

سویه‌های فایده‌گرایانه‌ی عرفی در اصول فقه سنی

احمد کریمی^۱

علیرضا امینی^۲

چکیده

نظریه‌ی حقوقی اهل سنت از نزاع اصحاب رای و اصحاب حدیث تا به امروز مسیری طولانی را پیموده است؛ اصحاب رای متهم بودند که نظام عقل‌گرایانه‌ای را در استنباط حکم شرعی حاکم ساخته‌اند و به دنبال تخریب مناسبات احکام در فرآیند قیاس هستند. این پژوهش ضمن تایید این ادعا، رویکرد اصحاب حدیث را که پس از آن در قالب فقه مالکی و فقه حنفی ساماندهی شدند نیز بر اساس مدلی فایده‌گرایانه می‌داند که در مقام استنباط حکم شرعی به مصالح احکام توجه دارند و آن را قابل کشف می‌دانند. این پژوهش در جستجوی سویه‌های فایده‌گرایانه‌ی عرفی در اصول فقه سنی است و نشان می‌دهد که چگونه فایده‌گرایی با اشکال متفاوت، سراسر منظومه‌ی معرفت دینی سنیان را تحت تاثیر قرار می‌دهد و نظام استنباط در همه‌ی مذاهب سنی با عنصر مصلحت به مثابه‌ی اصلی فایده‌گرایانه پیوندی وثیق دارد.

کلید واژه‌ها

قیاس، استصلاح، استحسان، مصلحت، اصحاب رای و حدیث، فایده‌گرایی، قاعده ذرایع، عرفی شدن

۱ دانش آموخته‌ی حوزه علمیه و دانشجوی دکتری کلام (گرایش فلسفه‌ی دین و مسائل جدید کلامی) دانشگاه قم

۲ استاد حوزه و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

طرح مسأله

نباید میان مراحل پیدایش اهل رای که تنها چند سال پس از رحلت رسول خداست با مراحل نظام‌مند شدن و روش‌مندی آن که چند دهه بعد یعنی در زمان تابعین و پس از پایان خلافت خلفای راشدین و مشخصاً توسط ابوحنیفه رخ داد خلط کرد.

ابوحنیفه (م. ۱۵۰ق.) را باید در شمار سامان‌دهندگان رویکرد رای دانست. (جناتی، ۱۳۷۲: ۱۰۱) حضور جدی اندیشه‌ی رای در قرن اول و به ویژه در زمان خلفای پیامبر، هر چند به شکلی مدون نبود بلکه بیشتر بر اساس نیازهای خارجی و آنی بود اما در قرن دوم شیوه‌ای نظام‌مند پیدا کرد و بدون تردید منشاء مدل روش‌شناسانه‌ی قیاس بود که توسط ابوحنیفه نعمان بن ثابت مطرح گردید. اختلافاتی در این باره وجود دارد که آیا اندیشه‌ی رای صرفاً به تولید قیاس انجامیده است یا آنکه نظریه‌ی استحسان و امثال آن را نیز شامل می‌شود. برخی رای را مساوی با قیاس دانسته‌اند اما گروهی معنای رای را اعم می‌دانند و استحسان و امثال آن را نیز از مصادیق رای ذکر کرده‌اند. (پاکتچی، ۱۳۷۰: ۹/۱۲۷)

نتایج روش شناختی اندیشه‌ی «رای»

اندیشه‌ی «رای» از بستر اجتهاد معتبری که مد نظر شارع بود جوشید اما به سوی رای غیر مبتنی بر نص که در رفتار خلفا دیده می‌شود بسط یافت؛ رای مصلحت‌گرایانه و غیر مستند به شریعت مدلی بود تا مبنای روش‌شناختی قیاس را پایه نهد که در آن عقلانیت انسانی آشکارا بر نصوص تفوق داشت. در تداوم همین اندیشه‌ی مصلحت‌گرا بود که عنصر مصلحت در نظریه‌ی حقوقی سنی جایگاه ممتازی یافت و مصالح مرسله و استصلاح و استحسان و سد ذرایع و فتح ذرایع مورد اقبال روش‌شناسانه‌ای واقع شد. حتی می‌توان تقسیمی که بعدها در مصالح به مصالح معتبره و ملغی و مرسله، مطرح شد یک الگوگیری واضح از تقسیمات رای به ممدوح، مذموم و مشتبه دانست.

ابن قیم با استناد به این نکته که شافعی، قیاس را تنها در هنگام ضرورت، جایز می‌دانست بر این باور است که استفاده از رای و قیاس نزد متقدمین تنها هنگام ضرورت، جایز بوده و در این امر، افراط نمی‌کردند در حالی که متاخرین آن را چنان بسط و توسعه دادند که از نصوص و روایات نیز دست کشیدند. (ابن قیم جوزی، ۱۴۱۱: ۱/۵۳)

سه مبنای روش‌شناسی اصولیان سنی، یعنی مصالح مرسله، استحسان و قاعده‌ی ذرایع که در همه‌ی آنها عنصر مصلحت، بسیار پر اهمیت شمرده می‌شود به مالک منسوب است. ظاهراً مالک خود نیز پذیرفته است که ناگزیر در پاره‌ای از رویدادها به رای خویش عمل کرده و از این رو گزارش شده است که در لحظات مرگش آرزو می‌کرد تا به جای هر رای، صد ضربه شلاق

می‌خورد تا از مجازات واپسین در امان می‌ماند.

به هر روی اهل رای و حتی اهل حدیث، عناصری را به تئوری حقوقی اسلام سنی افزودند که از منظر معرفت‌شناختی، مستند به هیچ‌گونه قطعیتی از جانب شارع نیستند بلکه این عناصر متهم‌اند که حتی به درجه‌ی ظن معتبر نیز نایل نمی‌آیند. آنچه که در تئوری‌های سنتی مصلحت: قیاس، استحسان، مصالح مرسله، و فتح ذرایع و سد ذرایع دیده می‌شود حکایت از حضور قدر متیقنی به نام مصلحت و رویکردی فایده‌گرایانه در مقام فهم و استنباط حکم شرعی دارد.

جریان مصلحت‌گرایی در فقه اهل سنت

با وجود موانعی در پیش‌فرض‌های کلامی، مصلحت‌گرایی و استصلاح به مثابه‌ی یک رویکرد مسلّم در درون اصول فقه سنی مورد پذیرش، واقع شده است. مالکیان در این زمینه، مشهورتر و پیشگام‌اند اما دیگر مذاهب سنی نیز استنباطات فقهی خود را تا حد زیادی بر نگرش‌های مصلحت‌گرا مبتنی می‌کنند.

با اینکه سخن از مصلحت در اندیشه‌ی سنی، در بادی امر ما را به سوی مصالح مرسله، سوق می‌دهد اما واقعیت آن است که رویکرد استصلاحی به شکلی فراگیر در اصول فقه آنان ایفای نقش می‌کند و صرفاً محدود به مصالح مرسله نیست. از این منظر، مصالح مرسله، خود یکی از ثمرات و میوه‌های اندیشه‌ی مصلحت‌گراست. استصلاح با اشکال متفاوت، سراسر منظومه‌ی معرفت دینی سنیان را تحت تاثیر قرار می‌دهد و استنباط حنبلیان را به نحو فزاینده‌ای از استحسان متأثر می‌کند و اصول فقه مالکی را با مصالح مرسله و استحسان و سد ذرایع و فتح ذرایع، گره می‌زند و شافعیان را بیشتر بر اساس قواعد فقهی و نه اصول فقه، درگیر مصلحت‌گرایی و قاعده‌ی ذرایع می‌سازد و حنبلیان را در توجه به مصالح مرسله، خلف مالک می‌سازد؛ علاوه بر مسئله‌ی ذرایع، توجه به عنصر مصلحت در فقه سیاسی حنبلیان مبرز است. فقه حنبلی توجه ویژه‌ای به عنصر مصلحت دارد و بر همین مبنا استحسان و مصالح مرسله را ارج می‌نهد و شان مهمی را برای آنها قائل است. « احمد بن حنبل شیبانی (۱۶۴-۲۴۱) پیشوای حنابله بنا بر نقلی، استحسان را به مفهوم التفات و توجه به مصلحت و عدالت، پذیرفته است. » (جناتی، ۱۳۷۲: ۳-۳۸۲، آمدی، بی‌تا: ۱۳۶/۳)

می‌توان میان قیاس و دیگر رویکردهای مصلحت‌گرا شباهتی یافت: هر دو در جستجوی مصلحت یک حکم هستند؛ اما « نصوص در قیاس به عین مصلحت در واقعه‌ای معین گواهی می‌دهند در حالی که نصوص در مصلحت مرسله، به جنس مصلحت در واقعه‌ای معین، شهادت می‌دهند. » (حسان، ۱۹۸۱: ی)

یکی از پژوهشگران تلاش می‌کند تا چند طریقه‌ی متداول استنباط در اصول فقه و نیز فقه اسلامی را توجه به اصل مصلحت بداند؛ او بر این باور است که قیاس، مصالح مرسله، سد ذرایع،

و استحسان بر مبنایی پایه گذارده شده که نظریه‌ی مصلحت بر آن استوار است و آن مبنا اصل اعتبار مصالح در احکام است. (همان: ط) از منظر حسان، فقه اسلامی به طور کلی بر مبنای نظریه‌ی مصلحت، بنا نهاده شده است.

باید پذیرفت که قیاس، استصلاح و استحسان هر سه از منطقی یکسانی پیروی می‌کنند که بر پایه‌ی مصلحت و رفاه عمومی و نیازهای اجتماعی بنا نهاده شده‌اند و در خدمت فایده‌گرایی دینی به کار گرفته شده‌اند. خلاف از چنین موضعی دفاع نموده است. (حلاق، ۲۰۰۷: ۲۸۴)

مذهب مالکی نیز نهایتاً قدم به مصلحت‌گرایی نهاد و در این راه به شدت تحت تاثیر خلیفه‌ی دوم قرار دارد. (ریسونی، ۱۴۱۲: ۱۰۴) قراین فراوانی موجود است که عالمان و اندیشمندان بسیاری را متقاعد کرده که مذهب مالکی به سمت یک دیدگاه مصلحت‌گرایانه، تمایل جدی داشته است. «آن قدر امام مالک در پیوند با مصالح مرسله افراط نمود که درباره‌ی او گفته شده که از ربقه‌[ی اسلام] خارج گردیده است» (ابابکر، ۱۴۱۸: ۵۴۸) که ظاهراً اشاره به این حدیث است که در مسانید روایی سنیان آمده و منسوب به پیامبر است که «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ». ابن اثیر در نهاییه در توضیح این حدیث می‌گوید مفارقت جماعت به معنای ترک سنت و اتباع بدعت است و ربقه حلقه‌ای است که ریسمانی به آن متصل است و به گردن یا دستان چارپایان نهاده می‌شود و آنان را می‌بندد و در اینجا کنایه از آن است که اسلام، حلقه‌هایی دارد که همان حدود و احکام و اوامر و نواهی است و انسان مسلمان در قید چنین احکام و اوامر الهی است. (ابن الاثیر، ۱۳۹۹: ۱۹۰/۲) ابن قاسم از مالک نقل می‌کند که نه دهم علم، استحسان است و از این جهت، گفته شده مالک در قول به مصالح مرسله و بنای احکام بر آنها از دیگر ائمه، آزاداندیش‌تر بوده است.

حنبلین نیز مصالح را یکی از اصول استنباط می‌دانند و در این زمینه به امام احمد بن حنبل استناد کرده‌اند. ابن قیم در اعلام الموقعین با پی‌گیری همین اندیشه، بنای شریعت را بر مصالح عباد دانسته است؛ هر چند ابن قیم در دیگر کتاب‌های خود هم چون مفتاح دارالسعادة و زادالمعاد فی هدی خیرالعباد و امثال آن اصل مصلحت را با استناد به نظرات پیشوای حنبلیان پذیرفته است اما آن را به عنوان یک اصل مستقل ذکر نکرده است. (ابوزهره، ۲۰۰۸: ۱-۳۳۰) علت این امر از منظر محمد ابوزهره آن است که حنبلیان همچون ابن تیمیه و ابن قیم، دیدی فراخ‌تر و وسیع‌تر به مسئله‌ی قیاس نسبت به دیگر فرق فقهی دارند و این باعث می‌گردد تا مصلحت را در درون فرمول قیاس صحیح جای دهند. (همان)

فقه حنبلی به گزارش ابن قیم بر پایه‌ی نصوص و فتوای صحابه و قول یکی از صحابه که به نصوص نزدیکتر است و اخذ به احادیث مرسل و ضعیف، و نهایتاً قیاس است. (ابن قیم، ۱۴۱۱: ۲/۶-۲۰) ابو زهره اما بر این اصول، استصحاب و مصالح و ذرایع را نیز می‌افزاید. (ابوزهره، همان:

(۱۶۴) وجه جمع میان این دو نظر آن است که اصول فقه حنبلی به مرور زمان و بر اثر نیازهای جدید، توسعه یافته شده است و به ناچار از پوسته‌ی سنتی خود خارج گردیده و در خلاء منابع کافی برای تقنین، به منابع عرفی متوسل شده است.

از نظر ابو زهره، تنها مالکیون و حنبلیون بودند که ثابت کردند باب اجتهاد با تمام طرق آن باز است و بنا به استقرای فقهی مورد ادعای او، حنفی‌ها و شافعی‌ها در این مسئله، بسیار عقب مانده‌اند. (همان: ۲۷۸ و ۲۷۹) او معتقد است احمد بن حنبل نه تنها محدث بلکه فقیهی اثری بوده است که اتکایش به «رای» نیز بازتولید اتکای صحابه به رای و مصلحت بوده است: «احمد بن حنبل فتاوای صحابه را که مبتنی بر مصلحت بود - و بسیار فراوان - ملاحظه نمود و شاید اکثر فتاوا به رای صحابه با عنایت به مسئله‌ی مصلحت بود؛ در این صورت چنین مرد محدثی که به عقیده‌ی سلف خویش متمسک است فتاوای آنان را که منصوص بر مصلحت بود اخذ می‌کرد و اگر نصی از آنان نمی‌یافت به روش و شیوه‌ی آنها عمل می‌کرد.» (همان: ۲۳۳)

بر اساس آنچه بیان شد از منظر این پژوهش، با وجود اختلافات میان اصحاب رای و اصحاب حدیث و پس از آن منازعات کلامی اشاعره و معتزله و نیز تمایزات میان مذاهب اربعه‌ی سنی، اما نهایتاً مسئله‌ی تعلیل در افعال الهی و دخالت عنصر مصلحت در احکام شریعت ولو بالاجمال مورد اتفاق همه‌ی مذاهب قرار گرفته است و جریان فایده‌گرایی دینی را با محوریت مصلحت عباد و نفع عمومی آنان رقم زده است. فایده‌گرایی مکتبی اخلاقی با شقوقات مختلف است که به تاثیر عنصر سود و فایده در مقام ارزش‌یابی اخلاقی، باور دارد. فایده‌گرایی دینی در غرب با نام ویلیام پیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵) شناخته می‌شود که اعتقاد داشت اخلاق مبتنی بر اراده‌ی الهی است که اراده‌ی سعادت همگان را دارد و چنین سعادت حاصل جمع همه‌ی لذت‌هاست. (<http://plato.stanford.edu/entries/religion-morality/>) «او معتقد بود که چون خداوند، سعادت بندگان خویش را اراده کرده است اخلاق هنجاری‌اش فایده‌گرایانه است و هر آنچه که خوشی بندگان را افزایش دهد خیر است و آنچه این خوشی را کاهش دهد شر است.» (Sprague 2006: Vol. 7, P76)

چنین نگرشی در حوزه‌ی روش‌شناختی شریعت در اسلام سنی و با کار بست مؤلفه‌های نوینی همچون قیاس، مصالح مرسله، استحسان و سد ذرایع، و بر محور همان عنصر مصلحت، رخ داد. بررسی یکایک این چهار مؤلفه، گستره‌ی وسیع دخالت عنصر مصلحت و فایده‌گرایی عرفی را در آنها مشخص خواهد نمود.

استحسان

یکی از رویکردهای استصلاحی که در آن توجه به عنصر مصلحت، عرف و همچنین توجه

به عقلانیت خودبنیاد قابل توجه است استحسان است.

استحسان حتی گامی فراتر از قیاس می‌گذارد و قیاس جلی را به نفع قیاس خفی به کناری می‌نهد و یا آنکه به واسطه‌ی مصلحت در امری یک موضوع جزیی را از شمول قاعده‌ی کلی خارج می‌کند. ابن حزم گفته است: «قبل از ابوحنیفه کسی را نمی‌شناسیم که قائل به استحسان بوده باشد.» (ابن حزم، بی‌تا: ۶، ۱۶) با این حال، استحسان به نام مدرسه‌ی مدینه و پیشوای آن یعنی مالک ثبت گردیده است. ماهیت فایده‌گرایانه‌ی استحسان در بیان جالب و مهم ابن رشد مشخص می‌گردد: «معنای استحسان در بیشتر حالات، توجه به مصلحت و عدل است.» (ابن رشد، ۱۴۲۵: ۳/۲۰۱) استفاده از واژه‌ی مصلحت و به ویژه عدالت توسط این فقیه مالکی‌مذهب در قرن ششم هجری، مفهوم استحسان را با نظریات مصلحت‌گرا و مقاصدی معاصر هم‌افق می‌سازد و از جایگاه ویژه‌ی حقوق طبیعی و ادراک آن توسط عقل نزد ابن رشد، خبر می‌دهد.

در میان مذاهب اسلامی سنی، شافعیان قول به استحسان را نپذیرفته‌اند و آن را به مثابه‌ی تشریح در دین و بدعت دانسته‌اند. شافعی در کتاب الام، با گشودن بابی تحت عنوان «ابطال الاستحسان» قاطعانه آن را مردود دانست. وهبه زحیلی اما معتقد است «استحسانی که واقعا درباره‌ی آن اختلاف نظر باشد وجود ندارد و اختلافی که هست در واقع بر سر ارزش عرف یا مصلحت و کارآمدی آنها برای تخصیص یا ادله‌ی عام است.» (زحیلی، ۱۳۸۸: ۷۵) وی ضمن انتساب پذیرش اصل استحسان به همه‌ی فقها و در تلاشی که علی‌الظاهر در توجیه آن است می‌نویسد: «استحسان در حقیقت با آنچه حقوق‌دانان از آن با نام توجه به روح قانون و قواعد عام و کلی آن یاد کرده‌اند همانندی دارد.» (همان)

یکی از دلایل عقلی مهم شافعی در رد استحسان آن است که قول به این نظریه موجب نوعی نسبیت‌گرایی فقهی و همچنین کثرت‌گرایی دینی‌ای می‌گردد که ریشه در شریعت ندارد و بر مبنای نحوه‌ای از شهود‌گرایی تاسیس شده است. شافعی در رساله نیز استحسان را نوعی تلذذ و حکم بر اساس هوا و هوس می‌نامد و بر ماهیت احساس‌گرایانه و غیرعینیت‌گرای آن تأکید می‌کند. (شافعی، ۱۳۵۸: ۵۰۷) این در حالی است که خداوند متعال در آیات بسیاری از اتباع هواهای نفسانی نهی فرموده است.

اشکال معرفت‌شناختی مهمی که شیعه و برخی سنیان به استحسان وارد کرده‌اند نیز مسئله‌ای جدی است که پاسخی درخور نیافته است: استحسان ظن معتبر به حکم شرعی را افاده نمی‌کند و به همین دلیل نمی‌توان هرگز آن را به شارع نسبت داد.

اعتماد انواع استحسان به مصلحت، امری آشکار است؛ انواع مهم آن، استحسان بالاجماع، بالعرف، بالضرورة و بالمصلحه است؛ استحسان اجماعی به معنای آن است که اجماع در مسئله‌ای بر خلاف مقتضای اصل در مسائل مشابه آن باشد. استحسان بالعرف آن است که عرف مردم در

مخالفت با اصل عامی باشد که اعمال آن منجر به حرج و مشقت گردد. نوع دیگری از استحسان، استحسان بالضروره است که الزاما به معنای ضرورت ملجئه که باعث استباحه‌ی پاره‌ای از محرمات در جهت حفظ جان از هلاک می‌گردد نیست. پس استحسان بالضروره حالت اضطرار را شامل نمی‌شود بلکه به معنای « حاجت به امر آسان تر و آنچه به دفع حرج، نزدیک‌تر و به مقاصد عامه‌ی شریعت، نزدیک‌تر است » می‌باشد؛ در این شکل، استحسان به یک مصلحت حاجیه و نه ضروری نزدیک می‌گردد. زحیلی گفته است: « مقصود از استحسان ضرورت یا نیاز آن است که ضرورتی در میان باشد که مجتهد را وادار می‌سازد با هدف دفع حرج و مراعات عدالت و انصاف، قیاس و مقتضای آن را وانهد و به آنچه این ضرورت یا نیاز و مصلحت، اقتضا کرده است بگراید. » (همان)

در استحسان مصلحت، مسئله‌ی خاصی را از یک حکم کلی یا قاعده‌ی عام استثنا می‌کنند؛ زیرا این دو مصلحت را محقق نمی‌کنند و یا اینکه اعمال این حکم یا قاعده در خصوص این مسئله منجر به مفسده‌ای می‌گردد.

به نظر می‌رسد بنای استحسان در تمام این موارد برای تامین مصالح حاجیه و رفع نیازهای روزه‌مره‌ی مردم و همچنین برداشتن حرج از آنان است؛ دو مؤلفه‌ی مهم در استحسان، مصلحت و عرف است؛ با ملاحظه‌ی برخی مصالح مردم که در زندگی آنان به شکل یک عرف درآمده است استحسان مصلحت عرفی‌ای می‌سازد که حتی بر مصلحت حکم اولی شرعی نیز مقدم می‌گردد.

حامد حسان، بازگشت هر دو نوع استحسان اجماع و عرف را به استحسان مصلحت می‌داند و اجماع عالمان دینی بر صحت آنچه عرف جامعه‌ای به آن تعلق می‌گیرد را مصلحتی که فی الجمله با تصرفات شارع، متفق است می‌داند. (حسان، ۱۹۸۱: ۵۹۹) هم‌چنانکه زحیلی و ابوزهره تاکید می‌ورزند یکی از عناصر مهم و مشترک در تمامی این استحسانات، عنصر مصلحت است. (الایوبی، ۲۰۱۱: ۱۱۱)

قاعده‌ی ذرایع

یکی از رویکردهای مصلحت‌گرا در نظام فقهی حقوقی سنی، توجه به عنصر سد ذرایع و فتح ذرایع است که مبتنی بر اندیشه‌ی مصلحت، شکل گرفته است. قاعده‌ی ذرایع نمونه‌ی بارزی از مصلحت‌گرایی و غایت‌گرایی دینی است که به وسیله‌ی آن حکم مقاصد و غایات به وسایل، و حکم نتایج به مقدمات تسری می‌یابد. در اینجا نیز علت حکم و توجه به مصلحت و نیز غایات مترتب بر آن، نقطه‌ی عزیمتی برای فایده‌گرایی است و « نفع عام یا دفع فساد عمومی مقصود است. » (ابوزهره، ۲۰۰۸: ۲۴۷)

همچنین سد ذرایع می‌تواند بر اساس بواعث و نیات نیز شکل بگیرد و بنا به انگیزه‌های فرد

در انجام فعلی، آن را برای وی حرام سازد؛ مثلاً وارد قرارداد بیعی گردد تا از این طریق و به وسیله‌ی این حيله، به ربا دست یابد و مقصود از آن بیع نزد وی، انتقال ملک و دریافت ثمن نباشد؛ در این صورت، با اقامه‌ی بینه‌ی شرعی چنین بیعی بر اساس قاعده‌ی ذرایع از اساس باطل اعلام می‌گردد. چنین نگرشی در سد ذرایع، البته بیشتر به اخلاق‌گرایی مبتنی بر فضیلت نزدیک می‌گردد و نیت و سبب انجام فعل، ملاک ارزیابی آن می‌شود.

تقریباً همه‌ی مذاهب فقهی سد ذرایع را پذیرفته‌اند اما فراوانی تمسک به آن در میان مذاهب بدین ترتیب است: حنبلیون و سپس مالکیون بیشترین تمسک؛ و حنفی‌ها و سپس شافعیون کمترین استناد به مصالح مرسله را داشته‌اند. (همان: ۲۵۲) همچنین در این رابطه نگاه دسته‌ی اول، بیشتر بر اساس مصلحت عمومی بوده و غایات افعال را از منظر اجتماعی می‌بیند.

یکی از پژوهشگران، مذهب حنبلی را به دلیل تمسک فراوان به قاعده‌ی ذرایع، مذهبی زنده و با حیات و واسع‌التصرف می‌داند که به ظواهر و مواد الفاظ جمودی ندارد بلکه در پی یافتن بواعث و غایات حکم است و در مقابل، مذهب شافعی را از واقع‌گرایی حقوقی موجود در اندیشه‌ی حنابله به دور می‌داند. وی مذهب حنبلی را با وجود اعتماد به اثر و روایت و شبه‌اثر، مذهبی مولد و غنی می‌داند و بدین وسیله از انعطاف‌پذیری و واقع‌گرایی و توجه به روح نصوص در اندیشه‌ی حنبلی ستایش می‌کند. (همان: ۱۶۲)

مالکیه و حنابله که به جمود بر نص تاکید دارند به قاعده‌ی ذرایع، توجه ویژه‌ای مبذول داشته‌اند؛ اما در فقه حنفی ضرورتی برای اخذ به قاعده‌ی ذرایع نبوده است؛ چه آنکه با پذیرش مسئله‌ی علت، و علت یابی در احکام، خود را بی‌نیاز از آن دانسته‌اند. (الحجوی، ۱۴۱۶: ۱۲/۵۴۵) شافعی نیز در مبحث سد ذرایع بیع آجال با این قاعده مخالفت می‌کند و به عموم احل الله البیع استناد می‌نماید. (زرکشی، ۱۴۱۴: ۸/۹۲) اما برخی شافعی را طرفدار قاعده‌ی ذرایع، و مخالفت وی را در بیع آجال، موردی دانسته‌اند. (الایوبی، ۲۰۱۱: ۱۶۱)

سیوطی یکی از مصادیق فتح ذرایع را در مواردی دانسته است که مسلمانان در محاصره‌ی کفار، قرار گرفته‌اند و امکان هیچ گونه مقاومتی نیست؛ در این صورت برای تخلص از این وضعیت، پرداخت مبالغی به کفار جایز است. همچنین وی پرداخت مبلغی را برای نجات اسرای مسلمین از همین باب و به این دلیل که مفسده‌ی بقای آنان نزد کفار بیش از مفسده‌ی بذل مالی به آنان است جایز می‌داند. (السیوطی، ۱۹۹۰: ۸۷)

قرافی میان مذاهب سنی در تمسک به سد ذرایع، تفاوتی نمی‌بیند؛ وی در کتاب الفروق خود، قاعده‌ی ۵۸ را در تفاوت میان وسایل و مقاصد قرار می‌دهد و وسایل را همان ذرایع می‌نامد و ذرایع را به سه دسته‌ی معتبر بالاجماع، ملغی بالاجماع و مختلف فیه، تقسیم‌بندی می‌کند. از گروه اول به حفر چاه در راه مسلمانان و ریختن سم در غذایشان و سبب‌ها نزد

کسی که احتمال می‌رود از روی دشمنی خداوند را سب کند اشاره می‌کند. برای گروه دوم، کشت انگور را مثال می‌آورد که از خوف تبدیل انگور به خمر، از کشت آن جلوگیری نمی‌شود هرچند وسیله‌ای به سوی حرام باشد. و از مختلف فیه، بیع آجال را مثال می‌آورد که مالکیون همچون خود وی، ذریعه در آن را می‌پذیرند و غیر مالکیون نمی‌پذیرند. (القرافی، بی‌تا: ۳۲/۲؛ البرهانی، ۱۴۰۶: ۶۱۵)

ریسونی بنیان فقه مالکی را فقه و سیاست عمر می‌داند که در جهت رعایت مقاصد شریعت و مصالح مشروع، در سد ذرایع فساد و انسداد روش‌های انحرافی و از بین بردن مقاصد فاسد، تاکید فراوانی دارد. اکثر ابواب فقهی‌ای که مالک و مالکیون به سد ذرایع، متوسل گردیده‌اند باب معاملات، نکاح و حدود و دیات و قصاص است. (الریسونی، ۱۳۷۶: ۷-۷۵) مالکیون در تشدید مجازات مجرمان نیز قدم در راه خلیفه‌ی دوم نهاده‌اند و همان‌گونه که او رفتارهای بسیار خشونت‌بار و فراتر از حدود الاهی‌ی شرعی را بارها و بارها تجویز کرده بود و استدلال‌اتش نوعاً بر اساس مصلحت سد ذرایع بود اینان نیز تغلیظ در مسئله‌ی حدود و دیات را از باب سد ذرایع، جایز دانسته‌اند. بر این ادعای ما ریسونی نیز صحنه نهاده است که مالک و مالکیون در تشدید مجازات‌ها و حدود، به سیره‌ی عمر، عمل کرده‌اند. شرف‌الدین در النص و الاجتهاد نمونه‌هایی از تشدید خلیفه با افراد مختلف از جمله جبله بن الایهم، ابی هریره، سعد بن ابی وقاص، خالد بن ولید و مواردی از این دست، نقل کرده است و یکی از مشهورترین آنها تکرار حد شرب خمر بر فرزندش می‌باشد. (ر.ک به: شرف‌الدین، ۱۴۲۷: ۷۷۸ - ۷۹۵)

لازم به ذکر است قاعده‌ی ذرایع در اصول فقه سنی مبتنی بر مصالح مآخوذ از ظن غیر معتبر است و از این رو مورد اشکال است؛ این در حالی است که اصول فقه شیعه، بحث مقدمه‌ی واجب را که از جهاتی بسیار نزدیک به این مبحث می‌باشد پی می‌گیرد و غالباً به عنوان دلیل عقلی غیر مستقل، مورد پذیرش، واقع می‌گردد.

نظریه‌ی قیاس

نقطه‌ی عزیمت اصول فقه سنی به سوی همه‌ی انواع مصلحت‌گرایی‌ها از یک موقف کلامی پر جدال است که کلام اشعری تمایلی به پذیرش آن نداشت؛ علیت در احکام الاهی علت و مسئله‌ی تعلیل در معرفت‌شناسی سنیان نقطه‌ی عزیمت یک مبحث روش‌شناختی تحت عنوان قیاس است؛ مبنای هر قیاسی بر پذیرش تعلیل است و هم‌چنانکه ریسونی می‌گوید: «قیاس، دایر مدار تعلیل است، چه از نظر تحلیل و تفسیر و چه از جهت تطبیق آن.» (ریسونی احمد، ۱۳۷۶: ۲۷۲) غزالی در تعریف قیاس گفته است: اقتباس حکم از معقول نص و اجماع. وی چنین روش استنباطی را مورد قبول و از اصول مضمهر دانسته است و حکم هر مسکری - اعم از مشروب و ماکول - حرام است را حکمی قیاسی دانسته است که ناشی از یافتن مناط حرمت در

خمر یعنی مصلحت حفظ عقل می‌باشد. (الغزالی، ۱۴۱۳: ۱/ ۱۷۴) در تعریف قیاس گفته‌اند: «سریان و تعدی حکم اصل به فرع به دلیل وجود تشابهی میان اصل و فرع در علتشان.» و نیز آن را به «رد فرع به اصل به دلیل وجود علت جامعی میان آن دو» تعریف کرده‌اند. (همان: ۲/ ۲۸۷) قیاس در اصول فقه سنی دارای ۴ رکن عمده است: اصل، فرع، علت و حکم؛ اصل (مقیس علیه یا مشبه به) همان نصی است که بر اساس آن، قیاس صورت می‌گیرد؛ فرع (مقیس یا مشبه)، رخداده جدیدی است که برای آن نصی در کتاب و سنت یافت نشده است و حکم اصل به آن نیز سرایت یافته است؛ در اینجا کار مفتی آن است که بر مبنای حکم اصل، حکم جدید را برای فرع صادر کند؛ رابطی که میان اصل و فرع قرار می‌گیرد و به صدور و اثبات حکم منجر می‌شود علت است؛ معلول این علت، همان حکمی است که از علت، انتزاع شده است. برخی علت را وصف معرف حکم در جهت تحصیل مصلحتی دانسته‌اند و بعضی وصف موثر در تشریح حکم نامیده‌اند.

اتکای قیاس به فایده‌گرایی دینی از توجه به عنصر علت و مصلحت آشکار می‌گردد و آنان در عمل به رای از راه قیاس، بنا به قول احمد بن حنبل، در پی یافتن مقاصد شریعت بودند. مقاصد شریعت همان مناطهای فایده‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه‌ای است که معرفت دینی را با این شیوه عرفی و در دسترس می‌سازد.

سرخسی در کتاب اصول خود با تفاوت گذاشتن میان مصالح دنیوی و اخروی، جنس مصالح دنیوی را توسط عقل انسانی، قابل کشف می‌داند و ملاک فهم آن را همان معیارهای تجربه‌گرایانه می‌داند. او می‌گوید: «مصلحت عقبی، همان رستگاری و نجات است و آنچه مایه‌ی فوز و نجات در آخرت می‌گردد را نمی‌توان به آن از طریق رای، دست یافت؛ و رای منحصر برای شناخت مصالح فعلی‌ای است که جنس آن توسط حواس، قابل تشخیص است و در مرحله‌ی بعد، حکم نظائر آن توسط رای، قابل استدراک باشد و این همانند گفته‌ی شماست که تعلیل نصوص به علتی که به فروع، سرایت نمی‌کند باطل است زیرا به وسیله‌ی آن نمی‌توان حکم را اثبات کرد در نتیجه، حکم در منصوص از طریق نص ثابت شده است پس این تعلیل صرفاً مشخص‌کننده‌ی وجه حکمت و وقوف بر مصلحت اخروی آن است و رای به این مطلب راه نمی‌یابد.» (السرخسی، بی تا: ۲/ ۲۲۰)

یکی از طرق معتبر نزد اصولیین سنی در اثبات علیت، مناسبت است. بر این اساس مناسبت موجب ظن به علیت است و آنچه موجب ظن است عمل به آن واجب می‌گردد. زرکشی مناسبت را مبحث عمده‌ای در کتاب قیاس، و منطقه‌ای پر رمز و راز می‌داند. وی در تعریف مناسبت بیان داشته است: «تعیین علت به مجرد پیدایش ملایمت» (بحرالمحیط)

در میان اصولیین به اعتبار اینکه تعلیل در افعال الاهی را بپذیرند یا رد کنند در مورد معنای

اصطلاحی مناسب، اختلاف است؛ کسانی که قائل به تعلیل در افعال الاهی شده‌اند آنگاه مناسب را با مصلحت به یک معنا گرفته‌اند و در تعریف آن گفته‌اند آنچه موجب جلب فایده یا دفع زیانی برای آدمی گردد مناسب نامیده می‌شود. اما آنانکه تعلیل در افعال باری را نپذیرفته‌اند مناسب را به معنای ملائمت با افعال عقلا دانسته‌اند و آن را این گونه تعریف کرده‌اند: آنچه با افعال عقلا در عادات همخوانی و ملایمت دارد.

بیضاوی در معنای مناسب گفته است: «آنچه باعث جلب نفع برای انسان و یا دفع ضرر از او می‌گردد.» (الاسنوی الشافعی، ۱۴۲۰: ۳/ ۵۰)

ابوزید دیوسی مناسب را این چنین تعریف کرده است: «مناسبت عبارت از آن چیزی است که اگر بر عقول عرضه شود تلقی به قبول می‌کنند.» اما آمدی این نظریه را هر چند مناسب وضع لغوی این واژه و به معنای «ملائم» می‌داند اما چنین تعریفی را از آنجا که عینی و قابل اثبات نیست نمی‌پذیرد: «زیرا ممکن است خصم بگوید اگرچه عقل غیر از من این را می‌پذیرد اما عقل من آن را تلقی به قبول نمی‌کند و نسبت به من ملائم و مناسب نیست.» اشکال آمدی به ابوزید آن است که چنین تعریفی منجر به نسبت‌گرایی می‌شود و به دور از معیارهای عینی و آبجکتیو است. (آمدی، بی تا: ۳/ ۲۷۰)

تعریف مختار آمدی از «مناسبت» این گونه است: «مناسبت، وصف آشکار و ضابطه‌مندی است که لازمه‌ی ترتیب حکم بر وفق آن، به دست آوردن مصلحتی است که مقصود از تشریح آن حکم بوده است؛ خواه این حکم نفی یا اثبات، و آن مقصود، جلب مصلحت یا دفع مفسده‌ای باشد.» (همان) مثلاً قتل عمد، وصف ظاهر و منضبطی است که لازمه‌ی مترتب شدن حکم قصاص بر چنین وصفی، حصول منفعتی همچون بقای نفس یا دفع ضرری مانند تجاوز است. آمدی مقصود شارع از تشریح را ۳ چیز می‌داند: جلب مصلحت، دفع مفسده، هر دو؛ وی متذکر می‌شود که متعلق هر سه‌ی این امور عبد و نه خداوند متعال است چه آنکه «رب تعالی از ضرر و انتفاع، اجل و متعالی است.»

حجیت مناسب از این راه اثبات شده که مناسبیت دلالت بر علیت می‌نماید و در نتیجه افاده‌ی ظن به علیت می‌کند و عمل به چنین ظنی واجب است زیرا خداوند احکام را برای مصالح عباد تشریح نمود و این مناسبیت نیز قسمی از مصلحت است پس این ظن به دست می‌آید که خداوند تشریحی بر اساس این مصلحت داشته است.

تقسیمات مصلحت در نظریه‌ی حقوقی سنی

توجه به مؤلفه‌ی مصلحت در اصول فقه سنی و تبدیل آن به یک عنصر کارآمد در چنین نظام فقهی‌ای تقسیمات متعددی را برای مصلحت به اعتبارات مختلف، رقم زده است؛ بر این

اساس، مصلحت می‌تواند به اعتبار عمومیت و شمول آن، و یا میزان قطعیت و وضوحی که افاده می‌کند، همچنین به اعتبار قدرت ذاتی آن، و بر اساس اعتبار شرعی‌اش، و نیز بر مبنای راه‌یابی ثبات و تغییر در آن، تقسیم‌بندی گردد. لزوم چنین نظام تقسیم‌بندی‌ای به مفتی کمک می‌کند تا در مقام تعارض و تزاخم میان مصالح اولاً به درجه بندی اهمیت و اولویت مصالح، توجه داشته باشد و ثانیاً به انتخاب و اجتهاد صحیحی دست یازد.

در چنین نظام تقسیم‌بندی‌ای می‌توان به وضوح دریافت که کشف مصالح احکام و اوامر الهی توسط انسان، مفروغ عنه گرفته شده و به دنبال آن، تنظیم و رده‌بندی مصالح بر اساس درجه‌ی قطعیت و اهمیت و وضوح و امثال آن مطمح نظر، قرار گرفته است.

تقسیم مصلحت به اعتبار ثبات

مصالح بر حسب تغییر و ثبات نیز تقسیم بندی شده است بدین معنا که عنصر مصلحت، الزاماً همیشه متغیر نیست بلکه در عبادیات، مصلحت همواره امری ثابت و لایتغیر است و تنها در معاملات، مصلحت بر اساس زمان و مکان، متغیر است. (شلبی، ۱۹۸۱: ۲-۳۲۱) آمدی پس از اینکه مقصود از تشریح را جلب مصلحت یا دفع مضرت معرفی کرد نیل به چنین مقصدی را در دو ساحت دنیا و آخرت ارزیابی می‌کند. در این صورت، مصالح دارای دو ساحت دنیوی و اخروی هستند.

تقسیم مصالح دنیوی به اعتبار حدوث و بقا

وی جلب مصلحت دنیوی را به سه شکل تحصیل ابتدایی مصلحت، یا تداوم و یا تکمیل آن می‌داند.

مصلحت ابتدایی در راستای نیل به اصل مصلحتی است همچون حکم شرع به صحت تصرفاتی همچون بیع و اجاره و امثال آن، از کسی که اهلیت دارد و آن تصرفات را در محل مربوطه انجام داده است.

مصلحت استدامی موجب تداوم و استمرار مصلحتی می‌گردد که پیش از این موجود بوده است؛ حکم به حرمت قتل و وجوب قصاص در قتل عمدی، موجب تداوم مصلحت نفوس محترمه‌ی انسانی است.

هدف از مصلحت تکمیلی، اکمال مصلحت اولیه‌ای است که پیش از این شکل گرفته است؛ بدین معنا که چنین نوع مصلحتی ابتدایی نیست بلکه تکمله‌ای برای مصلحتی است که اکنون وجود دارد؛ مثلاً مصلحت امری مانند نکاح در صورت عدم تعیین مهر، به وسیله‌ی تعیین مهر المثل که مصلحتی تکمیلی است به حد کمال خود می‌رسد؛ و یا مصلحت در بیع، تصرف است که با شهادت تکمیل می‌گردد؛ چنانکه دیده می‌شود در هر دو مثال، آنچه رخ داده است نه تحصیل

مصلحت بلکه تکمیل مصلحتی بوده است.

اما مصلحت اخروی از نقطه نظر آمدی در جلب ثواب و دفع عقاب، منحصر است. جلب ثواب با وجوب طاعات و عبادات حاصل می‌شود و دفع عقاب، با حکم به حرمت معاصی به دست می‌آید. (الزرکشی، ۱۴۱۴: ۷/۲۶)

عزالدین عبدالسلام بر این باور است که مصالح بر ۴ دسته‌اند: لذات و اسباب آنها و افراح و اسباب آن. (همان)

اقسام مصلحت بر اساس اعتبار شرعی

باید یکی از تقسیم‌بندی‌های مهم در بحث مصلحت را که اکثریت عالمان سنی به آن توجه داشته‌اند، تقسیم آن بر اساس اعتبار شرعی دانست؛ تلاشی که صرف نظر از میزان توفیقش، به جهت غربال‌گری مصالح واقعی شرعی از غیر آن صورت، گرفته است. شاطبی با پیروی از غزالی بر این باور است که هر مناسبی دارای اعتبار شرعی نیست و تلاش می‌کند تا میان سه نوع معتبر، ملغی و مرسل، تمایز بگذارد. (الشاطبی، ۱۴۱۲: ۲/۶۰۷)

در این صورت، مصالحی را می‌توان یافت که از طریق نص و یا اجماع، اعتبار شرعی آن اثبات می‌گردد؛ از این نوع، به مصالح معتبره یاد شده است. از نظر غزالی مصالح معتبر، مصالحی است که شرع به اعتبار آن گواهی می‌دهد؛ داری حجت است و حاصل آن به قیاس باز می‌گردد. (الغزالی، ۱۴۱۳: ۱/۱۷۴) از آنجا که قیاس روشی است که در پی یافتن مصالح و مناطات حکم شرعی است تا بر این اساس، حکم امثال را جاری نماید فهم مصالح معتبر در رسیدن به حکم در موضوعاتی که مستقیماً نص شرعی یا اجماع بر آن وارد نیست بسیار چاره ساز است.

در مقابل آن، مصالح ملغی وجود دارد که در تعارض با نص و اجماع است و به دلیل نقلی مردود و غیر معتبر شمرده شده است. از منظر غزالی چنین فتاوایی جنسی استحسانی و استصلاحی دارند و گشوده شدن باب چنین مصلحت‌گرایی‌هایی منجر به تغییر همه‌ی حدود شرایع و نیز نصوص آنها به دلیل متغیر بودن احوال و موقعیت‌ها می‌گردد. این بدان معناست که مصلحت‌گرایی می‌تواند منجر به نسبی‌گرایی در فتاوا و غلبه‌ی برداشت‌های سلیقه‌ای و ذوقی گردد. (همان)

تقسیم مصلحت به اعتبار منطقه‌ی حضور

یکی از تقسیم‌بندی‌های موثر در بحث مقاصد شریعت و مصالح، تقسیم مصلحت به اعتبار منطقه‌ی حضور آن است. با وجود اختلافاتی در زمینه‌ی تعلیل افعال الهی به اغراض، اتفاق نظر در این زمینه وجود دارد که احکام شریعت برای مصالحی وضع شده است که آن مصالح ممکن است دنیوی یا اخروی باشد؛ از مصالح دنیوی به مصالح عاجل یا عبادات یا تعبدات و از مصالح

اخروی به مصالح آجل یا عادات نیز تعبیر شده است. از بررسی آثار عالمان مسلمان می‌توان دریافت که مصالح اخروی، در حیطه‌ی فهم انسانی دانسته نشده و از این رو شناخت حیطه‌ی عبادات، صرفاً منوط به حکم شارع است. اما در حیطه‌ی عادات و مصالح عاجل، تمایل بسیاری وجود دارد تا اولاً مبنای فهم مصالح دنیوی را در حوزه‌ی فهم آدمیان، قرار دهد و ثانیاً با تنقیح این مبانی، آن را از دسترس هواهای نفسانی و غرض‌ورزی‌های آدمیان خارج سازد و آنها را اعتمادپذیرتر سازد؛ مبنای فهم مصالح دنیوی، ضروریات، تجارب و عادات مستمره‌ی انسانی و نیز ظنون معتبره دانسته شده تا وجه افتراق آن از اتباع هواهای نفسانی مشخص گردد؛ شاطبی معیارهای تجربه و عادات مستمر در فهم مصالح دنیوی را همان «سیاست مدن» و فی الجمله مورد تایید عقل و نقل، و بدیهی می‌داند. (الشاطبی، ۱۴۱۷: ۲/ ۱۷۰)

مصالح مرسله (استصلاح)

گروهی از مصالح را که شرع درباره‌ی آنان ساکت و پیرامون اعتبار یا بطلان آنها صامت است مصالح مرسله نامیده‌اند؛ درباره‌ی حجیت آن اختلافات فراوانی وجود دارد. غزالی در تعریف مصالح مرسله گفته است مصالحی هستند که نه اعتبار و نه بطلان آنها از طریق نص و یا اجماع، مورد گواهی واقع نگردیده است. (همان) بنا به نظر زرکشی در بحر المحیط، مصالح مرسله، آن است که اصل معینی از اصول شریعت، بر اعتبار آن گواهی نمی‌دهد. (الزرکشی، ۱۴۱۴: ۷/ ۱۴۱) صاحب بحرالمحیط، قول به مصالح مرسله را بنا به نظر مشهور مختص مالکیون می‌داند اما خود با این نظر همراهی نمی‌کند و مردود بودن آن را بدین دلیل می‌داند که صاحبان همه‌ی مذاهب، قائل به مناسبت هستند و مناسبت چیزی جز پذیرش مصالح مرسله نیست. (همان) به مصلحت مرسله، استصلاح و مناسبت مرسل نیز گفته شده است.

همه‌ی مذاهب اربعه مصلحت را می‌پذیرند اما نحوه‌ی پذیرش مصلحت در این میان با اختلاف رو به روست؛ مالکی‌ها و حنابله مصلحت را دلیلی مستقل با عنوان مصلحت مرسله یا استصلاح و یا «تشریح ما فی‌ه المصلحه» می‌پذیرند. خوارج بیشتر تمایل به پذیرش آن دارند. اما ظاهریه و باقلانی و آمدی مصلحت را نمی‌پذیرند. (کوکسال، ۱۴۳۱: ۱۸۸)

ادعای قرافی آن است که با نگاه دقی می‌توان دریافت استفاده از مصالح مرسله یک اصل عمومی در همه‌ی مذاهب سنی است.

(Paret R, Istihsan and Istislah in Encyclopedia of Islam, vol.3. p.259)

واقعیت آن است که در نحوه‌ی تعریف و پذیرش مصالح مرسله همچنانکه غزالی بدین مطلب تصریح دارد میان سنیان اختلاف است. (حکیم، ۱۹۷۹: ۳۸۱) ابن برهان در تعریف مصالح

مرسله آورده است: « آنچه مستند به اصلی کلی یا جزئی نیست.» (الشوکانی، ۱۴۱۹: ۲/ ۱۸۴)

بنا به گزارش شوکانی، درباره‌ی پذیرش مصلحت مرسله، سه قول عمده وجود دارد: ۱. منع مطلق ۲. جواز مطلق ۳. قول به تفصیل (همان)؛ گروه اول حجیت مصالح مرسله را به هیچ روی نمی‌پذیرند. فقهای شافعی و حنبلی از این گروه به شمار می‌روند. (الزلمی، ۱۳۷۵: ۴۸۵)

قول به جواز مطلق منسوب به مالک است هرچند برخی همچون آمدی تلاش کرده‌اند تا ضمن ابراز تردید در چنین اظهار نظری، بر فرض تسلیم، آن را به نحو خاصی توجیه کنند. از سوی دیگر، قرافی که خود مالکی مذهب است امام الحرمین جوینی شافعی مذهب را در کتابش تحت عنوان النیائی و نیز غزالی را در کتابش تحت عنوان شفاء الغلیل، متهم می‌کند که با وجود انتقادات بسیار به مصالح مرسله، در تمسک به مصالح و افتای به آن طریق افراط را پیموده‌اند. (همان: ۴۸۷)

جوینی در برهان گفته است: و آن قدر در قول به مصالح مرسله، افراط کردند که حتی قتل و اخذ مال را به خاطر مصالحی که اقتضای آن دارد در ظن غالب؛ حتی اگر مستندی برای آن یافت نشود جایز شمردند. (الشوکانی، ۱۴۱۹: ۲/ ۱۸۴) به نظر می‌رسد متقدمان حنبلیان نیز در همین گروه قرار می‌گیرند. طوفی حنبلی که بر استفاده از عنصر مصلحت تا حدی تاکید می‌ورزد که آن را حتی مقدم بر نص و اجماع می‌داند می‌گوید: « مصلحت بر نص و اجماع، مقدم داشته می‌شود؛ زیرا در حجیت اجماع، اختلاف شده است در حالی که در حجیت مصلحت اختلافی نیست و می‌دانیم که تمسک به آنچه مورد اتفاق می‌باشد سزاوارتر است تا تمسک به آنچه در آن اختلاف، وجود دارد.» (الزلمی، ۱۳۷۵: ۴۸۷)

در این میان گروه سومی هستند که قول به تفصیل را برگزیده‌اند و در چارچوب خاصی که آن را به مصلحت نوعیه نزدیک می‌کند پذیرفته‌اند؛ این چارچوب مبتنی بر سه شرط مهم ضروری بودن، کلی بودن و قطعی بودن مصلحت است. غزالی همین قول را پذیرفته است و تلاش کرده تا بدین صورت، فایده‌گرایی در اصول فقه را به شکلی نظام‌مند ارائه نماید. وی در المستصفی، استصلاح را از زمره‌ی اصول غیر مئمره و موهومه شمرده است.

مراتب مصالح

مصالح با این حال، همگی در یک رتبه نیستند و بر اساس قوت ذاتی‌شان به سه گروه ضروریات، حاجیات و تحسینیات دسته‌بندی شده‌اند. اصول فقه سنی تلاش کرده است تا ضمن رتبه‌بندی مصلحت، درجاتی متفاوت برای هر یک از انواع آن را نشان دهد و احکام متناسب با رتبه‌های مختلف مصلحت را مشخص کند. بنا بر این سلسله مراتب، مصالح و منافعی که شارع برای سعادت دنیا و آخرت نوع انسان در نظر گرفته است دارای سه رتبه‌ی متفاوت‌اند و مصالح ضروری مقدم بر مصالح حاجیه و آن نیز مقدم بر تحسینیات است. در تقسیم بندی سه گانه‌ی

مصالح معتبر، نازل‌ترین رتبه از آن مصالحی است که به هیچ ضرورت و یا حاجتی بازگشت نمی‌کند و برای بهتر شدن و زینت نمودن و آسان کردن مزایا و لحاظ بهترین روش‌ها در عادات و معاملات مورد رعایت واقع می‌شود. این گروه را مصالح تحسینی نامیده‌اند. دومین رتبه‌ی از مصالح، رتبه‌ی حاجات و نیازهاست که حکم به مجرد آن جایز نیست؛ تسلیط ولی در تزویج صغیر و صغیره از جمله حاجیات و نیازمندی‌هایی معرفی شده است که هر چند ضروری نیست اما به جهت نیل به پاره‌ای مصالح، ولی وی به آن حاجت‌مند است. (الغزالی، ۱۴۱۳: ۱۷۵)

مصالح ضروری، اصول پنج‌گانه‌ای است که همه‌ی شرایع برای تامین و حفظ آن اتفاق نظر دارند و شامل دین، نفس، عقل، نسل و مال می‌گردند. حفظ این مصالح، از نقطه نظر غزالی «در رتبه‌ی ضروریات است؛ پس اقوا مراتب مصالح است و مثال آن حکم شرع به کشتن کافر مصل است و مجازات بدعت‌گذاری که مردم را به سوی بدعت خویش فرا می‌خواند که در حقیقت، دین مردم را تباه می‌کند و حکم شرع به وجوب قصاص اوست چه آنکه حفظ نفوس، بدین وسیله میسر می‌گردد؛ و وجوب حد شرب که حفظ عقول که ملاک تکلیف است را موجب می‌شود و وجوب حد زنا موجب حفظ نسل و انساب است و مجازات غاصبان و سارقان، حفظ اموالی را که معاش خلق است و در زندگی به آن نیازمندند در پی دارد.» (همان: ۱۷۴) ضروریات، بنا به دیدگاه غزالی در پایه‌ای از اهمیت، قرار دارند که محال است قانونگذاری که در مقام وضع قوانین کلی و دارای مصالح عامه است از توجه به آن و تحریم سهل‌انگاری در این باره، چشم‌پوشی کند و از این رو ادیان الهی که اصلاح خلق را وجهه‌ی نظر دارند در تحریم کفر، قتل، زنا، سرقت و شرب مسکر، اختلاف نظر ندارند. (همان: ۴۳۹) برخی با افزودن عرض، تعداد مصالح ضروری را ۶ مورد دانسته‌اند. غزالی درباره‌ی مصالح ضروری معتقد است که بعید نیست چنین مصالحی هر چند اصل معینی به آن گواهی ندهد منجر به اجتهاد مجتهد گردد؛ اما حکم به مجرد وجود مصالح حاجیه و تحسینی و بدون آنکه معتضد به شهادت اصل باشد را جایز نمی‌داند. (الجنکی الشنقیطی، بی‌تا: ۱۵؛ الغزالی، ۱۴۱۳: ۱۷۵)

نتیجه‌گیری

نقطه‌ی عزیمت عنصر فایده‌گرایی بنا به خوانش الهیات سنی این کلامی بود که افعال و اوامر الهی تفضلاً بر اساس مصلحت است. با وجود اختلاف میان اصحاب رای و اصحاب حدیث، موافقت با ابتدای امر الهی بر مصلحت، مبدائی برای جستجوی آن در مقام استنباط حکم شرعی گردید و نظام روش‌شناختی فقه سنی، با ایجاد چند عنصر مهم به مصلحت‌گره خورد. در این نظام، قیاس عنصری فایده‌گرایانه تلقی می‌شود که در پی یافتن مصلحت در درون یک حکم خاص است اما استحسان و استصلاح، جنس مصلحت موجود در تشریح را جستجو می‌نماید و صرف نظر از مصالح موجود در ذات حکم، هر آنچه را که برای مردم فایده‌مند و

سودآور است مورد توجه قرار می‌دهد. سیطره‌ی اندیشه‌ی مصلحت بر همه‌ی مذاهب چهارگانه‌ی فقه سنی، به توسعه‌ی رویکردهای فایده‌گرایانه‌ای انجامیده است که منطبق استنباط از شریعت را در فقه سنی، با عطف نظر به مصالح عباد و منافع آنان و حتی در پاره‌ای موارد خوش‌آیندها و بدآیندهای انسانی امکان‌پذیر می‌داند. این پژوهش با عطف نظر به تاثیرات منفعت در ارزشیابی اخلاقی به بررسی آثار عنصر منفعت و مصلحت در داوری فقهی و فتوا پرداخت و نشان داد که چگونه فقه سنی تحت تاثیر این نظام فایده‌گرا قرار گرفته و در مقام افتا به داوری‌های مصلحت‌محور اتکا کرده است. استنباط حکم شرعی بر اساس تسری مصالح نفس الامری به مقام اثبات حکم، و ادعای کشف چنین مصالحی با وجود عدم دسترسی عقل بشری به تمام مصالح و فلسفه‌ی واقعی همه‌ی احکام، موجب می‌گردد تا فایده‌گرایی دینی مد نظر شارع، در نظام استنباط سنیان به سطحی از فایده‌گرایی دنیوی تقلیل یابد. چنین روندی با دور شدن از اخلاق فضیلت‌گرا، سطحی از نسبیّت‌گرایی را در داوری‌های دینی توصیه می‌کند که صرفاً بر اساس قضاوت عقلانی احساسی هر مفتی، نتایج بسیار متفاوت و گاه متناقضی را رقم می‌زند. در این نگاه، توجه به حسن فاعلی عمل بسیار تضعیف می‌گردد و حسن فعل به مثابه‌ی نیک بودن نتایج و آثار فعلی آن مورد توجه قرار می‌گیرد و از آنجا که مصالح اخروی انسان‌ها نوعاً از حیطة‌ی ادراکات انسانی خارج است اکتفا به فهم مصالح دنیوی انسان در مقام استنباط حکم شرعی در نظریه‌های سنتی مصلحت در فقه سنی، سویه‌های فایده‌گرایانه‌ی عرفی آن را به وضوح، آشکار می‌سازد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابابکر الحسن خلیفه، (۱۴۱۸ق. ۱۹۹۷م) الاجتهاد بالرأی فی مدرسه الحجاز الفقہیہ، قاهرہ، مکتبہ الزہراء.
۲. ابن الأثیر مجد الدین محمد بن محمد (۱۳۹۹ھ ۱۹۷۹م)، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت، المکتبۃ العلمیہ.
۳. ابن حزم أبو محمد علی بن أحمد (بی تا)، الإحکام فی أصول الأحکام، المحقق: الشیخ أحمد محمد شاکر، بیروت، دار الآفاق الجدیدہ، بی تا.
۴. ابن رشد ابوالولید محمد بن احمد (۱۴۲۵ق، ۲۰۰۴م)، بدایہ المجتہد، قاهرہ، دارالحدیث.
۵. ابن عبد السلام الشافعی عز الدین، (۱۴۲۰ ق. ۱۹۹۹م) قواعد الاحکام فی مصالح الانام، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
۶. ابن قیم جوزی محمد ابن ابی بکر، (۱۴۱۱ھ ۱۹۹۱م) اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دار الکتب العلمیہ.
۷. ابوزہرہ محمد، (۲۰۰۸م) ابن حنبل: حیاته و عصره، آراؤه و فقہه، القاهره، دارالفکر العربی.
۸. الإسنوی الشافعی، عبد الرحیم بن الحسن أبو محمد (۱۴۲۰ھ ۱۹۹۹م)، نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول، بیروت، دار الکتب العلمیہ.
۹. الایوبی ایمن جبریل، (۲۰۱۱) مقاصد الشریعہ فی تخصیص النص بالمصلحہ و تطبیقاتها فی الفقہ الاسلامی، عمان (اردن)، دارالنفائس.
۱۰. الآمدی سید الدین علی بن ابی علی (بی تا)، الإحکام فی أصول الأحکام، المحقق: عبد الرزاق عقیفی، بیروت، المکتبۃ الإسلامی
۱۱. البرہانی محمد ہشام، (۱۴۰۶ھ-۱۹۸۶م) سد الذرائع فی الشریعۃ الإسلامیہ،، مطبعۃ الریحانی.
۱۲. پاکتچی احمد، (۱۳۷۰) «اصحاب رأی». دائرہ المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرہ المعارف بزرگ اسلامی، تہران.
۱۳. الجکنی الشنقیطی محمد الامین، (بی تا) المصالح المرسلہ، المدینہ المنورہ، الجامعہ الاسلامیہ،
۱۴. جناتی محمد ابراہیم، (۱۳۷۲) ادوار اجتهاد از دیدگاه مذہب اسلامی، تہران، انتشارات موسسہ کبہان.
۱۵. جناتی محمد ابراہیم، (۱۳۸۸) مصادر اجتهاد از منظر فقیہان، تہران، موسسہ انتشارات امیرکبیر.
۱۶. الحجوی الثعالبی محمد بن الحسن، (۱۴۱۶ ق. ۱۹۹۵ م) الفکر السامی فی تاریخ الفقہ

- الاسلامی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۷. حسان حسین حامد، (۱۹۸۱) نظریه المصلحه فی الفقه الاسلامی، ص ی، قاهره، مکتبه متنبی.
۱۸. حکیم محمد تقی، (۱۹۷۹) الاصول العامه للفقه المقارن، قم، موسسه آل البيت للطباعه و النشر.
۱۹. حلاق وائل، (۲۰۰۷) تاریخ النظریات الفقهیه فی الاسلام، مقدمه فی اصول الفقه السنی، ترجمه: احمد موصلی، مراجعه فهد بن عبدالرحمن الحمودی، بیروت، دارالمدار الاسلامی.
۲۰. حنفی حسن، (۲۰۰۵م) من النص الی الواقع محاوله لاعاده بناء علم اصول الفقه، بیروت، دارالمدار الاسلامی.
۲۱. ریسونی احمد، (۱۴۱۲ هـ - ۱۹۹۲م) نظریه المقاصد عند الإمام الشاطبی، بیروت، الدار العالمیه للکتاب الإسلامی.
۲۲. ریسونی احمد، (۱۳۷۶) اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه: سید حسن اسلامی و سید علی ابهری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. زحیلی وهبه، (۱۳۸۸) نظریه ی ضرورت در فقه اسلامی، ترجمه حسین صابری، قم، موسسه ی بوستان کتاب.
۲۴. الزرکشی ابو عبدالله، (۱۴۱۴ ق. ۱۹۹۴ م) البحر المحیط فی اصول الفقه، دارالکتبی.
۲۵. الزلمی مصطفی ابراهیم، (۱۳۷۵) خاستگاه های اختلاف در فقه مذاهب، ترجمه ی حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۶. السرخسی محمد بن احمد (بی تا)، اصول السرخسی، بیروت، دارالمعرفه.
۲۷. السیوطی جلال الدین عبدالرحمن، (۱۹۹۰) الاشباه و النظائر فی قواعد و فروع فقه الشافعیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۸. الشاطبی ابو اسحق ابراهیم بن موسی، (۱۴۱۷ ق. ۱۹۹۷ م) الموافقات فی اصول الشریعه، دار بن عفان.
۲۹. الشاطبی ابواسحق ابراهیم بن موسی، (۱۴۱۲ ق. ۱۹۹۲ م) الاعتصام، دار ابن عفان.
۳۰. الشافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس، (۱۳۵۸ ق. ۱۹۴۰ م) الرساله، ص ۵۰۷، مصر، مکتبه الحلبي.
۳۱. شرف الدین سید عبدالحسین، (۱۴۲۷ ق. ۲۰۰۶ م) النص و الاجتهاد، بیروت، دارالمورخ العربی.
۳۲. شلبی محمد مصطفی، (۱۹۸۱) تعلیل الاحکام عرض و تحلیل لطریقه التعلیل و تطواتها فی عصور الاجتهاد و التقليد، بیروت، دارالنهضة العربیه.

۳۳. الشوکانی محمد بن علی، (۱۴۱۹ق. ۱۹۹۹ م) ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، دمشق، دارالكتاب العربی.
۳۴. الغزالی محمد، (۱۴۱۳ ق، ۱۹۹۳ م) المستصفی، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، دارالکتب العلمیه.
۳۵. القرافی احمد بن ادريس (بی تا)، الفروق [أنوار البروق فی أنواع الفروق]، بی جا، عالم الکتب، بی تا
۳۶. کوکسال اسماعیل، (۱۴۳۱) تغییر الاحکام فی الشریعه الاسلامیه، بیروت، مؤسسه الرساله.
۳۷. مطهری مرتضی، (۱۳۶۱) عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا.
38. Encyclopedia of Philosophy, second edition, , U S A, Thomson Gale 2006
39. Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden, ed. H.A.R Gibb and J.H Kramers, The Netherlands 1991
- <http://plato.stanford.edu/entries/religion-morality/>