



مقایسه مفهوم مذاق شریعت با مصلحت و مقاصد شریعت

پدیدآورنده (ها) : علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل

فقه و اصول :: نشریه فقه و تاریخ تمدن :: تابستان ۱۳۹۲، سال دهم - شماره ۲ (علمی-پژوهشی/ISC)

صفحات : از ۷۹ تا ۱۱۰

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1100429>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۴/۰۸/۳۰

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- مذاق شریعت
- چیستی مذاق شریعت و آسیب شناسی فقهی آن
- سازوکارهای کشف مقاصد شریعت
- کارکرد مقاصد شریعت در توسعه و تعمیق فقه امامیه
- حکومت اسلامی و مقاصد شریعت از دیدگاه فقها با تاکید بر نظرات امام خمینی(ره)
- پژوهشی درباره مقاصد شریعت
- حجیت «مذاق شریعت» و چالش های پیش روی آن
- استناد فقهی به مذاق شریعت در بوطه نقد
- فتوای معیار در قانون گذاری
- نیم نگاهی به مکتب فقهی غایت گرا
- بررسی تطبیقی نظریه مقاصد شریعت با اهداف شریعت از منظر تفکر شیعه و اهل سنت
- فتوای معیار در قانون گذاری

عناوین مشابه

- راهبردها و راهکارهای صلح عادلانه و جلوگیری از جنگ بین کشورهای اسلامی از منظر قرآن و سنت با تاکید بر اصولی همچون عقلانیت، مقاصد شریعت و مصلحت
- مقاصد شریعت و رابطه آن با مصلحت
- بررسی نظری و عملی مفهوم احسان در فرهنگ دینی و مقایسه آن با مفهوم تقابل در رفتار سازمانی
- مفهوم «عدم» در آثار بیدل دهلوی و مقایسه ی آن با اندیشه های ابن عربی
- زیبایی شناسی و مفهوم هنر در هندوئیسم و آئین زرتشت و مقایسه آنها با ادیان ابراهیمی
- مفهوم و عناصر سازنده قاعده شرعی و مقایسه آن با قاعده حقوقی
- بررسی مقایسه ای نظریه های شهرسازی حمایتی و مشارکتی با تاکید بر مفهوم عدالت اجتماعی
- تحلیل قابلیت ها و جایگاه شهر تهران از نظر تحقق مفهوم شهر خلاق در مقایسه با سایر شهرهای دنیا
- تحول وجودی معرفت شناختی نفس بر اساس عقل فعال ملاصدرا و مقایسه آن با مفهوم مطلق هگل
- مذاق شریعت و کارکردهای آن با تأکید بر فقه جزایی امامیه

دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۱

استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

مقایسه مفهوم مذاق شریعت با مصلحت و مقاصد شریعت

چکیده

تلاش فقیهان جهت کشف روش و شیوه شارع در جعل احکام، در طول زمان فقاقت وجود داشته و این نگاه به شریعت در قالب‌های گوناگونی همچون طریقه، عادت، دأب و اصطلاح مذاق شریعت جلوه گر شده است. مذاق شریعت دیدی همه‌سویه به شرع و دریافت روش‌های شارع در جعل احکام است که فقیه این دید را با شناخت شریعت و اُنس با آن به‌دست آورده که نه در دید تک‌گزاره‌ای؛ بلکه در دیدی مجموعه‌گرایانه به شریعت رخ نموده است. در اهل سنت نیز پس از رحلت پیامبر (ص) تلاشی پیگیر برای فهم شریعت با عناوینی مانند مصلحت و مقاصد شریعت صورت گرفته است. با توجه به اینکه در شیعه دید مثبتی برابر این عناوین دیده نشده، استناد به مذاق شریعت با پرسش روبه‌رو گردیده است. در این پژوهش تلاش شده به عناوینی مانند مذاق شریعت، مصلحت و مقاصد شریعت از نگاه اهل سنت و شیعه پرداخته شود و سپس شباهت‌ها و تفاوت‌های این عناوین روشن گردد.

واژگان کلیدی:

مذاق شریعت، مقاصد شریعت، تعلیل، مصالح.

^۱.Alishahi88@gmail.com

مقدمه

فقیهان در اجتهادشان از سبک و روش شارع در جعل احکام بهره می‌برند و گاه برای جعل احکام توسط شارع روشی هم اثبات کرده‌اند. بازگشت دادن مردم به عرف، هنگام نبودن دلیل از بارزترین این نمونه‌هاست (علامه‌حلی، ۱۴۱۴ ق: ۸/۴۷۵). راه‌یابی به طریقه شارع در جعل احکام، نمونه‌ای دیگر از دریافت‌های فقیهان از روشمندی شارع است (میرزای قمی، ۱۴۱۷ ق: ۱/۹۹). صاحب‌جواهر بیرون‌بردن اشیایی مانند سنگ‌ریزه از مسجد را روا ندانسته؛ اما از این حکم، خاک‌روبه‌هایی را که جارو می‌شود، به‌وسیله طریقه شرع استثنا می‌کند. گاه در استدلال‌ها از دأب و دین شارع پی‌جویی شده که تکلیف‌نکردن شارع به کارهای سخت و طاقت‌فرسا از این نمونه است (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۳/۱۲۶). تلاش برای کشف روش شارع از سوی فقیهان، با عنوان مذاق شریعت نمود پیدا کرده و این اصطلاح را برای نخستین بار غزالی بیان نموده است (غزالی، ۱۴۱۹ ق: ۶۱۸)؛ ولی در اهل سنت پیگیری نشده تا اینکه در شیعه برای نخستین بار فقیهانی مانند سید جواد عاملی و نجفی و پس از ایشان، فقیهان دیگر به‌صورت گسترده از این اصطلاح در استدلال‌های خود بهره برده‌اند (رک، حسینی عاملی، ۱۳۷۵ ق: ۶/۹۱؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱/۱۵۰ و ۳۰۳، ۱۵/۱۹۶، ۲۷/۲۱۷؛ همدانی، بی‌تا: ۱/۳۹۴ و ۱۲۹/۵؛ حکیم، ۱۴۰۴ ق: ۴/۱۵۴، ۱۲/۱۳ و ۲۰۹؛ موسوی‌خمینی، ۱۴۲۱ ق: ۲/۷۲۵ و...).

۱- مذاق شریعت در لغت و اصطلاح

«مذاق» در لغت به معنای مزه، طعم، چشیدن و آگاهی‌یافتن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۵/۲۰۱؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق: ۴/۱۴۷۹ و ۱۴۸۰). «ذوق» نیروی تشخیص زیبایی‌های پنهان در سخن است (طریحی، ۱۴۰۸ ق: ۲/۱۱۱) و مذاق در اصطلاح آگاهی همراه با مهارت از مزه است. «شرع» به معنای ورود بر محل آبی است که با گذاشتن دهان بر آن آشامیده شود. در معنایی گسترده‌تر، برای پایه‌گذاری راه و روش می‌آید (ابن‌اثیر، ۱۳۶۴ ق: ۲/۴۶۰ و ۴۶۱). «مذاق شریعت» در اصطلاح، روش شارع در جعل احکام و روح کلی حاکم بر مجموع احکام و مقررات است که فقیه با آگاهی از این روح، توانایی فهم و درک حکم شرعی را پیدا می‌کند؛ زیرا حکم را با روش شارع در جعل احکام، سازگار می‌بیند. فقیه با استنباطی درونی، روش و شیوه شارع را درمی‌یابد و می‌چشد. شناخت روش و

شیوه‌های شارع در جعل احکام، به فقیه امکان می‌دهد تا فتواهای خود را با روش شارع بسنجد و در صورت ناسازگار بودن فتوایش، به حکم سازگار با روش شارع روی آورد.

۲- حجّیت مذاق شریعت

مذاق همیشه در کنار یک سند قابل دفاع و ارزشمند فقهی قرار می‌گیرد؛ اما برخی اوقات که فقیهان در استنباط خود به سراغ مذاق رفته‌اند، عرصه استدلال از وجود نصی معین، چه نص عام و چه نص خاص یا اجماع قابل اعتنا یا درک عقلی تهی بوده اما باین حال، استنباط آن ادعای فقهی به صورت کلی و بیان‌ناپذیر، از مجموعه دین ممکن بوده است. فقیه در چنین مواردی با تکیه بر تجربه‌ای که از تحقیق در ادله‌ی فقهی و تعامل نامرئی و تعریف‌نشده آنها با یکدیگر دارد، از روح آن اسناد، مدعای فقهی خود را با قطع و یقین درمی‌یابد (علیدوست و عشایری، ۱۳۸۸: ۲۴ و ۲۵).

اگر مذاق از جنس مدرکات و از مقوله علم به شمار آید، همانند دیگر مدرکات، به «شدّت» و «ضعف» و «مراتب» متّصف می‌شود (مشکک) که از اعلای آن تا درجات پسین (علم، اطمینان، ظن رجحانی و...) تصور می‌شود؛ پس مذاق ظنی نیز یافت می‌شود. همان‌گونه که در عرف گفته می‌شود: «کاملاً خوب نمی‌چشم.» یا «توانایی چشیدن و درک کامل فلان چیز را ندارم!» حال چنانچه مذاق، به حد دریافت قطعی نرسد، نخستین پرسش این است که باتوجه به اینکه اصل اولی «ممنوعیت عمل به ظن» وجود دارد، آیا دلیلی بر حجّیت و اعتبار مذاق وجود دارد؟

فقیهانی مانند محقق قمی، «ظن ناشی از مذاق» را از باب انسداد، حجت می‌دانند؛ زیرا از نظر ایشان، اصل بر اعتبار ظنون است؛ مگر ظنونی همانند قیاس که با دلیل، استثنا شده‌اند (ر.ک، انصاری، ۱۴۱۹: ۱/۳۸۳). آیا این ظن، از باب ظنون خاص در فرض انفتاح باب علمی معتبر است؟ ادله‌ای که بر حجّیت مذاق، اقامه می‌شود، شاید مذاق ظنی را نیز در بر گیرد و دلیلی بر اختصاص آن ادله به مذاق‌های قطعی وجود نداشته باشد؛ اما اگر مذاق، دایر مدار بودن و نبودن باشد، شدت و ضعف ندارد (متواطی). «چشیدن» یا هست یا نیست؛ اگر هست، قطعاً و یقیناً هست؛ پس ادله وجوب پیروی از قطع، آن را در بر می‌گیرد و در اثبات حجّیت آن، به دلیل دیگری نیاز نیست؛ زیرا حجّیت قطع، ذاتی بوده و به جعل شارع نیاز ندارد (همان، ۱/۲۹). در این صورت مذاق از حجّیت برخوردار است

و می‌تواند از مانند خبر ثقه پیش افتد و ادله را تحت‌الشعاع قرار دهد؛ چنان‌که برخی فقیهان، علم به مذاق شریعت را بر ادله دیگر، برتری داده‌اند (خویی، ۱۴۲۱ ق: ۱۲/۸۲). برخی ادله‌ی حجّیت مذاق شریعت از این قرارند:

۲-۱- استقرار

استقرا^۱ به استنتاج یک قانون فراگیر، از پی‌جویی جزئیات گفته می‌شود (صدر، ۱۳۹۵: ۱۶۱) و حجّیت استقرا، از ادله به‌دست می‌آید (نجفی، ۱۳۶۵: ۱/۲۶۸). استقرا از ادله‌ی لُبّی است (همدانی، بی‌تا: ۱/۶۴۰) و نوع تام آن، یقین‌آور است؛ حجّیت آن نیازی به اثبات ندارد و در احکام تحقق پیدا کرده است (خویی، ۱۴۱۰ ق: ۱/۳۷۱). فقیهان بسیاری، حجّیت استقرا را پذیرفته‌اند؛ نمونه‌های زیر را به‌عنوان مثال می‌توان ذکر کرد: ۱. اگر کسی با آب مُطلق، غسل جنابت کند و آب از اطلاق خود خارج نشود و نجاستی نیز بر اعضای بدن نباشد، وضوگرفتن دوباره با این آب، اشکالی ندارد؛ ۲. هرچند مصداق روایات، فرد جُنُب است؛ ولی حائض نیز با استقرا، به جنب ملحق می‌شود؛ زیرا بسیاری از احکام این‌دو مشترک است (همان، ۱۷۸/۱)؛ ۳. محقق‌خویی درباره‌ی نگاه بدون ریبه به زن نامحرم، از ادله‌ی لفظی، جواز را به‌دست می‌آورد؛ ولی از گردآوری ادله‌ی دیگری که استقرا گونه است، مذاق شریعت را کشف می‌کند و می‌نگارد: «وقتی شارع به کارهای کم‌اهمیت‌تر از نگاه سخت گرفته است، نمی‌تواند درباره‌ی نگاه، حکم به جواز بدهد» (۱۴۲۱: ۱۲/۸۲)؛ ۴. جناب محقق‌خویی در نمونه‌ای دیگر، در روا بودن فروش روغن نجس به مؤمن، از اُنسی که با روایات و ادله دارد، به چنین دادوستدی رضایت نمی‌دهد (۱۳۷۷: ۱۹۰/۱).

بسیاری از قواعد، از استقرا به‌دست‌آمده است مانند الف. اصالت صحت (نراقی، ۱۴۱۷: ۲۲۴)؛ ب. قانون مُعذّریت جاهل (بحرانی، بی‌تا: ۱/۷۷ به بعد)؛ ج. قاعده‌ی «کل عقد یضمن بصحیحه...» (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۲۰۵). برخی مانند میرزای قمی، از استقرا ناقص ظن‌آور، ظن قوی به‌دست می‌آورند که به سبب این قوّتش، بر آن تکیه می‌شود (۱۴۱۷: ۱/۱۱۲). برخی به‌دست‌آمدن ظن اطمینانی را از شرایط حجّیت استقرا می‌دانند و معتقدند که با

۱. استقرا از «قرو» و در معنایی مانند قصد، پی‌جویی، جست‌وجو، پیمودن راه و گردآوری آمده است (فراهیدی،

وجود ظن اطمینانی و آرامش نفس، استقرا حجت است؛ زیرا عاقلان بر استقرای غالب تکیه می‌کنند، هرچند یقینی نباشد. تکیه بر استقرای غالب در اثبات احکام شرعی فرعی کفایت می‌کند (مکارم‌شیرازی، ۱۴۱۱: ۱/۱۲۲)؛ بنابراین، «استقرای کامل» و «استقرای ظنی نزدیک به یقین» حجت بوده و از ظن‌های منهی بیرون هستند و می‌توانند مستندی برای مذاق شریعت به‌شمار آیند و پایه و اساسی را تشکیل دهند که از رهیافت آن به ذائقه شریعت دست یافته شود و اراده شارع در جاهایی کشف شود، همان‌گونه که عده‌ای از فقیهان گاهی اوقات با کمک استقرا، مذاق شارع را به‌دست آورده‌اند.

۲-۲- دلیل عقل از باب حُسن احتیاط (حق طاعت)

دلیل عقل از باب حسن احتیاط، در حجیت مذاق شریعت به کار می‌آید. در هر تکلیف محتمل، اصل احتیاط به جریان می‌افتد؛ زیرا حق مولا بر بندگان، فرمان‌برداری بندگان از اوست، پس با احتمال تکلیف باید به آن پایبند بود؛ مگر دلیلی برخلاف بیاید (صدر، ۱۴۰۶: ۱۷۸). اگر گفته شود: «در صورت نبود تکلیف، سرزنش و بازخواست اشخاص قبیح است؛ چون بنا بر سیره عاقلان اصل، برائت است»، در پاسخ گفته می‌شود: «مولاهای عرفی، فقط در برابر تکالیف روشن، افراد را بازخواست می‌کنند و این نوع از بازخواست درباره‌ی خدای متعال ضروری نیست؛ زیرا با جدایی‌انداختن میان دو حق و گسترده‌تر بودن طاعت الهی از طاعت بنده‌ها در برابر یکدیگر محذوری پیش نمی‌آید» (همو، ۱۳۹۵: ۱/۱۸۸). در مذاق شریعت، مجتهد نه‌تنها احتمال می‌دهد تکلیف بر عهده‌ی اوست؛ بلکه در خود به‌گونه‌ای گمان نزدیک به یقین را می‌یابد که شارع از او تکلیفی می‌خواهد.

۲-۳- وجود ملاک حجیت خبر واحد در مذاق شریعت

اگر ملاک در حجیت خبر واحد، اطمینان‌آوری به صدور روایت باشد، در خود خبرهای واحد، جدایی انداخته می‌شود؛ یعنی خبری که این اطمینان‌آوری را ندارد، حجت نیست (موسوی‌خمینی، ۱۴۱۸ ق: ۶/۴۲۳ و ۴۲۴). در دیدگاهی اگر بتوان اجماع منقول و شهرت را مانند خبر واحد، اطمینان‌آور دانست، حجیت اجماع منقول و شهرت، به اثبات

می‌رسد (نایینی، ۱۳۶۸: ۲/۱۴۵). از موارد اطمینان‌آور برای فقیه، مذاق شریعت است و چه‌بسا اطمینان به‌دست‌آمده از مذاق شریعت، بیشتر از اطمینان به‌دست‌آمده از خبر واحد باشد.

گمان می‌رود مذاق به دلیل همین اطمینان‌آوری حجت باشد. نفس اطمینان حجت است. اطمینان که در زبان فقیهان، علم عادی نیز گفته می‌شود، حجت است و دلیل بر حجیت آن، برخورد عقلاست که آن را نازل منزله‌ی علم حقیقی می‌کنند و ردع و منعی هم از آن از سوی شارع صورت نگرفته است (حائری، ۱۴۰۴ ق: ۲۳)؛ بلکه تأییدها و امضاهایی نیز از سوی شارع بر حجیت اطمینان می‌توان پیدا کرد (قمی، ۱۴۲۴ ق: ۱۰۳)؛ البته برخی باور دارند اطمینان برای حجیت، نیازی به جعل ندارد؛ بلکه حجیتش مانند علم، ذاتی است (فیاض، بی‌تا: ۴/۴۸). این حجیت اطمینان را می‌توان شرعی دانست و این شرعی به آن سبب است که اگر نباشد، باید به اصول شرعی مراجعه کرد و اگر باشد، جایی برای مراجعه به اصول شرعی باقی نمی‌ماند. برای مثال اگر اطمینان برخلاف حالت پیشین برای کسی پیدا شود، دیگر نقض یقین با شک صدق نخواهد کرد؛ پس باید حجت شرعی باشد تا بتواند جلوی استصحاب را بگیرد (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ ق: ۳/۴۸).

البته این‌گونه نیست که اطمینان همیشه حجت نیست؛ بلکه حجیت آن شروطی دارد: ۱. اگر اطمینانی حاصل شود؛ ولی برخلاف آن اماره شرعی باشد، این اطمینان حجت نیست (روحانی، ۱۴۲۹ ق: ۱/۵۱۶). ۲. این اطمینان باید منشأ عقلایی داشته باشد و اگر از مانند پندار یا وهم باشد، حجت نیست (سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ۱۹/۷). ۳. این اطمینان باید نه شخصی بلکه نوعی باشد (موسوی‌خمینی، ۱۴۱۸ ق: ۲/۲۲۹). ۴. از اسبابی که اغلب برای مردم اطمینان حاصل نمی‌شود، در دست‌یابی به اطمینان بهره برده نشود (زنجانی، ۱۴۲۸ ق: ۳/۷۵).

۲-۴- ظهور سازی مذاق شریعت در دیگر ادله

ظهور کلام حجت است و عاقلان بر آن اتفاق‌نظر دارند؛ چون شارع، راه و روش ویژه‌ای برگزیده و از این روش پیروی کرده است. مذاق شریعت دلیلی بر ظهور کلام است؛ زیرا در مواردی با کمک مذاق شریعت، به‌ظاهر روایت دست‌یافته و روایت حجت می‌شود. برای مثال اگر کسی مرتد شود و اعمال او قضا شود، در صورت توبه‌کردن، به‌جا آوردن قضای این اعمال بر او واجب است (فاضل لنکرانی، همان: ۶۹۴). این دیدگاه از مذاق

شریعت به دور است که قضای اعمال این شخص بیهوده است؛ زیرا توبه‌ی مرتد فطری پذیرفته نمی‌شود. آنچه از ظهور روایات به دست می‌آید: «نپذیرفتن توبه‌ی او، فقط برای برداشته شدن قتل است، پس وجوب قضای اعمال بر او واجب است» آنچه از ظهور روایات به دست نمی‌آید: «توبه در قضای اعمال بی‌تأثیر است و هیچ تکلیفی بر او نخواهد بود» (همان، ۶۹۴ و ۶۹۵).

هم‌چنین در روایتی که از آن کراهت احتکار به دست می‌آید، می‌توان از ظهور سازی مذاق شریعت هم بهره برد. برخی فقیهان شیعه، احتکار را حرام می‌دانند و روایات بسیاری درباره حرمت احتکار آمده است. در این باره، روایتی وجود دارد که درباره حکم احتکار می‌پرسد و امام (ع) می‌فرماید: «اگر خوراک میان مردم بسیار باشد و از ناحیه‌ی آن در فراخ باشند، اشکالی ندارد؛ اما اگر کم باشد که مردم به سببش در تنگنا قرار گیرند، کراهت دارد این طعام احتکار شود و مردم در حال بی‌طعامی، رها شوند» (حرعاملی، ۱۴۱۴ ق: ۱۷/۴۲۴). امام خمینی (ره) (۱۴۲۱ ق: ۶۰۸/۳) ظهور «یکره» در کراهت را با مذاق شریعت سازگار ندانسته و مکروه دانستن احتکار را درست نمی‌داند؛ آن‌هم احتکاری که باعث رها کردن مردم بدون غذا و خوراک می‌شود؛ در نتیجه مذاق شریعت برای روایت، ظهور در حرمت می‌آورد و از ظهور نخستین دست برداشته می‌شود.

۳- سازوکارهای تشخیص مذاق شریعت

باتوجه به گستردگی دامنه شریعت و جاودانگی آن، روشن است که دستیابی به مذاق شارع، تابعی از ممارست پیوسته در استنباط احکام و آشنایی با احکام و درک دستگاه‌واره‌ی از نظام شریعت است (علیدوست و عشایری، ۱۳۸۸: ۱۷). اما باین حال می‌توان موارد زیر را به‌عنوان سازوکارهای تشخیص مذاق شریعت نام برد:

۳-۱- سنت

زبردستی در احکام به‌عنوان مثال حتی در دلالت اشاره‌ای نصوص نیز لازم است. زبان شرع، چاشنی‌های ویژه‌ی خود را دارد. آگاهی از زبان شرع، کشف مذاق شریعت و سازگاری یا ناسازگاری دلیل با مذاق شریعت را در پی خواهد داشت (ر.ک، نجفی، ۱۳۶۵:

۸/۴۰۵). اگرچه این آگاهی معرفتی خدادادی است (همان، ۱۰/۲۵۹؛ ۱۱/۹)؛ با تلاش نیز حاصل می‌شود و از گذاشتن ادله در کنار یکدیگر می‌توان به احکام دست‌یافت. کاشف‌الغطا (۱۴۲۲ ق: ۱۸۸/۱) می‌نویسد: «راه دیگر دستیابی به مقصود شارع، جست‌وجو در ادله با وساطت ذوق بی‌آلایش و درک درست، در ذهن مجتهد است، به‌گونه‌ای که از گردآوری ادله، به‌دست‌آمده است.» این دلیل مانند نصوص است؛ البته صریح نیست، بلکه پرورده عقل است. عقل مانند حس، از ادراکات چشایی، شنوایی، بویایی، بساوایی و زبان برخوردار است و ارزش منطوق‌ها، مفهوم‌ها، کنایه‌ها، اشاره‌ها، رمزها و علامت‌ها هنگامی که گمانی قوی را به همراه داشته باشد، باهم برابر خواهد بود؛ زیرا ملاک حجیت، چیزی جز تفاهم معتبر عرفی نیست» (همان‌جا).

۳-۲- اجماع و ارتکاز متشرعان^۱

از پایه‌های کشف مذاق شریعت، اجماع فقیهان و ارتکاز متشرعان و بنای عاقلان است. مرعشی‌نجفی (بی‌تا: ۴۱۵/۱) هرچند در ادله‌ای خدشه می‌کند که برای اعتبار ایمان (شیعه دوازده‌امامی) در مرجعیت اقامه‌شده است؛ ولی مذاق و باور متشرعان شیعه دوازده‌امامی را به اعتبار ایمان می‌داند. این باور متشرعان، از باور شارع سرچشمه گرفته و در تاریخ طولانی اجتهاد، وجود داشته است، به‌گونه‌ای که حتی از افراد اندک منحرف هم دوری کرده‌اند، چه رسد به اینکه مرجعیت فرد مخالف با مذهب شیعه را بپذیرند.

هم‌چنین مکارم شیرازی (۱۴۱۱ ق: ۴۲۴/۲ و ۴۲۵) این که طهارت و نجاست، از احکام واقعی یا از احکام علمی هستند. اولین دلیلش این است که علم و جهل مکلف، در آنها موضوعیت دارد و پیش از شریعت اسلام، در میان مردم نیز بوده بنابراین شرع، آنها را پدید نیاورده است. این موارد، احکام تکوینی هستند و شارع فقط گاهی بر آنها افزوده و گاهی نیز کاسته است؛ بنابراین، عرف آن را از امور واقعی می‌داند. وی با تفاوت میان عرف و ارتکاز متشرعان، دومین دلیل را ارتکاز متشرعان می‌آورد و در این باره می‌نویسد:

۱. واژه «رکز» به معنای فروکردن جسمی به‌صورت عمودی است، مانند فروکردن نیزه در زمین که بتوان بر آن تکیه کرد (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۲۰/۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق: ۸۸۰/۱؛ این‌منظور، ۱۴۰۵ ق: ۳۵۵/۵)؛ و در اصطلاح ارتکاز متشرعان به فهم و شعوری بس عمیق است که در بین متدینان به مذهب وجود دارد و موجب کردار یا ترک چیزی شده است و منشأ این باور روشن نیست (حکیم، ۱۹۷۹ م: ۲۰۰).

«در این ارتکاز متشرعان، هیچ شکی نیست که آنها نجاست را مانند طهارت از امور واقعی می‌دانند و می‌توان گفت: از شارع دریافت کرده‌اند؛ زیرا خیلی دور از واقع است که متشرعان را به نادیده انگاشتن کلام شارع و ناآگاهی از مقصود او متهم کنیم» (همان).
گاه اجماعات و ارتکازات فقیهان، جزئی برای کشف مذاق شریعت است و جزو دیگر همان نصوص متفرقه است؛ برای مثال اگر خونی که از زن بیرون می‌آید: نفاس و خون زخم و دُمَل نباشد، اصل بر این است که خون استحاضه باشد؛ این اصل از مذاق شریعت به دست می‌آید. منشأ این مذاق شریعت دو چیز است: یکی پی‌جویی فتاوا و دیگری، نصوص پراکنده در این باره می‌باشد (خوانساری، ۱۴۱۵ ق: ۲۵۱ و ۲۵۲).

نه تنها اجماعات و ارتکازات، توانایی کشف مذاق شریعت را دارند؛ بلکه رویکرد عاقلان نیز در این کشف، نقش بسزایی دارد. پسندیدن عاقلان به کشف مذاق می‌انجامد؛ زیرا اگر حکمی را عاقلان عالم، نپسندند یا بالاتر از آن، درباره‌اش نگرشی منفی داشته باشند و آن را برنتابند، می‌توان به کشف مذاق شریعت رسید؛ زیرا مذاق شریعت حکمی را که عاقلان عالم از آن روی برمی‌تابند، جعل نمی‌کند. چنانچه روایتی وجود داشته باشد که با رویکردها و باورهای عاقلان سازگار نباشد و ظاهری زننده و زشت داشته باشد و آنها از آن روی برتابند، می‌توان گفت: این حکم را شارع وضع نکرده است؛ مانند برخورد شدید نمازگزاران با کسانی که از برابر آنها می‌گذرند (نجفی، ۱۳۶۵: ۴۰۵/۸).^۱

۱. در بحث استحباب گذاشتن مانعی بین نمازگزار و عبورکننده از برابر ایشان، روایتی را از حضرت علی (ع) آمده است که فرمود: «لا یقطع الصلاه شیء و لا تدع من یمربین یدیک و لو قاتلتہ». اصل روایت این است: «سئل عن المرور بین یدی المصلی؟ فقال: لا یقطع الصلاه شیء و لا تدع من یمربین یدیک و ان قاتلتہ و قال: قام رسول الله (ص) فی الصلاه فمر بین یدیه کلب ثم مر حمار ثم مرّت امرأه هو یصلی فلما انصرف قال: رأیت الذی رأیت و لیس یقطع صلاه المؤمن شیء و لکن ادرءوا ما استطعتم (ابن‌حیون، ۱۳۸۳ ق: ۱۹۱/۱)؛ از حضرت درباره گذرکردن از برابر نمازگزار پرسیده شد، فرمود: چیزی (رهگذر)، نماز را برهم نمی‌زند و کسی را که از برابر تو در نماز می‌گذرد، رها نکن، هرچند با او بجنگی (اجازه عبور نده) و فرمود: پیامبر (ص) برای نماز ایستاد، پس از برابر او سگی، پس از آن الاغی و سپس زنی گذر کرد. آنگاه که نماز را به پایان برد، فرمود: من هم آن چیزی را که شما دیدید، دیدم و چیزی نباید نماز مؤمن را برهم بزند و تا آنجا که می‌توانید، چیزهایی را که نمازتان را برهم می‌زنند، دور کنید. با توضیحی که در آخر روایت از عملکرد پیامبر (ص) داده می‌شود که ایشان نماز می‌خواند و از برابر او چیزهایی عبور می‌کنند و ایشان هیچ‌گونه برخوردی نمی‌کند، نکاتی فهمیده می‌شود: ۱. گذشتن از برابر نمازگزار جایز است؛ ۲. این گذرکردن به درستی نماز اشکالی وارد نمی‌کند؛ ۳. درء به معنای دور کردن است و می‌تواند در اینجا به این معنا باشد که تا می‌توانید نمازتان را نشکنید؛ بلکه عامل مزاحم را دور کنید.

۳-۳- مناسبت میان حکم و موضوع

به مناسبت در میان ادله، به گونه خاصی توجه شده است. علامه حلی یکی از راه‌های کشف علت را مناسبت میان حکم و موضوع می‌داند (۱۴۱۴ ق: ۳/۲۲۳). ایشان در بررسی روایات نجاست کافر، دلیل بر نجاست را فقط نجس بودن نیم‌خورده‌ی آنها و دوری نکردنشان از نجاست‌ها می‌داند. کفرشان گمان به نجاست آنها را به همراه می‌آورد؛ برای همین است که برخورد با آنها و لمسشان، حرام شده است. افزون به راین، نجاستشان، مایه پستی و کوچکی آنها شمرده می‌شود؛ بنابراین حکم به نجاست آنها مناسبت دارد (همان‌جا). مناسبت در اصطلاح اهل سنت، وصف روشن و قانونمندی است که حکم بر آن قرار گرفته و در تشریع حکم، دخالت داشته و مصلحتی را کشف کرده که مقصود شارع بوده است (شعبان، ۱۹۹۵: ۱۵۲). از نگاه اهل سنت، مناسبت از مسالک علت، همچنین راه‌هایی است که وصف معینی را علت حکم قرار می‌دهد (همان، ۱۴۹).^۱

آیا مناسبت میان حکم و موضوع، ممکن است به کشف مذاق شریعت برسد؟ در پاسخ باید گفت: بله و این را از کلمات برخی فقیهان می‌توان دریافت. از امام خمینی، این مطلب بازگو شده که هیچ شکی در حرمت تصویر بُتان برای عبادت یا برای نگهداری آثار گذشتگان گنهکار نمی‌باشد و در این حرمت، تفاوتی نیست میان نقاشی یا مجسمه و اینکه این کار به گونه مستقیم یا با همکاری کسی یا به تسبیب انجام شده باشد؛ پس نگهداری و باقی‌بودنش روا نیست. این حکم را از مذاق شارع مقدس به دست می‌آوریم که او به نگهداری و بقای آثار کفر و شرک، به سبب بزرگداشت یا فخر به آنها راضی

^۱ در شیعه مناسبت به حالات و خصوصیات موضوع گفته می‌شود که حکم را آورده و گاه باعث گستردگی اثبات حکم به دیگر موارد و گاه تنگی و محدودیت حکم را خواهان است، به گونه‌ای که یارای سرایت به دیگر موضوعات نخواهد داشت. هرچند، بحث مناسبت در شیعه با آنچه اهل سنت مطرح کرده‌اند، مشابهت‌هایی دارد؛ برای مثال فقیهان شیعه از مناسبت میان حکم و موضوع در برخی از جاها خواسته‌اند علت به دست آمده را به دیگر موارد سرایت دهند، مانند آنچه خوانساری باور دارد که علت حرمت خمر مست‌کنندگی آن است و از مناسبت میان حکم و موضوع، سرایت این حرمت را به هر مُسکری، کشف می‌کند (۱۳۵۵: ۵۹۵/۲)؛ بنابراین، اگر در نصوص، وصفی آمده باشد، می‌توان از این راه که حتماً آوردن این وصف، مناسبتی داشته است که شارع، حرمت را وابسته به آن کرده است، گفت: در همه جا این وصف، توانایی سرایت و مدخلیت در حکم را خواهد داشت و هرکجا إسکار (مست‌کردن) محقق شود، حرمت نیز خواهد آمد. اما کاربرد مناسبت فقط در تعلیل‌یابی نیست؛ بلکه برای انصراف یا تنگ‌کردن دایره حکم نیز به کار می‌رود.

نیست (منتظری، ۱۴۱۵ ق: ۲/۶۰۴). ایشان در ادامه به روایاتی اشاره می‌کند که در این باب وارد شده و دربرگیرنده تهدیدها و سخت‌گیری‌های فراوانی است که بر اساس مناسبت میان حکم و موضوع، بر این قسم از تصویرسازی حمل می‌شود (همان‌جا).

۳-۴- مناطات احکام

یکی دیگر از راهکارها برای کشف مذاق شریعت، ملاک و مناط^۱ است. علامه حلی (تذکره الفقهاء، ۱۴۱۴ ق: ۴/۴۵۵) از این اصطلاح بهره برده است. ایشان مناط نماز خوف را همان خوف می‌داند و در به‌دست‌آمدن مناط، تفاوتی میان مصادیق خوف نمی‌بیند؛ چه خوف و ترس، از دزد به وجود بیاید یا از حیوان درنده‌ای باشد و چه شخص در سفر یا در وطن خود باشد (۱۴۱۴ ق: ۴/۴۵۵). شهیدثانی بحث مناط را به‌عنوان کاشفی برای مذاق شریعت در بحث ولایت بر سفیه، عنوان کرده است. شهیدثانی (۱۴۰۳ ق: ۵۵۲/۱) پس از یادآوری کراهت مواردی مانند نمازخواندن به سمت کتاب یا در باز، در ادامه سخن می‌افزاید: «می‌توانی به این دو مورد بی‌افزایی و بگویی: توجه به هر چیزی که ذهن انسان را به خود مشغول می‌کند، مانند نوشته و نقاشی، کراهت دارد. شهیدثانی، در اینجا مناط حکم کراهت را به دست آورده است؛ زیرا این چیزها را باعث دل‌مشغولی انسان و جدا شدن از نماز می‌داند، پس در هرکجا این دل‌مشغولی به وجود آید، کراهت هم خواهد بود و فقط این موارد محدود نیستند که حکم کراهت دارند (همان‌جا).

۳-۵- مصلحت‌های بنیانی برای تشکیل مذاق

یکی دیگر از اصول راهبردی کشف مذاق شریعت، مصلحت است. از سخن برخی برمی‌آید که می‌توان از راه شناخت مصالح، به مذاق شریعت پی برد. بیشتر فقیهان فروش قرآن به کفار را روا نمی‌دانند؛ زیرا این فروش سبب می‌شود کفار به قرآن اهانت کنند و بر آن چیره شوند که در آیات، از این تسلط نهی شده است (انصاری، ۱۴۲۰ ق:

^۱ مناط از «نوط» به‌معنای تعلیق و وابستگی چیزی بر چیز دیگر است (فراهدی، ۱۴۱۰ ق: ۴۵۵/۷؛ این منظور، ۱۴۰۵ ق: ۴۱۸/۷) و اصطلاحاً، به چیزی گفته می‌شود که حکم به آن وابسته است و اگر نباشد، حکم نیز نخواهد بود.

۲/۱۶۳). امام خمینی (ره) پس از بیان اینکه فروش مقدمه‌ای برای تسلط و نفی سبیل است و مقایسه‌ی آن با مؤمن که قرآن احترامش را می‌خواهد و چون قرآن از مؤمن هم احترامش بیشتر است؛ بنابراین از فروش قرآن به کافران نیز باید پرهیز شود (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ ق: ۷۲۴/۲)، نه تنها نمی‌پذیرد که پخش قرآن و کتاب‌های اسلامی در سرزمین‌های کافران، تسلط آنهاست، بلکه می‌گوید: نشر قرآن و کتاب‌های مسلمانان در میان کفار، تسلط مؤمنان و گسترش احکام اسلام را در پی خواهد داشت؛ زیرا سبب می‌شود آنها دست از آیین خود بردارند یا اینکه در وابستگی به دینشان به سبب خرافاتی بودنش سست شوند.

بنابراین، علت برداشتن سبیل و تسلط در آیه، راهنمایی به این نکته است که باید به هر وسیله، خود را از سیطره کافران بیرون آورد؛ زیرا این تسلط را خداوند قرار نداده است تا تقدیری الهی به‌شمار آید. ایشان دورنگه داشتن قرآن و دیگر مقدسات را از دسترس کافران، برخلاف مذاق شرع می‌داند؛ زیرا به وجود مصلحت غالبی باور دارد. مصلحت غالب، تبلیغ و گسترش احکام اسلام و هدایت مردم از هر راه ممکن است و اینکه چه‌بسا قرآن مسح شود، با آن مصلحت غالب نمی‌تواند برابری کند (ر.ک. همان، ۷۲۵).

۴- معانی مصلحت در شیعه و اهل سنت

صلاح در برابر فساد به‌کاررفته؛ پس مصلحت، در برابر مفسده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق: ۳/۳۰۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ ق: ۲/۵۱۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۴/۱۲۵) که در معناهایی مانند سامان‌دادن، نکوشدن، آشتی‌کردن (۱۴۰۵ ق: ۲/۵۱۶)، شایستگی (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق: ۲۹۳) و معانی سازگار با این‌ها می‌آید؛ البته برخی صلاح را نقیض «طلاح» می‌دانند که به معنای زمین‌گیر و ناتوان و سربراشدن می‌آید (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۳/۱۱۷؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق: ۱/۳۸۸؛ ابن‌منظور، همان: ۲/۵۳۰)؛ بنابراین می‌توان گفت: این واژه، بعدها بیشتر در برابر فساد به‌کاررفته است.

در اصطلاح اهل سنت، «مصلحت» پاسداری از مقاصد شرع است (غزالی، ۱۴۱۷ ق: ۱۷۴) یا جلب منفعت و دفع مفاصد و ضررها^۱ می‌کند (شوکانی، ۱۴۱۲ ق: ۱/۴۰۳؛ ابن‌بدران، ۱۴۰۱ ق:

۱. ضرر به‌معنای هر درد و عذابی است که انسان می‌تواند به آن دچار شود، اعم از اینکه جسمی یا روحی و روانی باشد (ریسونی، ۱۴۱۸: ۲۰۴).

۱/۲۹۳). در شیعه، محقق‌حلی در تعریف مصلحت می‌نویسد: «مصلحت، آن چیزی است که سازگار با مقاصد انسان، دنیایی یا آخرتی یا هر دو باشد» (محقق‌حلی، ۱۴۰۳ ق: ۲۲۱). حاصل مصلحت، به‌دست‌آوری منفعت و دور کردن ضرر است و فقط باید به مصالح معتبر از سوی شارع، پایبند بود (همان‌جا). احکام در شیعه، پیرو مصالح نفس‌الامری هستند که در نظر گرفته‌شده‌اند و این شبیه به قواعد فقهی است که برآیند مبانی کلامی می‌باشد. علامه‌حلی کارهای خداوند را تعلیل‌بردار به مصالح، حکمت‌ها، سبب هدف و غایت‌ها می‌داند (۱۴۱۴ ق: ۵/۳۰۵).

برای دستیابی مجتهد به مصالح و حجیت آن، باید ادله را پیگیری کند؛ زیرا مخالفان دستیابی مصلحت حکم، به ادله‌ای مانند «اصل جایز نبودن عمل به ظن» و «فراگیر بودن و پاسخ‌گو بودن شریعت به همه‌ی رخدادها»، استناد کرده‌اند (ر.ک، حکیم، ۱۹۷۹ م: ۴۰۰؛ صابری، ۱۳۸۱: ۲۲۱ تا ۲۲۳). مصلحت با دلیلی مانند سیره عقلا، از اصل حرمت عمل به ظن خارج می‌شود؛ زیرا سیره عقلا همیشه بر این امر استوار بوده که وقتی مفید بودن یک عمل را تشخیص دهند، به آن اقدام می‌کنند و به‌مجرد احتمال وجود مفسده‌ای واقعی از انجام آن خودداری نمی‌کنند. با اینکه سیره مورد ابتلا بوده، از طرف شارع ردعی نشده است و همین کفایت می‌کند که رضایت و امضای شارع مقدس را بر آن به دست آورد (صرامی، ۱۳۸۳: ۹۱).

۵- تطبیقات مصلحت

برخی نمونه‌هایی که فقیهان احکام را مستند به مصالح کرده‌اند عبارت‌اند از:

۱. در انقلاب شراب به سرکه، تفاوتی میان تبدیل خودبه‌خودی با چاره‌جویی نیست و خوردن آن رواست؛ زیرا حکم حرمت شراب، پایبند به مصلحتی است که پس از دگرگونی شراب به سرکه دیگر این مصلحت وجود ندارد؛ بنابراین با ازبین‌رفتن مصلحت، جایی برای حرمت، نمی‌ماند (مفید، ۱۴۱۰ ق: ۵۸۱).

۲. درجایی که برای فعل، حاکم شرعی می‌تواند مصلحت‌سنجی به وجود آورد؛ مانند توبه از گناه، پس از اقامه‌ی شهادت شاهدان بر گناه که حاکم می‌تواند بر اساس مصلحت او را ببخشد یا حد را بر او جاری سازد (همان، ۷۷۷)؛

۳. سید مرتضی بیان می‌کند اگر کسی، زن آبستن را بزند و جنین او بیفتد، نگاه می‌شود که جنین در چه مرحله‌ای از رشد بوده است، سپس برای آن دیه به‌این‌ترتیب قرار داده می‌شود: جنین: بیست‌دینار، علقه: چهل‌دینار، مضغه: شصت‌دینار، رویدن استخوان: هشتاد دینار، جنین روح دمیده: صد دینار (علم‌الهدی، ۱۴۱۵ ق: ۵۳۲) و در ادامه می‌نگارد: با توجه به پیروی احکام از مصالح، ممتنع نیست که بگوییم: مصلحت به همین چیزی تعلق گرفته است که بیان شد (همان) و به کسانی که این ترتیب را نمی‌پذیرند، گوشزد می‌کند دلیلی بر امتناع از این فتوا وجود ندارد و چنین دیدگاهی را مصلحت می‌پذیرد (همان)؛

۴. سید مرتضی در جراح (زخم‌ها)، شهادت اطفال را می‌پذیرد؛ زیرا اقتضای مصلحت را پذیرفتن شهادت آنها در چنین موردی می‌داند (همان، ۵۰۶ و ۵۰۷).

۵. محقق حلی به‌طور مفصل به مصالح مرسله و نقد آن پرداخته است. ایشان مصالح را به سه دسته‌ی معتبر و ملغی و مرسل تقسیم‌بندی می‌کند:^۱

الف. مصالح معتبر؛ مثال‌هایی که از این نوع می‌دانند همچون: ۱. حرمت قتل و وضع کردن قصاص برای بقای نفس؛ ۲. وجوب جهاد و کشتن مرتد برای حفظ دین؛ ۳. تحریم زنا و برپا کردن حد برای حفظ نسب؛ ۴. بریدن دست دزد برای پاسداری از اموال.

ب. مصالح مُلغاً؛ مانند اینکه درباره‌ی ثروتمندی گفته شود: اگر عمداً روزه‌خواری کند، باید دو ماه روزه بگیرد؛ زیرا بازدارندگی آن بیشتر است.

ج. مصالح مرسله؛ هر چیزی که از دوگونه‌ی پیشین نباشد جزو این دسته است که البته معتبر هم نیست (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۲۲۱ تا ۲۲۳). محقق حلی در ادامه مصلحتی را یادآور می‌شود که آمیخته با مفسده است؛ ولی چون مصلحت بر مفسده ترجیح پیدا می‌کند، مصلحت پیشی می‌گیرد و می‌نویسد: «اگر دشمنان اسلام، اسیران مسلمانان را سپر قرار دهند، آیا جایز است دشمنان را هدف قرار داد، هرچند مسلمانان کشته شوند؟ اهل سنت می‌گویند: «بله؛ زیرا می‌دانیم اگر آنها را هدف قرار ندهیم، بر اسلام غلبه پیدا

^۱. باید این نکته را یادآوری کرد که این تقسیم‌بندی ابداع محقق حلی نیست؛ بلکه پیش از ایشان، بزرگان اهل سنت این دسته‌بندی و تعاریف مربوط به آنها را انجام داده‌اند و در زبان آنها این اصطلاحات رایج بوده است (نک: آمدی، ۱۴۰۴ ق: ۱۶۱/۴؛ غزالی، ۱۴۱۷ ق: ۱۷۳؛ زرکشی، ۱۴۱۳ ق: ۲۱۳/۵).

خواهند کرد، پس این مصلحت ضروری و جایز است؛ زیرا نجات مسلمانان جز با آن ممکن نیست و عمومی است؛ زیرا ضرر، همه‌ی مسلمانان را در برمی‌گیرد و قطعی است و یقین داریم که اگر آنها را هدف قرار ندهیم، کافران بر مسلمانان چیره خواهند شد (همان، ۲۲۳).

محقق حلی در پاسخ به کسانی که پاسداری از خون‌ها را مقصود شارع می‌دانند و هدف قرار دادن مسلمانان را وسیله‌ای برای تحقق قصد شارع دانسته‌اند و آن را واجب می‌شمارند، می‌نویسد: «اگر مقصود این است که شرع از کشتار بازداشته است و قصاص را واجب کرده، پذیرفتنی است؛ ولی اگر حفظ خون‌ها را از راهی جز این، خواسته است، ما نمی‌پذیریم و می‌گوییم: پاسداری از خون‌ها به هر شکلی خواسته‌ی شارع نیست و ادله‌ی شرعی مانند این آیات آن را بر نمی‌تابد و هر کس فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل برساند، مجازاتش دوزخ است^۱؛ و انسان را که خداوند محترم شمرده است، به قتل نرسانید! مگر به حق (و از روی استحقاق)^۲؛ همچنین این سخن که فرمود: «من سعی فی دم امرء مسلم ولو بشطر کلمه، جاء یوم القیامه مکتوبا علی جبینه آیس من رحمه الله»^۳، دلالت بر الغای آن می‌کند که از اعتبار برکنار است و دیگر احادیثی که دلالت بر بازداشتن از کشتن مسلمان می‌کند و با وجود این نصوص، اعتباری به غیر آن نیست» (همان، ۲۲۴).

این سخن اشکال دارد؛ زیرا در اینجا مصالح باهم تزامم می‌کنند و از دیرباز میان فقیهان شیعه حفظ نظام از ارزش والایی برخوردار بوده است. در این صورت، اهم که حفظ امت اسلامی است، بر مهم پیشی می‌گیرد. به این ضرورت فقیهانی مانند علامه حلی (تذکره، ۱۴۱۴: ۹/۷۴ و ۴۵) شهیدثانی (۱۴۰۳: ۲/۳۹۳) و دیگران به آن گرویده‌اند تا آنجا که صاحب‌جواهر می‌نویسد: «بلکه چه‌بسا حکم به جواز قتل را معلوم‌بودن برتری اسلام بر مانند این کشتن، تأیید کند» (نجفی، ۱۳۶۵: ۲۱/۷۰)؛ بنابراین از منظر فقیهان شیعه،

۱. «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا». (نساء: ۹۳)

۲. «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (انعام، ۱۵۱).

۳. هرکس در ریختن خون مسلمانی بکوشد، هرچند با گفتن جزئی از کلمه، در قیامت وارد می‌شود، درحالی‌که بر پیشانی او نوشته‌شده: از رحمت خدا ناامید است. این روایت نقل به‌معنا شده است و در منابع معتبر با این الفاظ وارد نشده است؛ هرچند مضمون آن با روایات برابر است (نک: حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۲/۳۰۵).

ضرورت اعتبار دارد و بر ادله‌ی اولیه برتری می‌یابد، هرچند آن را از باب احکام ثانویه معتبر می‌دانند.

نتیجه اینکه در برخی موارد، مصلحت مرسله جزو احکام ثانویه است. شمس‌الدین مصالح مرسله را احکامی تدبیری می‌داند که برای اداره‌ی جامعه وضع شده و لازم و ضروری است؛ این احکام، در محدوده‌ی «فراغ تشریعی» جا می‌گیرند و استنباط در آن، در گستره‌ی اصول و قواعد، از ادله‌ی تشریع برتر و کلی‌تر صورت می‌گردد (شمس‌الدین، ۱۴۱۹ ق: ۱۱۳). وی این مطالب را از تحلیل‌های موجود در روایات استفاده می‌کند، چنانکه در روایتی پیامبر (ص) مردم را از ذبح الاغ‌های اهلی باز می‌دارد و در تفسیر آن آمده است: «غرض از این کار روبه‌ی نابودی نگذاشتن آنها بوده است» (ابن بابویه، ۱۹۶۶ م: ۲/۵۶۳)؛ زیرا مصلحت بر بقای آنها مجتمع بوده است. بنابراین تفسیر، روایت می‌تواند مستندی برای جلوگیری از شکار انواع ماهی‌ها و پرندگان و حیوانات قرار گیرد (شمس‌الدین، همان‌جا: ۱۱۳). وی مصالح مرسله را احکام شرعی یا منشأ احکام شرعی الهی نمی‌داند؛ بلکه پایه‌هایی برای احکام تدبیری به‌شمار می‌آورد که فقیهان به‌دست می‌آورند و می‌توان گفت: اصل مصالح مرسله از اصول استنباط، در قسمت احکامی می‌آید که برای تدبیر امور زندگی است و از اصول احکام شرعی نیست (همان، ۱۱۳ و ۱۱۴).

این نگاه، نزاع شیعه و اهل سنت را بردارد؛ زیرا شیعه به‌طور کلی مصالح را نفی نمی‌کند؛ بلکه با شرایطی می‌پذیرد. اهل سنت احکام براینند از مصالحی را اقوال و تدابیری اجتهادی می‌داند که مستند به روح شرع بوده و در راستای قواعد و مقاصد عمومی آن باشد و همه از نظرهای مجتهدان سرچشمه گرفته باشد. حال بعضی از این احکام از نگاه آنها مقبول و بعضی از آنها مردود هستند. شیعه به احکام براینند از مصالح، همچون احکامی می‌نگرد که حکومت‌ها برای اداره بهتر اجتماع، بهبود وضع مردم، جلوگیری از بی‌انضباطی‌ها و برای ضرورت‌ها وضع می‌کنند که با گذشت زمان دچار تبدل و دگرگونی می‌شوند. بعضی مصالح نام‌برده اهل سنت همان احکام ثانویه هستند که شیعه به آنها اعتقاد دارد.

۶- مقاصد شریعت^۱

«مقاصد»، جمع مقصد است و در معناهایی همچون راستی و استواری، عدالت، میانه‌روی، تکیه‌کردن، در دسترس بودن، اراده‌کردن چیزی، روی آوردن به چیزی، انباشته و فشرده شدن و پایه و اساس چیزی، آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۵/۵۴ و ۵۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق: ۲/۵۲۴ و ۵۲۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۵/۹۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ ق: ۳/۳۵۳ تا ۳۵۴). در کاربرد مقاصد، رو آوردن به سمت‌وسوی چیزی اراده شده است. اگر گفته شود مقاصد مکلفان یا مقاصد شارع، چیزی جز همان امور باطنی درون اشیا نیست که می‌توان آن را جويا شد و به سمت‌وسوی آن رفت (کیلانی، ۱۴۲۱ ق: ۴۴). پیشینیان به همان معنای لغوی مقاصد پرداخته‌اند و واژگانی برابر با آن مانند مصلحت، حکمت، غرض، غایت، هدف، اسرار، معانی و مراد را به‌کاربرده‌اند. حکمت‌ها و اسرار شارع در قانون‌گذاری‌ها (حسنی، ۱۴۱۶ ق: ۱۱۳ و ۱۱۴؛ فاسی، ۱۹۹۳ م: ۷)، غایات وضع‌شده برای دستیابی مصلحت مردم (ریسونی، ۱۴۱۸ ق: ۷) و مصالح (خادمی، ۱۴۲۱ ق: ۱۷) از تعاریف مقاصد شریعت هستند.

۶-۱- پایه‌های مقاصد شریعت

۶-۱-۱- مصالح و مفاسد

پیش‌ازاین اشاره شد که جعل شریعت برای مصالح مردم از باورهای فقیهان است (شاطبی، بی‌تا: ۲/۶). مصلحت از نگاه دانشمندان مقاصدی به دنیایی و معنوی تقسیم می‌شود. شاطبی در تعریف مصالح دنیایی می‌نویسد: «مقصود از مصالح، چیزهایی است که با زندگی و کمال آن و رسیدن انسان به آنچه به ویژگی‌های شهوانی و عقلانی او

۱. هرچند آغازگری اندیشه‌ی مقاصدی، به افرادی مانند ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ ق) یا ترمذی (۲۰۹-۲۷۹ ق) نسبت داده‌شده است (ریسونی، ۱۴۱۸: ۲۴ و ۲۵)؛ ولی صحابه و تابعان را می‌توان از پیشگامان در این عرصه برشمرد که پی‌جوی مقصود شارع بوده‌اند. این تیمیه بر این باور است که اگر صحابه و تابعان به قیاس روآورده‌اند برای دریافت مراد و مقصود شارع بوده است (ابن تیمیه، ۲۸۶/۱۹). پس از امامان اهل سنت و شاگردان ایشان: امام الحرمین (۴۱۹-۴۷۸ ق)، غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، ابن عربی (۴۶۸-۵۴۳ ق)، فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ق)، آمدی (۵۵۱-۶۳۱ ق)، ابن عبدالسلام (۵۷۷ یا ۵۷۸-۶۶۰ ق)، ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق)، ابن قیم (۶۹۱-۷۵۱ ق)، سبکی (۶۸۳-۷۵۶ ق)، شاطبی (متوفای ۷۹۰ ق) و خاندان ابن عاشور از مهم‌ترین زنجیره‌های اندیشه مقاصدی به شمار می‌آیند.

اقتضا می‌کند، ارتباط دارد.» (همان، ۲۵). دلیل اهمیت این مصالح دنیایی است که برای زندگی اخروی برپاشده است و هواهای نفسانی در آن کاربردی ندارد. می‌توان گفت: شریعت آمده است که مکلفان را از هواها و خواسته‌های نفسانی بیرون بیاورد و آنان را بندگان خدا کند؛ بنابراین، مقصود از مصالح مطرح در شریعت، مصالحی نیست که سازگار با هواهای نفسانی است (همان، ۲/۳۷ تا ۳۹).

مقاصد شریعت با مصالح پیوند دارد؛ یعنی یکی از مقاصد شریعت، برپاداشتن مصالح و جلوگیری از مفاسد است. چنانچه مصالح شریعت مندرج در مقاصد شریعت است (بوطی، ۱۴۲۶ ق: ۱۳۱) مقاصد شریعت، ملاکی برای سنجش مصالح به شمار می‌آیند؛ یعنی مصلحتی در نزد شارع معتبر است و به آن ارج می‌نهد که با اهداف و مقاصد سنجیده شود. در صورت سازگاری با مقاصد، می‌توان آن مصالح را مصالح شرعی به شمار آورد.

۶-۱-۲- تعلیل

احکام به دو قسم تعبدی و غیرتعبدی (تدبیریات) تقسیم می‌شوند. در برخی اقسام تعبدی، تعلیل جایی ندارد. برای اینکه عقل در گستره‌ی تعبدیات، توانایی کمتری دارد. هرچند بعضی از آنها را می‌توان جولانگاه تأملات عقلانی قرار داد و تعلیل‌هایی کلی را جویا شد؛ ولی تعلیل‌های جزئی را نمی‌توان برای آنها کشف کرد (حسنی، ۱۴۱۶ ق: ۳۱۹)؛ ولی در گستره‌ی احکام غیرتعبدی، عقل می‌تواند علت‌های احکام را کشف کند و مصلحت‌های آن را به دست آورد. علت به وصف روشن قانونمندی تفسیر می‌شود و از ترتیب حکم بر آن، مصلحتی به دست می‌آید (آمدی، ۱۴۰۴ ق: ۳/۲۲۹؛ خادمی، ۱۴۲۱: ۱۹).

پیوند برقرارشده میان علت و مقاصد شریعت به این دلیل است که تعلیل، یکی از راه‌های دستیابی به مقاصد شریعت به شمار می‌آید؛ البته از دیگر سو، بخشی از مقاصد جزئی شریعت، برابر با تعلیل قرار می‌گیرند. به دیگر سخن، مقاصد جزئی همان تعلیل‌هایی هستند که برای احکام جزئی شریعت واردشده‌اند (نجار، ۲۰۰۶ م: ۴۲).

۶-۲- راه‌های دستیابی به مقاصد (مسالك)

همان‌گونه که اشاره شد، در تقسیم‌بندی مقاصد، تعلیل‌ها مقاصد جزئی شریعت را تشکیل می‌دهند. در نتیجه می‌توان همان راه‌هایی را که برای دستیابی به تعلیل

پیشنهاد می‌شود، راه‌های کشف مقاصد نیز معرفی کرد. برای همین است که برخی محققان اهل سنت در تعبیر از این راه‌ها با عنوان «مسالك مقاصد» یادکرده‌اند (ریسونی، ۱۴۱۸ ق: ۲۳۵ تا ۲۳۹؛ نجار، ۲۰۰۶ م: ۳۲) که این اصطلاح برای تعلیل نیز به کار می‌رود. از سوی دیگر به سبب پیوند عمیق میان مصالح و مقاصد است که از این مسالك با عنوان «مسالك شناخت مصالح» نیز یادشده است (شاطبی، بی‌تا: ۲/۳۱۳ و ۳۱۴). آنها به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۶-۲-۱- مسلک بیان نصی

نخستین منبع دستیابی به مقاصد شریعت، قرآن است. پژوهشگر باید به زبان عربی و قوانین پیاده‌شده در آن نیک آگاه باشد تا در دستیابی به مقاصد شریعت دچار لغزش نشود. گاه در قرآن مقاصد به گونه‌ی نص بیان شده‌اند؛ یعنی احتمال مخالف یافت نمی‌شود. برای نمونه خداوند می‌فرماید: «به همین سبب، بر بنی‌اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس، انسانی بدون ارتکاب قتل یا فساد را در روی زمین بکشد، گویا همه‌ی انسان‌ها را کشته است» (مائده/۳۲). با توجه به کلمه‌ی ابتدای آیه، می‌توان حکم قصاص را به دلیل جلوگیری از مفاسدی دانست که بر کشتن افراد بار می‌شود (نجار، همان: ۳۰). یکی از مقاصد جهاد، جلوگیری از فتنه و پابرجا و استوار کردن دین خداست: «و با آنها پیکار کنید تا فتنه و بت‌پرستی و سلب آزادی از مردم باقی نماند و دین، مخصوص خدا شود» (بقره/۹۳). در آیات می‌توان از برخی الفاظ مانند «حتی» و «من اجل» و «یرید» پی به مقصود شارع برد و آن را کشف کرد.

در این مسلک رجوع به اوامر و نواهی نیز پیشنهادشده است (ریسونی، ۱۴۱۸ ق: ۲۳۶ تا ۲۳۸) که می‌توان گاهی مقصدی عام و گاهی مقاصدی خاص را نیز کشف کرد.^۱ در

۱. امر به نماز، روزه، زکات، حج، برپاکردن عدل و احسان و نهی از گناهان و حرام‌ها خود، نشان از وجود مقاصدی دارد که در این‌ها نهفته است. آن مقاصد را می‌توان نفع انسان دانست یا ضررهایی که برای او به وجود می‌آید. این امر و نهی‌ها گاه با صیغه امر و گاه با لفظ امر است که اگر لفظ امر به کار رود، نشانه‌ای بر وجود مقاصد است، مانند اینکه قرآن می‌فرماید: «خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد» (نحل/۹۰). در این آیه عدل و احسان از مقاصد والایی است که خداوند آن‌ها را خواسته و به آن‌ها فرمان داده است.

احادیث نبوی (ص) از جمع میان زن و دخترخواهر یا دختر برادر برای ازدواج نهی شده است که مقصود از آن، در حدیث با آمدن جمله جواب شرط بیان شده است.^۱

۶-۲-۲- مسلک استقرا

استقرا از ادله‌ای است که ممکن است با آن مقاصد شریعت را کشف کرد. شاطبی درباره مصلحت‌داشتن احکام می‌نویسد: «ما احکام شریعت را استقرا کردیم و دریافتیم که اصولاً شریعت برای حفظ مصالح بندگان وضع شده است» (۱۴۱۸: ۲/۶). در این باره مثال‌هایی وجود دارد که برای روشن شدن این مسلک مفید است: چیزهایی از سوی پیامبر (ص) نهی شده است، نهی از فروش خرماي تازه به خشک که «مزابنه» گفته می‌شود؛ نهی از فروش میوه‌ها پیش از صلاحیت برای میوه شدن؛ نهی از فروش بچه‌ای که در شکم حیوانات است، پیش از به دنیا آمدن و نهی از فروش چیزی که در مالکیت انسان نیست، مانند ماهی در دریا. تمام این موارد در یک علت باهم اشتراک دارند و آن جهالت در معامله است. این‌ها کم‌کم یک مقصد نهایی را به دست می‌دهد که همه‌ی آنها و هرچه در حکم آنهاست، در آن مشترک هستند و آن مقصد نهایی، جلوگیری از ضرر در بیع است (نجار، ۲۰۰۶: ۳۲).

۴-۲-۳- مسلک کردار پیامبر (ص)

در این مسلک، از عملکرد معصوم می‌توان مقصد شرعی را به دست آورد. برای نمونه از اهتمام پیامبر (ص) به ملاقات کردن از اشخاصی که حتی مسلمان هم نیستند، مقصدی به دست می‌آید که بزرگداشت و کرامت ذات انسان است. از این کردار پیامبر (ص) می‌توان به این مقصد شرعی پی برد (شاطبی، بی‌تا: ۲/۶)؛ البته این شاید بدان سبب

^۱ روایت به این صورت است: «عن ابن عباس ان رسول الله نهیان تزوج المرأة علی العمه و علی الخاله و قال انکم ان فعلتم ذلک قطعتم ارحامکم» ابن عباس می‌گوید: پیامبر (ص) از جمع در ازدواج میان زن و عمه و خاله‌اش نهی کرده است و فرموده است: همانا شما اگر این کار را انجام دهید، پیوند خویشاوندی خود را گسسته‌اید (طبرانی، بی‌تا: ۲۶۷/۱۱).

بوده که ایشان خواسته‌ی آنها را به اسلام جذب کند یا به سبب این بوده که انسان از کرامت بالقوه برخوردار است (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹).

۷- شباهت‌های مقاصد و مذاق شریعت

مذاق و مقاصد شریعت تا اندازه‌ای و از جهاتی باهم نزدیک به نظر می‌رسند:

۷-۱- یگانگی در برخی مصادیق

آنجا که فقیهان شیعه، پاسداری از آبروی مؤمنان را از مذاق شریعت دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ ق: ۱/۲۸۰)، اهل سنت از آن تعبیر به پاسداری از عرض کرده و آن را از مهم‌ترین مقاصد شریعت شمرده‌اند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۱/۳۴۳). از دیگر مصادیق مشترک، تسهیل و آسان‌گیری شارع است که در هر دو نظریه مطرح شده است.^۱ همان‌طور که در برخی موارد فقهایی آسان‌گیری شرع را برابند مذاق شریعت دانسته و به مصلحت

^۱ یادآوری این نکته لازم است که براساس آسان‌گیری شارع، مصلحت تسهیل از اوصاف شریعت است و با اهداف شارع از تشریع هم مخالفت ندارد؛ زیرا اول اینکه از مقاصد کلی است که بر سرتاسر احکام اسلامی سایه افکنده است. به گونه‌ای که هیچ احکامی نیست؛ مگر اینکه این مقصد را داراست (نجار، ۲۰۰۶: ۴۰ و ۴۱). به دیگر سخن، جمله «شارع شریعتی فرستاده است که بر پایه‌ی تسهیل است» به این نکته رهنمون می‌سازد که در احکام که بخشی از شریعت است، این تسهیل وجود دارد. پس تسهیل را شارع خواهان است. باتوجه به این هدف و قصد شارع که در جعل احکام نهفته است، مجتهد نمی‌تواند در فتاوی خود از این اصل تخطی کند. برای نمونه، مغنیه از همین مصلحت تسهیل به دست می‌آورد که نمی‌توان بیع فرد مضطر را باطل بدانیم؛ زیرا موجب می‌شود که او را در تنگنا و سختی بیشتری قرار دهیم و این حکم با شریعت که بنای آن بر تسهیل است، سازگاری ندارد (مغنیه، ۱۴۲۱: ۶۹/۳). مغنیه در سخنی دیگر، مصلحت تسهیل را از بزرگ‌ترین مقاصد شارع به شمار می‌آورد که در بیشتر ابواب فقه جاری است و هدف از تشریع عقد صلح را نیز همین تساهل و تسامح در امور می‌داند (همان، ۸۸/۴). البته شارع در مواردی مانند عرض و آبرو و خون و جان، سخت‌گیری می‌کند که استثناست؛ دوم اینکه هرچند مصلحت تسهیل مستند به نصوص قرآنی و روایات است؛ ولی این سبب نمی‌شود که از مقاصد به شمار نیاید؛ زیرا نخستین راهی که برای کشف و دستیابی به مقاصد شریعت پیشنهاد شده است، نصوص شرعی مانند آیات و روایات است (نک: جابر، ۱۴۲۲: ۲۴۱ به بعد) که همان‌گونه که گفته شد، با عنوان «مسلك بیان نصی» از آن یاد شده است. آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره / ۱۸۵) نیز مؤید همین مطلب است؛ زیرا این مصلحت با لفظ اراده به کاررفته است که خواست و اراده‌ی شرعی خداوند را می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴/۲).

تسهیل به عنوان خاستگاه شرع نگریسته‌اند. از سوی دیگر نیز فقیهان مقاصدی، مصلحت تسهیل را همسنگ بزرگ‌ترین مقاصد دانسته‌اند که شارع آن مقاصد را از دید، پوشیده نداشته است (شاطبی، بی تا: ۱/۳۴۰ و ۳۴۱). در دیگر جاها مانند اهتمام شارع به مال یا تبلیغ دین و... هم اشتراکاتی را میان مذاق با مقاصد شریعت می‌توان یافت.

۷-۲- برخی ادله‌ی مشترک

شاطبی، استقرا را از مهم‌ترین دلیل‌ها در مقاصد شریعت می‌داند (همان: ۳/۱۰، ۱۰۴، ۱۰۵)؛ ولی برخی این سخن را نپذیرفته‌اند و دلیل عقل را مهم‌ترین دلیل برای کشف مقاصد دانسته‌اند (جابر، ۱۴۲۲ ق: ۲۰۸).^۱ همین دلیل عقل در مذاق شریعت، در کشف خواست و مذاق شارع کارساز است. دیگر ادله مانند استقرا، هم در مقاصد شریعت و هم در مذاق شریعت یافت می‌شوند. برای نمونه آنچه محقق‌خویی درباره‌ی مرجع تقلید نشدن زنان در مذاق شریعت باور دارد، براین‌دلیل است (خویی، ۱۴۱۰ ق: ۲۲۶). ادله‌ی دیگر مانند مسلک بیان نصی، در مذاق شریعت به گونه‌ای دیگر پی‌جویی می‌شوند.

۷-۳- دلالت برتر در هر دو اصطلاح

فقیهان، مقاصد و مذاق را بسان دلیل نگریسته و در استنباط احکام از آنها بهره برده‌اند که از چگونگی استدلال فقیهان به این‌دو فهمیده می‌شود. بیشتر فقیهانی که این‌دو را به کار برده‌اند بسان دلیلی برتر به ادله‌ی دیگر نگریسته‌اند؛ به گونه‌ای که این‌دو را در تراحم با دیگر ادله، بر آنها مقدم کرده‌اند. چنانچه از سخنان امام خمینی (ره) در فروش قرآن به کافر هم این دیدگاه برداشت می‌شود (موسوی‌خمینی، ۱۴۲۱ ق: ۲/۷۲۵).

^۱ البته می‌توان میان این دو دیدگاه جمع کرد به این بیان که در استقرا نیز، این کار عقل است که به تتبع و پی‌جویی در جزئیات احکام شرع می‌پردازد و از روح مشترک میان آن‌ها به مقاصد دست می‌یابد. در نتیجه‌ی سخن، در استقرا هم که شاطبی از آن یاد می‌کند، عقل از کارآیی برخوردار است.

۷-۴- پایه‌ها و اساس همسان

از دیگر اشتراک‌ها پی‌ریزی مقاصد و مذاق شریعت بر اساس پایه‌هایی هستند که هم در مقاصد و هم در مذاق شریعت نقش بنیادین دارند. تعلیل و مصلحت از این پایه‌های بنیادین‌اند که در مصادیق این دو جلوه‌گر شده‌اند. همان‌گونه که گذشت، تعلیل در مقاصد شریعت از جایگاه والایی برخوردار است و از پایه‌های این دیدگاه به شمار می‌آید. گاه این تعلیل‌ها، برای مقاصد جزئی و گاه در کشف مقاصد کلی به کار می‌آیند. تا اندازه‌ای این دیدگاه تقویت می‌شود که تعلیل در برخی مصادیق‌های مذاق شریعت نیز کارساز است. برای مثال آیا سفیه می‌تواند به کارهایی مانند اجاره‌دادن خود بپردازد؟ حکیم بر اساس دلیل ولایت در اموال سفیه، استدلال می‌کند: علت و فلسفه‌ی ولایت بر سفیه، پاسداری از مصلحت او در اموالش است؛ بنابراین دلیل، جدایی میان موارد تصرف درست نیست؛ زیرا در همه‌ی این موارد مصلحت سفیه وجود دارد و حکم این مورد را از دلیل ولایت بر او می‌توان به دست آورد و مذاق شرع نیز بر همین مطلب دلالت می‌کند (حکیم، ۱۴۰۴ ق: ۱۲/۱۱ و ۱۲). وی در ادامه یادآور می‌شود: همان‌گونه که مذاق شرع دلالت می‌کند که سفیه حق ندارد خود را به اجاره دهد؛ از این هم منع می‌شود که بخواهد مستقلاً ازدواج کند؛ زیرا همان رعایت مصلحت سفیه در اینجا نیز وجود دارد. هرچند تصرفاتی مانند ازدواج، تصرفات مالی به شمار نمی‌آیند؛ چون در آنجا ما مناط حفظ مصلحت سفیه را به دست آوردیم و همان مصلحت است که نمی‌گذارد سفیه مستقلاً ازدواج کند (همان، ۱۳).

بنابراین حکیم با کشف ملاک به کشف مذاق شریعت پرداخته است و از راه سرایت‌دادن این ملاک به جاهای دیگر توانسته است حکم را به دست آورد. در مواردی می‌توان گفت: عناصری که در مقاصد شریعت ضروری به شمار می‌آیند در برخی مصادیق اشاره شده در مذاق شریعت نیز وجود دارند. آنچه با عنوان مصلحت در مقاصد، از پایه‌های این بحث به شمار می‌آید، در برخی جاها در مذاق نیز دیده می‌شود؛ مانند آنچه صاحب‌جواهر در استندهای خود به مذاق شریعت به آن اشاره می‌کند که جواز طلاق توسط ولی طفل را بر پایه‌ی مصلحت از برآیندهای مذاق شریعت می‌داند (همان، ۳۲/۶).

۸- مقایسه‌ی مقاصد و مذاق شرع از نظر تنقیح مبانی و دامنه‌ی اعمال آنها

فقیهان مقاصدی از دیرباز به مقاصد شریعت به‌مثابه‌ی دلیلی مهم، نگریسته و در کتاب‌ها به آن استدلال کرده‌اند و کم‌کم به فکر ایده‌پردازی درباره‌ی آن برآمده و به‌مرور زمان، مقاصد شریعت را به‌عنوان نظریه‌ای مهم به اثبات رسانده‌اند. آنها، راه‌های کشف آن را به‌دست آورده و دسته‌بندی‌هایی مفصل برای آن کرده‌اند؛ ولی در استدلال فقیهان شیعه به مذاق شریعت فقط با استنادهای پراکنده‌ای در کتاب‌های شیعی برخورد می‌شود تا آنجا که هیچ‌کدام از فقیهان به تعریفی از مذاق شریعت دست نزده‌اند و مرزها و ادله آن را بررسی نکرده‌اند و درباره حجّیت داشتن یا نداشتن آن سخنی نگفته‌اند؛ فقط آن را قطعی و نزدیک‌به‌یقین دانسته‌اند و به‌این‌وسیله خود را از آوردن دلیل برای آن بی‌نیاز دانسته‌اند؛ بنابراین مقاصد شریعت ضابطه‌مند و قانونمند است؛ ولی مذاق شریعت از این قانونمندی برخوردار نیست.

۹- تمایزهای مذاق شریعت با مقاصد

با وجود شباهت‌ها و نزدیک‌بودن مذاق شریعت با مقاصد، با یکدیگر تمایزهایی دارند. اهل سنت، مقاصد شریعت را همان مصالح دانسته‌اند؛ البته ایشان مصلحت را به دو قسم بنیادی دسته‌بندی می‌کنند: مصلحت شرعی و مصلحت غیرشرعی که به شرع استناد داده نشده‌اند؛ بلکه بر اساس خواهش‌های نفسانی و امیال درونی به وجود آمده است و حجت نبوده و غیرشرعی‌اند (خادمی، ۱۴۲۱ ق: ۲۲ و ۲۳). مقاصد همان مصالح شرعی است که شارع تحقق این مصالح را می‌خواهد.

با نگاهی به مصادیق مذاق شریعت دریافت می‌شود این‌گونه نیست که مذاقی وجود داشته باشد؛ ولی آن را شارع معتبر نداند؛ بلکه مذاق دایر مدار میان وجود و عدم است؛ یعنی یا مذاق شریعت هست یا نیست و نه اینکه باشد و حجت نباشد. برخی تمایزات میان مذاق و مقاصد شریعت، تمایز در ماهیت هستند و برخی نیستند و برخی هم تمایزات فرعی به‌شمار می‌آیند. تمایزات فرعی را این‌چنین می‌توان برشمرد:

۱. شیعه در حضور معصوم مطلقاً و در غیاب او غالباً توسل به ادله‌ای همچون مذاق شریعت را احساس نیاز نکرده است. این احساس‌نکردن نیاز، به‌واسطه‌ی دسترسی به

معصوم (ع) یا کثرت روایات منقول از ایشان بوده است؛ ولی اهل سنت به دلیل قلت نصوص، ناگزیر به روش‌هایی چون قیاس و استحسان مصلحت و مقاصد گرایش پیدا کرده‌اند؛ چنانچه درباره‌ی قیاس گفته‌اند: «النصوص معدوده و الحوادث ممدوده فهو دلیل علیان القیاس حجة» (سرخی، بی‌تا: ۱۶/۶۲)؛ البته این تفاوت شیعه و اهل سنت تفاوت در ماهیت نیست؛ بلکه تفاوت در کاربرد و موارد و محدوده رجوع به مذاق و مقاصد است.

۲. نخستین گام مجتهد در مقاصد شریعت، پی‌جویی مقصد و هدف حکم است. سپس اندازه تأثیرگذاری مقصد و هدف در حکم است. در مذاق شریعت، نخستین گام برای کشف روش و چگونگی قانون‌گذاری شارع در احکام برداشته می‌شود. با کشف این راه یا به روش جعل احکام در بابی پی برده می‌شود که می‌تواند به پیدا کردن احکام جدید کمک بسیاری کند یا اینکه مجتهد در حدسی نزدیک به یقین حکمی شرعی را می‌یابد.

۳. از پایه‌های اساسی مقاصد شریعت، تعلیل است. فقیهان مقاصدی باور دارند که نمی‌توان بدون تعلیل، مقاصد شریعت را به اثبات رساند. پس از کشف تعلیل به کشف احکام پرداخته می‌شود، چنانچه در بیشتر نوشته‌های فقیهان مقاصدی اشاره شده است (حسنی، ۱۴۱۶ ق: ۳۰۵). جایگاه تعلیل در مقاصد تا آن اندازه مهم است که پایه و اساس این نظریه بر تعلیل‌پذیری در احکام وابسته است و بدون آن، کسی نخواهد توانست درباره‌ی مقاصد شریعت به دیدگاه استواری دست یابد؛ ولی در مذاق شریعت چنین نیست. اگر کسی تعلیل‌پذیری در احکام را در مذاق شریعت نپذیرد، این‌گونه نیست که نتواند درباره‌ی مذاق شریعت به دیدگاهی درست دست یابد؛ بلکه مذاق شریعت هرچند در برخی از جاها با تعلیل، پیوند برقرار می‌کند (چنانچه اشاره شد) ولی تعلیل‌پذیری در احکام، پایه و اساس مذاق شریعت را درست نمی‌کند و حتی در برخی موارد، فقیهی که به دنبال کشف مذاق شریعت است، کاری به تعلیل ندارد و فقط به روشمندی شارع می‌نگرد و مذاق او را به دست می‌آورد. به عبارتی دیگر مقاصد عبارت از غایت و اسراری است که در پس هر حکم از احکام نهفته است (فاسی، ۱۹۹۳ م: ۷)؛ ولی در مذاق شریعت این‌گونه نیست.

۴. با نگاه به ادله‌ای که مذاق و مقاصد شریعت را سامان می‌دهند، برخی راههایی که برای مذاق شریعت و کشف آن پیشنهاد شده است، برای مقاصد شریعت آورده نشده است. خود همین تنوع در راههای کشف، می‌تواند از دیگر تمایزات این دو به شمار آید. برای نمونه اجماع و ارتکازات فقیهان از چیزهایی بود که به کشف مذاق شریعت کمک بسیاری می‌کرد (مرعشی نجفی، بی تا: ۱/۴۱۵)؛ ولی در میان راههای کشف مقاصد شریعت دیده نمی‌شود یا اگر هست، فقط به اجماع اشاره شده است و از ارتکازات، سخنی به میان نیامده است. ویژگی‌ها و ممیزه‌ها و روش شارع در قانون گذاری، از دیگر راههایی است که در مقاصد شریعت نمی‌توان یافت (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ ق: ۱/۲۸۰).

۵. از وجوه تمایز میان دو نظریه، کارکردهای آن دو به شمار می‌آیند. اگر به کارکردهای مذاق شریعت و مقاصد شریعت نگاه شود، روشن می‌شود که این دو متفاوت است و برای هر کدام کارکردهایی پیشنهاد شده است که برای دیگری در میان کتاب‌ها دیده نشده است یا اگر وجود دارد، بیان نشده است؛ مانند الف. تقیید اطلاق مقامی است (خویی، ۱۳۷۷: ۲/۷۹ تا ۸۱) که چنین چیزی در کارکردهای مقاصد شریعت دیده نمی‌شود؛ ب. کشف معنایی الفاظ؛ ج. پدیدآورنده‌ی برخی اصول؛ د. تأثیر گذاری در موضوع حکم.

۶. فواید مقاصد شریعت که در مذاق شریعت نیست: الف. در کارکردهای مقاصد شریعت، آنچه به عنوان کمک به مکلفان برای اقناع کردن تعقل آنان بیان شده است (خادمی، ۱۴۲۱ ق: ۵۱)، مذاق شریعت به ارمغان نخواهد آورد؛ ب. مقاصد شریعت برای مجتهدان و مکلفان مفید دانسته می‌شود؛ ولی مذاق شریعت فقط می‌تواند برای مجتهدان، آن هم در استنباط احکام مفید باشد.

۷. مصالح که همان مقاصدند، گاه از خطاب خاص یا عام برخوردار هستند و گاه چنین خطابی ندارند که در یک دیدگاه به آنها مصلحت مرسله گفته می‌شود (غزالی، ۱۴۱۷ ق: ۱۷۵ و ۱۷۶)؛ ولی در استناد به مذاق شریعت خطاب خاص یا عام مطرح نیست؛ بلکه روح و مجموع شریعت است که فقیه را به یک دیدگاه سوق می‌دهد. به دیگر سخن، نظریه‌ی مقاصد شریعت بیشتر در زمینه‌ی امکان یابی عبور از فهم ظاهری و لفظی نص است تا بتوان به مقصودها و حکمت‌هایی که در پس آن است، نظر انداخت (شرفی، ۱۳۸۲: ۵۰)؛ برخلاف مذاق شریعت.

۸. بنا بر یک دیدگاه، مذاق شریعت در جایی است که یک حکم جزئی یا قاعده‌ی کلی به دلیلی خاص در کتاب و سنت یا دست‌کم یکی از عمومات کتاب و سنت مستند نباشد، حتی اجماعی که بتوان به آن اتکا کرد هم برای آن وجود نداشته باشد. به تعبیر دیگر با وجود قطع‌داشتن به حکم، مستند معینی برای قطع در اختیار فقیه نیست و فقیه مدعای خود را به‌صورت مبهم و کلی و بیان‌ناپذیری به مجموعه‌ای از ادله‌ی دینی مستند می‌کند (علیدوست و عشایی، ۱۳۸۸: ۱۳)؛ ولی در مقاصد شریعت عموماً این‌گونه نیست.

نتیجه

در این نوشتار پس از طرح مطالب به دستاوردهایی رسیده‌ایم که عبارت‌اند از: ۱. دستیابی به روش شارح در جعل احکام از قالب‌هایی است که فقیهان در زمان‌های گوناگون با عناوینی مانند طریقه، دأب، ذی‌دن، عادت و مذاق شریعت مطرح کرده و از آن در استنباط احکام سود برده‌اند؛ ۲. حجیت مذاق شریعت ظنی از راه‌هایی به دست می‌آید، مانند استقراء، حق طاعت، اطمینان‌آوردن و پدیداری ظهور در دیگر ادله؛ ۳. برای تشخیص مذاق شریعت می‌توان از راه‌هایی بهره برد مانند بررسی سنت، ارتکاز متشرعان، مناسبت میان حکم و موضوع، مصلحت و مناسبات احکام؛ ۴. مصلحت و مقاصد در اهل سنت باهم پیوندی نزدیک دارند؛ به‌گونه‌ای که مقاصد به مصلحت تعریف‌شده است؛ ۵. مصالح و مقاصد شریعت که برخی آن را مرادف با مذاق شریعت در شیعه شمرده‌اند با مذاق شریعت در برخی مصادیق باهم یکسان و مشترک هستند؛ مانند ادله و سازوکارهای تشخیص؛ ولی باهم تمایزهایی هم دارند: الف. اهل سنت در مقاصد شریعت به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند و در نتیجه می‌توان گفت در قانونمند کردن آن کوشیده‌اند؛ اما شیعه در مذاق شریعت چنین کاری انجام نداده است و سببش کمبود نصوص در اهل سنت و پاسخگو بودن نصوص در شیعه است؛ ب. تعلیل‌پذیری احکام از ارکان مقاصد شریعت است؛ ولی در مذاق شریعت ضروری نیست؛ زیرا بیشتر مصادیق مذاق شریعت با تعلیل‌پذیری کاری ندارد؛ ج. تنوع در راه‌های کشف مذاق و مقاصد شریعت، نشان از تمایز این‌دو دارد؛ د. مقاصد شریعت با مذاق شریعت کارکردها متمایزی دارند؛ هـ. فواید این دو اصطلاح نیز باهم متفاوت است.

📖 کتاب‌نامه:

✽ قرآن کریم. ترجمه‌ی آیت‌الله مکارم شیرازی.

۱. آمدی، علی‌بن‌محمد، (۱۴۰۴ ق)، الاحکام فی اصول الاحکام، به تحقیق سیدجمیلی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن‌هبه‌الله، (۱۳۷۸ ش)، شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی‌جا: دارالاحیاء الکتب العربیة.
۳. ابن‌بابویه، محمد بن‌علی، (۱۹۶۶ م)، علل الشرائع، با مقدمه‌ی محمدصادق بحر العلوم، نجف: الحیدریة.
۴. ابن‌بدران، عبدالقادر، (۱۴۰۱ ق)، المدخل الی مذهب الامام الحنبل، به تحقیق عبدالله بن‌عبدالمحسن ترکی، بیروت: الرساله.
۵. ابن‌تیمیه، احمد بن‌عبدالحلیم، (بی‌تا)، مجموع الفتاوی، به تحقیق عبدالرحمن بن‌عاصمی، ج ۲، بی‌جا: ابن‌تیمیه.
۶. ابن‌حیون، نعمان بن‌محمد، (۱۳۸۳ ش)، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام عن اهل بیت رسول الله، به تحقیق آصف بن‌علی اصغر فیضی، قاهره: دارالمعارف.
۷. ابن‌فارس، احمد بن‌فارس، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، به تحقیق عبدالسلام محمدهارون، قم: تبلیغات اسلامی.
۸. ابن‌منظور، محمد بن‌مکرم، (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، قم: الادب الحوزة.
۹. انصاری، مرتضی بن‌محمد امین، (۱۴۱۹ ق)، فرائد الاصول، به تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم: اسلامی.
۱۰. _____، _____، (۱۴۲۰ ق)، کتاب المکاسب، به تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم: اسلامی.
۱۱. بن‌نوردی، حسن، (۱۴۱۹ ق)، القواعد الفقهیة، به تصحیح مهدی مهریزی و همکاران، قم: الهادی.
۱۲. بحرانی، یوسف بن‌احمد، (بی‌تا)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: اسلامی.
۱۳. بوطی، محمدسعید رمضان، (۱۴۲۶ ق)، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، دمشق: دارالفکر.
۱۴. جابر، حسن محمد، (۱۴۲۲ ق)، المقاصد الکلیة و الاجتهاد المعاصر تأسیس منهجی و قرآنی لآلیات الاستنباط، بیروت: دارالحوار.

۱۵. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۰)، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، (۱۴۰۷ ق)، الصّاحح تاج اللغة و صحاح العربیة، به تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۷. حائری، عبدالکریم، (۱۴۰۴ ق)، کتاب الصلاة، قم: تبلیغات اسلامی.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق)، وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة، به تحقیق مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، قم: آل البيت.
۱۹. حسنی، اسماعیل، (۱۴۱۶ ق)، نظریه المقاصد عند الامام محمّد الطاهر بن عاشور، هیرندن (آمریکا): المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
۲۰. حکیم، محسن، (۱۴۰۴ ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم: آیت‌الله عظمی مرعشی.
۲۱. حکیم، محمدتقی بن محمد سعید، (۱۹۷۹ م)، الاصول العامة للفقّه المقارن، بی‌جا: آل البيت.
۲۲. خادمی، نورالدین بن مختار، (۱۴۲۱ ق)، علم المقاصد الشرعیة، ریاض: العبیکان.
۲۳. خمینی، روح‌الله، (۱۴۲۱ ق)، البیع، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. خمینی، مصطفی، (۱۴۱۸ ق)، کتاب الطهارة، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. خمینی، مصطفی، (۱۴۱۸ ق)، تحریرات فی الاصول، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. خوانساری، احمد، (۱۳۵۵)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، به تعلیق علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق.
۲۷. ———، محمدتقی، (۱۴۱۵ ق)، رساله فی الدماء الثلاثه و احکام الاموات و التیمّم، به تقریر محمدعلی اراکی، قم: فی طریق الحق.
۲۸. خویی، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهه، به تقریر محمدعلی توحیدی، قم: الداوری.
۲۹. ———، (۱۴۱۰ ق)، التّقیح فی شرح العروة الوثقی، به تقریر علی غروی تبریزی، قم: دارالهادی.
۳۰. ———، (۱۴۲۱ ق)، موسوعه، به تقریر محمدتقی خویی، قم: احیای آثار امام خویی.
۳۱. روحانی، صادق، (۱۴۲۹ ق)، منهاج الفقاهه، قم: انوار الهدی.
۳۲. ریسونی، احمد، (۱۴۱۸ ق)، نظریه المقاصد عند الامام الشّاطبی، مصر: دارالکلمه.
۳۳. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، به تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.

۳۴. زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر، (۱۴۱۳ ق)، البحر المحيط فی اصول الفقه، کویت: دارالصفوه.
۳۵. زنجانی، موسی، (۱۴۲۸ ق)، المسائل الشرعیه، قم: الفقاهه.
۳۶. سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۱۳ ق)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: المنار.
۳۷. سرخسی، محمد بن احمد، (بی تا)، اصول السرخسی، بیروت: دارالمعرفه.
۳۸. شاطبی، ابراهیم بن موسی، (بی تا)، الموافقات فی اصول الشریعه، به تحقیق عبدالله درّاء، بیروت: دارالمعرفه.
۳۹. شرفی، عبدالمجید، (۱۳۸۲)، عصری سازی اندیشه ی دینی، ترجمه ی محمد امجد، تهران: ناقد.
۴۰. شعبان، زکی الدین، (۱۹۹۵ م)، اصول الفقه الاسلامی، بنگازی: جامعه ی قاریونس.
۴۱. شمس الدین، محمد مهدی، (۱۴۱۹ ق)، الاجتهاد و التجدید فی الفقه الاسلامی، بیروت، الدوله.
۴۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۰۳ ق)، الروضه البهیة فی شرح اللّمعہ الدّمّشقیه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۳. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۲ ق)، ارشاد الفحول الی تحقیق علم الاصول، تحقیق محمد سعید بدری ابومصعب، بیروت: دارالفکر.
۴۴. صابری، حسین، (۱۳۸۱)، عقل و استنباط فقهی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۴۵. صدر، محمد باقر، (۱۳۹۵ ق)، المعالم الجدیدة للاصول، تهران: النّجاح.
۴۶. ———، ——— (۱۴۰۶ ق)، دروس فی علم الاصول، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۴۷. صرامی، سیف الله، (۱۳۸۳)، «درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه»، قبسات، ش ۳۲.
۴۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
۴۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، (بی تا)، المعجم الکبیر، تحقیق حمّدی عبدالمجید سلفی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۵۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۴۰۸ ق)، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران: الثقافه الاسلامیه.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق)، الامالی، قم: دارالثقافه.
۵۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ ق)، تذکر، الفقهاء، قم: آل البیت.
۵۳. ———، ——— (۱۴۱۴ ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، به تحقیق قسم الفقه فی مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۵۴. ———، ——— (۱۴۱۳ ق)، مختلف الشیعه، قم: اسلامی.

۵۵. علم الهدی. علی بن حسین، (۱۴۱۵ ق)، الانتصار، قم: اسلامی.
۵۶. علیدوست، ابوالقاسم؛ محمد عشایری منفرد، (۱۳۸۸)، «استناد فقهی به مذاق شریعت در بوتهی نقد»، حقوق اسلامی، س ۶، ش ۲۲.
۵۷. غزالی، محمد بن محمد، (۱۴۱۷ ق)، المستصفی فی علم الاصول، تصحیح محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۸. —، —، (۱۴۱۹ ق)، المنخول من تعلیقات الاصول، تحقیق محمدحسن هیتو، بیروت: دارالفکر.
۵۹. فاسی، علّال، (۱۹۹۳ م)، مقاصد الشریعة الاسلامیه و مکارمها، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۶۰. فاضل لنکرانی. محمد، (۱۴۱۸ ق)، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۶۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: دارالهجرة.
۶۲. فیاض، محمد اسحاق، (بی تا)، تعالیک مبسوطه علی العروه الوثقی، قم: محلاتی.
۶۳. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ ق)، القاموس المحیط، بیروت: الرساله.
۶۴. قمی، تقی، (۱۴۲۴ ق)، الغایه الفصوی فی التعلیق علی العروه الوثقی، قم: محلاتی.
۶۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (۱۴۲۴ ق)، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی، قم: تبلیغات اسلامی.
۶۶. کیلانی، عبدالرحمن ابراهیم زید، (۱۴۲۱ ق)، قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی عرضاً و دراسته و تحلیلاً، دمشق: دارالفکر.
۶۷. محقق حلّی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ ق)، معارج الاصول، تحقیق محمدحسین رضوی، قم: آل البیت.
۶۸. مرعشی نجفی، شهاب الدین، (بی تا)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقلید، تقریر عادل علوی، قم: [بی نا].
۶۹. مصطفوی، محمد کاظم، (۱۴۱۷ ق)، القواعد، قم: اسلامی.
۷۰. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۱ ق)، فقه الامام الصادق علیه السلام، قم: انصاریان.
۷۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۰ ق)، المقتنعه، قم: اسلامی.
۷۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۱ ق)، القواعد الفقهیه، بی جا: مدرسه ای امام امیرالمؤمنین (ع).

۷۳. خمینی، روح الله، (۱۴۱۰ ق)، المكاسب المحرمه، قم: اسماعیلیان.
۷۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، (۱۴۱۷ ق)، غنائم الايام فی مسائل الحلال والحرام، تحقیق عباس تبریزیان، قم: تبلیغات اسلامی.
۷۵. نایینی، محمدحسین، (۱۳۶۸)، اجود التقریرات فی علم الاصول، به تقریر ابوالقاسم خویی، قم: مصطفوی.
۷۶. نجار، عبدالمجید، (۲۰۰۶ م)، مقاصد الشریعة به ابعاد جدیدة، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۷۷. نجفی، محمدحسن بن باقر، (۱۳۶۵)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، به تحقیق عباس قوچانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۸. نراقی، احمدین محمد مهدی، (۱۴۱۷ ق)، عوائد الايام فی بیان قواعد استنباط الاحکام، به تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، قم: تبلیغات اسلامی.
۷۹. همدانی، رضا بن محمد هادی، (بی تا)، مصباح الفقیه، چاپ سنگی، تهران: الصدر.

