

بررسی نقش مصلحت از نگاه فریقین

مجتبی محمدی*، سید محمد شفیع مازندرانی**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۰۷)

چکیده

واژه مصلحت در آن دسته از واژگانی قرار دارد که در عین ظاهری ساده و زودفهم، دارای پیچیدگی‌هایی است که گاهی بین اندیشمندان در مفهوم و مصادیق آن اختلاف نظر پدید می‌آید. مصلحت، اختصاص به فقه اسلامی ندارد، در مکتب‌های غربی نیز عنصری مهم، کارآمد و حتی گاهی زیربنایی به شمار می‌رود. در تفکر اسلامی، از مصلحت در دو حوزه مستقل سخن به میان می‌آید؛ حوزه کلامی (مثل اینکه آیا صدور احکام مبتنی بر مصلحت اولی است؟) و حوزه فقه (مانند آنکه آیا می‌توان از مصلحت در استنباط قوانین شرعی بهره برد؟). در این پژوهش کوشیده‌ایم، مصلحت را در حوزه فقه امامیه و اهل سنت بررسی کنیم. امید است با تبیین این موارد، گامی به سوی روشن شدن برخی از زوایای مصلحت از دیدگاه فقهی برداشته باشیم.

کلیدواژگان

فقه، فقه امامیه، فقه اهل سنت، مصالح مرسله، مصلحت.

* نویسنده مسئول: کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: m.mohamadi57@gmail.com

** استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

مقدمه

دین مبین اسلام با تنظیم و تدوین قوانین جامع و همه‌جانبه، تمامی نیازهای دنیوی و اخروی انسان را پاسخ گفته و از این راه، سعادت و صلاح انسان را در دو جهان تأمین کرده است. این قوانین در قالب احکام و قوانین اولی، ثانوی و حکومتی از سوی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بیان شده است. استنباط و تشخیص احکام اولی و ثانوی در طول زمان، همواره به وسیله مجتهدان و فقیهان اسلام‌شناس صورت گرفته است. احکام حکومتی اسلام نیز گرچه کم و بیش در آثار و کتاب‌های آنان مورد بحث و بررسی قرار گرفته، ولی به دلیل نبود حکومت اسلامی تا پیش از شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران، گستردگی و جامعیت کمتری داشته است.

اما اهل سنت پس از غصب حکومت حضرت امیر دارای حکومت و مناصب سیاسی جامعه شدند و از همین رو برای اداره جامعه قوانینی را تاسیس کردند. تا بتوانند نظام جامعه اسلامی را اداره و حفظ کنند.

برای اثبات این گفته بدعت‌های ایجاد شده در دین گویای این مطلب است.

فقهای اهل سنت از آنجا که قیاس و استحسان و ... را در اداره نظام کافی نمی‌دانستند مصالح مرسله را مطرح کردند.

آنچه مهم است، چگونگی شناسایی مصلحت‌های مهم‌تر و تصمیم‌گیری بر اساس آن‌ها با حفظ مبانی اسلامی است. امروزه حاکم اسلامی با وجود پیچیدگی و گستردگی شرایط سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه‌ها، به تنهایی توان شناسایی این مصالح را ندارد و از مشورت کارشناسان آشنا به مبانی دینی و مصالح جامعه اسلامی سود می‌جوید.

یکی از اهداف این سطور آنست که با بررسی مصلحت از دیدگاه مذاهب فقهی و روشن ساخت زوایای پنهان آن، جویندگان حقیقت را به سر منزل مقصود شارع مقدس ببرد. و ما را به جایگاه ویژه آن واقف گرداند.

واژه شناسی مصلحت

مصلحت در لغت، عرف و نصوص دینی

صاحب نظران و نویسندگان کتب لغت، تعریف‌های مختلفی از مصلحت ارائه کرده‌اند: جوهری (الجوهری، ج ۱، صص ۳۸۳ و ۳۸۴)، ابن منظور (ابن منظور، ج ۲، ص ۵۱۶) و مقرئ فیومی (مقرئ فیومی، ج ۱، ص ۳۴۵) با اندکی تفاوت، مصلحت را به خیر تعریف کرده و گفته‌اند که صلاح، ضد فساد و استصلاح (طلب صلاح کردن)، نقیض استفساد (طلب فساد کردن) است.

ابن منظور در «لسان العرب» می‌نویسد:

صلاح: الصَّالِحُ: ضِدُّ الْفَسَادِ؛ صَالِحٌ يَصْلُحُ وَيُصْلِحُ صَالِحاً وَصُلُوحاً؛

«صلاح در مقابل فساد است ... اصلاح، نقیض افساد و مصلحت عبارت از شایستگی است و شایستگی در مقابل فساد است. گفته می‌شود: صلح الشيء يصلح صلوحاً مثل دخل يدخل دخولاً.» (ابن منظور، ج ۲، صص ۵۱۶ - ۵۱۷).

در «اقرّب الموارد» نیز آمده است: (الشرطونی، ماده صلح)

«مصلحت، چیزی است که بر انجام کاری مترتب، و سبب و انگیزه صلاح و شایستگی می‌گردد. گفته می‌شود امام مصلحت را در آن می‌داند، یعنی آن شیء، چیزی است که بر شایستگی بار می‌شود و اعمالی که انسان قصد می‌کند که سبب نفعش می‌شود از قبیل شایستگی نامیده می‌شود.»

از آنچه گذشت مشخص شد مصلحت از نظر وزن و لغت، همانند منفعت در مقابل مفسده است.

مصلحت در اصطلاح

در زبان عربی استصلاح نیز به معنای طلب اصلاح است. همانند استفسار که به معنای طلب تفسیر می‌باشد (خلاف، ص ۸۵) و اما در اصطلاح فقها، مصالح مرسله عبارت از است منفعتی که منشأ صدور حکم می‌شود. البته در واقع‌ای که نص و اجماعی در آن نباشد و مقید به اعتباریاً عدم

اعتبار نگردد. برخی همانند خضری در کتاب «اصول الفقه»، از مصالح مرسله به استصلاح، و عده‌ای همانند صاحب «ارشاد الفحول» از آن به استدلال یاد می‌کنند (الحکیم، ص ۳۸۲).
فقه‌های شیعه - برخلاف علمای اهل سنت - تعریف ویژه‌ای برای مصلحت ندارند. شاید این امر افزون بر زیرساخت‌های فقه شیعی که مصلحت را به عنوان ابزار استنباط در فقه اهل سنت ارزیابی کرده‌اند، با روشن بودن این واژه ارتباط داشته باشد.

برخی دانشمندان علوم اسلامی مصلحت را این‌گونه تعریف می‌کنند:

مصلحت عبارت است از: جلب منفعت و دفع ضرر و مقصود ما از مصلحت، حفاظت از مقصود شرع است که این مقصود شرع از پنج چیز است: حفظ دین، نفس (جان)، عقل، نسل و مال مردم. پس هرچه که در بردارنده این اصول پنج‌گانه باشد، مصلحت و هر چه که این اصول را از بین ببرد، مفسده‌ای می‌باشد که دفع آن، مصلحت است (غزالی، ج اول، ص ۲۷۸).

البوطی نیز در تعریفی کوتاه و مناسب می‌گوید:

منافعی که شارع حکیم برای بندگانش لحاظ نموده، به ترتیب اهمیت، عبارتند از: حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال آنان. (البوطی، ص ۲۷)

بنابراین، عنصر جلب منفعت و دفع ضرر در تعریف اصطلاحی مصلحت نقش مؤثری دارد که البته باید این منافع را در منافع مشروع محدود کرد. این تحدید از آن روست که هر منفعتی نمی‌تواند از دیدگاه شارع، معتبر باشد، هم‌چنان‌که هر ضرری با این نگاه، مفسده نیست. گاه ضررهایی - حتی به همراه درد و رنج فراوان - وجود دارد که در عین حال، منافع بسیاری دارد (مانند: جهاد در راه خدا) و از سوی دیگر، برخی منافع زودگذر هست که به دلیل داشتن زیان‌های فراوان، شارع از آن‌ها نهی کرده است. (مانند سود ناشی از گرفتن ربا) به هر حال، مقصود از مصلحت هم منافع دنیوی و هم اخروی است.

تاریخچه مصلحت

بعد از پیامبر - صلی الله علیه و آله - رفته رفته رجوع به مصلحت شکل گرفت و مانند بسیاری از موضوع‌های دیگر از لحاظ زمانی، در دامن سیاست پرورش یافت و از آن جا به فقه سرایت کرد.

البته این سخن به معنای نفی رجوع پیامبر - صلی الله علیه و آله - و عدم توجه ایشان به مصلحت نیست، بدون تردید پیامبر عظیم الشان اسلام - صلی الله علیه و آله - در صدور فرامین و احکام کلی و جزئی مربوط به حکومت و مصالح اسلام و مسلمین، عنصر مصلحت را مطمح نظر قرار می‌دادند. بر این گفته علاوه بر حدس قطعی و تصریح بی‌شماری از عالمان دین، فرمایش معصوم - علیه السلام - نیز گواه است (نهج البلاغه، شماره ۱۷، صص ۱۰۹۴ و ۱۰۹۵).

بنابراین منظور از رجوع به مصلحت بعد از پیامبر - صلی الله علیه و آله - رجوع محسوس، شایع و آشکار در قالب اجتهاد یا ادعای آن است، به گونه‌ای که اخذ به مصلحت به عنوان منبعی مستقل از قرآن و سنت مطرح باشد. خلفایی که بعد از پیامبر - صلی الله علیه و آله - بر مسند خلافت تکیه زدند، هنگامی که نمی‌توانستند از کتاب و سنت، حکم شرعی را به دست آورند، به مصلحت متوسل می‌شدند. گاه در عرصه حکومت، طبق آن حکم مشی می‌کردند و گاه نیز طبق آن فتوا می‌دادند؛ یعنی هم عمل خلیفه و هم صدور حکم حکومتی و هم فتوا با تمسک به آن انجام می‌گرفت. به همین دلیل ابوبکر نخستین کسی بود که مصالح [مرسله] را به عنوان منبع شناخت احکام شریعت به صحنه استنباط وارد کرد. وی از این طریق جنگ با مانع زکات را جایز شمرد و قصاص را از قاتل مالک بن نویره برداشت. بعد از آن عمر به این امر استمرار بخشید و در همین راستا در مورد طلاق، سهمی از زکات که برای تألیف قلوب به غیر مسلمانان داده می‌شد، (الحداد الزبیدی، ج ۱، ص ۱۶۴) فروش ام ولد (شرف الدین الموسوی، صص ۲۲۵ و ۲۲۶)، زنا، تعزیر و دیه عاقله احکامی بر خلاف نص، تشریح کرد.

ابن ابی الحدید معتزلی با اشاره به وجود دو نظریه «نص‌گرا» و «مصلحت‌گرا» بعد از پیامبر - صلی الله علیه و آله - می‌گوید:

«حضرت علی - علیه السلام - نص‌گرا بود و در چهارچوب کتاب و سنت باقی می‌ماند. لکن در رأس مصلحت‌گرایان عمر بود که به مصلحت بی‌هیچ قید و بندی رجوع می‌کرد. او حتی مصلحت را بر نصوص هم مقدم می‌کرد. وی بر پایه همین مصلحت به تحریم تمتع و متعه و خواندن نماز تراویح به صورت جماعت و ... حکم کرد.» (ابوزهره، ص ۳۶۴).

البته نص گرا بودن امام علی - علیه السلام - و چرخش بر محور قرآن و سنت پیامبر - صلی الله علیه و آله - به معنای نادیده گرفتن مصلحت در کارایی ابزاری و حتی استقلالی آن در قالبی چون عقل، از سوی امام - علیه السلام - نیست. ایشان - بدون تردید - چه در زمان خلافت و حکومت خویش، و چه قبل از آن، تا وقتی که مورد مشورت قرار می‌گرفتند، عنصر مصلحت را در جای خود، مورد نظر قرار داده و بر اساس آن اظهار نظر کرده‌اند (ابن قدامه، ج ۶، ص ۱۱۹).

پر واضح است که اخذ به این مصلحت و پایه قرار دادن آن در اصدار حکم در نهایت عمل به قرآن و سنت است. آن چه عمل حضرت را از عمل برخی مدعیان مصلحت‌اندیش جدا می‌کرد، بی‌ضابطه‌گی و خودرأیی برخی صحابه بود که بی‌هیچ حساب و کتابی به آن را مصلحت و اقتضای عقل معرفی می‌کردند، تمسک بسته و آن را در کارهای خود سند قرار می‌دادند! کاری که که یکی از نمونه‌های آن را پیامبر - صلی الله علیه و آله - سال‌ها قبل از رسمیت یافتنش، «بدعت» معرفی کرده و درباره آن می‌فرماید:

ای مردم، نماز مستحبی را در شب‌های ماه رمضان به جماعت خواندن «بدعت» است ... و هر بدعتی گمراهی است و مسیر گمراهی به آتش ختم می‌شود. (محمد بن حسن الحر العاملی، ج ۵، ابواب نافله شهر رمضان، باب ۱۰، ص ۱۹۲، حدیث اول).

امیرمؤمنان نیز سوگندانه از این عملکرد یاد کرده و در نکوهش از آن می‌فرماید:

چیزی از یکی می‌پرسند و او به رأی خویش پاسخ می‌دهد. همان را از دیگری می‌پرسند و او پاسخی دیگر می‌گوید و چون به کسی رجوع می‌کنند که این دو را به کار گمارده است، رأی هر دو را درست می‌داند، (الزرکشی الشافعی، ج ۵، ص ۷) در حالی که خدا و نبی و کتاب واحدند. [پس این اختلاف برای چیست؟] آیا خداوند دستور اختلاف داده است و اینان از او اطاعت می‌کنند یا خداوند از اختلاف نهی فرموده و اینان نافرمانی می‌کنند و یا پروردگار دین ناقصی فرستاده و از اینان در اتمامش کمک خواسته است و یا در قانون نهادن شریک اویند و حق دارند نظر دهند و آفریدگار از این کار خشنود باشد و یا خداوند دینش را کامل فرستاده و پیامبر در تبلیغش کوتاهی کرده است؟ خداوند سبحان می‌فرماید: «در قرآن چیزی را فرو نهشتیم و هر چیزی

بیانش در آن هست بی هر گونه اختلاف». (نهج البلاغه خطبه ۱۸، صص ۷۴ و ۷۵). به هر حال، تا آن جا که ما یافتیم، اولین بار ابو عبدالله محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید با طرح عقل در لیست اسناد کشف و مخالفت با استاد نص گرای خویش یعنی شیخ صدوق - قدس سره - و پرداختن به برخی از مباحث مربوط به حضور عقل در کنار سایر اسناد کشف - با واسطه - خطی از بحث مصلحت در فقه کشید و جست‌وجو از آن را به آیندگان وا گذاشت. (شیخ مفید، ص ۱۸۶). ایشان در کتاب تصحیح الاعتقاد - که منسوب به وی و شرح رساله اعتقادات شیخ صدوق است - اندیشه استاد محدث خویش را نقد کرده و از این که وی به ظواهر احادیث مختلف عمل کرده ناراضی است. وی در مقابل بر تثبیت عقل و تقدیم آن بر نص مخالف درک عقل پای می‌فشارد. مولف کتاب تاریخ فقه و فقها (گرجی، صص ۱۴۵ و ۲۴۴) به صراحت می‌نویسد:

ان وجدنا حديثاً يخالف احكام العقول، طرحناه لقضية العقول بفساده.

بعد از شیخ مفید، شاگرد وی سید مرتضی علم الهدی در نگاشته اصولی خویش الذریعه الی اصول الشریعه با طرح بحث «عبادت در شرع تابع مصالح است، هر چند نمی‌توان این الطاف و مصالح را جز از طریق سند نقلی شناخت» (الموسوی، ج ۲، صص ۵۷۲ - ۵۷۰) به گوشه‌ای از مباحث مربوط به مصلحت اشاره کرد. این روند با تکامل کند و تدریجی ادامه پیدا کرد تا اینکه ابو عبدالله محمد بن مکی عاملی طرحی نسبتاً جامع درباره مسائل مرتبط با مصلحت در انداخت. ایشان در کتاب القواعد و الفوائد افعال خداوند را هدفدار دانسته و آن را در جلب منفعت مکلفان و دفع ضرر از آن‌ها منحصر می‌کند (شهید اول، ج ۱، قاعده ۴، صص ۳۳ و ۳۴).

مقاصد شارع را در پنج امر یعنی حفظ نفس، دین، عقل، نسب و مال می‌داند (همان، قاعده ۷، ص ۳۸) و بر این بنیان، بسیاری از مباحث بعدی کتاب را سامان می‌دهد.

بعد از شهید اول، هر چند حضور مصلحت در فقه امامیه به حیات خود ادامه داد، لکن از آن بحثی در خور ذکر از سوی عالمان این گروه به منصفه ظهور نرسید.

اهل سنت به دلیل سندانگاری مصلحت در فقه با همین عنوان یا عناوینی چون استحسان، عرف، سد ذرایع و قیاس - که هر یک به نوعی از اهتمام به مصلحت خبر می‌دهد - ناگزیر بودند مباحث گسترده‌تری در مقایسه با مباحث امامیه از مصلحت فقهی ارائه دهند. به همین دلیل مسائل

مطرح شده از سوی عالمان اهل سنت در این باره، هر چند با حذف مکررات حجیم آن تلاشی چشمگیر و متناسب با مقدار نیاز و پاسخ‌گوی همه پرسش‌هایی که در ارتباط با این موضع وجود دارد، نیست، لکن در جای خود و در مقایسه با مباحث امامیه در این باره، حجیم‌تر و گسترده‌تر است.

مصلحت در مذاهب

«ملک فهد در حضور ملکه بریتانیا صلیب به سینه می‌اندازد و بن باز در پاسخ به سؤال از حکم شرعی این عمل و این‌که آیا این عمل موجب کفر می‌شود، گوید:
«لا، هذه امور عادية ينظر فيها اولو الامر بما تقتضيه المصلحة، اذا كان من المصلحة الاسلامية قبول هذه المجاملة او هذه الهدية كان ذلك جائزاً»

این عمل موجب کفر نمی‌شود و از امور عادی است [شرع مقدس در مورد آن نظر خاصی ندارد] و حاکم اسلامی به اقتضای مصلحت آن را انجام می‌دهد؛ بر این اساس هر گاه انجام این عمل - هر چند با مجامله و ظاهرسازی - یا قبول این هدیه به مصلحت اسلام بوده باشد، جایز است.

این اظهار نظر مورد نقد و تندمقبل‌الوادعی از شاگردان بن‌باز قرار گرفته است. (الوردانی، صص ۱۰۵ و ۱۰۶) طبیعی است که مصلحت به این معنا و حضور مصلحت‌اندیشی به این‌گونه، محور گفت و گو در این بحث نیست. آن‌چه در این مقام مطمح نظر ما است، بررسی نحوه حضور مصلحت‌مکلفان به معنای واقعی آن - که مخالف معیارهای شرعی نبوده، بلکه مورد نظر و مقصود او است - در مذاهب فقهی معروف اسلامی است.

مصلحت و امامیه

فقیهان امامیه، با وجود اختلافی که در پذیرش برخی عناصر، چون اجماع به عنوان سند و دلیل استنباط (بحرانی، ص ۱۶۸) و علی‌رغم تفاوت دیدگاهی که در تفسیر برخی اسناد چون عقل دارند، (علیدوست، ص ۱۹۴) در عدم پذیرش «مصلحت» و مفاهیمی شبیه آن به عنوان منبع و سند

کشف و استنباط حکم، اتفاق نظر دارند. پی‌جویی در آثار فقهای شیعه ثابت می‌کند که صرف مصلحت هیچ‌گاه در استنباط ایشان کاربرد استقلالی نداشته است و آن‌گونه که قرآن، سنت معصوم - علیه السلام - اجماع و عقل به عنوان مدارک و ادله اجتهاد به شمار می‌روند، به حساب نمی‌آید، و اگر در متن و نگاهشته‌ای از این گروه، این کارایی برای این عنوان یا مشابه آن ذکر شده، به عنوان مؤید و مقرب حکم بوده است یا تسامحی در تعبیر بیش نیست و دلیل اصلی حکم امر دیگری خواهد بود. به عنوان مثال محقق بحرانی دلیل جواز سود بردن در تجارت بلکه استحباب آن را مصلحت بی‌نیاز شدن شخص از دیگران و خودداری از درخواست کمک از مردم در گذراندن زندگی می‌داند؛ در حالی که - بنا بر تصریح خود ایشان - این مطلب در اخبار، نیز مورد تصریح قرار گرفته است. (بحرانی، ج ۱۸، ص ۲۷) و گرنه باور قطعی همه فقیهان امامیه است که صرف مصلحت و امثال آن، سند حکم در هیچ مسأله‌ای نخواهد بود.

البته عدم پذیرش مصلحت به عنوان سند کشف در اجتهاد شیعه به معنای کم رنگ ماندن حضور این عنصر در اجتهاد ایشان نیست. فقیهان امامیه در پذیرش «عقل عملی» به عنوان یکی از اسناد معتبر کشف، اتفاق نظر دارند. این در حالی است که مبنای درک عقل و داوری آن، سنجش ملاک‌ها و مصلحت‌ها است و این وجود مصلحت یا مفسده در انجام عمل است که پایه و اساس برای درک عقل به حسن فعل یا قبح آن می‌گردد (کاشف الغطاء، ص ۱۱۴) و به دلیل ملازمه بین درک عقل و حکم شرع، حکم شرعی ثابت می‌شود (مظفر، ج ۲، ص ۲۰۵).

حضور جدی احکام حکومتی و ولایی که بر اساس صلاح دید حاکم اسلامی و فقیه جامع‌الشرایط انشا می‌شود؛ تقدیم اهم بر مهم و مهم بر غیر مهم از جهت ملاک و مصلحت در تراحم اجرای احکام؛ اعتقاد به تبعیت احکام از مصلحت و مفسده در متعلق حضور اعتبارات عقل‌پسند در برخی فتاوا؛ سخن از مصلحت و مفاهیم مشابه در بسیاری از مسائل فقهی؛ قبول واجبات نظامیه و بدیهی شمردن حفظ نظام انسان‌ها؛ لزوم پایبندی به اصلاحات و مقررات غیر مردود از نظر شارع حتی اگر از ناحیه حاکم جامع‌الشرایط نباشد؛ حضور قواعدی چون «لاضرر»، «لااخرج» در سرتاسر ابواب فقه؛ لزوم افتا بر اساس شریعت سهله سمحه و ده‌ها نمونه دیگر در فقه

امامیه، حکایت از حضور جدی عنصر «مصلحت» در اجتهاد امامیه دارد، به گونه‌ای که اگر فقه این طایفه را «فقه المصالح» و اجتهادش را «اجتهاد المصالح» بنماییم، حرفی به گراف نگفته‌ایم! تعجب از کسانی است که به دلیل عدم ذکر واژه «مصلحت»، «عدالت» و امثال آن در ردیف اسناد کشف، جا برای بحث از این مفاهیم در اصول و فلسفه فقه باز نکرده و آن را غیر ضروری دانسته‌اند! این امر باعث گردیده که گاه موضع فقیهان در برخورد با تأثیر مصلحت در احکام متفاوت گردد، بلکه برخورد یک فقیه در دو مورد کاملاً مشابه و متحدالموضوع هماهنگ نباشد، بدون این‌که تعبد یا دلیل خاصی در مسأله وجود داشته باشد! (خمینی، صص ۳۱ و ۳۲).

به هر حال، با مرور بر آن چه گذشت معلوم شد این مفهوم و امثال آن به واسطه و در قالب درک عقل عملی، کاربرد استقلالی در اجتهاد دارد، چنان‌که به وفور در تفسیر و توسیع یا تضییق نصوص شرعی یا موضوع‌سازی و موضوع‌زدایی برای احکام؛ برخی از مصادیق کارآیی ابزار مصلحت است، با این توضیح که توجه به مصلحت باعث می‌شود تا فقیه از الفاظ خاصی که در دلیل ذکر گردیده الغای خصوصیت کند؛ چنان‌که گاه همین توجه باعث تضییق می‌شود؛ همچنین مصلحت می‌تواند عملی را موضوع حکم خاصی کند یا حکم را از آن سلب کند؛ نظیر آن‌چه فقها در جواز امان دادن به سرباز کافر، قبول حکومت و ولایت جائر، ارتزاق قاضی از بیت المال، امر به معروف و نهی از منکر، معاملات ارز و اخراج آن از کشور، بیع مصحف به کافر، اخذ خراج از مردم و صدها نمونه دیگر، نظر داده‌اند و جواز یا وجوب و صحت همه این مکارها را مشروط به مصلحت کرده‌اند. از این رو به راحتی می‌توان عقل را از گروه ادله چهارگانه اجتهاد حذف و واژه «مصلحت» یا شبیه آن را جایگزین کرد، بدون این‌که تغییری در اجتهاد به وجود آید؛ البته چون ابزار درک مصلحت، عقل است، ما این جایگزینی را توصیه نکرده و هم‌رأی با اندیشه و کرده مشهور، ذکر عقل را در مجموعه اسناد مناسب‌تر می‌دانیم.

آن‌چه گذشت شواهدی بر حضور مصلحت و امثال آن در فقه و متون فقهی امامیه بود و الا با توجه به حضور گسترده این مفاهیم در نصوص مورد قبول این طایفه و تبعیت فقه و اجتهاد از نصوص، حضور پررنگ این عنصر را در نظام استنباط شیعه بهتر می‌توان درک کرد.

اهل سنت و مصلحت

اهل سنت به سه دلیل ناچار بودند حضور مصلحت را در فقه جدی‌تر از امامیه بگیرند:

۱. این گروه - بر خلاف نصوص و ادله معتبر نزد خود - از سنت امامان معصوم از اهل بیت پیامبر - صلی الله علیه و آله - چندان بهره نبرده، و بالطبع با فقر جدی اسناد و مدارک استنباط مواجه شدند، از این رو ناگزیر بودند به منابعی چون قیاس، استحسان و استصلاح (اخذ به مصلحت در استنباط) در حد گسترده و گاه ظنی گرایش پیدا کنند و دلیل این مطلب منابع استنباط مورد استفاده اهل سنت است.

۲. اهل سنت در طول تاریخ اسلام به طور غالب بر جوامع حاکم بوده و فقه آن‌ها مرجع مردم بوده است و به طور طبیعی فقیهان این گروه با حوادث و مسائل زیادی مواجه بوده‌اند، بدون این که قدرت استنباط احکام این حوادث را از قرآن کریم و کلیات سنت نبوی - صلی الله علیه و آله - داشته باشند؛ از این رو جا را برای منابع زیادی، از جمله اخذ به مصلحت باز کردند.

۳. اصول فقه اهل سنت از بحث جدی و اساسی در مورد «اصول عملیه» تهی است و بر خلاف امامیه که بخش عمده‌ای از مباحث خود را به این مسأله اختصاص داده و از نتایج آن در فقه بهره برده‌اند، این گروه چنین نکرده و غیر منقح، مباحثی را در این زمینه عنوان کرده و خلأ موجود از این ناحیه را با طرح منابع دیگر - از جمله اخذ به مصلحت - پر کرده‌اند. البته تحقیق فوق به معنای یکسان‌انگاری نگاه و برخورد مذاهب فقهی اهل سنت به عنصر مصلحت در اجتهاد نیست، این گروه - حداقل - در اظهار نظر و ابراز عقیده هم که شده با یکدیگر اختلاف‌هایی دارند، از این رو به برخورد هر یک از مذاهب چهارگانه معروف اهل سنت با حضور مصلحت و اخذ به مصالح در استنباط، اشاراتی به اجمال خواهیم داشت.

مذهب مالکیه و مصلحت

حضور مصلحت (و مفاهیم مشابه چون عدل) در فقه مالک و مالکیه با کارایی استقلالی و ابزاری

آن، با عنوان و قالب «مصلحت»، «استحسان» و «عرف» چشمگیر است؛ (جعیط، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۳۱۹۰) تا جایی که استدلال به مصالح مرسله از ارکان و ستون فقه این فرقه قلمداد شده است (سید احمد، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۳۲۰۵). تتبع در آثار مالک، ابولید سلیمان بن خلف، محمد بن عبدالله (ابن عربی) اندلسی، احمد بن ادريس قرافی، محمد بن محمد عبدری فاسی (ابن حاج)، ابراهیم بن علی (ابن فرحون) یعمری، ابواسحاق ابراهیم شاطبی و دیگر فقیهان و اصولیین مالکی از این حضور حکایت می‌کند. مالک استحسان را نُه دهم علم می‌داند (العنکی، صص ۱۵۶ و ۱۵۷) و این در حالی است که وی استحسان را با «توجه به مصلحت و عدل» معنا می‌کند. (الحکیم، ص ۳۶۱) «عرف» و «عادت» در فقه مالک جایگاه ویژه دارد، (قطب مصطفی سانو، ص ۷۰) تا جایی که آن را بر تخصیص ظواهر و محکومات قرآن قادر می‌داند، در حالی که به اعتقاد وی، این قدرت برای عرف و عادت به دلیل وجود مصلحت در موافقت با آن و مفسده و حرج در مخالفت با آن است. (جعیط، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۳۱۹۰) البته پذیرش مصلحت به این شدت در فقه مالکیه به معنای اطلاق و قبول بدون قید و شرط آن نیست؛ آن چه فقه مالک بدان معروف است پذیرش «مصلحت مرسل» (مصلحت در جایی که نصی نباشد) است. طبق این مبنا بود که قید «مرسله» در زمان مالک وارد مباحث شد. به نظر می‌رسد چیرگی و حاکمیت فقه مالک در بخشی حساس و نسبتاً وسیع از جهان اسلام و روبه رو شدن این گروه با حوادث مختلف و سعی در حلّ فقهی آن‌ها، در این گرایش مؤثر بوده است.

مذهب حنفیه و مصلحت

ابوحنیفه و به تبع وی حنفی‌ها برای «مصلحت» در کاربرد استقلالی آن جایگاهی قائل نیستند، (قطب مصطفی سانو، ص ۷۰) لکن حضور گسترده عرف، استحسان و قیاس در فقه این گروه، از حضور مصلحت خبر می‌دهد. حنفی‌ها در ناهمگونی عرف و ظهور روایت عرف را مقدم می‌دارند و عذر خویش را در این تقدیم «لزوم عسر و حرج با منع عمل به عرف» قرار می‌دهند (جعفری لنگرودی، ج ۴، ص ۲۵۳۲؛ واژه ۹۴۳۹).

و پر واضح است که نفی عسر و حرج به دلیل ملاحظه و رعایت مصلحت مکلفان است. در این باره گفته شده است:

وی (ابوحنیفه) استحسان و عرف را از منابع تشریح می‌دانت، ولی برای مصلحت جایگاه مستقلی قائل نبود و آن را چیزی نهفته در استحسان و عرف می‌دید؛ یعنی بخشی از آن را در استحسان و بخشی دیگر را در عرف قرار می‌داد. به عبارت دیگر، او معتقد بود که با رجوع به این دو، در واقع رجوع به مصلحت، خود به خود صورت گرفته است. به این صورت که عرف در مواردی در پی مصلحت است و در ارتباط با استحسان نیز با مینا قرار دادن این تعریف که گاه در قلب و ذهن مجتهد - در موارد عدم نص - مطالبی نیکو منعکس می‌شود و طبق آن فتوا می‌دهد، به منبع بودن آن برای تشریح قائل شده بود و اعتقاد داشت که برخی از آن چه بر قلب منعکس می‌شود، مصلحت است. بنابراین عرف یا استحسان الزاماً به مصلحت بر نمی‌گردد، ولی بخشی از آن‌ها به مصلحت نظر دارد. یکی از نویسندگان عرب (البوطی، ص ۳۳۱) می‌گوید:

حظّ المصلحة فی فقهه یکمن فی دلیلین ... هما الاستحسان و العرف

بهره مصلحت در فقه ابوحنیفه در دو دلیل نهفته است؛ استحسان و عرف.

به هر حال، به دلیل عواملی که در گذشته برای حضور مصلحت در فقه سنی برشمردیم، این عنصر در فقه حنفیه در کارایی استقلال و ابزار آن حاضر است.

مراجعه به آثار فقها و اصولیین این گروه از گذشتگان چون محمد بن احمد سرخسی، مسعود بن احمد کاشانی، عبدالرحمان بن سلیمان (داماد افندی)، اسعد بن محمد نیشابوری کرابیسی و از متأخران چون زین الدین بن ابراهیم (ابن نجیم) و محمد امین افندی (ابن عابدین) بر این حضور دلالت می‌کند.

به عنوان نمونه ابن نجیم قاعده ششم از قواعد کتاب خویش را حکومت عرف و عادت قرار داده و می‌نویسد:

العادة محكمة و اصلها قوله - عليه الصلاة والسلام - «ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» و اعلم ان

اعتبار العادة و العرف يرجع اليه في الفقه في مسائل كثيرة حتي جعلوا ذلك اصلا...

عادت محکم است و ریشه دار آن فرمایش پیامبر است که فرمودند: «آنچه را مسلمین نیکو ببینند نزد خداوند هم نیکوست»؛ بدان لحاظ عرف و عادت در بسیاری از مسائل فقه لازم است، به گونه‌ای که این ملاحظه یک اصل به شمار می‌رود (ابن عابدین، ص ۱۰۱)

مذهب شافعی و مصلحت

شافعی - و به تبع وی شافعیان - از «مصلحت» و عناوینی همسان یا هم‌سو با آن، به عنوان استنباط و کشف حکم بهره نبردند، هر چند جمعی از ایشان چون ابوالمعالی جوینی و محمد غزالی به تفصیل از مقاصد شریعت بحث کردند. (قطب مصطفی سانو، ص ۷۰) غزالی در کتاب المستصافی من علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۱ می‌نویسد: «من استصلح فقد شرع» هر کس در اجتهاد اخذ به مصلحت نماید تشریح کرده و [و به غیر ما انزل الله حکم کرده] است.

«استحسان» یا «عرف» هم که حضورش می‌توانست به نوعی از حضور «مصلحت» خبر دهد، در لیست منابع اجتهاد شافعیان نمی‌بینیم. این عدم حضور تا حدی است که محمدبن ادریس شافعی - مؤسس این مذهب فقهی - گفته است: من استحسن فقد شرع. وی به این گفته هم اکتفا نکرده و کتاب ابطال الاستحسان را نوشته است. (الشافعی، ج ۱، باب الاستحسان، صص ۲۳۴ و ۲۳۵) به تعبیر یکی از نویسندگان عرب، شافعی در این کتاب نه تنها استحسان را هدف نقد قرار داد، بلکه غیر از قرآن، سنت پیامبر - صلی الله علیه و آله - اجماع و عقل، منابعی چون «عرف»، «سد ذرایع» و «مصلحت» را هم هدف ردّ خویش قرار داده است. (ابوزهره، ص ۲۰۶).

در مورد «عرف» نیز هر چند گفته شده است: شافعی در فقهش از عرف بهره نبرد، اما عالمان شافعی بهره بردند؛ (شمّام، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۳۳۷). دلیل این مدعا عدم حور عرف در منابع کشف حکم نزد شافعی است. شافعیه قرآن، سنت رسول الله، اجماع، قول اصحاب با نبود مخالف، قیاس و استصحاب را از ادله کشف و استخراج حکم دانسته اند (قطب مصطفی سانو، ص ۷۰).

همچنین گفته شده است: شافعی تا وقتی در حجاز و عراق زیست می‌کرد از عرف بهره نبرد، اما با رفتن به مصر روش فقهی خویش را عوض کرد و از عرف در اجتهاد استفاده کرد، (الدبوی، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۳۱۸۸) لکن با توجه به خلط کارایی استقلالی منابع به کارایی ابزاری آن‌ها در بیشتر نگاه‌ها و کلمات، (محمدی، ص ۲۶۱) معلوم نیست که شافعی و شافعیه در نهایت حضور عرف را در ردیف منابع استنباط (کارایی استقلالی) پذیرفته باشند، تا از این طریق به کارایی استقلالی مصلحت در استنباط - ولو در قالب عرف - پایبند شده باشند.

بر این بنیان، تنها از دو راه می‌توان کارایی استقلالی مصلحت را به شافعیه نسبت داد:

راه اول حضور عقل در لیست منابع، استنباط بر مذهب شافعیه است؛ (ابوزهره، ص ۲۰۶) زیرا - همان‌گونه که در گذشته بیان کردیم - در صحنه بودن عقل چیزی جز حضور مصلحت نیست. بدون تردید عقل مذکور در منابع استنباط، عقل عملی است که بر اساس مصالح موجود در پدیده‌ها و کارها، داوری و به حسن و قبح افعال حکم می‌کند، فاعل فعل حسن را مستحق مدح و ثواب و فاعل فعل قبیح را لایق ذم و عقاب می‌شمرد. لکن نکته‌ای که صحت این راه را مورد تردید قرار می‌دهد، عدم ثبوت حضور عقل در منابع کشف اجتهاد در فقه شافعی و تابعان وی است؛ این حضور هر چند مورد اشاره برخی قرار گرفته است، لکن مورد تردید جدی و انکار برخی از گزارشگران از منابع اجتهاد اهل سنت است. (قطب مصطفی سانو، ص ۷۰) البته شک در این حضور به شافعیه اختصاص ندارد، بلکه تتبع در آثار فقهی اهل سنت از حضور کم‌رنگ یا عدم حضور عقل در کنار منابع دیگر خبر می‌دهد! جای بسی شگفتی است که این مذاهب، امثال عرف، استحسان، مذهب صحابی، اجماع اهل مدینه و عناصری از این ضعیف‌تر را در خانواده منابع جای داده است، ولی از عنصر عقل غفلت ورزیده‌اند!

راه دوم حضور مصلحت در منابع استنباط شافعیه، کارایی استقلالی «قیاس» در مذهب فقهی این طایفه است (بورکاب، ص ۱۶۵).

توضیح این که قیاس در این مذهب فقهی عبارت است از: یکسان‌انگاری فرع (مقیس) با اصل (مقیس علیه) در علتی که از حکم متعلق به اصل استنباط شده است.

برای این علت که موجب سرایت و تعلق حکم اصل به فرع می‌شود شروطی ذکر شده، از جمله شرط مناسبت موضوع با حکم است و از این شرط به «مصلحت» تعبیر شده است؛ (العنبری، صص ۱۱۱ و ۱۱۴) بر این بنیان برخی معتقدند قیاس شافعی در بردارنده استحسان و استصلاح (مصالح مرسله) دیگران است. در این باره گفته شده است:

شافعی قیاس را به قدری توسعه می‌داد که مصلحت را هم فراگیرد.

در تحلیل این نکته می‌توان گفت بعد از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - در واقع دو چیز جایگزین سنت شد: مصلحت‌گرای افراطی و عمل به قیاس. این نوع مصلحت‌گرایی افراطی را خود سنّیان از بین بردند - البته تا حدودی نه به طور کامل که در تفکر مالک نمود برجسته یافت - ولی قیاس توانست راه خود را ادامه دهد تا آن که قرن دوم فرا رسید.

در این قرن، قیاس وضعیتی افراطی پیدا کرد و این دیدگاه افراطی را ابوحنیفه ایجاد کرد. ائمه - علیهم السلام - در مقابل قیاس افراطی حنفی مقاومت کردند و اگر مقابله ایشان نبود، چیزی از سنت باقی نمی‌ماند. قیاس ابوحنیفه با قیاس شافعی از این نظر متفاوت بود که در قیاس شافعی، قیاس عریض‌تر و توسعه یافته‌تر بود و مصلحت را زیر چتر خودش قرار می‌داد؛ در مقابل قیاس ابوحنیفه از نظر نوع، تند بود؛ زیرا دست‌آویزی برای ردّ پاره‌ای از احادیث شده بود و از طرف دیگر، نوعی پرکاری در استنباط حکم پیدا کرده بود. از این دو نظر هم بود که به قیاسی افراطی بدل شده بود (مبلغی، ش ۱۱، ص ۶۵).

به نظر می‌رسد، پذیرش این راه و انتساب استصلاح و جای دادن به مصلحت در منابع استنباط از طریق قیاس، بر فرض که در حقّ برخی از فقیهان شافعی صادق باشد، در مورد همه آنها صادق نیست. به عنوان مثال محمد غزالی از اعیان این مذهب فقهی، قیاس را اصلی مستقل از استصلاح می‌داند و حضور مصلحت را در منابع معتبر استنباط به شرطی می‌پذیرد که به مقاصد الشریعه برگردد و به یکی از منابع معتبر سه‌گانه یعنی قرآن، سنّت و اجماع مستند باشد و گرنه از «مصالح غریبه» است و استناد به آن در اجتهاد ناروا خواهد بود (غزالی، ج ۱، صص ۴۳۰ - ۴۲۸).

واضح است که انکار اندک مصلحت در قیاس و ارجاع مصلحت به یکی از منابع فوق و مقید

کردن آن به اتخاذ از این منابع چیزی جز انکار کارایی استقلالی مصلحت در این اندیشه نیست. افزون بر آن چه گذشت، فردی چون علی بن احمد بن حزم ظاهری با اطلاع گسترده‌ای که از اصول فقه و شافعیه داشته، شافعی و جمیع پیروان وی را منکر قیاس دانسته و خود نیز به تفصیل به ابطال قیاس پرداخته است.

کلام را در این قسمت با سخن ابوعلی مردودی از نامیان فقهای شافعی به پایان می‌بریم. وی می‌گوید:

مذهب فقهی شافعی بر پنج قاعده استوار است: ۱. یقین با شک کنار نمی‌رود؛ ۲. ضرر از بین می‌رود؛ ۳. مشقت رافع عسر و باعث یسر است؛ ۴. امور تابع مقاصد و نیت‌ها است؛ ۵. بهره‌بردن از عرف (جعیط، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۳۰۱۰).

مراد مردودی از قاعده اول استصحاب یا قاعده شک‌سازی است، در قانون دوم به «لاضرر» یا قاعده ضمان و در قاعده سوم به «نفی حرج» نظر دارد. قاعده دوم و سوم همسان با اعتبار مصلحت و قاعده پنجم هم‌سو با اعتبار آن است.

مذهب حنابله و مصلحت

احمدبن حنبل و پیروان وی در امر استنباط، به ایستایی بر ظاهر نصوص شرعی و عدم عبور از آن معروف‌اند؛ بنابراین - در نگاه اول - به نظر می‌رسد که این گروه حضور مصلحت را در اجتهاد بر نتابد و به آن چه آن را «نص شرعی» می‌داند بسنده کند (شمّام، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۳۳۷۷).

لکن گزارشگران از منابع و ادله استنباط از حضور مصلحت در فهرست منابع اجتهاد این گروه خبر داده‌اند، چنان‌که گفته‌ها و رویه فقهی ایشان نیز از این حضور حکایت دارد.

قطب مصطفی سانو منابع فقهی حنابله را قرآن، حدیث مرفوع (که با سلسله سند صحیح به پیامبر - صلی الله علیه و آله - برسد)، فتاوی اصحاب، حدیث مرسل و ضعیف، قیاس، استصحاب، مصالح مرسله و سدّ ذرایع می‌داند (معجم مصطلحات اصول الفقه، ص ۷۱).

نجم الدین طوفی از فقهای این فرقه در اخذ به مصلحت و مقاصد شرع تا بدان حدّ پیش رفته

که در ناسازگاری مصلحت و نصّ معتبر شرعی در معاملات، مصلحت و اقتضای آن را بر نصّ مقدم می‌کند! وی گوید:

هر گاه در معاملات، جمع ادله نقلی قطعی با مصلحت متعذر گردد، مصلحت مقدم است، البته در عبادات - که کیفیت انجام آن جز از طریق شرعی معلوم نمی‌گردد - باید به نصّ یا اجماع اخذ کرد (العنکبی، ص ۹۴).

حضور «قیاس» در این مسلک فقهی، با وسعت و مجالی که این گروه به آن در استنباط احکام داده‌اند، از کارایی استقلالی مصلحت - هر چند در قالب و با عنوان «قیاس» - خبر می‌دهد (بورکاب، ص ۱۳۳).

در این باره گفته شده است:

ابن حنبل از قیاس توسعه یافته شافعی تبعیت کرد، و این یکی از مواردی است که احمد بن حنبل از شافعی تأثیر پذیرفته است (مبلغی، ش ۱۱، ص ۶۵).

آن چه بیان شد، گزارشی کوتاه از کارایی استقلالی مصلحت در فقه حنابله بود.

در مورد کارایی ابزاری مصلحت، در این مذهب - چون سایر مذاهب فقهی - نباید تردید کرد. به عنوان نمونه ابن قدامه، ابن رجب و ابن قیم از اعیان این گروه، عرف را در اجتهادات خویش تحکیم کرده‌اند؛ ابن قیم در أعلام الموقعین تا آن جا پیش رفته است که؛ توجه نکردن به قصد و عرف متکلم را جنایت بر بشریت و شریعت خوانده است! (جعیط، دور پنجم، عدد پنجم، جزو چهارم، ص ۲۹۷۷) پر واضح است که حضور عرف به نوعی از حضور مصلحت خبر می‌دهد و چنان که در سابق بیان کردیم، ملاک اعتبار عرف و مناط کارایی آن در فقه، مصلحت مکلفان است. تحقیقی که گذشت به وضوح از حضور مصلحت و مفاهیم همسان و هم‌سوی با آن در مذاهب مختلف فقهی خبر می‌دهد، و اگر نزاع و اختلافی هست یا ادعا شده، در جزییات و حواشی این حضور است. یکی از نویسندگان با نظارت بر مذاهب فقهی چهارگانه سنّیان می‌گوید:

اعتبار مصلحت در فقه مورد وفاق همگان است، لکن در این که منبع و اصلی مستقل باشد، اختلاف است: بدین ترتیب که حنفیه و شافعیه آن را در «قیاس» جای داده، مالکیه و حنابله آن را

سندی مستقل دانسته و به منبعی دیگر ملحق نکرده‌اند؛ هر چند شروطی را برای اعتبار آن قرار داده‌اند (ابوزهره، ص ۲۰۸).

این سخن هر چند کامل و جامع نیست، لکن در تصریح به اعتبار مصلحت نزد همگان قابل تصدیق است.

آن چه گذشت گزارشی اجمالی از حضور مصلحت در مذاهب مختلف فقهی منسوب به اسلام بود.

نتیجه

دین مبین اسلام که دین پیامبر خاتم است. دینی است جامع و کامل که برای تمام دنیای بشر برنامه دارد و پاسخگوی نیازهای آنان است.

البته ناگفته پیداست که برای پی بردن به نیازهای جدید، نیازمند تحقیق و تفحص در متون فقهی و روایت است.

یکی از موضوعاتی که در متون فقهی دیده می شود «مصلحت» است. با توجه به واژه شناسی مصلحت به نظر می رسد تتبع در متون لغوی در ارتباط با این واژه مثل تتبع در بسیاری از واژه‌های دیگر، حاصلی جز تثبیت همان معنا و مفهوم عرفی آن ندارد. از دیدگاه الهی، هر سودی را نمی توان مصلحت به شمار آورد، بلکه آن چیزهایی مصلحت هستند که شارع آنها را مورد توجه قرار دهد؛ برخی از این مصالح، اموری هستند که حفظ مقاصد پنج‌گانه (دین، نسل، عقل، جان و مال) را بر دوش دارند.

مصلحت اندیشی به معنای منفعت‌گرایی و معیشت‌اندیشی، با قربانی کردن حقیقت و اصول ثابت و مقاصد کلان دین، در هیچ مذهب فقهی اسلام، حضور علمی و اعتقادی ندارد و هیچ فقیهی چنین نسبتی را به مذهب فقهی مورد باور خویش نمی دهد.

از آن جا که مصلحت از مصالح و مفاصد حقیقی احکام پیروی می کنند. با تغییر مصالح شرعی حکم نیز تغییر می کند. از آنجا که مصلحت به عنوان قید متعلق احکام شرعی در فقه امامیه کاربرد دارد و دلایلی نیز بر اعتبار آن هست.

اما در مذاهب اهل سنت مصالح مرسله را به عنوان دلیل استنباط حکم شرعی پذیرفته اند. ولی در فقه امامیه مصالح مرسله از درجه اعتبار ساقط است. با مذاقه در فقه اهل سنت در می یابیم مصلحت مورد نظر تشخیص ظنی است و هیچگاه مقاصد شریعت از مصالح ظنی حاصل نمی گردد. و دلیل کافی بر مصلحت ظنی مورد قبول اهل سنت وجود ندارد. اما در فقه امامیه با توجه به دلیل برخورداری از روایات و ادله قوی، نیازی به مصالح مرسله ظنی غیرمعتبر نیست.

منابع و مأخذ

۱. الأمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، *غررالحکم و دررالكلم*، شرح محقق خوانساری، تهران، دانشگاه تهران.
۲. ابن عابدین، ۱۹۸۶م، *نزهة النواظر على الاشباه و النظائر*، چاپ اول، دمشق، دارالفکر.
۳. ابن منظور، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۴. ابوزهره، محمد، بی تا، *الجریمة*، بی جا، دارالفکر العربی.
۵. احمدبن حنبل، ۱۴۰۹ق، *مسند*، بیروت، دارالفکر.
۶. الأمدی، سیف الدین ابوالحسن علی التغلبی، بی تا، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۷. بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *صحیح بخاری*، بیروت، دارالفکر.
۸. بورکاب، محمد احمد، ۱۴۲۳ق، *المصالح المرسله و ارثها فی مرونة الفقه الاسلامی*، امارات، دار البحوث للدراسات الاسلامیه و احیاء التراث.
۹. البوطی، محمد سعید رمضان، ۱۴۱۰ق، *العودة الى الاسلام*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۱۰. البوطی، محمد سعید رمضان، ۱۴۲۲ق، *ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۱۱. الجوزیه، ابن قیم، بی تا، *اعلام الموقعین*، مصر، بی نا.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح تاج اللغه*، به تحقیق احمد بن عبد الغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۳. الحرّ العاملی، محمدبن الحسن، ۱۴۱۴ق، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۱۴. حرّانی، ابن شعبه، ۱۳۹۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۵. الحکیم، (السید) محمدتقی، ۱۳۹۰ق، *اصول العامه للفقه المقارن*، قم، مؤسسه آل البيت.

١٦. الحلّی، جعفر بن الحسن، ١٣٧٧ق، شرائع الاسلام، طهران، المكتبة العلمیه الاسلامیه.
١٧. حلّی، حسن بن یوسف (علامه)، بی تا، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده املی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
١٨. خضری بک، محمد، ١٩٦٥، اصول الفقه، مصر، بی تا، بی جا.
١٩. الخفیف، علی، بی تا، اسباب اختلاف الفقهاء، دمشق، مطبعة الرّسالة.
٢٠. خلاف، عبد الوهاب، ١٤٠٢ق، مصادر التشريع الاسلامی فیما لانصرّ فيه، کویت، دارالقلم.
٢١. خمینی، سیدروح الله، ١٤١٠ق، مناسک حج، قم، اسماعیلیان.
٢٢. رضی، سید شریف ابوالحسن محمد، نهج البلاغه، مجموعه ای از گفتارهای مولانا امیرالمؤمنین - علیه السلام - صبحی صالح، قم، انتشارات هجرت.
٢٣. رفیق العجم، ١٩٩٨م، موسوعه مصطلحات اصول الفقه، بیروت، لبنان ناشرون.
٢٤. الزحیلی، وهبه، ١٤١٦ق، اصول الفقه الاسلامی، دمشق، بیروت دار الفکر.
٢٥. الزرقاء، مصطفی احمد، ١٩٦٨ و ١٩٦٧ق، المدخل الفقهي العام، دمشق، دارالفکر.
٢٦. الشاطبی المالکی، ابواسحاق، بی تا، الموافقات فی اصول الشریعه، الشرح الادنی.
٢٧. الشافعی، محمد بن ادريس، ١٤٢٢ق، الامّ، بیروت، دار الوفاء.
٢٨. الشرتونی، سعیدخوری، اقرب الموارد، ١٤٠٣ق، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
٢٩. الشوکانی، محمد بن علی، بی تا، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق فی علم الاصول، مصر، مکتبه محمدعلی صمیح و اولاده.
٣٠. الشیرازی، السید مرتضی، بی تا، شوری الفقها، بی جا، بی تا.
٣١. الطوسی (شیخ طوسی)، محمد بن الحسن، ١٤١٧ق، الخلاف، چاپ ششم، قم، موسسه النشر الاسلامی.
٣٢. الظاهری، علی بن احمد بن حزم، ١٤١٧ق، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالفکر.
٣٣. العاملی (شهید اول)، محمد بن مکّی، ١٣٩٩ق، القواعد و الفوائد، به تحقیق عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه المفید.

۳۴. العزبی، محمد عبدالله، نظام الحكم فی الاسلام، قاهره، دارالفکر.
۳۵. العسکری، ابوهلال، بی تا، الفروق اللغویة، قم، مکتبه البصیرتی.
۳۶. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، فقه و مصلحت، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۱ش، فقه و عقل، چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۸. الغزالی، ابوحامد، ۱۴۱۷ق، المستصفی، بیروت، موسسه الرساله.
۳۹. قطب، سید، بی تا، العدالة الاجتماعیة، بیروت، دارالشرق.
۴۰. قطب مصطفی سانو، ۱۴۲۰ق، معجم مصطلحات اصول الفقه، دارالفکر المعاصر، چاپ اول، بیروت.
۴۱. گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۸۱، مقالات حقوقی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.