

شریعت بر مصالح بندگان وجود دارد، بپردازیم. مصالح مورد نظر، بخش بزرگی از هدایت الهی را شکل می‌دهد و بر مجتهدان لازم است تا در مواردی که نمی‌وجود ندارد، از طریق اجتهاد و با عنایت به همین مصالح به تبیین احکام الهی بپردازند. ضرورت این بحث از آنجا ناشی می‌شود که چه بسا کسانی که خود را وقف مبارزه با شریعت اسلامی کرده‌اند و از این طریق گذران عمر می‌کنند، روزی به سلاح تازه‌ای دست یافته و پس از آنکه از تمام ابزارهای پیشین و کارآمدیشان برای ضربه زدن به شریعت اسلامی ناامید شدند، از طریق تازه‌ای به این کار اهتمام ورزند. در چنین مواقعی آنچه به کار می‌آید، داشتن مانی مستدل و محکم است. به عنوان مثال این افراد زمانی با توسل به شعارهایی از قبیل «شریعت اسلامی بسیار قریه‌تر از آن است که بتوان آن را در ترازی، مصالح قرار داد» یا اینکه «احکام الهی را به هیچ معیاری جز تعبد نمی‌توان سنجید» و یا «هرگونه اقتداسی در جهت استخراج احکام و منافع دنیوی از احکام شریعت چیزی نیست مگر به زحمت انداختن خود برای تحمیل کردن چیزی به دین که اساسا دین آن را بر نمی‌تابد و برای آن کار ارسال نشده است»، سعی در قطع ارتباط وثیق و گسترده‌ای داشتند که بین شریعت الهی و زندگی انسانها در همین دار فانی و در سطح

سامان یوسفی نژاد

دانشجوی کارشناسی ارشد فقه مقارن و حقوق جزا
دانشگاه مذاهب اسلامی

مقدمه:



علی‌رغم اختلاف نظری که علمای اصولی درخصوص علت شرعی احکام دارند؛ به این معنی که آیا علت شرعی در صدور حکم مؤثر است یا فقط معرف آن است و علی‌رغم اینکه آنان از حیث کلامی بر این باورند که افعال الهی تعطیل‌بردار نیست، با این وجود کسی از آنان مخالف این دیدگاه نیست که تملی احکام خداوند متعال به گونه‌ای است که مصالح بندگان را در دوچهمان دربرمی‌گیرد و مقصد شریعت چیزی جز تحقق سعادت واقعی مردم نیست؛ به گونه‌ای که می‌توان به تبعیت از آمدی و دیگران ادعای اجماع فقها در این زمینه را داشت.

در مقابل جمهور فقها، عده‌ای نیز معتقد به این دیدگاه نیستند و دیدگاه آنان، استثنایی بر دیدگاه کلی به‌شمار می‌آید و بر این اساس، ارزش چندانی هم ندارد که در اینجا به آن پرداخته شود؛ لیکن لازم است تا به بیان ادله‌ای که در اثبات علت و چرایی اشتغال

مصالح شرعی و شریعت

۲۶
فصلنامه

فصلنامه آموزشی پژوهشی دانشکده مذاهب اسلامی
سال نهم، شماره هشتاد و یک، زمستان ۸۵

معیشت روزانه آنان وجود دارد. ارتباطی که مردم به وضوح شاهد آن هستند. حقیقت این است که در همین دنیای مادی که سرشار از وسایل و ابزارآلاتی است که انسانها را متوجه مصالح مادی آنان گردانیده و همچون مانعی بزرگ در مقابل مصالح معنوی قرار گرفته است، باز هم مشاهده می شود که مردم در ورای همه این ظواهر فریب انگیز، همچنان دل در گرو فطرت پاک الهی و مصالح عالیه شان دارند. جهت اثبات این مطلب به ذکر ادله ای خواهیم پرداخت که بیانگر رابطه وثیق شریعت الهی با مصالح و معیشت دنیوی مردم خواهد بود و متعاقب آن، به طرح شبهات موجود می پردازد و تا حد وثیق در چارچوب ضابطه کلی عبودیت الهی معنا می دهد یعنی مصالح دنیوی موقعی در ارتباط با شریعت هستند که با انگیزه دینی دنبال شوند. بنابراین، تلاش مردم برای دستیابی به مصالح دنیوی با قصد نزدیکی و به منظور نیل به مقام عبودیت در این بحث مدنظر است و در نتیجه عبودیت در تمامی شئون زندگی آنها از دیدگاه اسلامی باید حاضر باشد.

الف - ادله بحث

برای اثبات این مطلب که شریعت، مصالح آدمیان را لحاظ می کند، می توان از کتاب، سنت و قواعد شریعه ادله ای را به تفکیک ذکر کرد.

قرآن کریم

خدای متعال می فرماید: «و ما أرسلناک إلا رحمه للعالمین»

رسول خدا (ص) تنها موقعی ممکن است مایه رحمت برای تمامی جهانیان تلقی شود که شریعت مورد نظرش که او حاصل آن است و برای ابلاغ آن مبعوث شده است، کلیه مصالح و راز سعادت مندی مردم را دارا باشد. در غیر این صورت این بعثت نه تنها نعمت نیست بلکه نعمت خواهد بود. بنابراین، از آیه فوق چنین استنباط می گردد که گویی خداوند به پیامبرش (ص) می گوید: آن چیزی که تو برای آن مبعوث شده ای، در حقیقت سعادت دودنیای مردم را در پی خواهد داشت و مصالح آنان را فراهم می آورد. پس هر آن کس که دل در گرو این رحمت نهد و شکر نعمت کند، در دنیا و آخرت رستگار شود و هر کس منکر آن گردد و دست رد بر سینه حامل آن زند، در دنیا و آخرت به خسرن دچار گردد؛ چنانکه

خدای متعال می فرماید:

«الم تر إلی الذین بدلوا نعمه الله کفرأ و أحلوا قومهم دار البوار»

همین معنا را خداوند در آیه ای دیگر تکرار کرده است آنجا که می فرماید:

«هذا یصائر للناس و هدی و رحمه لقوم یوقنون» (۱)

همچنین خدای سبحان در جای دیگری می فرماید:

«ان الله یرحم بالعدل و الإحسان و إیتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذكرون» (۲)

پس حقیقت عدالت چیزی نیست مگر برقراری موازنه بین دو کس یا دو چیز در هر امری. به عبارت دیگر در هیچ موضعی، بایسته نیست شخص عادل، دچار افراط و یا تفریط گردد. درخصوص مصالح آدمیان نیز تمام مدعا همین است که برای پرهیز از هرگونه ضرر و زیانی لازم است تا افراد از وادی افراط و تفریط پرهیز کنند و تنها در این صورت است که آدمی از مفسده به دور مانده و مصالح را تحصیل می کند.

تفسیر فوق با تأکید خداوند بر مفهوم مخالف عدالت و نهی از اموری همچون: فحشاء و منکرات و ستم کردن به خوبی تأیید می شود؛ زیرا این سه مورد، مفاسدی هستند که چنانچه فرد از آنها تبعیت نماید، راه نیل به مصالح برایش آشکار و هموار می گردد. از این مسعود نقل شده که درخصوص این آیه گفته است: این آیه کامل ترین آیه قرآن در موضوع خیر و شر است. پس اگر در قرآن جز همین یک آیه نمی بود، برای تبیین راه صحیح و هدایت مردم کافی بود.

آیه زیر معنای فوق را تأیید می کند:

«ان الله یرحمکم ان تؤدوا الأمانات إلی أهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل»

خدای سبحان می فرماید:

«یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم»

در این آیه آنچه خدا و رسولش به آن دعوت می کنند، مایه حیات و زندگی معرفی شده است. از طرفی می دانیم که غرض از حیات در اینجا، حیات کامل است و این کمال از لفظ «یحییکم» استنباط می گردد؛ به عبارت دیگر بدیهی است که حیات

علی رغم اختلاف نظری که علمای اصولی در خصوص علت شرعی احکام دارند؛ به این معنی که آیا علت شرعی در صدور حکم مؤثر است یا فقط معرف آن است و علی رغم اینکه آنان از حیث کلامی بر این باورند که افعال الهی تعطیل بردار نیست، یا این وجود، کسی از آنان مخالف این دیدگاه نیست که تمامی احکام خداوند متعال به گونه ای است که مصالح بندگان را در دوجهان در بر می گیرد و مقصد شریعت چیزی جز تحقق سعادت واقعی مردم نیست



فضیلت از آن رو
فضیلت شناخته
شده است که
مردم به سبب
آن در حیاتشان
منتفع و بهره‌مند
می‌شوند و رذیلت
از این حیث، رذیلت
شناخته شده است
که در حیات مردم
موجب فساد و
آثار ناخوشایند
می‌شود. از این
رو، اندیشه‌گران
اسلامی در مقام
تجدید فضیلت و
رذیلت، همیشه به
آثار و پیامدهای
افعال نظر دارند و
چنان نیست که
بدون توجه به آثار
ناشی از افعال و
صرفاً با تکیه بر
ماهیت و جوهر
افعال که تنها از
طریق وجدان و
ذهن آدمی درک
می‌شوند، بخواهند
آن را متصف به
رذیلت یا فضیلت
نمایند و در راهی
گام گذارند که
اندیشه‌گران غربی
همچون کانت در
آن پیشگام بوده‌اند

متعارفی که کلیه جانداران از آن بهره‌مند هستند، نمی‌تواند مقصود خدای متعال باشد، «حیات کامل» نیز برای انسان زمانی تحقق خواهد یافت که کلیه شرایط دنیوی و اخروی لازم برای سعادت او فراهم گردد بنابراین، خداوند این سعادت را در گرو تبعیت از شریعت و اطاعت از دستوراتی دانسته که از جانب او و رسولش صادر شده است. این آیه اثبات‌کننده این مدعاست:

«من عمل صالحاً من ذکر او اثنی و هو مؤمن فلنحیینه حیاة طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما كانوا یعملون» (۳)

دلیل دیگر این فرموده الهی است:

«او من الناس من یعجبک قوله فی الحیاة الدنیا و یشهد الله علی ما فی قلبه و هو اذالخصام و اذا تولى سعی فی الأرض لیفسد فیها و یهلك الحرث والنسل و الله لا یحب الفساد» (۴)

بر این اساس، خداوند برای گروهی که ادعای تمسک به (ریسمان) هدایت الهی و قبول تعالیمش را دارند، ولی در این ادعا صادق نیستند به آنان رنج و زحمت داده است و مصادیق بارز بطلان ادعایشان را در انجام اعمال فاسد بر روی زمین از بین بردن کشت و زرع و نابودی انسانها دانسته است؛ زیرا توجه نمودن به زراعت و صیانت از جان مردم در حقیقت به معنای اهمیت ندادن به مهم‌ترین ارکان معیشت و مصالح مردم است. به همین علت خداوند معیار و الگوی ارزیابی میزان پیشرفت افراد در فراگیری و اجرای تعالیم الهی را در میزان حساسیت آنان نسبت به صیانت از مصالح مردم و هرچیزی می‌داند که حیات و سعادت ایشان بر آن استوار است.

علاوه بر موارد فوق، آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارند که در مقام بیان علت برخی از احکام شرعی هستند و در نهایت مصلحت مردم را به‌عنوان دلیلی مهم مدنظر دارند:

«یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» (۵)

«ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم و یتم نعمته علیکم» (۶)
«و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب لعلکم تتقون» (۷)

«یستلونک عن الخمر و الیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما» (۸)

«إنما یرید الشیطان أن یوقع بینکم العداوة و البغضاء فی الخمر و المسیر و یصدکم عن ذکر الله و عن الصلوة فهل انتم متبهون» (۹)
بر این اساس، رفع سختی و دشواری از مردم و مکلف کردن آنان به انجام احکام اسلامی از آن حیث در شریعت اسلامی معنا پیدا می‌نماید که این احکام، اساساً مطابق با مصالح و برای سعادت انسان هستند و اگر این معیار مدنظر نبود، چه بسا که به هیچ‌وجه سختیها و دشواریها از ایشان برداشته نمی‌شد. نتیجه اینکه خداوند حیاتی را برای مردمان در شریعتش مدنظر دارد که در آن، آدمیان در کنار یکدیگر و در آرامش و ایمنی کامل روزگار سپری کنند پس چیزی که این حالت را به هم زند و در آن فساد ایجاد کند، همچون گناهانی از قبیل: نوشیدن شراب که برخلاف نفع اندکش، فساد بزرگی بر آن مترتب است و به عبارتی با فاسد کردن عقل و تهییج شهوات به فاسد شدن کل جامعه منجر می‌شود، برخلاف مصلحت بوده و تحریم شده است. از این آیات و آیات مشابه دیگری که در قرآن وجود دارد، چنین استنباط می‌گردد که احکام الهی مطابق با مصالح بندگان است و برای سعادت‌مندی آنان در معیشت دنیوی و حیات اخروی نازل شده‌اند.

سنت نبوی

پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرمایند:

«الإیمان بضع و سبعون شعبه أعلاها شهادة أن لا اله الا الله و أدناها إمامة الأذی عن الطریق»

در این سخن، رسول خدا (ص) حقیقت دین را در دو محور خلاصه کرده است: آغاز آن با قبول توحید است و سپس از این کانون امتداد یافته به طرف دیگر که همان خدمت به مردم است ادامه، می‌یابد. الگوی فوق از دین که مبتنی بر اصل خدمت به مردم می‌باشد، به‌خوبی حکایت از وجود مصالح مردم (تحت عنوان رفع مشکلات) در جوهره دین دارد. بر این اساس، آنچه به مصالح مردم مربوط می‌شود، اگر چه در انواع و یا ثمرات آنها اختلاف وجود دارد، به‌نحوی در بین دو حد ذکر شده می‌آید. در این ارتباط، حدیث دیگری از پیامبر اکرم (ص) وارد شده است و می‌فرمایند:

«هر آن کس از است من که بر من سلامی فرستد، آن سلام برایش صدقه‌ای به حساب می‌آید هر آن کس که روابط دو نفر را اصلاح و برقرار نماید، هر روز که خورشید طلوع نماید و چنین باشند، برای او



صدقه‌ای نوشته شود. سخن خوب و نگو صدقه است، هر آن قدمی که فرد بر می‌دارد تا به نماز رود، صدقه به حساب می‌آید. رفع موانع و مزاحمتها از راه دیگران، صدقه به حساب می‌آید.»

در کلام دیگری از حضرت رسول (ص) نقل شده است:

«الخلق کلهم عيال الله فأحبهم الى الله انفعهم لعياله»

در این کلام، رسول خدا (ص) به صورت واضحی معیار قرب به خدا را در میزان خدمت و یا نفعی دانسته است که او می‌تواند برای بندگان خدا داشته باشد. این امر میسر نیست مگر اینکه فرد در مقام رعایت مصالح بندگان و فراهم آوردن زمینه سعادتمندی واقعی آنان باشد. نتیجه اینکه اگر ملاک تقرب انسان به خدا را رعایت اصل «خدمت به مقتضای مصالح مردم» در اعمالمان بدانیم، نگاه شایسته و بلکه اولی این است که این معیار در مقام وضع احکام شریعت نیز رعایت شده باشد که شده است. فضیلت و رذیلت در اسلام نیز اساساً بر همین مبنا، معنا شده‌اند؛ بدین صورت که فضیلت از آن رو فضیلت شناخته شده است که مردم به سبب آن در حیاتهم منتفع و بهره‌مند می‌شوند و رذیلت از این حیث، رذیلت شناخته شده است که در حیات مردم موجب فساد و آثار ناخوشایند می‌شود. از

این رو اندیشه‌گران اسلامی در مقام تحدید فضیلت و رذیلت، همیشه به آثار و پیامدهای افعال نظر دارند و چنان نیست که بدون توجه به آثار ناشی از افعال و صرفاً یا تکیه بر ماهیت و جوهر افعال که تنها از طریق وجدان و ذهن آدمی درک می‌شوند، بخواهند آن را متصف به رذیلت یا فضیلت نمایند و در راهی کام گذارند که اندیشه‌گران غربی همچون کانت در آن پیشگام بوده‌اند.

پيامبر (ص) در کلام دیگری می‌فرمایند: **«لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»**

منظور از «ضرر» در اینجا تلاش فرد برای ضربه زدن به خود و یا دیگری است و «ضرار» دارای صیغه طرفینی است و دلالت بر عزم طرفین نسبت به ایراد لطمه و ضرر را بر مسلمانان سد کرده‌اند. بنابراین، چیزی در شریعت اسلامی نیست مگر اینکه بر مقتضای مصالح مردم در دنیا و آخرت باشد.

قواعد شرعی مورد اجماع

از جمله قواعد مهم مورد اجماع که می‌تواند دلیلی بر ادعای اصلی ما باشد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تقسیم گناهان به کبیره و صغیره که ملاک در آنجا تا حدود زیادی در تفاوت این گناهان از حیث مقاسد مترتب بر آنهاست. مطابق نص صریح قرآن و احادیث صحیح، تعدادی از گناهان، معصیت بیشتری

خداوند معیار و الگوی ارزیابی میزان پیشرفت افراد در فراگیری و اجرای تعالیم الهی را در میزان حساسیت آنان نسبت به صیانت از مصالح مردم و هر چیزی می‌داند که حیات و سعادت ایشان بر آن استوار است



عقل و بلوغ ملاک تکلیف (در شریعت اسلامی) است؛ لیکن پارهای از افعال هستند که چون از فرد صادر شوند، حکم بمراتی بر آن وضع می‌شود و در این خصوص فرقی نمی‌کند که عامل، مکلف و یا غیر آن باشد. ماهیت این افعال به گونه‌ای است که منجر به از بین رفتن مصالحی از مردم می‌شود بنابراین، شارع در مقام استدراک آنها برآمده و حکم به جبران آنها داده است.

دارند بنابراین، مرتکبان این گناهان، مشمول عذاب و مجازات بسیار شدید می‌شود رسول خدا(ص) این مورد را تحت عنوان موبقات بیان نموده و از آن نهی کرده اند. در برابر این گناهان، گناهایی در رتبه بعدی قرار دارند که در قرآن با عنوان لمم یا بدیهای خرد از آنها یاد شده است:

«إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَرَ عَنْكُمْ سِنَاتِكُمْ وَ نَذَلَّكُمْ مَدَخَلًا كَرِيمًا» (۱۰)
 «الذین یجتنبون کبائر الإثم و الفواحش إلا اللمم إن ربک واسع المغفرة» (۱۱)

در ارتباها با قاعده عز بن عبد السلام نیز بدان چنین اشاره نموده است: «خواست خدوندی از حیث ماهوی واحد است و مرتبه‌بندی در آن معنا ندارد بنابراین، هنگامی که شارع از بندگانش می‌خواهد که مثلاً موضوع بزرگی را گردن نهاده و انجام دهند، درست این مطلب همسنگ آن خواست شارع است که متوجه موارد جزئی و پائین‌تر می‌باشد. به عبارت دیگر بین این دوگونه خواست شارع، اگرچه موضوعشان یکی نیست و یکی ناظر بر مسئله‌ای بسیار مهم بوده و دیگری دلالت بر مسئله‌ای با اهمیت کمتری دارد از حیث ماهیت، هیچ تفاوتی نیست و هر دو به یک اندازه مهم هستند بنابراین، بین خواست شارع برای پرهیز از معاصی کبیره و پرهیز از معاصی صغیره از آن حیث که هر دو عین خواست خدا هستند، هیچ فرقی نیست.»

بر این اساس، سبب این تقسیم‌بندی چه می‌تواند باشد؟ در پاسخ باید گفت: در اینجا ملاک تمییز «بدی» از «گناه» آثار مترتب بر هریک و میزان مفاسدی است که برای مردم به‌دنبال دارند. همین استدلال و توضیح درخصوص «طاعات» نیز صادق است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را با توجه به میزان نیکی و خیری که برای مردم دارند، تقسیم‌بندی کرد. بر همین اساس برخی علمای اسلامی اقدام به مقایسه گناهان با موارد هفتگانه ای کرده‌اند که مطابق نص موجود جزو گناهان کبیره‌اند. آنان گناهایی را که از حیث میزان فساد با حداقل میزان فساد موجود در موارد هفتگانه برابری کند، به گناهان کبیره ملحق دانسته‌اند و چنانچه فسادشان کمتر یا مورد شک و تردید باشد، جزو گناهان صغیره دانسته‌اند؛ مثلاً، ناسزاگویی به رسول خدا(ص) را با کفر برابر دانسته‌اند و کذبی را که منجر به قتل بی‌گناهی شود، با قتل برابر دانسته‌اند و هر دو جزو گناهان کبیره اند. اما کذبی که منجر به سرقت مالی شود، چنانچه اموال

سرقتی زیاد باشد، گناه کبیره و چنانچه کم باشد، گناه صغیره دانسته‌اند.

۲. اثبات حکم مبتنی بر جبران در موارد به «جوایز» در فقه

عقل و بلوغ ملاک تکلیف (در شریعت اسلامی) است؛ لیکن پارهای از افعال هستند که چون از فرد صادر شوند، حکم جبرانی بر آن وضع می‌شود و در این خصوص فرقی نمی‌کند که عامل، مکلف و یا غیر آن باشد. ماهیت این افعال به گونه‌ای است که منجر به از بین رفتن مصالحی از مردم می‌شود بنابراین، شارع در مقام استدراک آنها برآمده و حکم به جبران آنها داده است. به‌همین علت حالات مختلفی از قبیل: «عمدی»، «سهوی»، «با علم»، «بدون علم» و «رشد» که معمولاً در سایر مواضع لحاظ می‌شود، در این‌جا مطرح نیست. به عنوان مثال می‌توان به «دیه» در قتل یا «غرامت» در «دخام تافه مال» و یا مهرالمثل در نکاحهای فاسد اشاره کرد. احکام این اعمال و موارد مشابه بدون لحاظ کردن شرط تکلیف حمل می‌شود و این به سبب از بین رفتن مصلحتی می‌باشد که جبران آن ضروری است؛ زیرا اگر قرار بود در همه موارد شرط تکلیف لحاظ شود، در این صورت بسیاری از منافع مردم لطمه می‌دید و یا اینکه حجم قابل توجهی از مفاسد اجازه شیوع می‌یافتند. آن هم بدون اینکه بتوان به‌تجوی در مقام جبران خسارت ناشی از آنها برآمد. این مطلب، مهم‌ترین دلیل برای این ادعاست که احکام شریعت به‌طور کلی مبتنی بر اصل تحصیل مصالح مردم و دفع مفاسد از ایشان



است.

۳. شریعت، عرف را به شرطی که به مفسده یا فوت مصلحتی از مصالح مردم منجر نشود، تأیید می‌نماید. در این خصوص فرقی نمی‌کند که عرف مورد نظر در مقام تعیین اهداف افعال و یا ابزار نیل به اهداف باشد. در مورد نخست می‌توان به تأیید بسیاری از احکام رایج در جامعه جاهلی عرب پس از ظهور اسلام از قبیل: «قسامه»، «دیه عاقله» و «قراض» اشاره کرد. شارع چنین احکامی را که در جامعه جاهلی رواج داشته‌اند و از طرفی مطابق با مکارم اخلاق نیز بوده‌اند، تأیید کرده است. پیامبر اکرم (ص) بر همین مطلب تأکید دارد آنجا که می‌فرماید: «**إِنَّمَا بَعَثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ**»

در باره گونه دوم که ناظر به ابزارها و وسایل است مانند شیوه‌های مختلف بیان مطالب اصطلاحات و نحوه تفهیم اغراضی - همانند شیوه‌ها در فرهنگ مردم نهادینه شده و جزئی از وجوه آنها به شمار می‌آیند، مشاهده می‌شود که احکام شریعت اساساً بر همین مبانی استوار گشته است و آنها را به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر شرع از این ابزارها برای تحصیل مقاصد شریعت بهره می‌برد. به همین علت در مباحث مربوط به معاملات یا نحوه بیان ایمان افراد از الفاظ و اصطلاحات رایج در زبان عرب استفاده شده است. در این باره فقها می‌گویند: «آنچه در عرف

عامه مورد پذیرش است همانند شرطی است که در قراردادها می‌آید.»

یا اینکه شروطی که در ضمن عقد می‌آید، اگر بر مقتضای عقد باشد یا اینکه مورد تأیید شرع و یا عرف باشد، صحیح است. در نتیجه شریعت اسلامی در تنفیذ یا الغای احکام سابق به مصالح مردم نظر دارد و هر آنچه را که در تحصیل مصالح و تأمین سعادت آنها مؤثر است، حتی اگر متعلق به جامعه جاهلی هم باشد تأیید می‌کند. بدیهی است که این حکم در خصوص احکام تازه تاسیس نیز صادق بوده و بر این اساس می‌توان گفت که کل شریعت، بر مبنای مصالح استوار می‌باشد.

۳. معاملات از حیث ویژگیها و آثارشان از یکدیگر تفکیک می‌شوند و معیار این تمییز، اختلاف آنها در روش تأمین مصالح مردم است. در معاملات، صفات مختلف و متناقضی داریم که هر یک به نوعی از معامله اطلاق می‌شود مانند: اطلاق، توقیت و ... مثلاً شارع در اجاره، مساقات و مزارعه تعیین زمان را شرط کرده است. بنابراین، اگر طرفین عقد متعرض زمان نشوند و آن را مطلق بگذارند، عقد صحیح نیست؛ حال اینکه اطلاق در عقد نکاح شرط صحت عقد است و چون طرفین در مقام تحدید زمانی آن برآیند، عقد نکاح صحیح نیست. علت این تحدید زمانی، آن است که در معاملاتی از قبیل: مزارعه، مساقات و اجاره، هدف مورد نظر بدون توقیت تحصیل نمی‌شود؛ چنانکه در نکاح، بدون اطلاق آن هدف به دست نمی‌آید. این تفسیر در خصوص سایر شرایط نیز صادق است و به طور کلی بیانگر آن است که چگونه شارع برای تحصیل منافع مردم، شرایط مختلفی را برای عقود گوناگون وضع کرده است.

ب) مصالح دنیوی و اخروی

از آنجا که شریعت در برگیرنده سه بخش عقاید؛ عبادات و معاملات است و رعایت مصلحت به معنایی که ذکر گردید در حوزه معاملات معنا می‌دهد، بسیاری از پژوهشگران، مصالح را به دو گونه دنیوی و اخروی تقسیم می‌کنند تا مصالحی که در دو حوزه عقاید و عبادات مدنظرند همچون: مصالح دنیوی مطرح در حوزه معاملات، تحت پوشش قرار گیرند البته برای این تقسیم‌بندی هیچ‌گونه مبنای قابل اعتمادی را نمی‌توان یافت؛ زیرا شریعت اعم از عبادات، عقاید و معاملات به طور کلی به گونه‌ای طراحی و وضع شده است که بتواند همه مصالح مردم را به طور همزمان

شریعت، عرف را به شرطی که به مفسده یا فوت مصلحتی از مصالح مردم منجر نشود، تأیید می‌نماید. در این خصوص فرقی نمی‌کند که عرف مورد نظر در مقام تعیین اهداف افعال و یا ابزار نیل به اهداف باشد. در مورد نخست می‌توان به تأیید بسیاری از احکام رایج در جامعه جاهلی عرب پس از ظهور اسلام از قبیل: «قسامه»، «دیه عاقله» و «قراض» اشاره کرد



اساساً نباید عناصر دین را با معیار مصالح ویژه دنیا و یا آخرت تفکیک کرد؛ بلکه صحیح این است که بگوییم شریعت، تمام مصالح اعم از مادی و معنوی را تأمین می‌کند. اگرچه در این میان، معاملات به شکلی مستقیم و بی‌واسطه و دوحوزه دیگر به شکلی غیرمستقیم، مصالح دنیوی را تأمین می‌کند. اما در مجموع هر سه عنصر، تأمین سعادت فرد مسلمان را مدنظر دارند.

فراهم آورد. به عنوان مثال فرد مسلمانی که از احکام الهی در حوزه معاملات تبعیت می‌نماید صرفاً به مصالح مادی دست نمی‌یابد؛ بلکه به سبب اجرای فرمان الهی در آخرت نیز رضایت الهی شامل حال او می‌گردد و به بهشت وارد می‌شود. متقابلاً کسی که التزام عملی به اصول عبادی شریعت دارد و ذکر الهی را بسیار اقامه می‌کند، اگرچه در آخرت رضایت الهی را کسب می‌کند و پاداش می‌گیرد، اما همین عبادات، منجر به گشایش امور مادی او می‌گردد و منافع مادی هم برایش متصور است. این مطلب در بخش مربوط به معاملات به تفصیل بیان و تشریح شده است؛ از این رو به شرح دوبخش عبادات و عقاید خواهیم پرداخت.

از دیدگاه فقها سه جزء عقاید، عبادات و معاملات سه حلقه از یک زنجیره واحد به شمار می‌آیند که در مجموع یک «پدیده» را شکل می‌دهند که هدفی واحد را مدنظر دارد. ارتباط این حلقه چنین است. انسانها باید به این امر باور داشته باشند که خداوند حکیم، خبیر و عادل، شریعتی را برای آنان فرستاد تا راه خیر و سعادت و دوری از شر و شقاوت را به آنان نشان دهد. این باور دلالت بر عنصر عقیدتی شریعت دارد و اساس آن، این است که شارع حکیم، هستی را عبت خلق نکرده است. همچنین فرد مسلمان باید به وجود روز قیامت که در آن تمامی اعمال او رسیدگی خواهد شد ایمان داشته باشد.

«فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرا یره»

این باورها که در حوزه عقاید اسلامی به آنها اشاره می‌شود، حاوی فواید بسیاری برای فرد مسلمان است. از جمله بزرگ‌ترین این فواید، می‌توان به کمکی اشاره کرد که این باورها و عقاید به فرد در انطباق خود با احکام شریعت می‌نمایند. به‌ویژه در مواقعی که او نهال ارزشمند چنین عقیدهای را در دل و جانش می‌کارد، نوبت آن می‌رسد تا آن را به آب «عبادت» سیراب سازد تا رشد نماید و در مقابل طوفانها و شناید مقاومت کند و ثمر دهد بنابراین، طاعت و عبادات اگر چه گونه‌های مختلفی دارند اما ثمره و منفعت عینی آنها، یکی است که همان استحکام بخشیدن به اعتقادات و باور ساختن آنهاست. خدای سبحان مطالب فوق را چنین بیان می‌دارد:

«إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر»
«واستعینوا بالصبر والصلوة و إنهما لکبیره»

«إلا علی الخاشعین» «فأصبر علی ما یقولون و سبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس و قبل الغروب و من اللیل فسبحه و أذکار السجود»

بر اساس این آیات، خداوند به پیامبر(ص) توصیه می‌کند که برای تحمل و مقابله با اذیت و آزار مشرکان به عبادت و تسبیح او رو آورد. شرح صدری که از این راه تحصیل می‌شود، می‌تواند توانایی صبر و تحمل را در افراد بالا ببرد.

از مطالب فوق این نتیجه حاصل می‌شود که اساساً نباید عناصر دین را با معیار مصالح ویژه دنیا و یا آخرت تفکیک کرد؛ بلکه صحیح این است که بگوییم شریعت، تمام مصالح اعم از مادی و معنوی را تأمین می‌کند. اگرچه در این میان، معاملات به شکلی مستقیم و بی‌واسطه و دوحوزه دیگر به شکلی غیرمستقیم، مصالح دنیوی را تأمین می‌کند. اما در مجموع هر سه عنصر، تأمین سعادت فرد مسلمان را مدنظر دارند. حقیقت این است که قایلان به تفکیک مصالح دنیوی و اخروی نیز با این دیدگاه موافق هستند و به نظر می‌رسد که توجه نمودن به دو رابطه مستقیم و غیرمستقیم، آنان را به قبول چنین تفکیکی رهنمون شده است. به عبارت دیگر اگر معیار فقط روابط مستقیم باشد، آن‌گاه به ناچار باید به تفکیک فوق قائل نبود و در غیر آن، چنین اجباری وجود ندارد.

ج) شبهات وارده و پاسخ به آنها

علی‌رغم اجماع علما و ارائه ادله قابل قبول مبنی بر اینکه احکام خداوند مبتنی بر مصالح مردم‌اند، در این زمینه دو شبهه مهم به شرح زیر مطرح شده است:

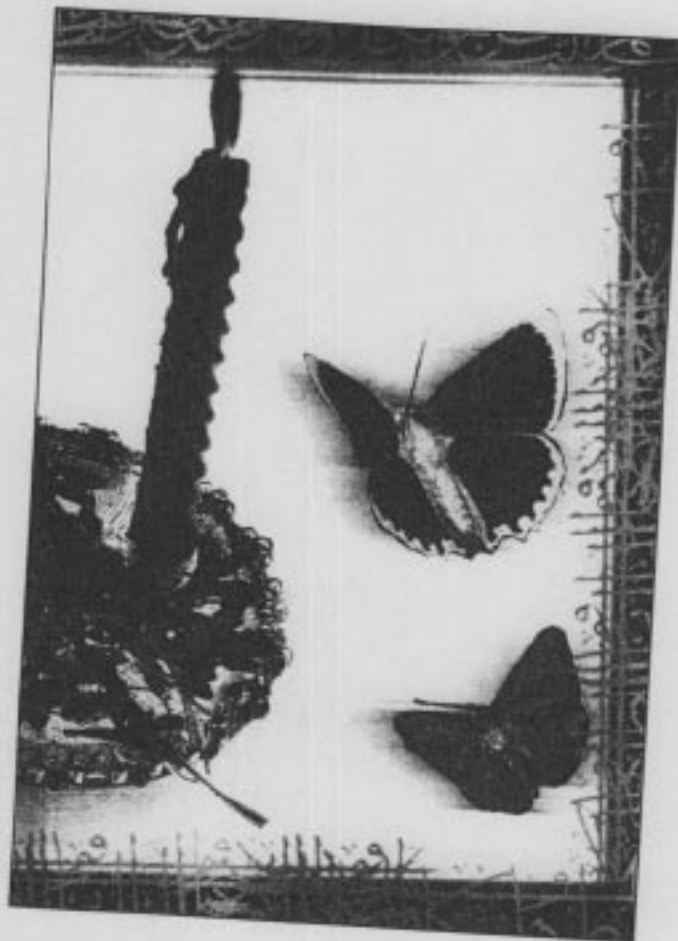
شبهه اول: علیت در افعال الهی

اشاعره در مباحث کلامی بر این باورند که افعال الهی تعلیل‌بردار نیست؛ حال اینکه در مباحث اصولی بر این اعتقادند که می‌توان افعال الهی را به مقتضای مصالح تعلیل کرد. جهت تبیین این شبهه سه بحث را به ترتیب طرح می‌کنیم. نخست دیدگاه‌های مختلف در خصوص تعلیل احکام الهی را بررسی و سپس محل نزاع و نوع تناقض را مشخص می‌کنیم و در نهایت به ارائه پاسخ خواهیم پرداخت.

۱. رویکردهای مختلف کلامی

اختلاف دیدگاه اندیشه‌گرن در این موضوع فرع

اگر برای افعال
الهی غرض در نظر
بگیریم، باید
بپذیریم که عمل
الهی فی حد ذاته
ناقص است و با
چیزی دیگری
که همان غرض
یا هدف مورد نظر
باشد، تکمیل
می‌شود. حال
اینکه در خصوص
افعال الهی چنین
گمانی قطعاً باطل
است. در پاسخ به
این استدلال گفته
شده که «غرض»
در اینجا ناظر بر
بندگان خدا و نه
ذات افعال الهی
است بنابراین،
«تقصان» نه متوجه
افعال الهی؛ بلکه
مربوط به عمل
بندگان است



را می‌توان بر اساس یک علت تفسیر کرد و ضرورت این علت ریشه در همان حسن و قبح عقلی دارد اما دیدگاه مادمانگازانه بر این باور است که اگرچه می‌توان افعال الهی را تعلیل کرد، اما وجوبی از آنها که پیروان ادیان در بعضی موارد در احکام شریعت به آن معتقد هستند، ناشی نمی‌شود و فقط تفضل و احسان خداوندی را اثبات می‌نمایند. اشاعره نیز اساساً تعلیل را قبول ندارند و ادله بسیاری را در تأیید دیدگاه خود ارایه دادند که می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. اگر برای افعال الهی غرض در نظر بگیریم، باید بپذیریم که عمل الهی فی حد ذاته ناقص است و با چیزی دیگری که همان غرض یا هدف مورد نظر باشد، تکمیل می‌شود. حال اینکه در خصوص افعال الهی چنین گمانی قطعاً باطل است. در پاسخ به این استدلال گفته شده که «غرض» در اینجا ناظر بر بندگان خدا و نه ذات افعال الهی است بنابراین، «تقصان» نه متوجه افعال الهی؛ بلکه مربوط به عمل بندگان می‌باشد و عمل مردم است که با آن

بر اختلاف آنان در موضوع مهم حسن و قبح عقلی اشیاء است؛ چنانکه می‌دانیم معتزله بر این باورند که حسن و قبح عقلی وجود دارد و احکام شرعی بر اساس این امر و مطابق با آن است. در این نگرش، عقل قادر است حسن و قبح امور را که ثواب و عقاب بر آن مبتنی است، درک کند. بنابراین، حتی اگر شرع در موضوعی چیزی نگفته باشد، باز هم عقل قادر خواهد بود به آن دست یابد. رویکرد مادی انگارانه دیدگاهی مشابه با معتزله دارد؛ بدین معنی که حسن و قبح عقلی امور را قبول دارد با این تفاوت که برای آن اعتبار احکام شرعی را قابل نیست، اما اشاعره بر این باورند که امور را از حیث ذاتی و ماهوی نمی‌توان به حسن یا قبح متصف کرد؛ بلکه حسن و قبح جزء اعراض است و بر حسب حکم الهی و یا اهدافی که مردم در صدد دستیابی آن هستند بر امور اطلاق می‌شود. این اختلاف در موضوع مورد بحث ما تأثیر گذارده و دیدگاههای مختلفی را ایجاد کرده است. بدین صورت که معتزله اظهار داشته که افعال الهی



غرض کامل‌تر می‌شود؛ البته اشاعره این پاسخ را موجه نمی‌دانند و آن را ادعایی مبتنی بر مفروضات محال می‌خوانند که به هر صورت نفی‌کننده استدلالشان نیست.

۲. اگر قرار بود برای افعال الهی، هدف و غرضی متصور باشد؛ آن‌گاه خالقیت خداوند متعال نسبت به کل افعال دیگر معنا نداشته و باطل می‌شود؛ زیرا رابطه هدف با عمل؛ این است که عمل در پی هدف به منتهی ظهور برسد اما چنین تصویری در مورد خداوند معنا ندارد. به عبارت دیگر، قبول چنین تفسیری ما را وا می‌دارد تا مخلوقات خداوندی را به دو گروه تقسیم کنیم؛ آنها که به صورت مستقیم مخلوق فعل الهی‌اند و آنها که به صورت غیرمستقیم مشمول این حکم می‌شوند و چنانکه می‌دانیم چنین تصویری محال و باطل است.

البته گذشته از بحث حسن و قبح عقلی، قایلان دیدگاه تعلیل‌پذیری افعال دینی، مستنداتی را از نصوص الهی ارائه داده‌اند که از جمله آن آیاتی مانند «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» و «و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» است. این مضامین در کلام الهی و حدیث نبوی (ص) بسیار تکرار شده است. به علاوه چنین استدلال کرده‌اند که اگر قرار باشد برای افعال الهی غرضی متصور نباشد که همان مصالح مردم است، در این صورت افعال الهی عیب خواهد بود. بنابراین، این ایده‌های باطل محسوب می‌گردد و نمی‌توان آن را پذیرفت بدین صورت که اگر اغراض مطرح نباشد، آن‌گاه افعال در یک سطح هستند و تعلق اراده الهی بر یک مورد خاص با مشکل ترجیح بلامرجح مواجه می‌شود.

۲. موضوع مورد اختلاف

اشاعره در این زمینه، دچار تناقض آشکاری شده‌اند. عقیده شایع این است که تمامی اشاعره به حجیت قیاس در اصول معتقد هستند که از جمله ارکان عمده آن، قبول اصل علیت در مقام صدور احکام است. حال اینکه از غزالی و آمدی جملاتی نقل شده که حکایت از قبول دیدگاه مذهب معتزله در این خصوص دارد و اینکه در اینجا عامل مؤثر، اذن الهی است.

هر دو تعریف فوق در کتاب جمع الجوامع به شکل مستند آمده است؛ بدین صورت که مؤلف، دیدگاه مبتنی بر مؤثر بودن علت را به غزالی و قول به «برائگیزائنده بودن» علت را به آمدی مستند ساخته و در رد آن بیانی مشبح آورده است.

نتیجه اینکه غزالی و آمدی و پیروانش به طور قطع در بحث از تعریف علیت در موضوع قیاس، از جمله قایلان دیدگاه اشاعره هستند و بر این باورند که افعال الهی قابل تعلیل نیست، اما در بحث از «شان» علت حکم الهی اختلاف کرده‌اند؛ به گونه‌ای که یکی آن را باعث و دیگری مؤثر می‌داند. البته اینکه ایشان تأثیرگذاری علت را مشروط به اذن الهی کنند، در بحث و اشکال حاضر تأثیری ندارد، اما کسانی که معتقد به تعریف فوق از علیت نیستند (مانند رازی و بیضاوی) بر این باورند که علت در اینجا صرفاً معرف حکم است و بدین ترتیب خود را از اعتراضات پیشین رهایی می‌بخشند. بنابراین، تناقض موردنظر به خوبی قابل رؤیت است. از یک سو با تعریف علیت در دیدگاه غزالی و آمدی مواجه هستیم و از طرف دیگر قایلان به حجیت قیاسی را داریم که بر این باورند احکام خداوند متعال جهت

عقیده شایع این است که تمامی اشاعره به حجیت قیاس در اصول معتقد هستند که از جمله ارکان عمده آن، قبول اصل علیت در مقام صدور احکام است. حال اینکه از غزالی و آمدی جملاتی نقل شده که حکایت از قبول دیدگاه مذهب معتزله در این خصوص دارد و اینکه در اینجا عامل مؤثر، اذن الهی است

تأمین مصالح مردم آمده است.

۳. تحلیل شبهه و ارائه پاسخ

در خصوص این شبهه، اولین مطلب مهم این است که غزالی علت شرعی را آن گونه که در اینجا به او نسبت داده شده به هیچ وجه در کتابهای متعددش بیان نکرده است، به عبارت دیگر علی رغم شیوع این برداشت در بسیاری از کتابها و یا حواشی که اساتید مختلف بر کتابهای غزالی نوشته‌اند، از کلام او چنین استنباط می‌گردد که از علت چیزی بیش از معرف حکم شرعی مدنظر نداشته و این دیدگاه به صورت آشکار و یا ضمنی در آثارش آمده است. به عنوان مثال در جایی گفته است:

«اگرچه ظاهر بر این است که سرقت موجب قطع دست و یا زنا موجب رجم می‌شود، باید توجه داشته باشیم که وجوب را آن گونه بفهمیم که شرع بیان کرده است؛ یعنی، موجبیتی که با آن الهی حادث می‌شود.»

در جایی دیگر به مقوله محرومیت از ارث و یا علل مبطله وضو و ضرورت تجدید آن سخن به میان آورده و مدعی می‌شود که در این موارد آنچه علت شناخته می‌شود، در حقیقت در حکم اماره و نشانه حکم است و الا علت اصلی همان امر الهی می‌باشد. همچنین در مقام طرح دیدگاههای مختلف پیرامون «علیت» می‌گوید:

«... تمام آنچه که ما در اینجا علت خوانده‌ایم، از باب تسامح است. بدین معنی که چون شارع آنها را علت قرار داده، ما نیز به عنوان علت می‌شناسیم و الا مناسبتی مستقل نالر بر این علیت وجود ندارد البته مناسبت می‌تواند بعضاً به صورت قراردادی تعریف شود و این دیدگاهی است که گروهی از علما به آن معتقد هستند و علیت را از این باب توجیه می‌کنند.»

با تأمل در جملات فوق و تحلیل غزالی از علیت، شکی باقی نمی‌ماند که او علت را حد «معرفت حکم» می‌داند و واژه «تأثیر» که در بعضی از عبارات احیاناً وارد شده است، به هیچ وجه در معنای وجود، رابطه‌ای علی بین حکم و عامل مورد نظر نیست و بیشتر همان «معرفت حکم شرعی» ملاک است؛ پس اگر کسی اصرار ورزد که وجود واژه تأثیر در کلام غزالی به نحوی دلالت به قبول نوعی رابطه علی، اگرچه بسیار ضعیف و مشروط دارد، در پاسخ، عبارت زیر را از غزالی در نفی این ادعا نقل می‌کنیم:

«چنانکه بیان کردم؛ غرض ما از علت احکام چیزی

غزالی و آمدی و پیروانش به طور قطع در بحث از تعریف علیت در موضوع قیاس، از جمله قایلان دیدگاه اشاعره هستند و بر این باورند که افعال الهی قابل تعلیل نیست، اما در بحث از «شان» علت حکم الهی اختلاف کرده اند؛ به گونه‌ای که یکی آن را باعث و دیگری مؤثر می‌داند

خطای پژوهشگران در مورد غزالی، از آنجا ناشی می‌شود که ادعاهای او را درباره علت در حوزه فلسفه و توحید گزینش کرده‌اند و سپس در مباحث اصول و قانونگذاری به بحث و مجادله گذارده‌اند

نیست جز نشانه‌ای که شارع برای این امر قرار داده است. این شارع است که می‌تواند مستی را علامت شراب قرار دهد و بگوید که این نشانه را برای تحریم سایر موارد مشابه به کار گیرد؛ چنانکه می‌توانست آن را علامت حلال بودن بگذارد و... او در بخش دیگری از کتاب المستصفی پس از بحث از علت در امور عقلی می‌نویسد:

«معنای علت در مباحث فقهی علامت و نشانه است و در سایر مواردی که ذکر شد، شارع می‌تواند تمام آنها را علامت و نه علت قرار دهد.»

بعنظر می‌رسد که کلام فوق به اندازه کافی صراحت دارد و جای بحث برای طرح هیچ دیدگاهی را باقی نمی‌گذارد به همین علت کلام ابن اسبکی در جمع الجوامع مبنی بر اینکه علت نزد غزالی «عامل مؤثر به اذن الهی» است، وجهی ندارد؛ چنانکه برای ادعای رازی و بحث او در نقد دیدگاه غزالی نمی‌توان مصدق‌ی یافت به ویژه اینکه رازی بر آن است تا به ابطال و نفی دیدگاه استنادی غزالی بپردازد و این در حالی است که استاد این دیدگاه به غزالی از اول محل اشکال است؛ البته تمام استناد رازی به دیدگاه غزالی در بحث اوصاف جای می‌گیرد؛ آنجا که غزالی ژگونه‌های «لوصاف» یاد کرده است و با عنایت به میزان تأثیرشان، آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند.

بنون شک، تأثیر مورد نظر غزالی در این جا بر فرض اینکه علت را براساس آن تعریف کرده باشد، می‌تواند معنایی متناسب با مطالب ذکر شده داشته باشد. بدین صورت که صرفاً معرف حکم بوده و دلالتی بر موجبیت نداشته باشد. حتی در مواردی که غزالی علت را «عامل مؤثر به اذن الهی» می‌داند، باز هم محل تأمل و تفسیر است؛ زیرا احتمال می‌رود که او علت مبتنی بر معیارهای فلسفی مجرد و انتزاعی را مدنظر داشته باشد مثل آتش زدن برای برافروختن آتش که در این صورت بحث علت به معنای مصطلح آن در موضوعات شرعی مطرح نیست.

چنانکه از کلام غزالی چنین استنباط می‌گردد او نیز همین معنا از علت را در مواضع مذکور مدنظر داشته است. نتیجه اینکه خطای پژوهشگران در مورد غزالی، از آنجا ناشی می‌شود که ادعاهای او را درباره علت در حوزه فلسفه و توحید گزینش کرده‌اند و سپس در مباحث اصول و قانونگذاری به بحث و مجادله گذارده‌اند.

شبهه دوم: رابطه تحمل مشقت با اجر الهی یک قاعده فقهی وجود دارد مبنی بر اینکه اجر

اعمال به اندازه مشقتی است که عامل برای انجام آن متحمل می‌شود به تعبیر سیوطی در کتاب الاشیاء والنظائر آنچه زحمت و مشقت آن زیادتر باشد، فضلش نیز بیشتر است. اصل این قاعده فقهی چنانکه در صحیح مسلم آمده چنین است که روزی حضرت رسول (ص) به عایشه فرمودند: «**أجرک علی قدر نصیبک**»

بخاری و مسلم نیز به بیان روایتی از رسول خدا (ص) با این مضمون و محتوا می‌پردازند:

«**ما یصیب المؤمن من وصب و لا نصب ولا حزن حتی الشوکة تشاکها إلا کفرالله به من سیئاته**» همچنین در احادیث است که رسول خدا (ص) چنان نماز شب را طولانی برگزار می‌کردند که پاهای مبارکشان متورم می‌شد، آنچه از ظاهراین احادیث و روایات استنباط می‌شود، این است که معیار اعطای اجر و پاداش میزان سختی‌هایی است که فرد متحمل می‌شود.

با پذیرش معیار فوق، آن‌گاه معیار وضع احکام براساس تأمین مصالح مردم باطل می‌شود؛ زیرا تأمین مصالح با تحمل مشقت منافات دارد به ویژه اگر تحمل مشقت را معیار اصلی اعطای پاداش بدانیم. جهت پاسخ گویی به این شبهه، تحقیق در دو مورد الزامی است: اول اینکه تحقق مصالح بندگان، اساساً با تحمل مشقت منافات دارد؛ دوم اینکه مشقت را معیار اعطای پاداش در اعمال و عبادات بدانیم.

در ارتباط با فرض اول باید گفت چیزی که بر اساس دیدگاه عقلاً با مصلحت انسان در تعارض است نه صرف مشقت؛ بلکه حصول مفسده‌ای است که از حیث ارزش با مصالح انسان برابری نماید یا قایق آید. مثلاً شخصی دارویی را برای سلامتی معده‌اش بخورد، ولی این دارو مرض مهلک دیگری را در بدن او ایجاد کند، اما اگر مصلحت مفسده اندکی به دنبال داشته باشد، که ضررش کمتر از ضرر ناشی از عدم التزام به مصلحت موردنظر باشد در این صورت به هیچ وجهی تعارض مطرح نمی‌شود؛ زیرا عقل سلیم، حکم به تحمل ضرر اندک برای تحقق مصلحتی دارد که نبود آن به معنای ضرری عمده است. در نتیجه صرف وجود یک مشقت نمی‌تواند دلالت بر وجود تعارض با مصلحت فرد داشته باشد بلکه موقعیت آن دو ملاک است. با رجوع به احکام شریعت اسلامی استنباط می‌گردد که خدای تعالی در مواردی که بین مشقت و مصلحت تعارضی وجود دارد، تحمل مشقت‌های تعارض‌زا را ضروری ندانسته است. به عنوان مثال اگر

اقامة نماز که برای مصالح عالی‌های وضع شده است با سلامت جسمی فرد در تعارض، و چنان باشد که قیام برای نماز، سلامت فرد را به خطر اندازد، خداوند اجازه داده است که نماز به صورت نشسته یا هر حالت مناسب دیگر اقامه شود یا در صورت اضطرار، فرد برای رهایی از مرگ به خوردن گوشت حرام رخصت داده شده است. این کلام الهی که «خداوند در دین برای شما سختی قرار نداده است»، دقیقاً بر همین معنا دلالت دارد و اینکه در اسلام مشقات و مصالح با یکدیگر سنجیده می‌شوند و همیشه ارجح انتخاب می‌شود. از این رو در مواردی که مشقت در حد متعارف باشد و عسر و حرج شناخته نشود، شرع تحمل آن را ضروری می‌شمارد. نمونه این مشقات را می‌توان در بسیاری از اعمال روزمره مشاهده نمود؛ مثلاً، خستگی و کسالت نمی‌تواند توجیهی برای نفی پرداختن به تکالیف شرعی باشد. این مشقات از نوع سختی‌هایی که خداوند نفی فرموده است، نیست. آنجا که می‌فرماید: «خداوند بر شما آسان و نه سخت می‌گیرد» یا «خداوند بر کسی بیش از توانش تکلیف نمی‌کند»؛ زیرا زحماتی در این حد را به هیچ وجه نمی‌توان به حساب عسر و حرج گذاشت. به طور کلی مشقت موجود در حوزه احکام الهی به اندازه متعارف است و موردی نیست که خداوند بیش از آن را تحمل کرده باشد. البته در مواردی که این میزان بنا به اقتضا یا شرایط گروهی خاص افزایش می‌یابد، ملاحظه می‌شود که خداوند ابواب دیگری را باز می‌کند تا افراد ناتوان بتوانند با تسک به آنها در حد توان خود و به دور از مشقت تحمل نا پذیر به ادای فرایض بپردازند. با توجه به این توضیحات جای پاسخ گفتن به سؤالی دیگر باقی می‌ماند و آن اینکه وجود این اندازه از مشقت در احکام الهی آیا اساساً جز مقاصد شارع است و به عبارتی شأن آن در حد شأن مصالحی است که خداوند مدنظر دارد یا اینکه خیر در اصل مورد نظر شارع نیست؟

پاسخ این است که افعال مورد نظر شارع واجب نشده‌اند، مگر به سبب مصلحتی که برای بندگان در آنها متصور است، اما حکم مشقت‌هایی که بندگان برای انجام این فرایض متحمل می‌شوند، این است که آنها مکلف هستند و تحقق تکالیف، بدون تحمل زحمت و مشقت، امکان‌ناپذیر است. بر این اساس، از نظر شارع، مشقت دارای اعتبار است و بر اساس مطالب ذکر شده، حد این مشقت، درخور افراد و متعارف است و گونه تعارضی با اصل مصالح ندارد.

به عبارت دیگر، تحمل این مشقت‌ها برای دوری از خواهش‌های شهوانی و نفسانی است و در همین حد نیز عمل می‌کند بر اساس دیدگاه بعضی از اسلام‌شناسان، مصالح دینی و دنیوی هیچ کدام از طریق تبعیت فرد از هوی و نفسانیات، آن هم بدون هیچ‌گونه قید و بندی به دست نمی‌آید؛ زیرا این روش روحیه رخوت و زیاده‌طلبی را در فرد ایجاد می‌کند که با اصل مصلحت در تضاد است.

اما در خصوص فرض دوم، اگر مشقت را معیار اعطای پاداش بدانیم، باید بگوییم که مستند این ادعا حدیثی از پیامبر (ص) خطاب به عایشه است که ظاهراً دلالت بر این دارد که به سختی انداختن خود در انجام عبادات و اعمال دینی کاری صحیح و مشمول اجر و پاداش می‌باشد. در این باره نخست لازم است که محل نزاع، مشخص گردد؛ چرا که این ادعا دو وجه دارد که یکی مقبول و دیگری مردود و محل اختلاف است که نکته مورد اختلاف بیان گردید، اما نکته مورد اتفاق و دیدگاه مقابل، این است که مکلف هر میزان مشقت و سختی را متحمل شود (چه کم باشد و چه زیاد) تا بتواند تکالیف و وظایف الهی خود را به نحو احسن به انجام رساند، پاداش آن را خواهد گرفت. و این نکته مطابق این نص صریح قرآن است:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»

بنابراین مشقتی که فرد برای ادای تکالیف متحمل می‌شود، اساساً جزء خیر به حساب می‌آید و خداوند پاداش آن را خواهد داد.

اما آنچه مورد اختلاف است، رابطه بین مشقت و غرض اراده شده از هر حکم است. به عبارت دیگر، آیا نفس وجود مشقت از عناصر اساسی وضع حکم است یا خیر؟ با اعتقاد به اساسی بودن و ضرورت وجود مشقت، در این صورت مشقت معیار اعطای پاداش خواهد بود، اما دیدگاه دیگر این است که غرض اصلی اعمال را مصالح بندگان تشکیل می‌دهد و مشقت امری تبعی است که گاهی اوقات عارض می‌شود و در این صورت، باید تحمل شود و گاهی اوقات نیز اصلاً موضوعیت نمی‌یابد. حال با عنایت به مشخص شدن موضوع مورد اختلاف، در پاسخ به ادعای اولیه می‌گوییم که بدون شک، هدف اصلی تشریح احکام مختلف، مصالح بندگان است که در ذیل مصالح پنج‌گانه ذکر شد مشقت و رنج و زحمت افراد برای تحقق این مصالح در حکم وسیله‌ای برای نیل

در مواردی که مشقت در حد متعارف باشد و عسر و حرج شناخته نشود، شرع تحمل آن را ضروری می‌شمارد. نمونه این مشقات را می‌توان در بسیاری از اعمال روزمره مشاهده نمود؛ مثلاً، خستگی و کسالت نمی‌تواند توجیهی برای نفی پرداختن به تکالیف شرعی باشد. این مشقات از نوع سختی‌هایی که خداوند نفی فرموده است، نیست



فرهنگ و تمدن

هیچ مکلفی

نمی‌تواند به صرف تحمل مشقت، آن هم بدون آنکه مشقت را ابزاری برای مصلحتی قرار دهد، رضایت پروردگار را کسب نماید؛ بلکه برای تقرب باید به آنچه خدا امر کرده است، عمل کند و در صدد انجام کاری بر آید که وجه شرعی دارد؛ پس چه بسا که برای انجام بعضی از کارها لازم باشد قدری مشقت را نیز تحمل کند که در اینجا به تبع اصل حکم، ضروری است

به آن هدف است و مشمول ثواب می‌شود، به عبارت دیگر، خداوند در این موارد اراده کرده است که بنده برای تحقق آن مصلحت عالی تلاش کند و دچار زحمت شود. بر این اساس، پاداشی که خداوند برای تحمل آن مشقت به فرد می‌دهد، به خاطر تلاشی است که فرد برای رسیدن به آن مصلحت کرده است. بر این اساس بعضی سختی‌ها لیزار تحقق مصالح هستند و به همین علت، مشمول پاداش هستند و از این حیث هم‌شان مصالح قرار می‌گیرند، اما ادله این دیدگاه به قرار زیر است:

۱. اگر قرار بود که پاداش افراد بر معیار مشقت از آن حیث که مشقت است نه ابزاری برای نیل به مصلحتی عالی داده شود، آن‌گاه وضع احکام و تکالیف بدون مشقت از سوی خدای متعال وجهی نداشت؛ زیرا در این دیدگاه مشقت دارای اصالت است و هرچه بیشتر باشد پاداش عمل نیز بیشتر می‌شود. مصادیق زیادی مبنی بر منع فزونی رنج و مشقت در عبادات خاصی وجود دارد. در حدیث آمده که سه چیز نپهی شده است: فردی که روزه بگیرد و افطار نکند؛ آنکه شب زنده‌داری کند و نخوابد و آنکه در صدد ازدواج بر نیاید.

۲. کلیه ادله و استناداتی که قطعی است و در تأیید استواری شریعت بر مبنای مصالح بندگان آمده است، بنای شریعت بر مشقت را که وسیله‌ای برای نیل به مصلحت عالی دیگری نباشد، نفی می‌کند.

۳. اگر مشقت به عنوان یک اصل در عبادات و تکالیف مد نظر باشد، آن‌گاه شخص می‌تواند بعضی از عبادات و تکالیف را اختراع کند؛ تکالیفی که در مقایسه با موارد پیشین شکل گرفته و در آنها اصل تحمل سختی و مشقت مراعات شده است. حال اینکه می‌دانیم هرگونه اقدامی در این زمینه، بدعت بوده و باطل است. بنابراین چنین دیدگاهی کاملاً باطل است.

۴. در احادیث عباداتی ذکر شده است که میزان مشقت آنها بسیار کم می‌باشد، اما اجر و پاداش مترتب بر آنها بسیار زیاد است به عنوان مثال پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند:

«کلمات خفیفان علی اللسان ثقیلتان فی المیزان، حبیبیتان الی الرحمن: سبحان الله و بحمده سبحان الله العظیم.»

«الإیمان بضع و بضعون شعبه: اعلاها شهادة أن لا إله إلا الله و أدناها إماتة الأذى.»

احادیثی مثل احادیث ذکر شده بر این نکته دلالت دارد که طاعات و عبادات نزد خداوند بر اساس شرف و نتیجه حاصل از آن، رتبه بندی می‌شود نه بر اساس میزان مشقتی که در این راستا متحمل گردیده اند؛ زیرا برحسب ظاهر باید ثواب خدمت به خلق و اعمال مشابه آن از تکلم به کلمه توحید برتر می‌بود.

بر اساس مطالب ذکر شده چنین استنباط می‌گردد که هیچ مکلفی نمی‌تواند به صرف تحمل مشقت، آن هم بدون آنکه مشقت را ابزاری برای مصلحتی قرار دهد رضایت پروردگار را کسب نماید؛ بلکه برای تقرب باید به آنچه خدا امر کرده است، عمل کند و در صدد انجام کاری بر آید که وجه شرعی دارد؛ پس چه بسا که برای انجام بعضی از کارها لازم باشد قدری مشقت را نیز تحمل کند که در اینجا به تبع اصل حکم، ضروری است. آخر الامر اینکه سختی، فی نفسه در مقام تشریح احکام اسلامی مطلوب نیست و احادیثی که چنین معنایی را به گمان برخی می‌رسانند در پرتو تفسیر ارائه شده باید معنا شوند. پس این احادیث هیچ تعارضی با اصل رعایت مصالح بندگان ندارد.

پی‌نوشتها:

۱. جاثیه، ۲۰.
۲. نحل، ۹۰.
۳. نحل، ۹۷.
۴. بقره، ۲۰۴.
۵. بقره، ۱۸۵.
۶. مائده، ۶.
۷. بقره، ۱۷۹.
۸. بقره، ۲۱۹.
۹. مائده، ۹۱.
۱۰. نساء، ۳۱.
۱۱. نجم، ۳۲.

ماخذ:

۱. ابوی، محمد سعید رمضان، مبانی، ضوابط و جایگاه مصلحت در اسلام، اصغر افشاری.
۲. غزالی، ابو حامد بن محمد شفاء العلیل فی علاج التعلیل، مکتبه الازهر.
۳. زبیر، مصطفی، المصلحه فی التشریح الاسلامی، دار الشروق.
۴. حامد حسان، حسن، نظریه المصلحه فی الفقه الإسلامی، قاهره، مکتبه المتنبی.
۵. جوزی، ابن قیم، الطرق الحکیمه فی اساسه التشریح، دار التنبی.
۶. گلرزقاه، مصطفی احمد المدخل الفقهی امام، دار الفکر.