گانه‌ا‌ي ضروريات، حاجيات و تحسينيات، در نتيجه، اقسام را در سه‌قسم محدود مي‌نمايد و از جانب ديگر، امام جويني، در يک تقسيم‌بندي کلان، احکام را، به علت‌پذيري و علت ناپذيري تقسم کرده است. از اين‌رو، آن‌چه تعليل‌پذير است بايد پيوست به يکي از اقسام سه‌گانه گردد و آن‌چه تعليل ناپذير است از بحث ما خارج است. پس، سه قسم بيشتر باقي نمي‌ماند، که عبارتند از: ضروريات، حاجيات و تحسينيات.

## 3-1. ضروريات

انديشمندان ديني، به اتفاق در اعتباريت و اصالت ضروريات پنجگانه ترديد ندارند. همگي تاکيد دارند که ضروريات خمس(حفظ دين، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل، و حفظ مال)، از بنيادي‌ترين و اساسي­ترين مقاصدشريعت­اند، که شريعت، بر آن استوار گرديده است. امام جويني مي‌نويسد: «شريعت متضمن آن­هاست: برخي مأموربه است و برخي منهي­عنه و پاره­اي مباح؛ اما آنچه مأموربه است، معظم آن عبادات است...؛اما منهي­عنه، شارع در برابر تباه کننده­هاي آن، مجازات­هايي مقرر داشته است. حاصل آن‌که: خون با قصاص، عفت با حدود و اموال با قطع دست سارقان، حفظ مي‌شود.

امام­جويني، در کشف ضروريات پنجگانه، در ميان انديشمندان زمانه­­اش پيشگام بود و به تبع او، امام غزالي، امام فخررازي، و ديگران، به درک و فهم از ضروريات پنج‌گانه همت نمودند و پس از امام‌جويني بود که ضروريات پنجگانه کانون توجه انديشمندان قرار گرفت. البته، برخي اعتقاد دارند که پيش از امام جويني نيز، انديشمندي ديگر به نام ابوالحسن عامري، به ضروريات خمس توجه داشته است. طباطبایی می نویسد: این مصالح از آن جهت ضروری اند که حیات بشری وسعادت زندگی دنیوی واخروی انسان در گرو وجود آنهاست، به گونه ی فقدان آنها موجب اختلال در نطام زندگی انسانی می گردد؛ لذا حفظ این مصالح بر همه چیز مقدم است.[[35]](#footnote-35)

اين نوع مقاصد را که بسياري از احکام شريعت اسلامي، جهت تحقيق و تأمين آن‌ها مشروع گرديده است، به نام «کليات پنجگانه حيات انساني» ياد مي‌کنند که عبارت اند از: دين، نفس، عقل، نسل ومال. اين نوع، به اصلي و فرعي قابل تقسم است.[[36]](#footnote-36)  زحیلی در ادامه بحث ضروریات ضمن چند سطر مکملات ضروریات را بیان می کند، مثل پوره گرفتن قصاص؛زیرا قصاص برای زجر وتشفی مشروع شده است پس می طلبد که مثل هم صورت گیرد وتحریم شراب کم به این خاطر است که منجر به نوشیدن زیاد می شود، پس نبیذ به آن قیاس می شود.[[37]](#footnote-37)

**3-2.رویکرد های جدید**

یكی از مباحثی مهم و ارزشمند که همواره توجه پژوهشگران اندیشه مقاصدی را به خود جلب کرده است، مسأله بازنگری در شمار مقاصد ضروری پنج‌گانه مشهور است؛ زیرا مهم‌ترین مقصد تشریع احکام درشریعت اسلامی، جلب مصالح واقعی انسان‌ها و دفع مفاسد واقعی ازآن‌ها است که درآثار دانشمندان قدیم وجدید با عنوان‌های مختلف، اما با هدف واحد بیان گردیده است. برخی آن مقاصد و مصالح را به پنج قسم تقسیم كرده‌اند و برخی دیگر مانند غزالی مقاصد و مصالح شریعت را به: ضروریات، حاجیات‌ وتحسینیات طبقه‌بندی كرده‌اند.[[38]](#footnote-38) عده‌ای به مقاصد سه گانه، وعده‌ای نیز، به مصالح سه‌گانه ازآن تعبیرنموده‌اند.[[39]](#footnote-39)

در ادبیات مقاصدی جدید، سه رویکرد متفاوت در بحث مقاصد ضروری وجود دارد: رویکرد نخست، رویکرد ابن عاشور و علال الفاسی است. رویکرد دوم را احمد ریسونی و طه ‌عبدالرحمن و جمال‌الدین‌عطیه، نمایندگی می‌کنند و از رویکرد سوم، طه‌ جابر‌العلوانی طرفداری می‌نماید که با آندو رویكرد پشین متفاوت است. وی، شمار مقاصد را از پنج، به سه مورد تقلیل داده است. این سه مقصد عبارت است از: توحید، تزکیه و عمران (آبادانی).

**1-1. طرفداران توسعه‌**

طاهر ابن‌عاشور(متوفای1973م)، و علال‌الفاسی(متوفای 1974م)، هردو اندیشمند، به توسعه‌ی مقاصد‌شرعی و استمرار اجتهادی متناسب با مقاصد شارع، معتقد هستند، تا بتواند مصالح امت را تحقق بخشد؛ اما این دو هیچ‌گاه خواهان بازنگری در اصل حصر پنجگانه مقاصد ضروری نبودند. طاهر بن‌عاشور، مهم‌ترین مقاصدی که بر می‌شمارد، عبارت است از: حفظ فطرت، حفظ نظام، حفظ مساوات، حفظ آزادی و حفظ حقوق مردم.[[40]](#footnote-40) علال‌الفاسی متفکر اسلام‌گرای مغربی نیز، همانند ابن عاشور، همان مقاصد یاد شده را به شمار مقاصد شریعت می‌افزاید. [[41]](#footnote-41)

**2- 1. طرفداران بازنگری**

احمدریسونی، طه ‌عبدالرحمن، وجمال‌الدین‌عطیه، هر سه متفکر یاد شده؛ با بازبینی مقاصد‌شریعت در قدیم، به باز تولید مقاصد جدید، افزون به مقاصد ضروری پنج‌گانه اعتقاد دارند. احمد‌ریسونی، خواهان بازنگری در «مبدأ حصر پنج‌گانه» مقاصد ضروری است، و طه‌عبدالرحمن، نسبت به این مبدأ متعرض است، و جمال‌الدین‌عطیه، به اقدامی نظری در بازنگری در مبدأ یاد شده، دست زده است. احمد ریسونی، تنها به دعوت به بازنگری در مقاصد پنج‌گانه ضروری اکتفا ورزیده، و آن را تنها مسئله‌ای اجتهادی دانسته و متمرکز شده که نباید مقاصد دیگری را که اهمیتی کمتر از مقاصد ضروری پنج‌گانه ندارند، نادیده بگیریم.[[42]](#footnote-42) وی، به نظر احمد خملیشی اشاره می‌کند که عدالت و حقوق فرد را در ضمن مقاصد ضروری شریعت قرار داده است.[[43]](#footnote-43) اما جمال‌الدین‌عطیه، اصل حصر پنج‌گانه مقاصد را مورد بازنگری قرار داده، از مقاصد پنج‌گانه به حوزه‌های چهارگانه منتقل شده است. وی، چهار‌حوزه را برای مقاصد، تعریف می‌کند: حوزه فرد، حوزه خانواده، حوزه امت اسلام و حوزه کل بشریت. در واقع، وی تعداد مقاصد را به 24 عدد می‌‌رساند.[[44]](#footnote-44)شیخ‌ محمّد غزالی و یوسف قرضاوی، به دلیل مهم دانستن عدالت، برابری، آزادی، حقوق‌اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به آن‌ها، به عنوان مقاصد شریعت، اشاره كرده‏اند.[[45]](#footnote-45)

احمد ریسونی معتقد است که حصر مقاصد ضروری شریعت در این موارد پنج‌گانه، به رغم شبه اجماعی بودن آن، به بازنگری نیاز دارد؛ زیرا این حصر، بنابر اجتهاد است، و از قدیم نیز، مواردی به این مقاصد پنج‌گانه افزوده شده است.[[46]](#footnote-46)

اجمالاً مقاصدی که علمای معاصر بر مقاصد پنج‌گانه مشهور افزوده‌اند عبارت است از: حفظ فطرت، حفظ نظام، مساوات، حفظ آزادی، حفظ عدالت، حفظ کرامت انسانی، حفظ حقوق، حفظ امنیت، حفظ وحدت، حفظ اخلاق، حفظ صلح، احترام متقابل و...

آقای قرضاوی می‌نویسد: مقاصد و مصالحی ضروری که برای بشر مطرح است، کلیات خمس مذکور، آن را در بر نگرفته است. از جمله: مسائل مربوط به ارزش‌های اجتماعی، مانند: آزادی، مساوات، برادری، مسئولیت‌ها و همکاری دو جانبه و حقوق انسانی، یا مربوط به ساختار جامعه، امت و دولت که در گذشته اصولیون نظر خود را در این باب متوجه مصالح فرد مکلف کرده‌اند، آن‌هم از ناحیه دین، نفس، نسل، عقل و مال، اما همزمان با آن توجه خاصی به امور مربوط به جامعه، امت، دولت و روابط انسانی نشده است و نیز، اصولیون به مقوله اخلاق در گذشته به عنوان یکی از ضروریات یا حاجیات ننگریسته و تنها آن را زیر مجموعه تحسینیات به شمار آورده‌اند، در حالی‌که اخلاق یکی از مقاصد ضروری است.[[47]](#footnote-47) ابن‌تیمه (متوفای 728هـ) نیز، اعتقاد به توسعه در مقاصد شریعت داشت،[[48]](#footnote-48) که ابن‌فرحون (متوفای 799 هـ) با ابن تیمه، در توسعه دادن مقاصد، همداستان است.[[49]](#footnote-49)

### 3- 1. طرفداران تقلیل

طه جابر العلوانی، رویکرد متفاوت از دو رویکرد یاد شده دارد. وی، به جای آن‌که چیزی بر مقاصد شریعت بیفزاید، آن را، به سه مقصد اساسی کاهش داده است. وی، در کتاب «مقاصد الشریعه»، «نظریه مقاصد شریعت» را تأسیس کرده است. این سه مقصد اساسی عبارت است از: توحید، تزکیه و آبادانی.

بنابراین، یکی از مسائل مهمی که پیوسته کانون توجه اصولیون بوده است، قصه‌ی تقسیم کلیات و مصالح شرعی به اقسام و مراتب سه‌گانه‌ی آن است. چنان‌که امام غزالی نظریه‌ی خویش را بر این تقسیم مبتنی کرده و دیگران نیز، تا به امروز از او تبعیت کرده‌اند. غزالی(متوفای 505هـ)،[[50]](#footnote-50) و فخررازی (متوفای606 هـ)،[[51]](#footnote-51) شمار این اصول ضروری شریعت را در پنج مقصد دسته بندی كرده‏اند؛ ولی آن‌ها را محصور و محدود به همین پنج‌تا، نمی‌دانند؛ اما آمُدی (متوفاى 627هـ)، و به تبع او شاطبی[[52]](#footnote-52)(متوفای790 هـ)، این اصول را در پنج مورد محدود كرده‌اند. آمدی، چنین تعلیل كرده است: كه وجود مقاصدی ضروری خارج از این موارد پنج‌گانه، عادتاً منتفى است،[[53]](#footnote-53) که عبارتند از:

الف) مرتبه‌ی ضروریات؛

ب) مرتبه‌ی حاجیات؛

ج) مرتبه‌ی تحسنیات. این تقسیم‌بندی، اساساً منطقی است و هیچ مجتهدی جهت صدور حکم در مورد واقعیات پیرامونی یا مقایسه امور متعارض، از آن بی‌نیاز نیست که در ذیل به تشریح آن پرداخته می‌شود.

**مبحث دوم: احتياجيات**

اين نوع مصالح يا مقاصد عبارت از همان نوع ارزش‌ها واهدافي‌اند که انسان‌ها در راستاي رفع مشقت از زندگي عملي شان، نيازمند تحقق آن‌ها هستند. فقدان يا عدم تحقق آن‌ها، اگرچه زندگي عملي انسان‌ها را به اندازه فقدان مصالح يا مقاصد ضروري، متضرر نمي‌سازد، اما انسان‌ها را عملاً با مشقت‌ها ومشکلات مواجه مي‌نمايد.[[54]](#footnote-54) بدين ترتيب مقاصد يا مصالح ازين نوع، شامل تمام عوامل واسباب رفع حرج ومشقت، عوامل واسباب تخفيف درتکاليف، وبالآخره اسباب آسان‌سازي در تعامل و زندگي، مي‌باشد. گستره‌ي اين نوع از مقاصد، عبادات معاملات، و جنايات است و به اصلي و فرعي تقسيم مي‌شود.[[55]](#footnote-55)

## مبحث سوم تحسينيات

اين نوع مقاصد يا مصالح همان ارزش‌هايي هستند که دربخش‌هاي مختلف زندگي، مورد پسند عقل سليم انساني بوده ومقتضاي مروت وانسانيت مي‌باشند. مرکز و محور تجمع آن‌ها عمدتاً بخش مکارم اخلاقي و رعايت روش‌هاي پسنديده دربخش عبادات ومعاملات هستند. فقدان وعدم تحقق اين‌گونه ارزش‌ها اگرچه زندگي عملي بشر را درحد فقدان يا عدم تحقق مقاصد يا مصالح ازنوع ضروري واحتياجي گرفتار چالش و خطر نمي‌سازد، اما حيات انساني را از رفتار سازگار با فطرت سليم وعادات کريمه انساني دور مي‌نمايد. مانند به دست کردن انگشتر واستعمال بوی خوش، که وجود آنها برای زندگی ضرورت دارند ونه سبب رفع مشقت وحرج می گردند.[[56]](#footnote-56)قلمرو تحسينيات نيز عبادات، معاملات، و جنايات است كه به اصلي و تكميلي قابل تقسيم است.[[57]](#footnote-57)

از آنچه گذشت بدست مي‌آيد كه ضروريات در صدر مقاصد شريعت قرار دارند؛ زيرا با فقدان آن، نظم و امنيت زندگي بشر درهم ريخته و بي‌نظمي گسترش مي‌يابد. حاجيات، در رتبه دوم قرار دارد؛ چون با نبودن آن، افراد و جامعه در مشقت و سختي قرار مي‌گيرند و در مقام سوم، تحسينيات قرار دارد كه نبودن آن، حلل در نظم و امنيت وارد نكرده، اما فقدان آن سبب مي‌شود تا آن‌چه در عقل نكو مي‌پندارد از دست رفته و انسان از كمالات دورشود. در نتيجه، اگر در اجراي حكمي تحسيني خللي در حكم حاجيات وارد كند و حاجيات ضرر به حكمي از ضروريات وارد سازد، اجرا نمي‌گردند. در واقع، ضروريات درهر صورت بر آن‌دو، در اجرا كردن مقدم است.

**5. حجیت مصلحت از دیدگاه فقهای اسلامی.**

مصلحت به عنوان یکی از ادله شرعی در میان اصولیون ارزش وجایگاه یکسان نیست،بدین جهت به طرح نظریه های شش مذهب مشهور می بپردازیم.

**1.دیدگاه فقهای مالکیه؛** اندیشمندان مالکی در مواردی که نص خاص ویا اجماع نباشد، مصالح مرسله را به عنوان استنباط احکام الهی پذیرفته اند؛ایشان منابع شناخت احکام را پی بردن به علل ودرک مصلحتها میداند وآن را مصالح مرسله نامگذاری نموده است.

**2.دیدگاه فقهای حنفیه؛ ا**ندیشمندان حنفی نیز بنا بر نقلی مصالح مرسله را به عنوان حجت شرعی نپذیرفته اند ولی تطبیقات فقهی حنفیان نشان میدهد که ایشان نظریه مصلحت را قبول کرده اند، در ضمن امور ذیل این مطلب واضح می شود.

الف- حنفیان در وصف که صلاحیت علت شدن را دارد، تأثیر گذار بودن آن وصف را شرط مینمایند وهدف شان از تأثیر گذاری این است که آن وصف مشتمل بر مصلحت مرسله باشد مرسل ملائم نزد تمام حنفیه مقبول است نتیجه اینکه در عمل حنفیان مانند مالکیه قائل به مصلحت مرسله که مناسب باجنس تصرفات شارع هست، می باشند.[[58]](#footnote-58)

ب- حنفیان در استحسان می گویند که عمل بدلیل شرعی است نه پیروی از هوای نفس و در ادامه انواع استحسان را اینگونه می شمارند؛ استحسان به نص، استحسان به اجماع، استحسان به قیاس خفی، استحسان به ضروت، استحسان به مصلحت واستحسان به عرف همه ی این استحسان ها زمانی مطرح می شود که قیاس به غلو در حکم یا به مبالغه منجر شود یا استثناء مسئله جزئی از اصل کلی یااستثناء از قاعده عامه بنابر دلیل خاص صورت بگیرد.

**3. دیدگاه فقهای شافعیه؛** فقهای شافعیه مصالح مرسله را به عنوان پایه شناخت احکام به گونه مطلق نپذیرفته اند سر دسته ی فقه شافعیه محمد بن ادریس شافعیه می میگوید: « هرکه از طریق مصلحت حکمی را برای حوادث واقعه ی بیان نماید باید بداند که تشریع کرده وهمانند کسی است که از راه استحسان تشریع حکم نموده باشد؛ زیرا آن دو باهم فرقی ندارند ودر هر دو متابعت از هوای نفس است.

**4. دیدگاه فقهای حنابله؛** دانشمندان مصالح مرسله را به عنوان منبع شناخت احکام شریعت قبول دارند ایشان بعد از کمتر از مالکیه به آن اهتمام می ورزند بعض علمای حنابله نقل نموده است که امام احمد بر مصالح مرسله به عنوان یکی از اصول اسنتباط تکیه می نمود ابن دقیقالعید می گوید: بدون شک امام مالک مصلحت مرسله را بیشتر از دیگران ترجیح میداد واحمد بن حنبل در مورد مصلحت مرسله نزدیک به امام مالک بود.[[59]](#footnote-59) ابن قیم الجوزیه یکی از فقهای مشهور حنیلی در کتاب اعلام الموقعین فصلی را تحت عنوان«فصلا فی بناء الشریعه علی المصالح» بیان نموده است.[[60]](#footnote-60) فتاوای که منسوب به احمد بن حنبل است که در آنها نگاه مصلحتی دارند. مثلا جایز بودن تصرف در مال ویا حق دیگری در وقت حاجت ومتعذر بودن اجازه این اصل شریعی است که نص معین وارد نشده لکن با تصرفات شرع مناسب است. یا اینکه کسی گوسفند را در حال مردن می بیند سپس او را ذبح نماید این تصرف جائز است وحتی از ترک آن بهتر است، بخاطریکه در عدم تصرف اش به مالک ضرر گوسفند می رسد. [[61]](#footnote-61)

**5. دیدگاه فقهای شیعه وظاهریه؛** اندیشمندان ظاهری، پیروان داود بن علی اصفهانی نیز مصالح مرسله را بگونه مطلق به عنوان منبع شناخت احکام- چه در مسائل عبادی وچه در مسائل غیر عبادی- قبول ندارد.

از بیان این دیدگاه ها به دو رویکرد میرسیم؛ یکی موافقین مصلحت مرسله ودیگری مخالف مصلحت مرسله، که در این بحث نظرات هر دو جناح را بررسی می شود.

**روی کرد اول- حرمت مطلق مصلحت مرسله:**

**ظاهریه، شیعه، شافعیه وابن حاجب از مالکی ها معتقدند که مصلحت مرسله حجت نیست**

**دلائل منکرین مصلحت مرسله.**

الف-) تمسّک به مصالح مرسله، پیروی از هوای نفس به بهانه  وجود مصلحت است و در واقع عمل بر اساس مصالح مرسله رفتار مطابق لذّت نفس و اشتهای درونی است؛ چون مصلحت براساس تغییرات زمان ومکان دگرگون می شود ابن حزم می گوید: مصلحت باطل است؛زیرا پیروی ازهوای وتمایلات نفسانی است.[[62]](#footnote-62)

ب-) مصالح مرسله، در میان ادلّه ای که شارع آن ها را برای بعض مصالح حجت قرارداده و ادلّه ای که از نظر شارع بعضی مصالح حجت نیست، قراردارد و الحاق آن به یکی از این دو، فاقد اولویت است؛ زیرا هیچ برتری دهنده ی وجود ندارد بنابراین حجت قرار دادن آن درست نیست چون اصل برائت ذمه است مگر اینکه دلیلی برخلاف آن ثابت شود.[[63]](#footnote-63)

ج-) دین اسلام، کامل و بردارنده  تمام نیازهای مردم است؛ بدین جهت، خداوند با حالت انکار می فرماید: {أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى} [قیامت:٣٦ ] ترجمه:آیا انسان گمان می‌کند بی‌هدف رها می‌شود؟![[64]](#footnote-64)

**رویکرد دوم- آنهائیکه مطلقا مصلحت را حجت میدانند.**

مالکیه وحنابله ودر مورد حنفیه آمدی گفته است که مانند شافعیه استدال جستن به آن راجائز نمیدانند اما زحیلی می نویسد که حنفیه از طریق عمل به استحسان به مصلحت مرسله عمل مینمایند؛زیرا اکثر چیزهای که استحسان به آن تکیه میزند مصلحت مرسله می باشد از دید زحیلی جمهور فقهای قائل به حجیت مصلحت مرسله هستند.[[65]](#footnote-65)

**ادله مثبتین**

1.از بررسی احکامی که درقرآن کریم آمده است، ثابت می شود که همه ی احکام مبتنی بر رعایت مصلحت هستند وحتی آیات که در مورد ترخیص احکام آمده است. خداوند میفرماید:{فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}[مائده:5 ] ترجمه: امّا آنها که در حال گرسنگی، دستشان به غذای دیگری نرسد، و متمایل به گناه نباشند، (مانعی ندارد که از گوشتهای ممنوع بخورند؛) خداوند، آمرزنده و مهربان است. براین اساس، برخی از محرمات در صورت اضطراری که ناشی از گناه نباشد، مباح می شوند؛ مانند خوردن گوشتتی که ذبح شرعی نشده باشد که این حکم به خاطر صلاح ومصلحت مسلمانان است.[[66]](#footnote-66)

2. زندگی در حال گردش است وروش های رسیدن مردم به مصلحت در هر زمان ومحیط دگرگون می شود، اگر احکام را برمصالح که شارع آن معتبر دانسته است، بسنده کنیم هرآینه مصالح زیادی مردم تعطیل می شد وقانون کذاری به جمود وتحجر می گرائید. وحرکت شریعت بدون هماهنگی زمان صورت می گرفت. واین مدل وروش با اهداف کلی شریعت اسلامی ناسازگار است.[[67]](#footnote-67)

3. اشتمال مصالح مرسله بر مصلحت راجح و مفسده  مرجوح، اعتبار آن را بر الغای آن ترجیح می دهد. زیرا شارع، مصالح را مبدأ تشریع احکام قرار داده است. به همین سبب، ظنّ غالب پیدا می شود که در این وصف نیز، شارع جانب مصلحت را لحاظ کرده باشد و چون که عمل به ظنّ واجب است باید به این ظنّ نیز عمل شود. علاوه بر این، مصالحی که شارع الغا کرده در مقایسه با مصالحی که معتبر دانسته بسیار اندک است و از این رو مصالح مردد، ملحق به موارد غالب می شود.

4. از رفتار خلفای راشدین وتابعین معلوم می شود، که هر کدام از آنها رعایت مصلحت مسلمانان را در نظر گرفته وطبق آن حکم داده اند.[[68]](#footnote-68) صحابه کار های زیادی را برای تحقیق مصلحت های جدید مردم انجام دادند با وجود اینکه دلیل شرعی موحود نبود مانند: جمع نمودن مصحف در زمان حضرت ابو بکر صدیق(رض)، وضع خراج، ایجاد دیوان های دولتی وساختن زندان ها در زمان حضرت عمربن الخطاب(رض) همه از مصالح عامه ی است که بر دلیل شرعی تکیه نزده است.[[69]](#footnote-69)

**شروط مصلحت مرسله**

**1.** ولی باید دانست که فقهای مالکی نیز آن را بدون قید و شرط نپذیرفته اند،بلکه در صورتی آن را به عنوان منبع شناخت پذیرفته که دارای شرایط زیر باشد:

1.عقلانی بودن مصلحت؛ یعنی اینکه مسئله از مسائل معاملاتی( آنچه که مرتبط به زندگانی انسانهاست) باشد؛ زیرا در این مسائل ملاک ومصلحت از راه عقل قابل درک می باشد بنابر این در مسائل عبادی مصلحت مرسله منبع قانون گذاری قرار نمیگیرد.

2. مصلحتی که از راه عقل تشخیص داده شود، با روح و قواعد کلی شریعت سازگار وبا هیچ یک از منابع شناخت احکام شرعی مانند کتاب، سنت واجماع ناسازگاری نداشته باشد.

3. مصلحت باید ازنوع ضروریات ویا حاجیات (نیاز مندی های زندگانی انسانی) باشد؛ چنانچه در سابق هم یاد آور شدیم که هدف از ضروری اینست که در جهت حفظ یکی ازقاصد پنج گانه شریعت قرار بگیرد.

4. قطعی باشد؛ یعنی به طور مسلم ثابت شود که مصلحتی در آن نهفته است.

5. مصلحت کلی باشد؛ یعنی اینکه نفع آن به همه ی مسلمانان برسد نه فقط منافع شخص خاص یا عده مخصوص را تأمین نماید.

امام غزالی در سه نوع اول با مالکیه موافق است اما در قسمت اشتراط کلیت وقطعیت مخالف است کلیت را در ضمن مناسبت باجنس تصرفات شریعت داخل مینماید و همچنین قطعیت را شرط نمیداند بلکه ظن غالب را کافی میداند. [[70]](#footnote-70)

**مقایسه وترجیح در میان فقهای اهل سنت**

از بررسی ادله منکرین استحسان روشن می شود که ایشان مانند اختلاف شان در قاعده ی استحسان به یک محل نزاع نرسیده اند؛چون شروط را که طرفداران مصلحت مرسله وضع نموده اند، اگر دقیق توجه شود، در یافت می شود که تمسک به مصلحت مرسله پیروی از هوای وتمایلات نفسانی نیست از بررسی فروعات فقهی مخالفین مصلحت مرسله در احکام ظاهر می شود که که ایشان به اصول کلی وروح شریعت توجه داشته اند چنانچه امام غزالی در کتاب المستصفی مثال آورده است قتل یک جماعه در برابر یک نفر، قتل گروهی اسیران مسلمان که کفار از آنها به عنوان سپر ونگهبان پیش روی ارتش اش استفاده می نماید، کشتن مفسدین ومقرر نمودن مالیات بر گردن ثروتمندان جهت تجهیز لشکر وغیر اینها در گزاره های فقهی بر اساس مصلحت نسخه نویسی شده است هرگاه مشخص شد که منظور ما از مصلحت مقاصد شریعت است، از این رو هرمصلحتی که مخالف نصوص قرآنی، سنت واجماع امت اسلامی باشد ملغا وباطل است وهرکس بر این اساس سخن بگوید بدون شک از خودش شریعت ساخته است هیچ اعتباری در آن نیست اما آن جائی که بر اساس مقصود واهداف کلی شریعت بنا کرده شود، خلاف در آن معنی ندارد، بلکه به عنوان قطع پذیرفته شود، آنچه راکه شافعیه انکار مینماید بدون شک مالکیان وحنابله از مصالح ملغی وبی ارزش می شمارند بنابراین از تعداد زیادی از دانشمندان تحلیلی در عمل هیچ کس نمی تواند از مصلحت مرسله انکار هرچند در تئوری قبول نداشته باشد.

**مقایسه جایگاه مصلحت درفقه امامیه واهل سنت**

وقتی به کتاب های امامیه رجوع می شود دیده می شود که ایشان مصلحت مرسله را قبول ندارند چنانچه در فوق هم اشاره نمودیم وچنین استدلال می نمایندکه دستورات و احكام شرعيه توقيفى هستند حدّ و مرز دارند مقيد به تعبد به نصوص و ادلّه هستند ما بايد از راه كتاب و سنّت پيش رويم و خود رسول خدا (ص) در لحظات واپسين عمر پربركت خود حديث ثقلين را بيان فرمودند كه ما بدانيم كه بايد به كتاب و سنت و عترت مراجعه شود و گشودن درب باب مصالح مرسله بروى مسلمين مفاسدى دارد كه تابحال هم جوامع اسلامى و جوامع سنى مذهب گرفتار آنها بوده و هستند و اصولا مجتهد كه مشرع و قانون‏گذار نيست بلكه او حداكثر وظيفه دارد از كتاب و سنت احكام الهيه را استخراج كند و بيش از اين آزاد و مطلق العنان نيست و لذا مصلحت‏ مرسله‏ ايجاب مى‏كند كه باب مصالح مرسله مسدود شود تا از شرّ و مفاسد آن جامعه اسلامى مصون بماند.[[71]](#footnote-71) طبق این فرمایش مانند شافعیه وظاهریه مطلقا مصلحت را قبول ندارند وبه حدیث ثقلین استدلال مینمایند واز مخالفین آن هستند.

2. از دومین مقایسه درک می شود که ایشان قبول دارند ولی این تفاوت که جایگاه مصلحت در اندیشه موافقین مصلحت در اهل سنت به عنوان یکی از منابع شناخت احکام است در اصطلاح اصولی فقهای اهل سنت از جمله غزالی عبارت است از: استدلال به مجرد مصلحت بدون اینکه دلیلی یا اصلی مشخص در شرع، دلیل بر اعتبار آن باشد. به عبارت دیگر مصالح مرسله مصالحی است که نص مشخص و معینی بر الغاء یا اعتبار آن از طرف شارع وارد نشده باشد اما با تصرفات شارع هماهنگی دارد و بطور غیر مستقیم در ضمن مجموعه‌ای از ادله غیر معین معتبر دانسته است؛ برای مثال نگاه پزشک به عورت مریض برای مداوا نص خاصی بر قبول یا رد از طرف شرع وارد نشده است اما بدون تردید از باب مصلحت تخفیف یا رفع مرض از مریض می‌باشد و اصل مصلحت تخفیف مورد نظر شارع است. [[72]](#footnote-72)

اما در نگاه تشیع مصلحت گاهی به عنوان شرط اجرای احکام و گاهی مبنا برای تغییر احکام است، یعنی موقعی شما مصحلت را در حوزه اجرا استفاده می‌کنید، یعنی باید در تشخیص مصادیق احکام و در مقام اجرا رعایت مصلحت شود که مرحوم نائینی هم همین بحث را اشاره می‌کند که در مقام اجرای احکام و مقررات اسلامی باید مصلحت در نظر گرفته شود، یا در تعابیر حضرت امام(ره) است که این در مرحله اجرا آنچه که بر مسلمین و جامعه حکومت اسلامی می‌گذرد باید به جهات عمومی و منافع عامه در نظر گرفته شود؛ یعنی کلیت کار، به تعبیر دقیق کلمه حکومت‌ها باید بر اساس مصالح ملت عمل کنند و رعایت کنند که از این‌ها تفاوت بین مسائل فردی و مسائل اجتماعی حاصل می‌شود.

اما یک موقع مصلحت به کار می‌بریم به عنوان مبنایی برای تغییر احکام شرعی، البته نه اینکه بخواهیم حکم شرعی جعل کنیم، پس کاربرد مصلحت در فقه شیعه دو کارکرد دارد، یک کارکرد اجرایی دارد که در مقام اجرای احکام و مقررات است که مصالح و منافع عامه باید در نظر گرفته شود و یک مصلحت به عنوان مبنا برای تغییر احکام است و نه در مقام جعل حکم شرعی بلکه در مقام تغییر احکام و حکم اولی به حکم ثانوی که مبنای حکم حکومتی هم همین می‌شود که شما مصلحت را اینجا می‌توانید بگویید که مبنای حکم حکومتی است. مصلحت اینجا به مفهوم ضرورت و دست برداشتن از احکام اولیه است. پس فرقش در این است که آن‌ها یکی از منابع استنباطشان را مصلحت می‌دانند ولی فقه امامیه منبع استنباط نمی‌داند.

این دو کار برد دراصول اهل سنت مورد قبول بوده وهست؛چنانچه در تاریخچه بحث تذکر دادیم که نخستین کسی که مصلحت را اجراء نمود حضرت ابوبکر صدیق و بعد خلیفه دوم خلی فربه شاخت.

2.حسن وقبح در نگاه اهل سنت، خود اهل سنت هم دو دسته هستند، یک گروهی از اهل سنت مانند اشاعره که اساساً به دلیل انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد اصلاً می‌گویند که وقتی حکمی از طرف شارع صادر می‌شود آن صدور حکم ایجاد مصلحت می‌کند و مصلحت به خودی خود وجود ندارد. ولی معتزله حسن وقبح را کاملا عقلی میداند وماتوریدیه حسن و قبح درمیان عقل ونقل میدانند که درای بحث قطوری است اما در فقه امامیه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند، یعنی خود آن احکام مصلحت ذاتی دارد و شارع به آن امر دستور می‌دهد که اگر مصلحت ملزمه داشته باشد یعنی صد در صدی باشد واجب می‌شود و اگر غیر صد در صدی باشد مستحب می‌شود، اما مفسده صد در صدی داشته باشد که اصطلاحاً به آن مصحلت و مفسده ملزمه می‌گوییم حکم، حرمت می‌شود.

4. قبول مصلحت به عنوان منبع احکام؛ فتاوای فقهای شیعه بر وجوب حفظ نظام، حرمت هرج ومرج در نظام اجتماعی، لزوم تقدیم مصلحت اقوی بر ضعیف، دفع افسد به فاسد، مشروعیت احکام حکومتی، تأکید بر لزوم تقدیم اهم برمهم، حکایت از نقش مهم وتأثیر گذار مصلحت در صدور احکام شرعی دارد. علامه طباطبائی عنصر مصلحت را نیر در تعریف حکم حکومتی اضافه مینماید« احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی امر در سایه ی قوانین شریعت ورعایت موافقت آنها به حسب وقت اتخاذ مینماید وطبق آنها مقرراتی را وضع نموده وبه اجرا می آورد»[[73]](#footnote-73)

**نتیجه گیری**

از پژوهش حاضر می توان چنین نتیجه گرفت که مصلحت عبارت است از جلب منفعت ودفع مضرت ومنظور از مصالح مرسله مصلحتی است که دلیل خاص بر وجوب رعایت وحرمت آن نیامده باشد، مالکیه وحنابله باورمند ججت مصلحت مرسله هستند در حالیکه شافعیه وظاهریه حجت نمیدانند وامامیه در مورد جایگاه مصلحت سه صورت بیان می کنند، هرگاه مصلحت خودش موضوع حکم شرعی باشد واضح است که با از بین رفتن آن مصلحت، حکم نیز منتفی می شود، حاکم اسلامی می تواند بر اساس مصالح زمانه حکمی ولایی برخلاف حکم ثابت یک موضوع جعل کند ودیگر اینکه در صورت تعارض میان حکم وضعی وتکلیفی حاکم مشروع بر اساس مصلحت یا براساس اولیت دادن به مصلحت یکی را اهم بشمارد.

برخی از فقهای اهل سنت مانند امام، جوینی، غزالی وبیضاوی برای حجیت مصلحت کلیت، ضروری وقطعی بودن را شروط گذاشته اند.

**منابع**

ابن فارس، احمد بن فارس بن زكریا، مقاییس‌‌اللغة، محقق،‌ عبدالسلام محمد هارون، سوم، حلب: مطبعة عیسی البابی.

1. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر. 1414هـ

آمدی، علی بن محمد،سیف الدین، الإحکام فی اصول الاحکام، تعلیق عبدالرحمن‏ عفیفی، المکتب الاسلامی، دمشق، 1402 هـ ق.

1. جمال‌الدین، عطیه، نحو تفعیل مقاصد‌الشریعة، دمشق: دارالفكر، 2001م.
2. جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد، ازدیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات کیهان، 1370هـ ش.
3. حسينى شيرازى، صادق بيان الفقه في شرح العروة الوثقى( الاجتهاد و التقليد، قم: ‏دار الانصار، چاپ دوم، 1426 ق‏.

حكيم، محمد تقي، الاصول العامة للفقه المقارن، قم: موسسه آل‌بيت للطباعة و النشر، چاپ دوم،1997م.

1. حوی، سعید، اسلام دین فطرت، پیشاور: مركز نشراتی پیغام، چاپ اول،1383.

خلاف، عبدالوهاب،‌علم اصول الفقه وخلاصة التشريع الاسلامي، بي‌تا، بي‌جا.

1. رازی، احمدبن فارس بن زکریا،معجم مقاییس اللغه، محقق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: اتحادالکتب العرب، 1432م.

راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، محقیق ندیم، مرعشلی، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

1. الریسونی، احمد، قضایا الاسلامیة معاصرة من اعلام الفكر المقاصدی، بیروت، دارالهادی للطباعة والنشر والتوزیع،2003

ريسوني، احمد، اهداف دين از ديدگاه شاطبي، ترجمه سيد حسن اسلامي و سيد محمد علي ابهري، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1376هـ ش.

زحيلي، وهبة‌، اصول‌الفقه الاسلامي،بيروت: دارالفكر المعاصر، ‌چ دوم، 1421ق

زلمی، مصطفی ابراهیم. اصول فقه كاربردی، مترحم، احمد نعمتی، تهران، نشراحسان، 1394 هـ ش.

السبكی، علی ابن عبدالكافی، الابهاج فی‌الشرح المنهاج،محقق شعبان محمد اسماعیل، بی جا، بی تا،

سید ابواالقاسم خویی، مصباح الاصول، تقریر سید سرور واعظ بهسودی، قم،‌ مكتبه الىاوري،‌ بی تا.

السیوری، جمال الدین بن عبدالله المقداد، نضدالقواعد الفقهیه علی المذهب الامامیه، قم: کتابخانه مدرسه فقاهت،‌ بی تا.

1. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، بیروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م.
2. طباطبائی حکیم، سید محمد تقی، الاصول العامه للفقه المقارن، بی جا، المجمع العالمی لاهل البیت، 14818هـ ق.

عبدالکريم، زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الاولي، 1425 هـ ق.

عودة، عبدالقادر، التشريع الجنائي مقارناً بالقانون الوضعي، مصر، القاهره، مکتبة دارالتراث، 1426 هـ ق.

غزالی، محمد بن محمد، ابوحامد، المستصفی فی علم الأصول، بیروت: دارالکتب العلمیة، 1413ق.

غزالی، محمد بن محمد، ابوحامد، المستصفی فی علم الأصول، بیروت: دارالکتب العلمیة، 1413ق.

غزالی، محمد بن محمد، ابوحامد، المستصفی فی علم الأصول، بیروت: دارالکتب العلمیة، 1413هـ ق.

غزالی، محمدبن محمد، المستصفی من علم الاصول، اول،‌ قاهره: المطبعة الامیریة، بی تا.

فخرالدین محمدبن عمر، رازی، المحصول فی‌العلم الاصول، اول، بيروت:‌ دارالكتب العلمیة، بی‌تا.

1. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب،‌ القاموس‌المحیط، تهران: انتشارات خوارزمی، 1367.

فیروزآبادی، محمدبن یعقوب،‌ القاموس‌المحیط، تهران: انتشارات خوارزمی، 1367.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنیر، بیروت» مکتبه العلمیه، بی تا.

قرافی، شهاب الدین، شرح تنقیح الاصول، قاهره: بی نا،1393هـ ش.

1. محمد حسن، طباطبائی ، المیزان، قم: دفتر اننشارات اسلامی، 1374هـ ش.

محمدبن بهادر، الزركشی، البحر‌المحیط فی اصول‌الفقه، وزارة الاوقاف الكویتیة، بیروت: دارالکنب العلمیه،‌بی تا.

1. محمدى على‏، شرح اصول استنباط، قم: دار الفكر،1436 ق‏.
2. مركز اطلاعات و مدارك اسلامى‏، فرهنگ نامه اصول فقه‏، پديد آور، قم‏: بی نا، اول‏، 1389 ش‏.

مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات‌القرآن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1360هـ ش.

1. مقاصد‌الشریعة عندالامام مالك، مصر، قاهره، دارالسلام للطباعة والنشر والتوزیع و الترجمة، 2009 م.
2. نووی،محی الدین بن شرف،تهذیب الاسماء واالغات، بیروت: دارالفکر.1996م.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: دارالسلاسل،1427هـ ق.

1. - محمدبن مکرم، ابن منظر، لسان العرب،ج2، ص517. [↑](#footnote-ref-1)
2. - راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، محقیق ندیم، مرعشلی، ص489. [↑](#footnote-ref-2)
3. - خلیل بن احمد، العین، ص453. [↑](#footnote-ref-3)
4. - محمد بن محمد، غزالی، المستصفی فی علم الأصول، ص174. [↑](#footnote-ref-4)
5. - محمد بن عمر، فخررازي، المحصول في علم‌الاصول الفقه، ج5، ص208.219. [↑](#footnote-ref-5)
6. - عبدالوهاب، خلاف، علم اصول الفقه، ص84. [↑](#footnote-ref-6)
7. -عاملی، القواعد والفوائد،ج1، ص 35. [↑](#footnote-ref-7)
8. - إبراهيم بن موسى بن محمد، شاطبی، الموافقات للشاطبی،ج1، ص243. [↑](#footnote-ref-8)
9. - محمد بن مکرم، ابن منظور، لسان العرب ،ج11، ص 281. [↑](#footnote-ref-9)
10. - محمد حسن عبد الغفار، تيسير أصول الفقه للمبتدئين ،ج12، ص 3. [↑](#footnote-ref-10)
11. -. محمدبن یعقوب،‌ فیروزآبادی، القاموس‌المحیط، صص99-100. [↑](#footnote-ref-11)
12. - احمدبن فارس بن زکریا، رازی، معجم مقاییس اللغه، محقق: عبدالسلام محمد هارون، ص92) [↑](#footnote-ref-12)
13. - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنیر،‌ج 2، ص45. [↑](#footnote-ref-13)
14. - محمدبن مکرم، ابن منظر، لسان العرب، ج2،‌ ص144. [↑](#footnote-ref-14)
15. - راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، محقیق ندیم، مرعشلی، ص354. [↑](#footnote-ref-15)
16. - محمد بن محمد، غزالی، المستصفی فی علم الأصول، ج1، ص55. [↑](#footnote-ref-16)
17. . در واقع اصول فكر و اندیشه اشعری توسط فخررازی سامانمند گردید. [↑](#footnote-ref-17)
18. - احمدبن فارس بن زکریا، رازی، معجم مقاییس اللغه، محقق: عبدالسلام محمد هارون،ج1، ص15. [↑](#footnote-ref-18)
19. - السبكی، علی ابن عبدالكافی، الابهاج فی‌الشرح المنهاج،محقق شعبان محمد اسماعیل، ج1، ص44. [↑](#footnote-ref-19)
20. - السیوری، جمال الدین بن عبدالله المقداد، نضدالقواعد الفقهیه علی المذهب الامامیه، ص9. [↑](#footnote-ref-20)
21. -سید ابواالقاسم خویی، مصباح الاصول، تقریر سید سرور واعظ بهسودی، قم،‌ مكتبه الىاوري،‌ ج3، ص77. [↑](#footnote-ref-21)
22. - زلمی، مصطفی ابراهیم. اصول فقه كاربردی، مترحم، احمد نعمتی،ص 28. [↑](#footnote-ref-22)
23. - »...فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ» لقمان/32. «....وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ»مائده/66. «لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قَاصِداً لَاتّبَعُوكَ...» توبه/42. «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ». (نحل: 9). [↑](#footnote-ref-23)
24. - مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات‌القرآن،ج9، ص 269. [↑](#footnote-ref-24)
25. - ريسوني، احمد، اهداف دين از ديدگاه شاطبي، ص39. [↑](#footnote-ref-25)
26. - ابو اسحاق، شاطبي، المواقفات للشاطبی، ج2، ص25. [↑](#footnote-ref-26)
27. - محمد بن محمد، ابوحامد، غزالی، المستصفی فی علم الأصول ج1، ص286 [↑](#footnote-ref-27)
28. - اسماعيل بن حماد، جوهری، الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، ج6، ص 43) [↑](#footnote-ref-28)
29. - ابن فارس، احمد بن فارس بن زكریا، ج2، ص442. [↑](#footnote-ref-29)
30. - خلیل ابن احمد، العین، ص634. [↑](#footnote-ref-30)
31. - ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج،4 ، ص305. [↑](#footnote-ref-31)
32. -وهبه، زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج1، ص 14. [↑](#footnote-ref-32)
33. - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنیر، ج1، ص80. [↑](#footnote-ref-33)
34. - ذهنى تهرانى، محمدجواد، تشريح المقاصد في شرح الفرائد، ج‏2، ص 44. [↑](#footnote-ref-34)
35. - سید محمد تقی، طباطبائی حکیم، الاصول العامه للفقه المقارن، ص383. [↑](#footnote-ref-35)
36. - احمد، ريسوني، اهداف دين از ديدگاه شاطبي،مترجم: سيد حسن اسلامي و سيد محمد علي ابهري، ص16 [↑](#footnote-ref-36)
37. - وهبه، زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج2، ص772. [↑](#footnote-ref-37)
38. . جمال‌الدین، عطیه،نحو تفعیل مقاصد‌الشریعة، ص54. [↑](#footnote-ref-38)
39. . حوی، سعید، اسلام دین فطرت، ج2، ص261. [↑](#footnote-ref-39)
40. . جمال‌الدین، عطیه، نحو تفعیل مقاصد شریعت،ص96.97. [↑](#footnote-ref-40)
41. . احمد الریسونی، قضایا الاسلامیة معاصرة من اعلام الفكر المقاصدی، ص72.82. [↑](#footnote-ref-41)
42. . احمد ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، پشین، ص462. [↑](#footnote-ref-42)
43. . احمد الریسونی، قضایا الاسلامیة معاصرة من اعلام الفكر المقاصدی،ص107. [↑](#footnote-ref-43)
44. . جمال‌الدین، عطیه،نحو تفعیل مقاصد‌الشریعة، ص139؛ د. محمد احمدالقیاتی، محمد، مقاصد‌الشریعة عندالامام مالك، ص101.102. [↑](#footnote-ref-44)
45. . احمد الریسونی، قضایا الاسلامیة معاصرة من اعلام الفكر المقاصدی،ص107؛ د. محمد احمدالقیاتی، محمد، مقاصد‌الشریعة عندالامام مالك،ص101. [↑](#footnote-ref-45)
46. . جمال‌الدین، عطیه، نحو تفعیل مقاصد شریعت، ص102. [↑](#footnote-ref-46)
47. . یوسف قرضاوی، پژوهشی در باب مقاصد شریعت، ص30. 31. [↑](#footnote-ref-47)
48. . ابن تیمیه، مجموع‌الفتاوی، ج32،ص234. [↑](#footnote-ref-48)
49. . ابن فرحون مالكی، تبصرة‌الحكام...، ج2،ص105. [↑](#footnote-ref-49)
50. . غزالی، المستصفی، ج1، ص286.293. [↑](#footnote-ref-50)
51. . فخررازی، المحصول فی‌علم‌الاصول، ج2، ص217.218. [↑](#footnote-ref-51)
52. .ابواسحاق، شاطبی، *الموافقات*، ج2، ص177. [↑](#footnote-ref-52)
53. . سیف‌الدین آمدی، *الاحكام فی اصول الاحكام*، ج3، ص394. [↑](#footnote-ref-53)
54. - وهبه، زحیلی، اصول الفقه الاسلامی،ج2، ص 772. [↑](#footnote-ref-54)
55. -همان [↑](#footnote-ref-55)
56. - محمد ابراهیم، جناتی، منابع اجتهاد ازدیدگاه مذاهب اسلامی، ص335. [↑](#footnote-ref-56)
57. - عبدالکريم، زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية ص47. [↑](#footnote-ref-57)
58. - وهبه، زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج2، ص778. [↑](#footnote-ref-58)
59. - محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ارشاد الفحول، ص212. [↑](#footnote-ref-59)
60. - محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعین، ج2، ص 14. [↑](#footnote-ref-60)
61. همان،ج2، ص393. [↑](#footnote-ref-61)
62. - وهبه، زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج2، ص763. [↑](#footnote-ref-62)
63. - آمدی، علی بن محمد ،سیف الدین، الإحکام فی اصول الاحکام ج3، ص138. [↑](#footnote-ref-63)
64. - عبدالکریم، زیدان، الوجیز فی اصول الفقه، ص 238. [↑](#footnote-ref-64)
65. - وهبه، زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ،ج2، ص370 [↑](#footnote-ref-65)
66. - همان، ج2،ص 763. [↑](#footnote-ref-66)
67. - وهبه، زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج2، 763. [↑](#footnote-ref-67)
68. - شهاب الدین، قرافی، شرح تنقیح الاصول، ص446. [↑](#footnote-ref-68)
69. محمد أمين، تيسير التحرير، ج 3، ص 171. [↑](#footnote-ref-69)
70. - وهبه، زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج2، 763. [↑](#footnote-ref-70)
71. - على‏، محمدى، شرح اصول استنباط، ج‏2، ص 459. [↑](#footnote-ref-71)
72. - حسينى شيرازى صادق‏، بيان الفقه في شرح العروة الوثقى ( الاجتهاد و التقليد ) / ج‏2،ص 275 . [↑](#footnote-ref-72)
73. -محمد حسن، طباطبائی ، المیزان، ج1، ص 187. [↑](#footnote-ref-73)