

---

## سنجش استحسان در اهل سنت با مذاق شریعت در فقه امامیه

---

ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی<sup>۱</sup>

### چکیده

دغدغه فقیهان امامیه، در گستره قرن‌های گذشته تا کنون، بر این بوده است که از راه‌های گوناگون شرعی، به استنباط احکام پردازند و گاه از ادله خاص و در جاهایی از ادله عام بهره گیرند. آن‌ها به این دو گونه دلیل، بسنده نکرده و از ویژگی‌ها، شیوه‌ها و رفتارهای شارع در قانون‌گذاری، اصولی فراتر از قوانین به دست آورده‌اند که هرچند در دو دسته پیشین، دلیلی را بر حکمی نیافته‌اند، به گونه یقینی، به اثبات یا نفی آن، باور پیدا کرده‌اند. آن اصول را نه از تک‌گزاره‌ها؛ بلکه از مجموعه احکام یافته و نام مذاق شریعت را برای آن برگزیده‌اند. در فقه اهل سنت نیز استحسان به عنوان یکی از راه‌های کشف احکام شریعت مطرح شده است که در فقه شیعه به آن رویکرد مثبتی وجود نداشته و ایشان حجیت آن را نفی کرده‌اند. شیعه با استحسان به مخالفت برخاسته؛ ولی در مصادیقی با اهل سنت هم‌نوا شده است. هرچند از آن‌ها به عنوان استحسان نام برده نشده، ولی آنچه را با عنوان استثنای از حکم کلی یا تخصیص آن

---

۱. دانشیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران: Alishahi88@gmail.com

ادله پذیرفته است، می‌توان نمودی دیگر از برخی تعریف‌های استحسان سنی دانست. پژوهش پیش رو با مقایسه دو اصطلاح استحسان و مذاق شریعت، به این نتیجه دست یافته است که اگرچه این دو اصطلاح دارای اشتراکاتی هستند، تمایزات گوناگونی دارند که سبب می‌گردد مذاق شریعت در بین فقیهان ممتاز امامیه از حجیت برخوردار باشد و در استدلال‌های فقهی به کار آید.

**کلیدواژگان:** استحسان، مذاق شریعت، فقه اهل سنت و فقه امامیه.

## ۱. پیشگفتار

از مباحث مطرح شده از سده‌های نخستین، فهم نصوص و ادله در فرایند استنباط است که فقیهان به آن اهتمام فراوان داشته‌اند؛ ولی همواره میان فقیهان این اختلاف وجود داشته است که آیا در استنباط احکام، باید فقط به نصوص شرعی، آن‌هم به گونه تک‌گزاره‌ای نگریست یا این که افزون بر آن، می‌باید گاهی مجموعه‌نگری نیز کرد و در پرتو ادله، دیدی وسیع یافت و آن‌گاه به استنباط احکام پرداخت. به دیگر سخن، آیا فقط باید به ظاهر ادله بسنده کرد یا این که این ظاهر را با توجه به روش و نگرش شارع به مسائل گوناگون تبیین کرد و سازگاری یا ناسازگاری آن را با شرع سنجید. فقیهان در باب این موضوع به دو دسته تقسیم شده‌اند:

یک - فقیهانی که تک‌گزاره‌های شرعی را ملاک کار خود قرار داده‌اند و کاری به سازگاری آن با ملاک‌های کلی به دست آمده از شیوه شارع در جعل احکام شرع ندارند؛ مانند دیدگاهی که صاحب جواهر بازگو می‌کند: «اگر کسی در جایی غصبی زندانی شود، باید نماز را به همان حالت نخستینی که زندانی شده است، بخواند و اگر جز این عمل کند، نمازش باطل است؛ زیرا حرکت تصرف در مال دیگران و حرام می‌باشد» (نجفی، ۱۳۶۵، ۸: ۳۰۰)، یا فتوایی که حاصل آن این است که اگر غابن

(فریب‌دهنده) کالایی را خریداری کرده است و برای زمان طولانی به دیگری اجاره دهد، شخص فریب‌خورده در صورت برگزیدن فسخ، باید صبر کند تا مدت اجاره پایان پذیرد (انصاری، ۱۴۲۰ق، ۶: ۱۵۵).<sup>۱</sup>

دو - فقیهانی که ملاک و مبنا را فقط بر ظاهر نصوص قرار نداده، بلکه به سازوکارهای دیگری نیز پرداخته‌اند که از کلیت نصوص و ادله به دست آورده‌اند. آن‌ها به شیوه و روش شارع در قانون‌گذاری توجه کرده و از آن رهگذر، به استنباط احکام دست یازیده و حتی آن را دلیلی برتر در مقایسه با دیگر ادله دانسته‌اند. می‌توان از زمره این فقیهان، صاحب‌جوهر را نام برد که برای این دلیل برتر، نام «مذاق شریعت» را برگزیده است.

ازسوی دیگر، از منابع معتبر در میان اکثریت اهل سنت، استحسان است که حنفی‌ها، مالکی‌ها و حنبلی‌ها آن را پذیرفته‌اند؛ تا آنجا که به مالک نسبت داده شده است که استحسان، نه‌دهم دانش را در بر می‌گیرد؛ هرچند برخی فقیهان مالکی با استحسان به مخالفت برخاسته و آن را نپذیرفته‌اند و آن را یا به ادله دیگر برگردانده یا سخنی بی‌مبنا و دلیل دانسته‌اند (شاطبی، بی‌تا، ۱: ۱۰۵؛ دسوقی، بی‌تا، ۳: ۴۷۹). البته درباره مالک نیز اختلاف وجود دارد. برخی باور دارند در کتاب‌های مالک و پیروانش اثری از حجت دانستن استحسان یافت نمی‌شود و کسانی که باور استحسان را به او استناد داده‌اند، بر خطا بوده‌اند (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۰۱ - ۴۰۳). شافعی و ظاهری‌ها (ابن حزم، بی‌تا، ۹: ۳۶۳) با استحسان مخالف‌اند و شافعی نیز در سخنان خود، به‌تندی از استحسان انتقاد کرده است. از او بازگو شده است: «هر کس استحسان کند، از سوی خود تشریع کرده است» (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۱). البته

۱. به این دیدگاه‌ها نقدهایی وارد شده است. برای نمونه، رک: اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ۴: ۲۹۷.

افرادی بر این باورند که شافعی برخلاف گفته خود، به استحسان عمل کرده است (ابن مفلح حنبلی، ۱۴۰۰ق، ۶: ۱۵۱). این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست که مقصود فقیهان امامی از مذاق شریعت چیست و ادله حجّیت آن کدام است؟ مقصود فقیهان اهل سنت از استحسان چیست؟ نگاه فقیهان امامیه به استحسان چگونه است و در پایان، این که اشتراک‌ها و پیوند مذاق شریعت با استحسان در چه چیزهایی است و چه تمایزهایی با هم دارند؟

## ۲. استحسان در لغت و اصطلاح

استحسان از «حُسن»، به معنای باور به نیکو بودن چیزی، نیکو و خوب دانستن چیزی (سمعانی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۲۶۸؛ مجددی برکتی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۱؛ صدر الشریعة ثانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۷۱)، نیکو دیدن (کاسانی، ۱۹۸۲م، ۵: ۱۱۸) و جُستن نیکوتر برای پیروی از آن (شمس الائمہ سرخسی، بی‌تا، ۲: ۲۰۰) می‌باشد.

با توجه به این که دیدگاه‌ها درباره استحسانِ مُصطَلَح بسیار گوناگون است، برخی محققان، تعاریف مطرح‌شده از اهل سنت را بازگو کرده‌اند که تعریف‌های فراوانی را در بر می‌گیرد (صابری، ۱۳۸۱: ۲۷۸ - ۲۸۰). کرخی، استحسان را عبارت از آن می‌داند که فقیه، در مسئله‌ای بر آنچه در نظایر آن‌ها حکم شده است، به خلاف آن عدول کند؛ به خاطر جهتی در دلیل، که قوی‌تر از دلیل نخست است (آمدی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۶۴).

این تعریف نمی‌تواند تعریف درستی برای استحسان به شمار آید؛ زیرا می‌توان دلیل اول را عام، مطلق یا منسوخ دانست و دلیل دوم را تخصیص آن عام، مقید مطلق یا ناسخ آن منسوخ دانست. آمدی از اهل سنت، به همین نکته اشاره کرده است (همان). این تعریف با آنچه در شیعه با عنوان تخصیص یا تقیید که از باب ظهور قوی‌تر است، سازگاری دارد؛ زیرا در اینجا دو دلیل وجود دارد که یکی بر دیگری مقدّم



می‌شود. پیشی‌گرفتن دلیلی بر دلیل دیگر، یا از این‌روست که بین آن‌ها جمع موضوعی می‌شود یا این‌که یکی نص و دیگری ظاهر است یا اولی ظاهر، و دومی اظهر است که جمع حکمی نامیده می‌شود یا این‌که دو دلیل، در مقام تعارض هستند و یکی از حیث سند یا دلالت، از دیگری قوی‌تر است (جَنّاتی، ۱۳۷۰: ۳۱۱).

مالکیه، استحسان را ترک دلیلی به‌خاطر دلیل دیگر می‌دانند که آن دلیل دیگر، می‌تواند مصلحت، عرف، اجماع اهل مدینه یا آسان‌گیری برای برداشتن تنگناها و از باب فراخی بر بندگان باشد (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۳۱).

در اینجا آنچه رها شده است، باید از حیث دلالت ضعیف‌تر از دلیلی باشد که برگزیده شده است؛ وگرنه جایی برای رها کردن دلیل نخست وجود ندارد. در نتیجه، می‌توان باز دلیل دوم را اظهر از دلیل اول دانست.

برخی، استحسان را به معنای وا نهادن و ترک قیاس تفسیر کرده‌اند که این ترک قیاس، می‌تواند علّت‌هایی داشته باشد. این ترک قیاس، می‌تواند به سبب چیزی باشد که برای مردم مُدارای بیشتری را در پی دارد (مجددی برکتی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۱) یا به دلیل این‌که در برابر آن، قیاس قوی‌تری قرار گرفته (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۰۱) یا برای این‌که در برابر آن، نصّی صریح یا قول صحابی قرار گرفته است که نمی‌شود به قیاس عمل کرد (آل تیمّیه، بی‌تا، ۱: ۴۰۲) یا این‌که قیاس ترک شده، جلی و روشن؛ ولی قیاسی که در برابر آن قرار گرفته خفی و پوشیده است که با موشکافی و بررسی به دست می‌آید (صدر الشّریعة ثانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۷۴).<sup>۱</sup>

برخی در تعریف استحسان آورده‌اند دلیلی که در نفس مجتهد جای می‌گیرد و توانایی اظهار آن را ندارد؛ زیرا او را یارای بیان آن نیست (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۳).

۱. برخی محققان مانند سبحانی، این تعریف را به دکتر وهبه زحیلی نسبت می‌دهند و از ابتکارت او می‌دانند که درست نیست؛ زیرا در قرن هشتم این تعریف وجود داشته است (رک: سبحانی، ۱۴۱۹ق: ۲۵۵).

البته هیچ‌کس نمی‌پذیرد که برگزیدن این دلیل از روی هوس باشد. اگر انقذاح آمده در تعریف استحسان به معنای ثبوت باشد، دیگر جایی برای خدشه باقی نمی‌ماند؛ زیرا بر مجتهد واجب است به این دلیلی که برای او حاصل شده و به آن یقین پیدا کرده است، عمل کند و این‌که او توانایی بیان آن را ندارد، آسیبی به این قطع و یقین او وارد نمی‌کند. اگر مقصود این باشد که برای او شک حاصل شده است، در این صورت این شک او مفید نیست و جایی برای عمل کردن به آن وجود ندارد (ر.ک: صدر الشریعة ثانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۷۱).

آنچه در تعریف‌های پیش‌گفته، به جز تعریف چهارم، در میان دیگر تعاریف مشترک است، این است که در همه آن‌ها به‌گونه‌ای عدول و دست کشیدن از یک دلیل وارد شده است. بنابراین، تعریف باید از این عدول یا چیزی که آن را برساند، برخوردار باشد. دلیل نخستی که از آن عدول شده است، می‌تواند چیزهای گوناگونی مانند قیاس، نص عام یا حکمی کلی باشد؛ در نتیجه می‌تواند دلیل دوم، استثنایی از دلیل نخست به شمار آید.

دومین نکته این است که این عدول باید دارای مرجّحی باشد. به‌دیگرسخن، دلیل دومی که به آن عدول می‌شود، باید از وجهی برای ترجیح برخوردار باشد. حال این وجه ترجیح، ممکن است گوناگون باشد.

سومین نقطه مشترک، این است که در همه آن‌ها از دلیل دیگری که در برابر دلیل نخست قرار گرفته، سخن به میان آمده است؛ گویا این‌که میان این دو دلیل، تعارضی ابتدایی برقرار می‌شود.

نمونه‌هایی که فقیهان اهل سنت برای استحسان یادآوری کرده‌اند، خود می‌تواند نشان‌دهنده این سه عنصر یادشده باشد.

نمونه یک - گاه قیاس، خواهان این است که بیع سلف نادرست باشد؛ زیرا چیزی

که بر آن عقد بسته می‌شود، هنگام عقد وجود ندارد؛ یعنی عقد بر چیزی بسته می‌شود که محل و جایگاهی برای آن عقد نیست و هر بیعی به این گونه باشد، درست نیست. بنابراین، رها کردن این قیاس به سبب نصی است که در بیع سلف وجود دارد که پیامبر ﷺ فرمود: «کسی که پیش فروش می‌کند، باید پیمانه آن مشخص، و زمان آن نیز معلوم باشد» (ابن امیر الحاج، ۱۴۱۷ق، ۳: ۲۹۵).

نمونه دو - وقف شخص سفیه بر خودش را برخی درست انگاشته و از باب استحسان دانسته‌اند. قیاس، خواهان این است که چنین وقفی درست نباشد؛ زیرا وقف از تبرّعات به شمار می‌آید و شخص سفیه، اهلیت در تبرّع ندارد؛ ولی می‌تواند از راه استحسان این کار را انجام دهد. علّت این که سفیه از تصرف در اموالش باز داشته شده، این است که مالش از میان نرود و در چیزی که شارع رضایت ندارد، مال را به مصرف نرساند تا در نتیجه، سربار دیگران نگردد. ولی چنانچه این مال را برای خود وقف کند، مالش را حفظ کرده است و در این صورت، سربار دیگران نخواهد شد. بنابراین، مقصود از خوردن مُهرِ حَجَر بر او، برآورده شده است. پس از نگاه استحسان گونه، چنین وقفی درست است (درار بشیر، بی تا: ۴۰۶).

ابواسحاق شیرازی از کرخی مطلبی را بازگو کرده و نام آن را استحسان گذارده است. او در این باره می‌نگارد:

کرخی و دیگران از اصحاب ابوحنیفه بر این باورند که قیاس بر اصلی که مخالف با قیاس باشد، درست نیست؛ مگر این که علّت آن به واسطه نص، اجماع یا اصل دیگری به اثبات رسیده باشد که موافق با آن قیاس است و این چنین قیاسی را استحسان نامیده‌اند (ابواسحاق شیرازی، ۱۴۰۶ق: ۲۹۴).

هرچند تفسیرهایی که او از زبان اصحاب ابوحنیفه در بحث استحسان بازگو کرده است، نشانی به گونه صریح از این سخن پیش‌گفته او ندارد (همان: ۳۲۴ -

۳۲۹). در اینجا سخن از اصلی است که مخالف قیاس است که آیا به این اصل مخالف با قیاس می‌توان قیاس کرد یا نه؟ در این صورت، می‌توان روی برتافتن از قیاس نخست و رویکرد به قیاس دوم به خاطر وجود مرجّحی در آن را استحسان نامید. با این تعریف، این دید نسبت به استحسان، آن را از دیگر دلیل‌ها جدا می‌کند و آن را اصلی مستقل قرار می‌دهد. البته این باور درست است که فقیهان مذاهب، این دید از استحسان را گسترش داده و در جاهای دیگر نیز به کار برده‌اند.

با توجه به گستردگی بحث استحسان و کاربردهای گوناگون آن، اگر از تعریف یاد شده که می‌توان آن را از نخستین کاربردها در استحسان نامید، روی گردانده و تعریفی گسترده‌تر برای استحسان برگزیده شود، می‌توان به دیدگاهی که صابری از محققان از مجموع دیدگاه‌های اهل سنت درباره استحسان به دست آورده است، گرایش پیدا کرد. در توضیح می‌توان گفت: ایشان پس از بیان دیدگاه‌ها درباره استحسان می‌نگارد:

چنانچه مسئله‌ای پیش آید که در آن، عموم نص یا قیاس اصطلاحی و یا تطبیق حکم کلی شرعی، حکم خاصی را اقتضا کند، اما از دیدگاه مجتهد این مسئله یا مورد جدید، دارای شرایط و قراینی باشد که سبب می‌شود اجرای حکم یا عموم نص و همچنین اجرای مقتضای قیاس مصطلح و قاعده نخستین و نیز تطبیق حکم کلی شرعی، به تفویت مصلحت بینجامد و یا مفسده‌ای را پیش آورد، مجتهد از حکمی که مقتضای عموم نص، قیاس مصطلح و حکم کلی شرعی است، به حکمی دیگر که آن نیز مستند به دلیل است، عدول می‌کند. این حکم ممکن است تخصیص از عموم نص، استثنای از حکم کلی شرع و یا قیاس خفی و غیر متبادر در برابر قیاس جلی باشد. در هریک از این صورت‌ها، این عدول را استحسان می‌نامند (صابری، ۱۳۸۱ق: ۲۹۳).

در تأیید این دیدگاه می‌توان سخنان فقیهان را نیز بازگو کرد. ابن عربی در تعریف استحسان می‌نویسد: «استحسان عبارت است از ترک آن چیزی که دلیل، اقتضای آن را دارد بنابر گونه استثنا و رخصت به واسطه تعارض این دلیل با دلیل دیگری که در برخی از این مقتضیات با دلیل نخست معارض می‌باشد» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳۲). به گونه روشن، می‌توان این دیدگاه را بیان کرد که در مذهب مالکی، استحسان به همان معنای استثنای از قواعد کلی می‌باشد. می‌توان سخن شاطبی را نیز در این باره ضمیمه کرد که اجیر مشترک را به خاطر مصلحت ضامن می‌داند و به استحسان اشاره می‌کند و این را از مصادیق مصالح مرسله نمی‌داند. او می‌نگارد: «مالکیه، استحسان را استثنای از قواعد می‌دانند به خلاف مصالح که چنین نیست» (شاطبی، بی‌تا، ۲: ۱۴۱).

### ۳. تاریخچه استحسان و نگاه مذاهب به آن

درباره این که چه کسی استحسان را برای نخستین بار به کار برده، میان محققان اختلاف است. برخی بر این باورند که نخستین نفر، ابوحنیفه بوده است و از زمان او به بعد، کم‌کم استحسان به عنوان دلیل در کنار دیگر ادله جای گرفت.<sup>۱</sup> صابری نیز به بازگو کردن دیدگاهی می‌پردازد که کاربرد رسمی استحسان را نخستین بار به وسیله ابویوسف می‌داند (صابری، ۱۳۸۱: ۲۷۷). با مراجعه به کتاب محمد بن حسن شیبانی، فهمیده می‌شود که او به گونه فراوان در کتاب خود از لفظ استحسان بهره برده است. برای نمونه، او در جاهایی از کتاب‌های خود لفظ «استحسن» (شیبانی، بی‌تا، ۱: ۷۱ و ۳: ۳۸۳ و ۳۸۹ و ۵: ۷۳) و در برخی از جاها به گونه روشن‌تر می‌نویسد: «استحسن و أدعُ القیاس فیه» (همان، ۴: ۲۵۶ و ۵: ۷۳، ۱۱۷ و ۲۰۲).

۱. برخی این دیدگاه را به گلدزیهر نسبت داده‌اند. رک: ساکت، ۱۳۷۵: ۴۵.

در این باره چه بسا نتوان به گونه درست قضاوت کرد که ابویوسف بر شیبانی پیشی جسته است؛ زیرا ابویوسف قاضی و شیبانی نزدیک به هم هستند و فقط با تفاوت چند سال از دنیا رفته‌اند. تحقیق نشان می‌دهد که پیش از این دو نفر، ایاس بن معاویه قاضی، لفظ استحسان را به کار برده است (وکیع، بی تا، ۱: ۳۴۱). دیدگاه‌های دیگری نیز در این باره وجود دارد؛ مبنی بر این که عبدالله بن عمر، برای نخستین بار استحسان را به کار برده است (جثاتی، ۱۳۷۰: ۳۱۴). مهم این است که می‌توان استحسان و زمان کاربرد آن را به عصر صحابه برگرداند؛ هرچند به گونه روشن تصریح به استحسان نکرده باشند؛ زیرا فتواهایی از صحابه پیامبر ﷺ بازگو و حمل بر استحسان شده است (ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ۶: ۱۷۲ و ۱۷۳).

حنبل‌ها نیز به استحسان باور دارند. هرچند در برخی معانی استحسان با دیگر مذاهب اختلاف دارند، معنای عدول از یک دلیل به دلیل دیگر را می‌پذیرند. ابن قدامه، استحسان را به معنای عدول در حکم مسئله‌ای از نظایر آن، به جهت دلیل خاصی که از کتاب و سنت وارد شده باشد، حجت می‌داند و مذهب احمد بن حنبل را نیز بر همین شیوه می‌داند. بنابراین، در استحسان از حکمی به حکم دیگری که نسبت به حکم اول اولویت دارد، عدول می‌شود (ابن قدامه، ۱۳۹۹ق، ۱: ۱۶۷).

هرچند پیش از این یادآوری شد که شافعی از مخالفان سرسخت استحسان است، با کمی ظرافت روشن می‌شود او نیز به گونه‌ای با استحسان همراه بوده است. البته می‌توان مخالفت او را با برخی معانی استحسان محرز دانست و آن، زمانی است که استحسان، به معنای پیروی از دلیلی بر اساس هوای نفس یا خواهش‌های دل تفسیر شود. در این صورت، خود حنفی‌ها نیز این معنا را منکرند. بنابراین، با توجه به برخی سخنان شافعی، باور او به استحسان به اثبات می‌رسد (زرکشی، ۱۴۲۱ق، ۴: ۳۹۴). پیروان او، با کاربرد قواعدی، استحسانی را که به معنای استثنای از قواعد

باشد، پذیرفته‌اند؛ هرچند به آن اذعان نکرده‌اند. برای نمونه، جوینی باور دارد گذاشتن دیه بر دوش عاقله، از استثناهایی است که شارع بر قاعده کلی «هر تلف‌کننده‌ای یا تجاوزکاری یا پذیرنده ضمانی، ضامن است»، زده است (جوینی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۶۴۲). عزّ بن عبدالسلام نیز در جاهایی از کتاب خود از مستثناهایی سخن به میان می‌آورد که از قواعد شرع شده است و چیزهایی مانند نیاز شدید، برداشتن مشقّت و مدارای با مردم را از اسباب این استثنا دانسته است (ابن عبدالسلام، بی‌تا، ۲: ۱۰۸ و ۱۳۸). بنابراین، روشن می‌شود که هرچند در نام‌گذاری استحسان در میان مذاهب اختلاف وجود دارد، در اصل بحث و مفهوم، باهم دارای اشتراکاتی هستند.

علّت روی‌گردانی برخی فقیهان را می‌توان در برداشت آن‌ها از استحسان دانست. چنان‌که پیش از این نیز دیده شد، شافعی به مخالفت با ابوحنیفه برخاست و استحسان را تلذّذ یا مانند آن دانست یا آنچه زرکشی در این باره گزارش می‌دهد که چنانچه مقصود از استحسان روشن گردد، دعوایا پایان می‌پذیرد (زرکشی، ۱۴۲۱ق: ۳۸۷)، درست جلوه می‌کند. در پایان این بحث می‌توان به سخن شاطبی اشاره کرد که می‌نگارد:

کسی که استحسان می‌کند، فقط به ذوق و خواهش نفسش بر نمی‌گردد و همانا به آن چیزهایی که از مقصود شارع دریافته است، بر می‌گردد. فقیه می‌خواهد آن‌ها را امتثال کند؛ مانند مسائلی که قیاس در آن‌ها خواهان چیزی است که از جهتی به از دست رفتن مصلحت یا روی دادن مفسده‌ای می‌انجامد (شاطبی، بی‌تا، ۴: ۲۰۶).

#### ۴. بررسی مسائلی چند از فقه امامیه با نگاهی به استحسان اهل سنت

میان شیعه، مشهور است که استحسان حجّت نیست و نمی‌توان به آن اعتماد کرد؛ زیرا از امور ظنّی بوده و دلیلی بر حجّیت آن نیامده است و در بیشتر جاها به‌گونه ضمنی به فاسد بودن استحسان اشاره کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۸: ۱۰۱؛ ابن‌ادریس

حلی، ۱۴۱۱ق، ۳: ۵۴۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۷: ۵۵). اگر دوباره به برخی مصادیقی که در کتاب‌های اصولی مطرح شده است، نگاهی افکنده شود، به این نتیجه می‌انجامد که برخی مصادیق مطرح شده در کتاب‌های شیعه، می‌تواند با برخی مصادیق استحسان مطابقت داشته باشد؛ هرچند فقیهان شیعه آن‌ها را به عنوان استحسان بازگو نکرده‌اند.

سید مرتضی در کتاب خود به مباحث تخصیص پرداخته و عناوینی مانند «التخصیص باخبار الآحاد» (علم الهدی، ۱۳۴۶، ۱: ۲۸۰)، «تخصیص العموم بالقیاس» (همان: ۲۸۳)، «تخصیص العموم باقوال الصحابه» (همان: ۲۸۸)، «تخصیص العموم بالعادات» (همان: ۳۰۶) و «تخصیص العموم بمذهب الراوی» (همان: ۳۱۲) را مطرح کرده و در هر عنوان به بحث نهشته است. ایشان در این باره به یک ملاک کلی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «هر چیزی که در ذات خود حجّت باشد، گریزی از تخصیص عموم به وسیله آن نیست و تنها اختلاف در نام‌گذاری یا در وقوع آن است» (همان: ۲۷۹). پس از ایشان فقیهان دیگری مانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۳۹ - ۳۶۵)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۳ق: ۹۵ و ۹۶) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۰۴ق: ۱۴۰ - ۱۴۸) به همین مباحث با تصرّفات پرداختند. فقیهانی نیز به مباحثی مانند تخصیص عام به مفهوم روی آوردند (عراقی، ۱۴۰۵ق، ۱ - ۲: ۵۴۶). بنابراین، به صورت کلی، فقیهان شیعه از تخصیص یاد کرده‌اند که در فرهنگ مذاهب اهل سنت برخی از تخصیص‌ها را استحسان نامیده‌اند. البته در شیعه روشن است، همان‌گونه که سید مرتضی یادآور شد، باید دلیل مخصّص، دلیلی معتبر باشد؛ وگرنه این تخصیص محقق نخواهد شد. نخستین کسی که در بحث استحسان وارد می‌شود و درباره آن به بحث می‌پردازد، میرزای قمی است. میرزای قمی، نخست به دیدگاه شیعه درباره استحسان می‌پردازد و چنین می‌نگارد:



استحسان عبارت از آن است که مجتهد به طبع یا عادت خود، چیزی و مانند آن را با نبود اماره‌ای شرعی بپسندد، و این استحسان به جهت این که برای آن دلیلی نیست، باطل می‌باشد؛ زیرا مفید ظنّ به حکم شرعی نیست. این به واسطه اجماع و اخبار امامیه، ثابت شده است (میرزای قمی، ۱۳۰۳ق، ۲: ۸۵).

این بینش به استحسان، از تعریف‌هایی بود که خود اهل سنت آن را نمی‌پذیرفتند و بر این باور بودند که بدون دلیل برگزیدن چیزی روا نیست. ایشان سپس به تعریفی دیگر از استحسان رو می‌آورد و می‌نگارد:

مناسب روش عامّه، آن است که مقصود از این تعریف، عدول از حکم دلیل شرعی به عادت باشد که شرعاً اعتبار نشده است؛ وگرنه حکم به استناد عادت معتبر از دیدگاه شرع استحسان مردود به شمار نمی‌آید. از این نوع است عدول از مقتضای قاعده اجاره در رفتن به حمام بدون تعیین مدّت زمان ماندن در آنجا و یا مقدار آبی که به مصرف می‌رسد (همان: ۸۵ و ۸۶).

اگر در کتاب‌های فقهی به کنکاش پرداخته شود، مواردی مشاهده می‌شود که فقیهان شیعه از دلیلی به دلیل دیگر عدول کرده‌اند؛ هرچند نام این عدول را استحسان نگذاشته‌اند. فاضل آبی در حدّ قذف در توضیح این فتوای محقّق که اگر کسی به مسلمانی بگوید: ای پسر زن زناکار، درحالی که مادر او کافر باشد، شبهه به اصول این است که تعزیر می‌شود، می‌نگارد: «از آنجا که در قذف باید کفایت (همانندی در دین) باشد یا این که درجه و رتبه مقذوف، بالاتر از قاذف باشد، لازم می‌آید که حد برداشته شود و عدول به تعزیر شود؛ زیرا آزار شخص مسلمان به شمار می‌آید» (آبی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۵۶۴). ایشان از عدول سخن می‌گویند و مجازات را از حد، به تعزیر بر می‌گردانند و دلیل این نکته را که به تعزیر تبدیل، و تعزیر هم ساقط نمی‌شود، آزار مسلمانی می‌داند که در ضمن قذف، محقّق شده است.

مَحَقِّق حَلِّی مستحب می‌داند غسل دهنده در هنگام غسل، دست خود را بر مرده بکشد و چنانچه این کار مشکلاتی را به بار بیاورد، به جهت این که مرده سوخته و مانند آن است، به ریختن آب بسنده شود (مَحَقِّق حَلِّی، ۱۳۶۴ق، ۱: ۲۶۸). ایشان در ادامه سخن، می‌نگارد: «مرور دادن آب به وسیله دست، مستحب است و جدا کردن پوست مرده ممنوع می‌باشد. بنابراین، به کاری عدول می‌شود که با آن از پاشیده شدن جسد، ایمنی به وجود آید» (همان).

عَلَّامه حَلِّی، درباره کسی که با تیمم، نماز خود را آغاز می‌کند و در میان نماز به آب دسترسی پیدا می‌کند، فتوا می‌دهد به این که به نماز خود ادامه دهد و نماز او درست می‌باشد (عَلَّامه حَلِّی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۱۱). ایشان در ادامه سخن، شاخه‌هایی را بیان می‌کند و در یکی از این فرع‌ها می‌نگارد:

اَقْرَب در نزد من، این است که اگر وقت، فراخ باشد، عدول به نافله مستحب می‌باشد و این دیدگاه را می‌توان در دیدگاه‌های شافعی‌ها یافت؛ زیرا ما برای شخص، عدول به نافله را برای تدارک فضیلت اذان و نماز جماعت جایز می‌دانیم و در اینجا عدول به نافله، اولویّت دارد (همان).

آیا این عدول، چیزی جز استحسانی است که اهل سنّت به آن باور دارند؟ عَلَّامه حَلِّی در جای دیگری، سخن را بر این مطلب معطوف می‌دارد: کسی، ناتوان از آموختن فاتحه می‌باشد و با اذکار، نماز خود را آغاز می‌کند، اگر پس از رکوع این توانایی را پیدا کرد که یاد بگیرد، چنین می‌نویسد:

در نزد من، این احتمال است که عدول به نماز نافله مستحب باشد؛ زیرا ثابت شده است که برای استدراک سوره جمعه می‌توان نماز را به نافله برگرداند؛ با این که سوره جمعه واجب می‌باشد. پس استدراک به واجب [قرائت]، اولی می‌باشد (همان، ۱۳۹: ۳).

به گونه روشن‌تر، می‌توان مصداقی از استحسان اهل سنت را در نقلی دید که صاحب جوهر از شهید اول بازگو می‌کند. ایشان می‌فرماید:

همانا از قواعدی که فقیهان باور دارند این است که با دست‌گذاری بر حرّ، مسئولیتی به وجود نمی‌آید؛ زیرا دست گذاشتن بر چیزی که مال به شمار نمی‌آید، تأثیری در مسئولیت ندارد و من از این قاعده، سه چیز را استثنا می‌کنم: مسئله دایه و مسئله کسی که دیگری را در شب به بیرون از خانه بخواند و مسئله از بین رفتن کودکی که کسی او را غصب کرده باشد؛ مانند این که او را مار و مانند آن بگذرد (نجفی، ۱۳۶۵، ۴۳: ۸۴).

همچنین بحرانی از فقیهان اخباری، در توجیه این بحث که اگر کسی نایی را اجیر کرده و به او گفته باشد که از راه مخصوصی برود، ولی نایب مخالفت کند و از راه دیگری به حج برود، چنانچه اعمال را درست انجام داده باشد، ذمه او بریء می‌شود، می‌نگارد: «ممکن است بگوییم این حکم از قواعد اجاره مستثنا می‌باشد» (بحرانی، بی‌تا، ۱۴: ۲۷۱). البته بر اساس قواعد اجاره، اگر در اجاره شرط شده باشد و اجیر از این شرط سرپیچی کند، شایسته اجرت نخواهد بود. در اینجا روایتی را نیز صاحب حدیثی بازگو می‌کند که حکم به صحّت اجاره شده است. شیعه و اهل سنت در جاهایی به یکدیگر در مبحث استحسان نزدیک شده‌اند که اشاره کردن به آن‌ها ضروری است:

یک - همان‌گونه که یادآوری شد، از معانی که اهل سنت برای استحسان آورده بودند، عمل به دلیل قوی‌تر بود. شیعه نیز در دو بحث تعارض و تراحم، به این امر پرداخته است. حکیم در این باره به تقسیم‌بندی دست زده است که فقیه، گاه اختلاف بین دو دلیل را از جهت لفظ می‌بیند. در این صورت، این اختلاف می‌تواند منشأهای گوناگونی داشته باشد. نخستین منشأ آن، تراحم است که در مقام امثال

جمع میان دو دلیل مقدور نیست یا دلیلی خارجی داریم که جمع میان دو دلیل خواسته نشده است. در اینجا باید به مرجّحاتی مانند تقدیم مضیق بر موسّع، تقدیم چیزی که بدل ندارد بر بدل دار، تقدیم معین بر مخیر، تقدیم چیزی که مشروط به قدرت عقلی است بر چیزی که مشروط به قدرت شرعی نیست، تقدیم اهم بر مهم، تقدیم اسبق از جهت زمان و مانند آن عمل کرد (حکیم، ۱۹۷۹م: ۶۴ - ۶۶). در جاهایی نیز میان دو دلیل، نخست تعارضی به نظر می‌رسد که با باریک بینی برطرف می‌شود؛ مانند عام و خاص که عرف میان آن‌ها سازگاری و جمع برقرار می‌کند. تقدّم دلیل حاکم بر محکوم، ناسخ بر منسوخ از چیزهای پذیرفته شده است و گاه نیز خبری نسبت به دیگری دارای مرجّح است که می‌توان موافقت با کتاب و مخالفت با عامّه را از مرجّحات دانست (همان: ۳۶۷ - ۳۶۹).

دو - گاه نیز شیعه عرف و مصلحت را معتبر می‌داند؛ هرچند باید شرایط خاصی داشته باشد که مانند اتصال به زمان معصوم علیه السلام و مانند آن شرط است.

سه - ضرورت نیز از دیگر مسائلی است که می‌تواند در شیعه کاربردهایی داشته باشد و این ضرورت، گاه شرعی و گاه عرفی است و در نمونه‌هایی نیز احکام به آن مستند شده است؛ مانند این که شخص مُعتکف حرام است از مسجد خارج شود؛ ولی برای نماز جمعه به خاطر این که از ضروریات شرعی شمرده شده است، گفته‌اند می‌تواند خارج شود (صدر، بی‌تا: ۵۳۸؛ فیاض، بی‌تا، ۵: ۲۵۸).

نتیجه این که آنچه می‌توان نتیجه گرفت، این است که هرچند شیعه با استحسان به مخالفت برخاسته، در مصادیقی با اهل سنت هم‌نوا شده؛ هرچند از آن‌ها به عنوان استحسان نام برده نشده است. ولی آنچه را که اهل سنت با عنوان استثنای از حکم کلی یا تخصیص آن ادله پذیرفته است، می‌توان نمودی دیگر از برخی تعریف‌های استحسان سنتی دانست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که شیعه با اهل سنت در

برخی موارد استحسان مشترک است؛ هرچند در بیشتر مواردی که اهل سنت مدعی استحسان شده است، شیعه با آن به مخالفت برخاسته است.

## ۵. مذاق شریعت در لغت و اصطلاح

مذاق، مصدر میمی یا اسمی است که به معنای مزه، طعم و چشیدن می باشد. این مصدر برای فعل «ذاق - یذوق» می باشد که دو مصدر دیگر، یعنی «ذوق» و «ذواق» هم دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۵: ۲۰۱) و به معنای «آگاهی یافتن» نیز آمده است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۴۷۹ - ۱۴۸۰). احمد بن فارس در این باره می نویسد: «ذوق، به معنای شناسایی کامل چیزی و پی بردن به حقیقت آن از جهت مزه و طعم می باشد» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۶۴). طریحی، ذوق را نیروی ادراکی می داند که توانایی دارد ریزه کاری ها و زیبایی های پنهان در سخن را دریابد (طریحی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۱۱۱). از دیگر لغت شناسان، این واژه را به معنای آگاهی یافتن از اصل و مزه چیزی می داند که به اندازه اندک باشد و در جایی که آزموده زیاد باشد، از لفظ «اکل» بهره برده می شود (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۱۵۷). صاحب المعجم الوسیط با توضیحی بیشتر از طریحی، در این باره می نویسد:

مقصود از ذوق، آن حسی است که به واسطه دستگاهی در دهان تنظیم می شود و مرکزش زبان است و خواص اجسامی را که دارای طعم هستند، تشخیص می دهد. در ادبیات هنری، منظور از ذوق آن حس معنوی است که باعث گشایش روح یا گرفتگی آن، هنگام دقت در اثری از آثار عاطفی یا فکری، می گردد. وقتی گفته می شود: فلانی ذوق خوبی در شعر دارد، منظور این است که او آگاه به فنون شعری و نقد آن می باشد (مجمع اللغة العربیة، ۱۴۱۰ق، ۱: ۳۱۸).

مذاق شریعت در اصطلاح، به معنای آگاهی از سبک و آهنگ و روش شارع در جعل احکام است در جایی که دلیل ظاهر و قطعی برای استناد حکم وجود ندارد؛

ولی از آنجا که حکم، با روش شارع در آن احکام مناسبت دارد، حکم مسئله روشن می‌شود (علیشاهی قلعه جوقی و ناصری مقدم، ۱۳۹۰: ۱۶۲).

## ۶. پیشینه مذاق شریعت در فقه امامیه

برخی بر این باورند که صاحب جواهر، نخستین کسی است که از این اصطلاح بهره برده است (حکمت‌نیا، ۱۳۸۵: ۱۲)؛ ولی این درست به نظر نمی‌آید؛ زیرا پیش از ایشان، صاحب مفتاح الکرامه، سید جواد عاملی، این اصطلاح را به کار برده و پس از ایشان، نجفی از این اصطلاح فراوان استفاده کرده است. پس از نجفی نیز فقیهان، به گونه گسترده، این اصطلاح را به کار برده‌اند که نمونه‌هایی از آن‌ها یادآوری می‌شود. عاملی در بحث «لُقْطَه» مسئله‌ای را از علامه بازگو می‌کند: اگر دو نفر (مُلْتَقِطَان) در برداشتن کودکی سرراهی با هم نزاع کنند، آن که زودتر برداشته، مقدّم می‌شود؛ ولی اگر هر دو با هم رسیدند، در این صورت در مقدّم کردن شهری بر روستایی، روستایی بر صحرانشین، شخص توانا بر تنگدست و کسی که عدالتش پیداست بر شخصی که عدالتش پیدا نیست، نظر است (حسینی عاملی، ۱۳۷۵ ق، ۶: ۹۰). ایشان در اینجا به بازگو کردن دیدگاه‌های فقیهان می‌پردازد و در پایان دیدگاه خود را این چنین تبیین می‌کند:

«در روایات باب لقطه، آنچه وجود دارد، این است که همانا لقیط خرید و فروش نمی‌شود» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ ق، ۱۷: ۳۰۰) و چیزی درباره این که هرکس زودتر رسید یا این که مسلمان بر کافر مقدّم باشد، نیست؛ بلکه بالاتر از این، درباره وجوب التقاط یا استحباب آن، روایتی وجود ندارد. فقیهان وجوب را از قواعد و قوانین دیگری به دست آورده‌اند. فقیهان می‌گویند: التقاط به خاطر پاسداری از کودک می‌باشد و عقل و عرف و مذاق شریعت، خواهان این است که هرکس توانا تر به حفظ نسب، آزادی، رساندن کودک به خانواده‌اش و نگهداری او و مهربان‌تر به او باشد، همانا شایستگی بیشتری

در نگهداری کودک دارد. بنابراین، تردیدی نیست که ترجیح با کسی است که این صفات را دارا باشد؛ زیرا شهری، توانایی بیشتری از روستایی و او توانایی بیشتری از صحرانشین در نگهداری کودک دارد. ازسوی دیگر، می‌توان گفت عدالت جایگاهش در امانت است و این کودک، امانتی در دست شخص عادل می‌باشد (حسینی عاملی، ۱۳۷۵ق، ۶: ۹۱).

در اینجا می‌توان گفت مذاق شریعت، از همان اهتمام شارع به طفل سرچشمه گرفته است؛ زیرا شخص توانا می‌تواند تأمین‌کننده آسایش بهتری برای این طفل باشد و شارع این نکته را نادیده نگرفته است. پس می‌توان منشأ این خواست شارع را به‌نوعی، همان اهتمام شارع به این مسئله دانست. نکاتی را که عاملی در اینجا به آن‌ها رهنمون می‌شود، می‌توان چنین مطرح کرد:

یک - در این اختلاف میان فقیهان، دلیلی از روایات وجود ندارد تا بشود به آن استدلال کرد و آن را پایه فتوا قرار داد.

دو- او از قواعد و ضوابطی سخن به میان می‌آورد که این قواعد و ضوابط، از سخن بعدی او تا اندازه‌ای روشن می‌شود؛ زیرا او به هدف تشریع التقاط اشاره می‌کند که حفظ و نگهداری کودک می‌باشد. بنابراین، هدف نگهداری کودک است.

سه - او ترجیح در صفات ملتقط را از مذاق شریعت و عرف و عقل استفاده می‌کند؛ گویا می‌خواهد بفهماند مذاق شریعت، راهبردی است برای رسیدن به هدف، که نگهداری کودک می‌باشد. می‌توان گفت: مذاق شریعت در راستای اهداف شریعت می‌گنجد و راهی برای اجرا و محقق کردن اهداف شارع است. بنابراین، می‌شود از دیدگاه عاملی، مذاق را این‌گونه تعریف کرد: مذاق، عبارت است از قواعد، ضوابط و راهکارهایی که برای تأمین اهداف شریعت و اجرا کردن هر چه بهتر آن‌ها، قرار داده شده است. هرچند به نظر می‌رسد این دیدگاه عاملی دارای اشکال باشد؛

زیرا این قواعد و ضوابطی که او از آن‌ها سخن به میان می‌آورد، از عوامل پدید آورنده مذاق شریعت می‌باشند و نه این که خود آن به شمار آیند.

## ۷. ظهور، ملاکی برای حجّیت مذاق شریعت

از دیرباز، ظهور کلام برای فقیهان و اصولیان حجّت بوده و این حجّیت ظواهر، از چیزهایی است که عاقلان در گفت‌وگوهای خود، بر آن اتفاق نظر دارند و بنای خود را بر آن نهاده‌اند و از آنجا که شارع، راه و روش ویژه‌ای را برگزیده است، نشان از این دارد که او نیز از این روش عاقلان پیروی کرده است. این مسئله تا جایی روشن بوده که برخی فقیهان آن را از فهرست مسائل اصولی خارج کرده و آن را از اصول مسلم پذیرفته شده می‌دانند (خویی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۱۷ و ۱۱۸).

## ۸. نمونه‌هایی از ظهورات در مذاق شریعت

مذاق شریعت را می‌توان دلیلی بر ظهورات دانست؛ زیرا بسیاری از موارد اتفاق می‌افتد که با کمک مذاق شریعت، می‌توان به ظاهر روایت دست پیدا کرد و آن روایت را حجّت دانست. بنابراین، می‌توان گفت مذاق شریعت در ظاهرسازی روایات نقش بسزایی دارد و در این صورت از باب ظهورات، این مذاق شریعت حجّت خواهد بود. برای نمونه، می‌توان به دیدگاه سبزواری اشاره کرد که اگر کسی مرتدّ شود و آن‌گاه برخی اعمال او قضا شود، در صورت توبه، به جا آوردن قضای این اعمال بر او واجب است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ۴۸: ۶۹۴). ایشان در پاسخ کسانی که قضای اعمال این شخص را بیهوده می‌دانند، زیرا توبه مرتدّ فطری را نمی‌پذیرند، این را از مذاق شریعت به دور می‌داند که گفته شود قضای اعمال او، از دوشش برداشته می‌شود و از ظهور روایات، به دست می‌آورد این که توبه او پذیرفته نمی‌شود، تنها از جهت برداشته شدن قتل است؛ ولی از دیگر جهات، می‌توان وجوب قضای اعمال را از زمره آنهایی شمرد



که بر او واجب است به جا بیاورد. از ظهور روایات، به دست نمی‌آید که توبه در این قضای اعمال نیز بی‌تأثیر است و هیچ تکلیفی بر او نخواهد بود (همان: ۶۹۴ و ۶۹۵). آنچه ایشان از مذاق شریعت به دست آورده است، چیزی نیست جز همان ظهوراتی که از روایات به دست آورده است.

در این باره نمونه‌ای دیگر نیز می‌توان آورد که پیش از این نیز به آن اشاره شد و آن در مورد روایتی بود که از آن، احتمال کراهت احتکار به دست می‌آمد. گفته شد بیشتر فقیهان شیعه احتکار را حرام می‌دانند و روایات بسیاری نیز درباره حرمت احتکار آمده است. روایتی از حلبی در این باره هست که از امام علیه السلام درباره حکم احتکار می‌پرسد و امام علیه السلام می‌فرماید: «اگر آن خوراکی در میان مردم بسیار باشد و مردم از ناحیه آن در فراخی باشند، اشکالی ندارد؛ ولی چنانچه کم باشد، به گونه‌ای که مردم از سوی آن در مضیقه و تنگنا قرار گیرند، در این صورت کراهت دارد کسی این طعام را احتکار بکند و مردم را در حال بی‌طعامی، رها کند» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۷: ۴۲۴). امام خمینی رحمته الله علیه پیشنهاد می‌کند که از ظهور لفظ «یکره» در کراهت دست برداشته شود؛ زیرا با مذاق شریعت سازگاری ندارد احتکاری که باعث رها کردن مردم بدون غذا و خوراک می‌شود، جایز و مکروه بدانیم. در نتیجه، این مذاق شریعت برای روایت، ظهوری به وجود می‌آورد که همان حرمت باشد و از ظهور اولیه دست برداشته می‌شود (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۳: ۶۰۸).

از دیدگاه نگارنده، گاه مذاق شریعت می‌تواند ظهوری را به وجود بیاورد<sup>۱</sup> و

۱. از آنجاکه مذاق شریعت را همانند دلیل‌های لبی می‌توان دانست، دیگر این پرسش مطرح نخواهد شد که ظهورات مبتنی بر متن هستند و در مانند مذاق شریعت کارایی ندارند؛ زیرا محققان، ظهور را تنها به ادله لفظی منحصر نمی‌کنند و برای ادله لبی هم ظهور قایل‌اند. برای اثبات این سخن می‌توان به استدلال‌های فقیهان در این باره توجه کرد؛ زیرا در بسیاری از جاها در بنای عاقلان که از ادله لبی به شمار می‌آید نیز قایل به ظهور شده‌اند (حکیم، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶) یا به ظهور شیوه آسان‌گیری شارع در برابر دیگر قواعد

از آنجا که ظهور به خودی خود حجت است و نیازی ندارد به این که حجّت را برای آن قرار داده شود، می‌توان این‌گونه مذاق را حجّت دانست و به آن، به سان دلیلی نگریست که دلیلی دیگر را حجّت می‌بخشد. بنابراین، بخشی از مذاق‌های استنادشده به وسیله فقیهان، این کاربرد را خواهند داشت.

### ۹. مذاق شریعت و استحسان

آنچه به نظر می‌رسد، این است که برخی تعاریف استحسان می‌تواند با مذاق شریعت پیوند برقرار کند؛ به‌گونه‌ای که آنچه را اهل سنت بنابر تعریفی بیان کرده‌اند، به درستی همان استحسانی باشد که شیعه به حنفی‌ها نسبت داده است. در یکی از تعاریفی که برای استحسان ارائه شده است، این‌گونه آمده بود: «دلیلی است که در نفس مجتهد جای می‌گیرد و توانایی اظهار آن را ندارد؛ زیرا او را یارای بیان آن نیست» (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۳). هرچند درباره این تعریف میان اهل سنت نزاع بالا گرفته است؛ به‌گونه‌ای که برخی این را وهم و شک و هوای نفس می‌دانند (همان)، گروهی نیز در اعتراض به این دلیل، باور دارند دلیل باید ظهور و بروز پیدا کند تا این که بتوان درست را از نادرست تشخیص داد (سبکی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۸۸)؛ ولی گروهی دیگر نیز معتقدند گاه دلیل در نفس مجتهد ثبوت پیدا می‌کند و با ثبوت دلیل در نفس، عمل به آن واجب می‌شود؛ هرچند آن دلیل بیان نشود (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۰۲). زرکشی از قرطبی سخنی را بازگو می‌کند که می‌تواند روشنگر بحث باشد و با مذاق شریعتی که شیعه به آن باور دارد، پیوند برقرار کند. قرطبی باور دارد آن چیز پدیدار شده در نفس، از

---

استدلال کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۸۰). در برخی مصادیق نیز به ظهور اجماع استناد شده است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۸۵؛ بحرانی، بی‌تا، ۲۲: ۳۲۷). از آنجا که مذاق شریعت خود از شیوه‌ها و روش‌های شارع پرده بر می‌دارد، می‌توان مذاق شریعت را ظاهر در چیزی دانست یا این که جلوی ظهوری را بگیرد و ظهوری دیگر پدید آورد.

گردآوری قرآینی می‌باشد که از مجموع روایات به دست آمده است و این می‌تواند برای مجتهد، علم یا ظن به دست دهد؛ ولی این توانایی را ندارد که عبارتی را دقیقاً برابر با آن در ادله بیابد. بنابراین، نمی‌توان گفت این که توانایی بیان دلیل را ندارد، نشان این است که آن دلیل نیز سست و بی‌پایه باشد؛ زیرا تصحیح معانی به علم یقینی می‌باشد، نه این که لازم است به نطق لفظی و زبانی بیاید (زرکشی، ۱۴۲۱ق، ۴: ۳۹۲). بنابراین، از دیدگاه قرطبی لازم نیست دلیل، حتماً لفظی باشد؛ بلکه گاه دلیلی وجدانی خواهد بود و دیگر این که این دلیل، به دست آمده از مجموعه‌ای از قراین تشکیل شده که مجتهد با آشنایی با ادله، به آن‌ها رسیده است.

از کسانی که به مبحث استحسان پرداخته، مشکینی از شیعه است که سخن او می‌تواند کارساز باشد. بنابراین، سخن او به گونه کامل بازگو می‌شود. او در این باره می‌نویسد: استحسان، رجحان و برتری است که در نفس فقیه نسبت به حکم خاصی برای موضوعی خاص به وجود می‌آید که سبب آن، بسیاری ملاحظه و درنگ‌هایی است که در احکام شرعی مواردی که مناسب با این موضوع بوده، داشته است بدون این که برای این موضوع دلیل خاصی وارد شده باشد؛ مانند رجحان حرام بودن صحبت کردن با زن نامحرم یا حرام بودن تصویری خیالی داشتن از او در ذهن به این وسیله که نگاه کردن، لمس کردن و بوسیدن او و مانند آن حرام می‌باشد (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۱: ۳۲).

ایشان در ادامه سخن می‌افزاید:

در اینجا قیاسی به وجود می‌آید که گفته می‌شود: حرام بودن صحبت کردن و خیال‌پردازی از تصویر او ترجیح دارد؛ به خاطر مناسبت داشتن این دو با مواردی که شرع در آن‌ها حکم کرده است و هر چیزی که در نظر انسان، ترجیحی به خاطر این مناسبت داشته باشد، حکم خدا به شمار می‌آید. بنابراین، حرمت سخن گفتن با نامحرم و خیال‌پردازی از او در ذهن، حکم خدا به شمار می‌آید (همان).

ایشان در پایان، استحسان را از نظر شیعه، می‌شمارد باطل و آن را مانند قیاسی که علّت آن استنباط شده است، می‌داند (همان). این سخن مشکینی و توضیح او درباره استحسان، مطالبی را یادآور می‌شود که بررسی آن‌ها لازم است:

یک - ایشان استحسان را رجحان و برتری می‌داند که از مناسبت سرچشمه گرفته است. بنابراین، از این منظر می‌توان استحسان را نوعی قیاس دانست که از راه مناسبت به نتیجه رسیده؛ یعنی قیاسی که از مسلک مناسبت بهره برده است.

دو - ایشان اشاره کرده است آنچه رجحان به آن تعلق می‌گیرد، حکم است؛ هرچند این حکم دارای دلیلی نباشد که بتوان به آن دلیل، استناد کرد. این سخن درست نیست؛ زیرا آنچه در سخنان اهل سنّت درباره این رجحان است، در جایی است که برگرفته از دلیلی معتبر در نزد اهل سنّت باشد؛ مانند مصلحت یا ضرورت. حدّ اکثر چیز به دست آمده برای مجتهد، این است که او با آن همه احتیاط از سوی شارع درباره رعایت حریم نامحرم، نمی‌تواند فتوا به حلّیت دهد. بنابراین، حکم رجحان را باز به احتیاط مستند می‌داند؛ در نتیجه این حکم بدون دلیل نخواهد بود. نکته‌ای که بازگو کردن آن ضروری است و می‌تواند مذاق شریعت را در مواردی به استحسان نزدیک کند، بررسی مصادیقی است که از سوی فقیهان شیعه، به مذاق شریعت استناد شده است. بارزترین مصادیقی که می‌تواند با آنچه مشکینی به عنوان استحسان از آن یاد کرده است، هماهنگ شود، سخنی از خویی است که پیش از این در مصادیق مذاق شریعت بازگو شد. ایشان از شرایط اساسی برای مرجعیت را مرد بودن می‌دانست؛ زیرا از مذاق شارع به دست آورده بود که وظیفه خواسته شده از زنان، رعایت پوشش شرعی و در ملاء عام ظاهر نشدن و رسیدگی به امور خانه است و روشن است کسی که متصدی مرجعیت می‌شود، باید خودش را در جایگاه مراجعه اشخاص و پاسخ به آن‌ها قرار دهد و شارع، هیچ گاه راضی نیست به این که زن،

خودش را در چنین جایگاهی قرار دهد. شاری که به امامت جماعت شدن زن برای مردان رضایت ندارد، چگونه به برعهده گرفتن زن نسبت به امور مردان و رسیدگی به مسائل اجتماع و سرپرستی مسلمانان راضی شود (خویی، ۱۴۱۰ق: ۲۲۶). ایشان با این مذاق شریعت که آن را برابند اذهان متشرعان می‌داند، سیره عقلانی را که رجوع هر ناآگاه به هر آگاهی را می‌پسندد، تخصیص می‌زند (همان).

به نظر می‌رسد آنچه ایشان به عنوان مذاق شریعت به دست آورده است، برابند از سیره متشرعان نباشد؛ بلکه عبارت از آن چیزی است که از گستره روایات به دست آورده است؛ همان گونه که خود اشاره به روایات در باب نماز جماعت و مانند آن کرده است. آن گاه به خاطر مناسبتی که اجتهاد با جماعت دارد، به این حکم دست یافته است و حکم به شرط بودن مرد در مرجعیت را از این راه به دست آورده است. البته راه دیگری نیز وجود دارد که همان قیاس اولویت است. آنچه در اینجا مهم است، تشابه میان این سخن خویی با نمونه‌ای است که مشکینی به عنوان استحسان بیان کرده است. بنابراین، در مثال مشکینی نیز آنچه این حرمت را در نزد مجتهد برتری داده، اُنس او با روایاتی است که درباره زن نامحرم احتیاط‌های خاصی را پیشنهاد کرده‌اند؛ هرچند از راه مناسبت به دست آمده باشد.

#### ۱۰. نمونه‌های تطبیقی، میان مذاق شریعت و استحسان

نمونه یک - ادله‌ای که درباره سفیه وجود دارند، فقط به معاملات سفیه نظر دارند و به دیگر اعمال سفیه کاری ندارند. حکیم بر این باور است که تفاوتی میان دادوستدها و اجاره و ازدواج سفیه نیست؛ زیرا فلسفه ولایت بر سفیه، پاسداری از اموال اوست که از مذاق شرع به دست می‌آید. بنابراین، در هر جا این مصلحت اقتضا کند، ولایت بر سفیه نیز اثبات می‌شود (حکیم، ۱۴۰۴ق، ۹: ۱۱ - ۱۳).

برخی اهل سنت، وقف شخص سفیه برای خودش را درست می‌دانند؛ زیرا استحسان خواهان چنین مطلبی است. بازداشتن سفیه از اموالش به جهت پاسداری از اموال اوست و جلوگیری از این که مالش را از بین نبرد. از آنجاکه وقف مال سفیه برای خود، تأمین کننده این مصلحت در نظر گرفته شده از سوی مولاست، چنین وقفی درست است (درار بشیر، بی تا: ۴۰۶). با ارزیابی این دو مسئله باهم، به دست می‌آید که در این دو فتوا به مصلحت سفیه نگریسته شده است؛ ولی هریک از زاویه دیدی به این مطلب نگریسته‌اند؛ فقیهی از زاویه دید مذاق شریعت به آن نگریسته و فقیهی دیگر، از زاویه استحسان آن را بررسی کرده است؛ ولی مهم آن است که هر دو فتوا در جایی که دلیلی وجود نداشته، صادر گردیده است.

نمونه دو - گفته شد که میان شیوه و طریقه شارع با مذاق شریعت، پیوندی بنیادین برقرار است. بنابراین، آنچه را که فقیهان گذشته با عنوان طریق و شیوه شرع بیان کرده‌اند، با مذاق شریعت از یک آبشخور سرچشمه می‌گیرند. پیش از این، از شیخ طوسی نقل شد که در فتوایی باور دارد اگر قرار است دست راست دزد بریده شود، ولی او دست چپ خود را بیرون بیاورد و دست چپ او را ببرند، دیگر دست راست او بریده نمی‌شود؛ زیرا شیوه و روش شارع در حقوق الله بر آسان گیری است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۷: ۱۰۱). شافعی نیز در همین باره مقتضای قیاس را این می‌داند که دست راست دزد بریده شود؛ ولی استحسان در این است که دست راست او بریده نشود (آمدی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۶۳). مقصود از این استحسانی که در اینجا شافعی بیان می‌کند، چه چیزی می‌تواند باشد؟ آیا نمی‌تواند همان چیزی باشد که شیخ طوسی به آن اشاره کرده و بر اساس آن فتوا داده است؟ در این باره سخن بسیار است؛ چنان که در یکی از تعریف‌های استحسان دیده می‌شود که گفته شده است استحسان، به معنای واگذاشتن دشواری برای آسانی است و این، اصلی در دین است که خداوند

فرمود: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره، آیه ۱۸۵)<sup>۱</sup> و پیامبر ﷺ نیز می‌فرماید: «خیر دینکم الیسر» (هیثمی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۳۵۹). البته آنچه در منابع اهل سنت به عنوان روایت آمده، با این تعبیر است: «خیر دینکم ایسر» (شمس الاثمه سرخسی، بی تا، ۱۰: ۱۴۵).

بنابر این تعریف، می‌توان نتیجه گرفت که از تعریف‌های استحسان واگذاری دشواری به خاطر آسانی است و این، به آن معناست که سهولت و آسانی می‌تواند منشأ پیش افتادن دلیلی بر دلیل دیگر شود و این، همان چیزی است که در برخی مصادیق ادّعا شده از سوی فقیهان شیعه، به آن اذعان شده است. آنچه فقیهان، به عنوان مصلحت تسهیل مطرح ساخته و در برخی جاها از آن با عنوان مذاق شریعت یاد کرده‌اند، می‌تواند نمونه‌ای از استحسان اهل سنت به شمار آید. در برخی جاها نیز دیده شد که ضرورت نیز می‌تواند مستندی برای استحسان به شمار آید؛ چنان که در برخی مذاق‌های ارائه شده برای شریعت، با همین روبه‌رو می‌شویم و ضرورت‌های شرعی یا عقلی را می‌بینیم که براساس آن‌ها مذاق شریعت شکل گرفته است (نجفی، ۱۳۶۵، ۱۵: ۱۹۶). مصلحت می‌توانست از دیگر مستندات استحسان باشد که در دیدگاه‌ها گذشت و توانایی استناد حکم را به خود دارد. میان مذاق‌هایی که استناد شده است، گفته شد در برخی جاها مستند این مذاق شریعت، می‌تواند مصلحت قرار گیرد؛ چنان که نجفی در طلاق زن شخص دیوانه، بر این باور است که اگر کسی که از جهت عقل فاسد است، ولیّ اش برای او طلاق دهد، این درست است و دیدگاهی را که چنین حقّی را برای ولیّ ثابت نمی‌داند، مخالف مذاق شریعت می‌داند؛ زیرا این دیدگاه منافات دارد با مذاق شریعت که بر مصلحت زوج و زوجه در اینجا بنا نهاده شده است که بدون زمانی که انتظار آن برود، رها شوند (همان، ۳۲: ۶).

۱. خداوند، راحتی شما را می‌خواهد نه زحمت شما را.

همان‌گونه که در اینجا ملاحظه می‌شود، مذاق شریعت چیزی جز همان رعایت مصلحت زوج و زوجه نیست.

### نتیجه‌گیری

در برخی موارد، مذاق شریعت که از سوی شیعه به آن استناد شده، با استحسان در برخی معانی در اهل سنت هماهنگ است؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان میان آن دو جدایی انداخت؛ مخصوصاً با توجه به تعریفی که مشکینی از مذاق شریعت ارائه می‌دهد، در مواردی مذاق شریعت و استحسان با هم تلاقی پیدا می‌کنند. با این حال، می‌توان تفاوت‌هایی را نیز میان آن‌ها به این بیان قایل شد:

نخست - در جاهایی که استحسان به معنای عدول از یک دلیل دانسته شود، می‌تواند با مذاق شریعت متفاوت گردد؛ زیرا در بسیاری از مذاق‌های به‌تصویرکشیده از شریعت، دلیل نخستینی در دست نیست تا آن که بشود به‌خاطر دلیل دیگر از آن دست کشید و دلیل دوم را فراروی خود قرار داد؛ بلکه فقیه فقط با یک دلیل روبه‌رو می‌شود که مذاق شریعت می‌باشد.

دوم - در تمایزی دیگر، در استحسان فقیه به قطع دست نمی‌یابد و فقط برتری دلیلی بر دیگری است؛ ولی مذاق شریعت با قطع همراه است.

سوم - دست کشیدن از دلیل نخست در استحسان و روی آوردن به دلیل دیگر، به‌خاطر از دست رفتن مصلحتی است که در عمل به دلیل اول رُخ می‌دهد یا دستیابی به مصلحتی است که در عمل به دلیل دوم تحقق می‌یابد که این می‌تواند وجه ترجیحی برای دلیل دوم به شمار آید؛ ولی در مذاق شریعت، کشف مصلحت ضروری نیست و اساساً ترجیح دلیلی بر دلیل دیگر نیست.

چهارم - مذاق شریعت، استثنای از قواعد نیز به شمار نمی‌رود.



پنجم - مهم‌ترین تمایز میان مذاق شریعت و استحسان، این است که در مذاق شریعت، فقیه به دنبال دستیابی به شیوه و روش و سبک شارع در قانون‌گذاری است تا از آن راه بتواند در موارد مُشابه، از این سبک در دستیابی به قانون بهره گیرد؛ در صورتی که در استحسان، فقیه با سبک و روش شارع در جعل قوانین کاری ندارد.

## منابع

### قرآن کریم.

١. ابن ادریس، محمد بن احمد (١٤١١ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٢. ابن امیر الحاج، محمد بن محمد (١٤١٧ق)، *التقریر والتحریر فی علم الاصول*، بیروت: دار الفکر.
٣. ابن حزم، علی بن احمد (بی تا)، *المحلی*، تحقیق: احمد محمد شاکر، [بیروت]: دار الفکر.
٤. ابن عبد السلام، عبد العزیز (بی تا)، *قواعد الاحکام فی مصالح الانام*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥. ابن عربی، محمد بن عبد الله (١٤٢٠ق)، *المحصول فی اصول الفقه*، تحقیق: حسین علی یدری - سعید فودة، عمان: دار البیارق.
٦. ابن فارس، احمد بن فارس (١٤٠٤ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٧. ابن قدامه، عبد الله بن احمد (١٣٩٩ق)، *روضة الناظر وجنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل*، تحقیق: عبد العزیز عبد الرحمن سعید، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود.
٨. — (١٤٠٥ق)، *المغنی فی فقه الامام احمد بن حنبل الشیبانی*، بیروت: دار الفکر.
٩. ابن مفلح حنبلی، ابراهیم بن محمد (١٤٠٠ق)، *المبدع فی شرح المقنع*، بیروت: المکتب الاسلامی.
١٠. ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی (١٤٠٦ق)، *اللمع فی اصول الفقه*، تخریج احادیث: عبد الله بن محمد صدیقی غماری، بیروت: عالم الکتب.
١١. اصفهانی، محمد حسین (١٤١٨ق)، *حاشیه کتاب المکاسب*، تحقیق: عباس محمد آل سباع قطیفی، قم: المحقق.
١٢. انصاری، مرتضی (١٤٢٠ق)، *کتاب المکاسب*، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۱۳. آبی، حسن بن ابی طالب (۱۴۱۷ق)، *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، تصحیح: علی پناه اشتهااردی، حسین یزدی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. آل تیمیه، عبد السلام - عبد الحلیم - احمد بن عبد الحلیم (بی تا)، *المسودة فی اصول الفقه*، تحقیق: محمد محی الدین عبد الحمید، قاهره: المدنی - القاهرة.
۱۵. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۴ق)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، تحقیق: سید جمیلی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۶. بحرانی، یوسف بن احمد (بی تا)، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. جنتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰)، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران: انتشارات کیهان.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۰. حسینی عاملی، جواد بن محمد (۱۳۷۵ق)، *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة*، [بی جا]: چاپ قدیم (احمد بن محمد صادق قمی).
۲۱. حکمت نیا، محمود (۱۳۸۵)، «مذاق شریعت»، *فصلنامه تخصصی فقه و حقوق*، سال سوم، شماره نهم، ص ۱۱ - ۲۸.
۲۲. حکیم، محسن (۱۴۰۴ق)، *مستمسک العروة الوثقی*، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۳. حکیم، محمد تقی (۱۹۷۹م)، *الاصول العامة للفقه المقارن: مدخل الی دراسة الفقه المقارن*، [بی جا]: مؤسسه آل البيت للطباعة والنشر.
۲۴. خمینی، روح الله (۱۴۲۱ق)، *البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام خمینی.

٢٥. خویی، ابوالقاسم (١٤١٠ق)، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی: الاجتهاد والتقليد*، تقریر: علی غروی تبریزی، قم: دار الہادی.
٢٦. — (١٤١٧ق)، *مصباح الاصول*، تقریر: محمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم: مكتبة الداوری.
٢٧. درار بشیر، ادريس جمعه (بی تا)، *الرأى و اثره فى الفقه الاسلامى فى عصور ما قبل قيام المذاهب الفقهية*، قاهرة: دار احیاء الكتب العربیة.
٢٨. دسوقی، محمد بن احمد (بی تا)، *حاشية الدسوقى على الشرح الكبير*، [بی جا]: دار احیاء الكتب العربیة.
٢٩. زرکشی، محمد بن بهادر (١٤٢١ق)، *البحر المحيط فى اصول الفقه*، تحقیق: محمد محمد تامر، لبنان: دار الكتب العلمیة.
٣٠. ساکت، محمد حسین (١٣٧٥)، «استحسان در نگاه ابن تیمیّه»، *نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد*، ش ٣٣ و ٣٤، ص ٤٣ - ٨٠.
٣١. سبجانی، جعفر (١٤١٩ق)، *مصادر الفقه الاسلامی وادلتہ*، بیروت: دار الاضواء.
٣٢. سبزواری، عبد الاعلی (١٤١٣ق)، *مہذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام*، تحقیق: مؤسسه المنار، قم: مكتبة آية الله سيد السبزواری.
٣٣. سبکی، علی بن عبد الکافی (١٤٠٤ق)، *الابہاج فی شرح المنہاج علی منہاج الوصول الى علم الاصول للبيضاوی*، تحقیق: جماعة من العلماء، بیروت: دار الكتب العلمیة.
٣٤. سمعانی، ابو مظفر (١٤١٨ق)، *قواطع الادلة فى الاصول*، تحقیق: محمد حسن اسماعیل شافعی، بیروت: دار الكتب العلمیة.
٣٥. شاطبی، ابراهیم بن موسی (بی تا)، *الاعتصام*، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
٣٦. — (بی تا)، *الموافقات فى اصول الشريعة*، تحقیق: عبد الله دراز، بیروت: دار المعرفة.
٣٧. شمس الائمہ سرخسی، محمد بن احمد (بی تا)، *اصول السرخسی*، بیروت: دار المعرفة.
٣٨. شوکانی، محمد بن علی (١٤١٢ق)، *ارشاد الفحول الى تحقيق علم الاصول*، تحقیق:

- محمد سعید بدری ابو مصعب، بیروت: دار الفکر.
۳۹. شیبانی، محمد بن حسن (بی تا)، *المبسوط (الاصول)*، تحقیق: ابو الوفا افغانی، کراتشی: ادارة القرآن والعلوم الاسلامیه.
۴۰. صابری، حسین (۱۳۸۱)، *عقل واستنباط فقهی*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۴۱. صدر الشریعة ثانی، عبید الله بن مسعود (۱۴۱۶ق)، *شرح التلویح علی التوضیح لمتن التتبیح فی اصول الفقه*، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۲. صدر، محمد باقر (بی تا)، *الفتاوی الواضحة*، نجف: مطبعة الآداب.
۴۳. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۴۰۸ق)، *مجمع البحرين*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: مکتبه النشر الثقافة الاسلامیه.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح: محمد تقی کشفی، تهران: مکتبه الرضویه.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، قم: مطبعة ستاره.
۴۶. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۰۵ق)، *نهاية الافکار*، تقریر: محمد تقی بروجردی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، *تذکرة الفقهاء*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۴۸. — (۱۴۰۴ق)، *مبادئ الوصول الى علم الاصول*، تحقیق: عبد الحسین محمد علی بقال، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۹. — (۱۴۱۳ق)، *مختلف الشیعه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی،
۵۰. علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۴۶)، *الذریعة الى اصول الشریعة*، تصحیح: ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵۱. علیشاهی قلعه جوقی ابوالفضل و ناصری مقدم، حسین (۱۳۹۰)، «چیستی و کارکردهای مذاق شریعت»، *فقه و اصول*، شماره ۸۶/۱، ص ۱۵۷ - ۱۹۳.

۵۲. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، *المستصفی فی علم الاصول*، تصحیح: محمد عبد السلام عبد الشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۳. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۸ق)، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۵۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۵۵. فیاض، محمد اسحاق (بی تا)، *تعالیک مبسوطه علی العروة الوثقی*، [بی جا]: انتشارات محلاتی.
۵۶. کاسانی، ابوبکر بن مسعود (۱۹۸۲م)، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، بیروت: دار الکتب العربی.
۵۷. مجددی برکتی، محمد عمیم الاحسان (۱۴۰۷ق)، *قواعد الفقه*، کراچی: دار الصدق بیلشرز.
۵۸. مجمع اللغة العربیة (۱۴۱۰ق)، *المعجم الوسیط*، اخراج: ابراهیم مصطفی، احمد حسن زیات، حامد عبد القادر، محمد علی نجار، استامبول: دار الدعوة.
۵۹. محقق حلّی، محمد بن حسن (۱۳۶۴)، *المعتبر فی شرح المختصر*، اشراف: ناصر مکارم شیرازی، قم: مؤسسه سید الشهداء.
۶۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، *معارج الاصول*، تحقیق: محمد حسین رضوی، قم: مؤسسه آل البيت.
۶۱. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: علی شیر، بیروت: دار الفکر.
۶۲. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۱)، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، قم: دفتر نشر الهادی.
۶۳. مقدّس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازدهان*، تحقیق: مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی، حسین یزدی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۰۳ق)، *قوانین الاصول*، چاپ سنگی، [بی جا].

۶۵. نجفی، محمد حسن بن باقر (۱۳۶۵)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق: عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۶. هیشمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۷ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، قاهره - بیروت: دار الریان للتراث - دار الکتب العربی.