

گفتمان مصلحت در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۳/۵

محمود شفیعی *

علی خالقی **

مصلحت‌گرایی در نگاه اولیه با مبانی فقه شیعه ناسازگار است. مصلحت به مثابه تأملات ثانویه انسانی برای یافتن حکم کنش‌های مختلف در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و همه حوزه‌های ریز و درشت دیگر، بدون تکیه بر ادله اربعه معروف در فقه شیعه بوده، استخراج آن با تکیه بر ادله‌ای چون استحسان، قیاس، سد ذرایع و فتح ذرایع، از مختصات فقه اهل سنت است. بنابراین، توجیه مصلحت‌گرایی در درون نظام فقهی شیعه، نیازمند استدلال مبنایی دیگری است. نوشته حاضر درصدد است با برگشت به مباحث کلامی به عنوان یکی از دانش‌های مبناساز برای فقه شیعه، امکان ایفای نقش را برای «مصلحت» در فقه سیاسی شیعه در عرصه عمل اجتماعی با ابعاد پیچیده آن در جهان جدید تسهیل نماید. بدین منظور ایده «اباحه» در کلام شیعه در برابر ایده «حظر» در کلام معتزله مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس این آموزه که بیشتر متکلمان شیعه بدان گرایش یافته‌اند، حوزه وسیعی وجود دارد که حوادث و رویدادها در آن، حوزه خالی از احکام الزام‌آور قبلی است و رتق و فتق این امور به عقل تاریخی - تجربی بشر واگذار شده است. در این حیطة، مصلحت متغیر تاریخی - اجتماعی، بدون نسبت دادن آن به یک حکم مصرح و معین ثبت‌شده در شرع، رقم‌زننده حکم این حوزه‌های زندگی خواهد بود. چنین احکامی هرچند شرعی نیستند، به حکم شرع معتبرند.

کلیدواژه‌ها: مصلحت، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع، اباحه کلامی.

* دانشیار دانشگاه مفید (shafiee.mahmood@gmail.com).

** استادیار دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی (khaleghi2009@gmail.com).



۱. مقدمه

هرچند مصلحت در فقه سیاسی شیعه از قدیم در سطوح مختلف و به‌ویژه در سطح جعل احکام (ملاحظه مصلحت و مفسده واقعی از سوی خدا و تشریح احکام شرعی بر اساس آن) مطرح بوده است، تا طرح رسمی نظریه ولایت فقیه و شکل‌گیری نظام سیاسی جمهوری اسلامی بر اساس آن و به‌ویژه تأکید بر ولایت مطلقه فقیه از سوی امام خمینی و در پی آن، شکل‌گیری نهاد مهم مجمع تشخیص مصلحت نظام، این عنصر درون فقه سیاسی شیعه چندان جایگاهی نداشت و در سطح اجرای شریعت با تکیه بر حکومت، موضوعیت پیدا نکرده بود.

با پیدا شدن حکومتی بر اساس آموزه‌های شیعه در ایران بعد از انقلاب اسلامی، فقه شیعه که تا قرون متمادی در غیاب حکومتی شیعی به حوزه زندگی خصوصی مؤمنان اختصاص یافته بود، در شرایط جدید به خانه‌تکانی اساسی برای هماهنگی با وضعیت کاملاً بدیع نیازمند بود. این خانه‌تکانی، پرسش‌ها و چالش‌های بسیاری پیش پای فقه سنتی شیعه می‌نهاد و کنار آمدن با آنها در مدت زمان کوتاه، نه ممکن بود و نه مطلوب. در سه دهه بعد از انقلاب اسلامی شاهد تحول تدریجی عظیمی در فقه سنتی شیعه - هرچند بدون عبور از چهارچوب آن - هستیم و شاید تا آینده نه‌چندان نزدیک هم این سیر تحول ادامه داشته باشد.

فقه سیاسی شیعه در شرایط جدید با پرسش‌های دوگانه در مواجهه با دو مسئله اساسی روبه‌روست. از یک طرف با نیازهای حکومت شیعی واقع‌شده در درون نظام پیچیده اجتماعی مبتنی بر دستاورد عقل تاریخی انسان مدرن مواجه است و از سوی دیگر، با مسئله حفظ هویت شیعی و لزوم تداوم خط تمایز با فقه اهل سنت. درباره مسئله اول، پرسش اساسی این است که: آیا نظریه‌ای برای راهبری تحولات فقهی به شکل منظم، منطقی، هماهنگ با دیگر حوزه‌های تحول، محدودکننده و ظرفیت‌بخش شکل گرفته است و آیا تحولات فقه سیاسی، توانسته است به نظریه‌ای متناسب با ضرورت‌های بازسازی درونی فقه در شرایط جدید تکیه کند؟ «عنصر مصلحت» در فقه سیاسی شیعه، در شرایط جدید در پاسخ به چنین پرسش‌هایی مطرح شده است. اما طرح این عنصر، پرسش‌های دیگری نیز در خصوص مسئله دوم پدید آورده است؛ مهم‌ترین آنها این است که: مصلحت در فقه شیعه که خود را با طرد عناصری چون مصالح مرسله، قیاس، سد ذرایع و استحسان، از فقه اهل سنت به شکل سنتی جدا کرده است، چه تفاوتی با مصلحت



در فقه اهل سنت پیدا می‌کند؟

نوشته حاضر با توجه به چنین مسائلی، ابتدا مصلحت را در ادبیات فقهی اهل سنت و شیعه مطرح و ارزیابی انتقادی می‌کند و پس از آن با تأملی بیرونی در امکان ایجاد پیوندی منطقی میان نظریه اباحه در کلام و مصلحت اجراییه در فقه سیاسی شیعه، راهکاری درباره بعضی از معضلات پیش گفته پیشنهاد می‌دهد.

۲. تعریف مصلحت از دیدگاه فقهای اهل سنت

اهل سنت در منابع احکام شرعی به ادله‌ای چون قیاس، مصالح مرسله، استحسان و سد ذرایع پرداخته‌اند. این منابع، هرچند تک تک آنها مورد اجماع تمامی فرق فقهی رسمی (شافعی، حنفی، مالکی و حنبلی) اهل سنت نیست و در چند و چون بعضی از آنها اختلافاتی اساسی و فرعی دارند، در مجموع بنیاد اندیشه مصلحت سنی را تشکیل می‌دهند. نگاهی گذرا به این ادله نشان می‌دهد سنیان، هر یک از آنها را برای استنباط تکالیف شرعی مطرح کرده، دایره شریعت را از این طرق گسترانده‌اند.

الف) قیاس

قیاس در اصطلاح علمی به گونه‌های مختلفی تعریف شده است، که برخی از آنها را یادآور می‌شویم: «قیاس عبارت است از اجتهاد به معنای رأی» (شافعی، بی تا: ۴۷۷). «قیاس عبارت است از حکم بر معلومی، همانند حکمی که برای معلوم دیگری ثابت است، به واسطه اشتراک آن دو در علت حکم» (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۱۴۴). «قیاس عبارت است از برابری میان فرع و اصل در علت حکم» (سیف‌الدین آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۲: ۱۶۵). «قیاس عبارت است از سرایت دادن یک حکم از موضوعی به موضوع دیگر که مشابه آن است» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۳؛ ذرقاء، ۱۴۲۵ق: ۸۱، ۸۵ و ۸۸).

با این بیان، قیاس، عملی است که از فرد قیاس‌کننده صادر می‌شود و موجب علم یا ظن او به حکم شرعی در آن موضوع - مستحدث و فاقد نص - می‌گردد، و آنچه سبب پیدایش این علم یا ظن می‌شود، وجود اشتراک و شباهت و قدر جامعی است که میان فرع و اصل (مقیس/مقیس علیه) وجود دارد (جناتی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۵۵-۲۵۶).

ب) مصالح مرسله

علمای اهل سنت با توجه به اختلاف در معنای «ارسال» تعریف‌های مختلفی آورده‌اند. برای نمونه، محمد بن علی شوکانی می‌گوید: مصالح مرسله عبارت از چیزی است که مستند به اصل کلی یا جزئی نباشد. به عبارت دیگر، مصالح مرسله، وصفی است که با





تشریح حکم ملائمت و مناسبت دارد و تشریح حکم بر اساس آن، سبب جلب منفعت برای انسان‌ها یا دفع ضرر از آنها می‌شود (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۱۳۴). اندیشمند دیگری از اهل سنت گفته است: مصالح مرسله عبارت از مطلبی است که در شریعت دارای اصل کلی نباشد (دوالیبی، ۱۳۸۵: ۲۸۴). این تعریف، به تعریفی باز می‌گردد که از عضدی نقل شده است؛ زیرا او می‌گوید: مصالح مرسله عبارت از چیزی است که بر اعتبار آن در شریعت، اصلی شاهد و گویا نباشد. مصطفی ذرقاء می‌گوید: مصالح مرسله، مصلحتی است که در شرع نصی بر اعتبار آن نباشد؛ نه به گونه خاص و نه به گونه عام (ذرقاء، ۱۴۲۵ق: ۱۰۰).

ج) استحسان

اصولیان مذاهب اسلامی در تعریف استحسان، آرا و نظریات گوناگونی ارائه داده‌اند. استحسان عبارت است از دلیلی که در ذهن مجتهد پسندیده آید؛ ولی مجتهد از توصیف یافته ذهنی خویش ناتوان باشد (یدرک و لا یوصف) (نک: ابوحامد غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۴۷۴؛ سیف‌الدین آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۴: ۱۵۷). این اصطلاح شاید شبیه بیانی باشد که فقهای امامیه با عنوان «ذوق فقهی» از آن یاد کرده‌اند. بعضی آن را قیاس خفی در برابر قیاس جلی دانسته‌اند (ذرقاء، ۱۴۲۵ق: ۸۸). استحسان یعنی جدا ساختن حکم یک مسئله به سبب دلیل، از سایر مسائلی که با آن شباهت دارند (سیف‌الدین آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۴: ۱۵۷). استحسان عبارت است از ترک عمل به حکم دلیل و عدول از آن و مراجعه به عادت، به منظور حفظ مصلحت مردم (اصبهانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۲۸۲). استحسان یعنی چیزی که مسلمانان آن را نیکو شمارند (سیف‌الدین آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۴: ۱۵۷). ابن حنبل گفته است: استحسان یعنی توجه و التفات به مصلحت و عدالت و بیان حکم بر طبق آنها (نک: شاطبی، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۵۹). مالک بن انس معتقد است: استحسان به این معناست که مجتهد هنگامی که در تطبیق عمومات بر مصادیق بحث می‌کند، به آنچه اضطرار قیاس - از جلب مضرت یا مشقت و یا منع از مصلحت - بینجامد، مقید نشود (نک: دوالیبی، ۱۳۸۵: ۲۹۶). برخی نیز گفته‌اند: استحسان یعنی چیزی که مجتهد با عقل خود آن را می‌پسندد و در رأی خود به آن تمایل پیدا می‌کند (ابوحامد غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۴۶۸).

د) سد ذرایع (و فتح ذرایع)

اندیشمندان مذاهب اسلامی در معنای اصطلاحی آن اختلاف نظر کرده‌اند. ابواسحاق شاطبی بر این اعتقاد است که ذریعه عبارت است از وسیله قرار دادن چیزی که دارای مصلحت است، برای رسیدن به چیزی که دارای مفسده است (شاطبی، ۱۴۲۵ق: ۸۳۹) و



قریب به همین مضمون را محمد سلام مذکور یادآور شده، می‌نویسد: «ما يتوصل به إلی شیء ممنوع مشتمل علی مفسده؛ ذریعه چیزی است که برای رسیدن به شیء ممنوع و مفسده‌دار وسیله قرار می‌گیرد». این گروه، مقدمات هر حرامی را حرام و مقدمات هر واجبی را واجب می‌دانند (مذکور، ۱۹۹۶م: ۲۴۱).

با آنکه ذرایع شامل همه وسیله‌ها می‌شود؛ اعم از آنها که انسان را به حرام یا حلال و یا آنها که انسان را به مکروه، مستحب یا مباح می‌رساند؛ زیرا تمام اینها داخل در عنوان ذرایع هستند و تنها تفاوت میان آنها، در متعلقاتشان است که احکام در آنها متفاوت می‌شود. پس چون ذرایع همه وسیله‌ها را دربرمی‌گیرد، قرافی اذعان کرده است: «الذریعه کما یجب سدها یجب فتحها و تکره و تندب و تباح؛ همان گونه که سد وسیله‌ها (در جایی که سبب پیدایش حرام می‌شود) واجب است، رفع موانع و آماده شدن (در جایی که سبب تحقق واجب می‌گردد) نیز واجب است تا واجب با به‌کارگیری آن صورت پذیرد. ذریعه (وسيله) گاهی مکروه، زمانی مندوب و گاهی مباح می‌شود و آن هنگامی است که وسیله (ذریعه) مقدمه یکی از این احکام گردد» (قرافی، بی‌تا، ج ۳: ۲۷۴).

یک - عناصر سد ذرایع و فتح ذرایع

سد ذرایع سه عنصر به قرار زیر دارد:

(۱) فعل یا ترک فعل، سبب پدید آمدن چیزی و ترک، سبب پدید نیامدن چیزی می‌شود.

(۲) ذریعه باید وسیله انجام فعل دیگر یا ترک آن گردد.

(۳) ذریعه حکمی خاص مستقل از غایتش ندارد.

دو - اقسام ذرایع و حکم آنها

برخی از علمای جامعه اهل سنت، ذریعه را به اقسام سه‌گانه ذیل منقسم کرده‌اند:

(۱) وسیله‌ای که اندیشمندان بر سد آن اتفاق نظر دارند؛ مانند دشنام دادن به بت‌ها،

چون موجب می‌شود خدا مورد سبّ قرار گیرد.

(۲) وسیله‌ای که اندیشمندان بر عدم لزوم سدّ آن اتفاق نظر دارند؛ مانند فروختن انگور،

اگرچه با آن شراب درست کنند و مانند همسایه دیگران شدن، اگرچه امکان این هست که سبب ارتکاب حرام گردد. این موارد در نظر عرف سبب انجام عمل حرام نیست.

(۳) وسیله‌ای که اندیشمندان در لزوم سدّ و عدم سدّ آن اختلاف کرده‌اند؛ مانند نظر به

زن نامحرم، چون امکان دارد باعث ارتکاب حرام شود (همان).



بعضی دیگر از علمای اهل سنت، ذریعه را به اقسام چهارگانه ذیل منقسم کرده‌اند:

- (۱) وسیله‌ای که سبب انجام اعمال حرام می‌شود.
- (۲) وسیله‌ای که برای رسیدن به چیزهایی مباح است؛ ولی مکلف از آن قصد رسیدن به حرام می‌نماید.

(۳) وسیله‌ای که برای رسیدن به امور مباح است؛ ولی غالباً مفاسد بر آنها مترتب می‌شود، اگرچه مکلف قصد حرام نداشته باشد؛ مانند زنی که در عده شوهر مرده خود قرار دارد و خود را زینت کند که غالباً به مفاسد می‌انجامد.

(۴) وسیله‌ای که برای پدید آمدن انجام عمل مباح است؛ لیکن گاهی به مفسده می‌انجامد و مصلحت آنها بر مفاسدشان رجحان می‌یابد (این‌قیم، پیشین).

موارد یادشده، جز قسم چهارم از محرّمات هستند (همان) و برخی دیگر از آنان، مانند مالکیان و حنبلیان غیر از قسم دوم، بقیه اقسام را از محرّمات ندانسته‌اند (مدکور، ۱۹۹۶م: ۲۴۱؛ جناتی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۷۱-۳۷۵).

۳. مقاصد شرع و مصلحت

اهل سنت، مصلحت را در پیوند با مقاصد شرع نیز مورد توجه قرار داده‌اند. غزالی می‌گوید: مصلحت عبارت است از محافظت بر مقصود شرع و مقصود شرع هم بر پایه این اصول قرار دارد: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال مردم. بنابراین، هر چه دربردارنده حفظ و برپایی این اصول باشد، مصلحت است و هر چه از آنها بکاهد و موجب نقضی در آنها گردد، مفسده و جلوگیری از آن مصلحت است (ابو حامد غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۴۸۱-۴۸۲).

نقد و بررسی

فقه‌های شیعه در گذشته و حال تقریباً تمامی ادله ظنی، از جمله قیاس، مصالح مرسله، سد ذرایع و استحسان را برای استنباط احکام شریعت باطل می‌دانند. شیعه طبق حدیث معروف «إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ حَيْثُ قَاسَ نَفْسَهُ بِأَدَمَ فَقَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» قیاس را از اصل معتبر نمی‌دانند.

دلایل شیعه بر ابطال قیاس متنوع است. شیخ طوسی دو استدلال کلی را با جزئیات مطرح می‌کند. دلیل اول این است که اگر عقلاً عبادت با قیاس جایز باشد، لازم است شرعاً نیز برای آن دلیل وجود داشته باشد، تا چنین چیزی شرعاً لازم‌الاتباع گردد. در قرآن کریم، روایات و اجماع، هیچ دلیلی بر اعتبار قیاس وجود ندارد. دلیل دوم شیخ این است که

در شرع از قیاس منع شده است. دلیل ما، اجماع علمای شیعه بر نهی از تبعیت قیاس است و اجماع علمای شیعه، بر وجود معصوم در بین اجماع‌کنندگان مبتنی است (شیخ طوسی: ۱۴۱۷ق: ۶۶۵-۶۶۸). محمدتقی حکیم بیان می‌کند که عدم عمل به قیاس، از ضروریات مذهب شیعه است؛ چراکه اخبار متواتر از اهل بیت از عمل به قیاس نهی کرده است (حکیم: ۱۴۱۸ق: ۳۰۸). بعضی اذعان کرده‌اند که اصحاب قیاس، اگر هم به وضعیت اصل و فرع در قیاس علم دارند، فقط ظاهر آنها را می‌شناسند؛ در حالی که خداوند اغلب بر اساس آگاهی به باطن اشیا حکم صادر می‌کند؛ مانند قضیه شیطان که به ظاهر خود و آدم توجه کرد و از باطن آدم و عظمت او در پیش خدا غفلت جست. دلیل دیگر این است که هر حکمی ممکن است علل متنوع و گوناگونی داشته باشد که سرایت آن از مورد خودش به جاهای مشابه، تنها به دلیل وجود بعضی از آن علل صورت می‌گیرد. گاهی چنین استدلال شده است که قیاس سبب می‌شود شریعت انکار گردد و پدیده گمانه‌زنی، هوا و هوس، و اموری از این قبیل جای یقین را بگیرد (حر عاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۱-۳۳).

همچنین دانشمندان امامیه، استحسان را به عنوان منبع و پایه شناخت احکام شرعی نپذیرفته‌اند و معتقدند استحسان نیز چون قیاس، اجتهاد از راه رأی و مردود است و برای اثبات عدم اعتبار آن به وجوهی تمسک جسته‌اند:

یک (۱) استحسان از بارزترین گمان‌هایی است که در آموزه‌های اسلامی، اکتفا و اعتماد کردن بر آن ممنوع شمرده شده است. در آیه ۳۶ از سوره یونس آمده است: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»؛ یعنی هیچ‌گاه ظن، انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.

دو (۲) استحسان در مقایسه با قیاس از اعتبار کمتری برخوردار است؛ پس هر نقد و اشکالی که بر پذیرش و اعتبار قیاس به عنوان منبع شناخت وارد شده، بر استحسان نیز وارد است.

سه (۳) اعتبار استحسان به عنوان منبع و پایه شناخت - بنا بر نظریه تصویب - سبب تناقض‌گویی مجتهدان در احکام فقهی می‌شود؛ زیرا هر مجتهدی با در نظر گرفتن ویژگی‌های هر مسئله، می‌تواند آن را از مسائل مشابهش جدا و بر آن حکم تشریح کند. پس لازمه آن، این است که احکام فقهی به تعداد مجتهدان باشد و همه به عنوان حکم خدا تلقی شود، با اینکه آنها احکامی مختلف و متضادند و عقل نمی‌پذیرد همه آنها حکم خدا باشند.

هر گاه استحسان، بازگشت به ظاهر دلیل لفظی باشد یا اینکه مراد از استحسان،



خصوص اخذ به قوی‌ترین دلیل باشد، اشکال فوق وارد نیست؛ ولی در چنین فرضی، نمی‌شود آن را دلیل مستقل در برابر کتاب و سنت قرار داد؛ بلکه اعتبار آن، فرع اعتبار کتاب یا سنت است (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۷۷؛ جناتی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۱۹).

درباره سد ذرایع و فتح ذرایع به عنوان منبع شناخت حکم شرعی، دو بینش وجود دارد: بینشی بر این عقیده است که از منابع شناخت است. این نظریه اندیشمندان اصولی حنفیه و مالکیه و شافعیه و حنبلیه و گروهی از اندیشمندان امامیه است و در اصل آن اختلافی بین آنان نیست و تنها اختلاف در حدود و ویژگی‌های آنهاست. از این‌رو، محمد سلام مدکور نوشته است:

حقیقت مطلب این است که بیشتر فقیهان، سد ذرایع و فتح ذرایع را به عنوان منبع شناخت پذیرفته‌اند، ولی در حدود و مقدار آن اختلاف دارند؛ زیرا در احکام شرعی فرعی دیده می‌شود که آنان، حکم غایت (ذی‌المقدمه) را بر ذریعه (مقدمه) مترتب می‌نمایند، در صورتی که ذریعه به عنوان طریق برای رسیدن به غایت تعیین شده باشد؛ وگرنه از مالک بن انس اصبحی مشهور است که برای احکام آنها اصل قرار داده می‌شود و نزدیک به همین گفتار را، احمد بن حنبل شیبانی دارد و احمد بن حرانی حنبلی معروف به ابن تیمیه و ابن قیم جوزی از او پیروی نموده‌اند. در هر حال آنان معتقدند هر عملی که وسیله حرام قرار می‌گیرد، باید از آن جلوگیری شود و هر عملی که وسیله واجب قرار می‌گیرد، باید موانع آن برطرف گردد (مدکور، ۱۹۹۶ م: ۲۴۴-۲۴۵).

بینشی دیگر نیز بر این نظریه است که سد الذرایع از منابع شرعی به شمار نمی‌آید. این نظریه را برخی از محققان شیعه برگزیده‌اند. حکم ذریعه (مقدمه) از حکم (ذی‌المقدمه) ناشی نمی‌شود؛ بلکه حکم آن از راه دلیل خاص مخصوص به خود است و بر فرض که از طرف مولی درباره آن امری صادر شده باشد، آن امر ارشاد به حکم عقل است، نه امر مولوی. از این‌روست که هر گاه مکلف مقدمه را ترک کند، ولی ذی‌المقدمه را انجام دهد، مولی او را بر ترک مقدمه، مؤاخذه و عقاب نمی‌کند و نیز اگر ذی‌المقدمه را انجام ندهد و امر آن را عصیان کند، تنها مولی مکلف را بر ترک ذی‌المقدمه - که واجب بوده است - یک عقاب می‌نماید و او را مورد عقاب‌های متعدد قرار نمی‌دهد؛ اگر چه ذی‌المقدمه، مقدمات عدیده و فراوانی داشته باشد. سخن کوتاه آنکه، برای ذریعه (مقدمه)، نه ثوابی است و نه عقابی، و عقاب تنها بر ترک امثال واجب است که همان غایت (ذی‌المقدمه) است (جناتی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۰-۳۸۱).

فقه‌های شیعه مصالح مرسله را به عنوان منبع و پایه شناخت احکام الهی، چه در مسائل عبادی و چه در مسائل معاملاتی، نپذیرفته‌اند؛ زیرا پذیرفتن آن به این عنوان، مفاسد بسیاری به دنبال خواهد داشت؛ از جمله:

(۱) اعتراف به نقص در تشریح؛ حال آنکه با در نظر گرفتن ادله قطعی که بر کامل بودن آن دلالت دارد، هیچ کس نمی‌تواند چنین چیزی را اعتراف کند.

(۲) تضاد در فقه اسلامی؛ زیرا معتبر دانستن مصالح مرسله به عنوان منبع شناخت، به یکایک مجتهدان حق می‌دهد در مواردی که نص خاص نداشته باشند، از راه مصلحت‌اندیشی حکم تشریح کنند که لازمه آن، تعدد آرای متخالف مجتهدان هم‌عصر در یک موضوع است که مطابق تشخیص خود ابراز می‌نمایند و ما باید همه آنها را به عنوان حکم الهی بپذیریم؛ با اینکه پذیرش همه آنها به این عنوان امکان ندارد؛ زیرا در اسلام احکام واقعی متهافت و ضد و نقیض نداریم.

۳. بر فرض که از گفته یادشده چشم‌پوشیم، مصالح مرسله از اظهر ظن و گمان‌هایی است که در فقه اسلامی اعتماد به آن ممنوع شمرده شده است. خداوند در آیه ۳۶ از سوره یونس فرمود: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»؛ یعنی هیچ گاه ظن و گمان انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند. بلی، اگر مصالح مرسله به ظاهر دلیل لفظی یا دلیل عقلی بازگردد، اگرچه می‌توان آن را به عنوان منبع پذیرفت، نمی‌توان آن را دلیل مستقل در برابر کتاب، سنت و عقل به شمار آورد؛ بلکه اعتبار آن، فرع بر اعتبار کتاب و سنت یا دلیل عقل است (جناتی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۳۶؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۷۷).

نتیجه به‌کارگیری این منابع در مقام استنباط تکالیف، کشف احکام شرعیه جدید خواهد شد؛ احکام شرعیه‌ای که به اعتقاد شیعه و اهل سنت، از قبل از سوی خداوند در لوح محفوظ سرشته شده است. براین اساس، اشکال اساسی این است که: چگونه می‌توان با ادله‌ای که اساساً بر گمان استوار شده‌اند، احکام الله را کشف کرد؟ دقیقاً به دلیل این اشکال غیرقابل‌پاسخ است که علمای شیعه، هیچ یک از منابع یادشده را نمی‌پذیرند و معتقدند احکام الهی را تنها با ادله یقینی می‌توان به دست آورد. ادله یقینی، استدلال‌هایی هستند که یا محتوایشان قطعی است و یا اگر قطعی نیست، دلیلی که اعتبار آن را اثبات می‌کند، یقینی است. براین اساس، تنها منبع‌های مشروع برای کشف احکام شرعیه را قرآن کریم، روایات، اجماع و عقل خطاناپذیر بدیهی می‌دانند. از همین جاست که این سؤال مطرح می‌شود که: اگر شیعه به ادله غیریقینی ارزشی نمی‌دهند، مصلحت در اندیشه





سیاسی شیعه به چه معناست و چگونه می‌توان درون این اندیشه جایگاهی برای آن باز کرد؟

۴. مصلحت از نگاه فقهای شیعه

در نسبت‌سنجی مصلحت با شریعت، سه مقام را می‌توان از همدیگر تفکیک کرد: مقام اول، مقام تشریح احکام از سوی خداست. بر اساس اعتقاد شیعه، خداوند احکام را بر اساس مصالح و مفاسد تشریح کرده است. بنابراین، مصالح و مفاسد معیار فعل تشریحی نه انسان، که خدا قرار گرفته است و اعتقاد بر این است که بخشی از مصالح و مفاسد احکام موجود در شریعت برای انسان‌ها نیز مکتشف است و بخش دیگر مخفی است؛ ولی با این حال، تعبد به همه احکام لازم است.

مقام دوم، مقام استنباط است. در مقام استنباط احکام شرعی، فقهای شیعه منابعی را استخدام کرده‌اند که با تکیه بر آنها بتوانند احکام خدا را، نه از راه‌های غیریقینی، بلکه با تکیه بر ادله قطعی به دست آورند. از این نظر، تنها چهار دلیل مرجع استنباط قرار گرفته است: قرآن کریم، روایات، اجماع و عقل. به نظر علمای شیعه، اعتبار این چهار منبع، قطعی است. بنابراین، در این مرحله تکیه کردن به دلایلی که نه محتوای قطعی شرع را دربردارند و نه دلیل قطعی بر اعتبار آنها وجود دارد، نمی‌تواند مرجع استنباط احکام شرعی قرار گیرد. از آنجا که مصلحت در وجوه مختلف آن صرفاً به شکل «گمان» وسیله استنباط احکام الهی است، مردود است و در این مقام، مصلحت جایگاهی ندارد.

با این حال، در زمینه استنباط مبتنی بر مصلحت، چهار استثنا وجود دارد: اول اینکه، گاهی مصلحت حکم در دلیل شرعی اخذ شده است. در این صورت، هر جا چنان مصلحتی به مثابه دلیل حکم وجود داشته باشد، حکم شرعی موارد تصریح‌شده، به موارد تصریح‌نشده نیز توسعه داده می‌شود. همچنین در موارد خاصی با «دلیل اولویت» یکسری امور به اثبات می‌رسد. در اینجا نیز در واقع مصلحت استنباطی، مبنای یک حکم مشخص قرار می‌گیرد. استثنای سوم این است که در احکام ثانویه با توجه به مصالح مستنبطه معینی از زبان شرع از قبیل اضطرار، احکام اولیه تغییر می‌کند. نکته آخر اینکه، مقاصد شرع نیز در میان فقهای شیعه، هر چند به ندرت^۱ مورد توجه قرار گرفته، به دلیل بدبینی به

۱. بر اساس تحقیق ناقص این حقیر، تنها شهید اول برای اولین و آخرین بار مقاصد پنجگانه شرع را مورد توجه



بحث مصالح، این مبحث در عمل مبنای استنباط احکام شرعی قرار نگرفته است. مقام سوم، مقام اجراست. منظور این است که در مقام اجرای احکام شرعی (در ضمن تشکیل سازمان حکومت و با تأسیس نظام سیاسی) به عنصر مصلحت توجه می‌شود. طرح مصلحت در این مرحله به این صورت است که اجرای احکام شرعی در جامعه، بر چه معیاری استوار است. بسیاری از فقها یکی از معیارهای مهم را مصلحت معرفی کرده‌اند. بنابراین، مصلحت در این مرحله مربوط به حکم حکومتی است. علامه طباطبائی معتقد است احکام حکومتی، تصمیماتی هستند که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به موقع اجرا می‌کند. مقررات نامبرده لازم‌الاجرا بوده، مانند شریعت دارای اعتبار هستند؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت‌اند، ولی مقررات وضعی، قابل تغییر و در ثبات و بقا، تابع مصلحت هستند. مقررات می‌توانند تدریجاً تبدیل پیدا کنند و جای خود را به بهتر از خود دهند (طباطبائی، بی‌تا: ۱۷۸-۱۸۱).

یکی از نویسندگان معاصر تلاش کرده است تعریف جامع‌تری ارائه کند. او گفته است: «احکام حکومتی عبارت است از فرمان‌ها و دستورالعمل‌های جزئی، وضع قوانین و مقررات کلی و دستور اجرای احکام شرعی که از سوی رهبری مشروع جامعه با توجه به حق رهبری و با لحاظ مصلحت جامعه در حوزه مسائل اجتماعی صادر می‌گردد». او سپس برای دستورالعمل‌های جزئی، عزل و نصب والیان و قضات و عاملان بر صدقات را مثال زده است. درباره وضع قوانین و مقررات کلی گفته است: اولاً، این قوانین در چارچوب قوانین کلی شرعی هستند و در واقع برای تسهیل اجرای آنها جعل شده‌اند. ثانیاً،

قرار داده است. عبارت او در این زمینه چنین است:

الوسیلة الرابعة: ما هو وصلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، و هی: النفس، و الدین، و العقل، و النسب، و المال، التي لم یأت تشریع إلا بحفظها، و هی (الضروریات الخمس). فحفظ النفس بالقصاص، أو الدیة، أو الدفاع. و حفظ الدین بالجهاد، و قتل المرتد. و حفظ العقل بتحريم المسكرات و الحدّ علیها. و حفظ النسب بتحريم الزنا، و إتيان الذکران و البهائم، و تحريم القذف و الحد علی ذلك. و حفظ المال بتحريم الغصب، و السرقة، و الخیانة، و قطع الطريق و الحدّ و التعزیر علیها (شهید اول، بی‌تا، ج: ۱، ۳۸).



معصومان علیهم السلام چنین اختیاراتی را در زمان حکومت خود داشته‌اند؛ مثلاً رسول خدا صلی الله علیه و آله خون‌های ریخته‌شده قبل از جاهلیت و رباهای آن دوره را باطل کرد یا اینکه امام علی علیه السلام برای اسب‌ها زکات تعیین فرمود یا گاهی ائمه علیهم السلام خمس را تحلیل کرده‌اند. ثالثاً، چنین اختیاری از سوی معصوم به غیر معصوم نیز تفویض شده است. برای این مورد نیز شواهدی از حاکمان تحت امر معصوم مطرح کرده است و بالاخره اینکه، در خصوص دستور اجرای احکام شرعیه، چنین استدلال کرده که گرچه احکام شرعیه دارای مصلحت تشریحیه هستند، رهبری هنگام اجرا با توجه به مصلحت اجراییه، آنها را به مرحله اجرا درمی‌آورد و در مرحله اجرا، اختیاراتی به رهبری داده شده تا او طبق مصالح اجراییه و شرایط زمان و مکان، از آن اختیارات بهره برد. از این رو، او می‌تواند از حدود الهی عفو نماید، مقدار جزیه را تعیین نماید، بیت‌المال را تقسیم کند، برای خراج اندازه ارائه دهد، همچنین مقدار زکات و کیفیت مصرف آن را مشخص کند و ... (نک: صرامی، ۱۳۸۰: ۱۵۹-۱۶۵).

امام خمینی بر همین اساس، اختیاراتی را بر اساس مصلحت اجرایی برای حاکم فقیه مطرح کرده است:

حرمتِ احتکار بر اساس آنچه در روایات آمده و نظر مشهور هم همان است، فقط در غلاتِ چهارگانه و در روغن حیوانی و روغن نباتی است که طبقات مختلف جامعه به آن نیاز دارند؛ ولی حکومت اسلامی هنگامی که مصلحت عمومی اقتضا کند، حق دارد از احتکار سایر احتیاجات مردم هم جلوگیری کند و اجرای تعزیر مالی بر محتکر، در صورتی که حاکم صلاح بداند، اشکال ندارد (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۱۰۲۷).

ایشان در جای دیگر تصریح کرده است:

وظیفه حاکم و والی است که بر «اهل ذمه» برحسب استطاعت مالی و درآمدشان، مالیات سرانه ببندد یا از مزارع و مواشی آنها مالیات متناسب بگیرد. همچنین خراج، یعنی مالیات بر اراضی وسیعی را که مال الله و در تصرف دولت اسلامی است، جمع‌آوری کند. این کار مستلزم تشکیلات منظم و حساب و کتاب و تدبیر و مصلحت‌اندیشی است و با هرج و مرج انجام‌شدنی نیست. این به عهده متصدیان حکومت اسلامی است که چنین مالیات‌هایی را به اندازه و به تناسب و طبق مصلحت تعیین کرده، سپس جمع‌آوری کنند و به مصرف مصالح مسلمین برساند (امام خمینی، ۱۴۰۹ق: ۳۱).

نقد و بررسی

از آنچه گذشت، چند آموزه شیعی درباره مصلحت در مقایسه با آموزه‌های اهل سنت در این باب قابل توجه است: اول اینکه، مصلحت گاهی نه مربوط به انسان، که مربوط به افعال تشریحی خداست؛ مصلحتی که معیار تشریح مجموعه‌ای از قوانین پیشین، ازلی و ثابت از سوی خدا برای همگان قرار گرفته است. چنین مصلحتی از سوی اشعری‌مذهبان از اهل سنت که افعال تشریحی خدا را مانند افعال تکوینی او معلل به علتی نمی‌دانند، انکار شده است. دوم اینکه، فقهای شیعه، مصلحت را در عرصه استنباط احکام شرعیه، با تعریف‌های متفاوتی که عالمان اهل سنت از آن ارائه می‌دهند و در نتیجه، ادله گمان‌آور غیریقینی را معیار استنباط در نظر می‌گیرند، یکسره نفی و انکار کرده‌اند. نکته سوم این است که مرجعیت انسانی برای مصلحت، نه برای تشریح احکام، که موجب بدعت در دین گردد؛ بلکه برای اجرای احکام مجاز شمرده شده است. بنابراین، می‌توان اذعان نمود که در نگرش شیعه، مصلحت، سبب تازه - بیرون از مصالح و مفاسدی که معیار تشریح احکام از سوی خدا شده است - برای بسط دایره احکام شرعیه نیست. البته این پرسش مطرح است که: آنجا که ولی فقیه بر اساس مصالح، بعضی از احکام را نه اجرا، که تعلیق می‌کند یا از اجرای آنها در حق بعضی صرف‌نظر می‌نماید یا قوانین و مقرراتی را بیرون از احکام شرعیه مصرحه در شریعت وضع می‌کند، چگونه قابل توجیه است و چرا در چنین مواردی بدعت پیش نمی‌آید؟ پاسخ عمومی که از سخنان امام خمینی در مقام نظریه‌پرداز ولایت مطلقه فقیه به دست می‌آید،^۱ این است که مصلحت‌های موقتی زمانی و مکانی، حاکم فقیه را وامی‌دارد به طور موقت احکام شرعیه را به شکل کلی یا جزئی تعلیق کند. از طرف دیگر، قواعد و قوانینی که او با کمک گرفتن از کارشناسان تأسیس و اجرا می‌نماید، در چارچوب کلی احکام شرعی قرار دارد و بیرون از آن نیست. به عبارت دیگر، همین قواعد بدون اینکه تشریح بدعت باشد، زمینه‌ساز عملی شدن احکام شرع است. با این حال، اعتقاد بر این است که این قواعد و قوانین صادره نیز مانند بقیه احکام شرعیه، حکمی شرعی تلقی می‌شود و الزام شرعی در این موارد نیز وجود دارد.

مبنای دیدگاه یادشده که بیشتر در جمهوری اسلامی مورد توجه قرار گرفته، حق الطاعه

۱. نگارنده طی مقاله مستقلی، به تفصیل ولایت مطلقه فقیه امام خمینی را مورد بررسی قرار داده است (نک:

شفیعی، ۱۳۹۶).



است که در مقابل اصالة الاباحه، اصل را بر فراگیری احکام شرعیه گذاشته و مورد قبول بخشی از علمای شیعه است (صدر: ۱۴۰۶ق: ۳۹-۴۰). این دیدگاه هرچند با تکیه بر اصل اجتهاد زمانی و مکانی، توانسته ضمن تن دادن به عنصر مصلحت، با توجیهاتی که وجود دارد، تمایز و هویت شیعی خود را حفظ کند؛ ولی با در نظر گرفتن پرسش‌های جدید، طرح مصلحت در این محدوده کوچک، بدون در نظر گرفتن مبنای اصالة الاباحه نمی‌تواند به همه مسائل پاسخ‌گو باشد.

از آنجا که جامعه، عرصه تغییر دایمی با اراده‌های انسان‌های تاریخی است، نکته اساسی این است که تکیه بر ابزارهای اجتهاد و بسط شریعت - هرچند به شکل شیعی آن - تا وقتی در صدد شرعی‌سازی زندگی بشر در حوزه‌های مختلف اجتماعی است و تلاش می‌کند تنها با شرعی‌سازی امور، مشروعیت آن را تضمین کند، بالتبع این فرایند در پروسه اجتهاد امکان‌پذیر می‌گردد و از این رو، به‌ناچار اداره جامعه، تنها به شکل نخبه‌گرایانه - هم در عرصه نظر که مجتهدان مشغول استنباط احکام تغییرپذیر شرعی برای زندگی بشر در جامعه هستند و هم در عرصه عمل که حاکم شرعی مشغول تدبیر جوامع بشری است - صورت خواهد گرفت و بخش قابل توجهی از پرسش‌های جدید انسان در دنیای جدید بی‌پاسخ خواهد ماند؛ پرسش‌هایی از قبیل اینکه: آیا اگر بشر به اسلام گردن نهد، اراده آزاد وی در اداره هر چه بهتر زندگی خود در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی چه اعتباری خواهد داشت؟ آیا انسان در دنیای جدید با پذیرفتن اسلام و پشت کردن به تجربه تاریخی بشر در رسیدن به استقلال نسبی در یافتن حقوق بالاصاله، دایمی و غیرقابل فسخ و نقض از سوی هیچ منبع انسانی و غیرانسانی، خود را از استقلال تاریخی محروم خواهد ساخت؟ آیا با پذیرفتن دین، مجبوریم بپذیریم فقط اراده در دایره شریعت منقول معتبر است و بیرون از آن بی‌اعتبار خواهد شد و نماینده این اراده هم، نه جمع، که فردی خاص خواهد بود؟ آیا ساختن ابعاد مختلف جامعه با دست انسان ماقبل شرعی، هنگامی که شریعت را می‌پذیرد، اعتبار ذاتی خود را از دست خواهد داد؟ سؤالاتی از این دست، پرسش‌هایی است که اجتهاد مصطلح در سنت فقهی شیعه، پاسخ‌های جدی به آن نداده است. در پاسخ به چنین سؤالاتی است که در پژوهش حاضر با طرح نظریه اباحه و ارتباط دادن نظریه مصلحت با آن، تلاش می‌کنیم راهی برای بسط دستگاه فقهی هماهنگ با عقل مدرن در ضمن حفظ هویت فقهی شیعه جست‌وجو کنیم.

۵. اباحه و ظرفیت‌های سازگاری مصلحت شیعی با عقل مدرن

اباحه در ادبیات دینی شیعه، معناهای مختلفی دارد: در اصول فقه در طرح اصول عملیه، استدلال کرده‌اند که هنگام شک در تکلیف، با اجرای براءت، از اثبات تکلیف پرهیز و در نتیجه، استنباط می‌کنیم در این موارد مؤمنان تکلیف ندارند. فقدان تکلیف، مباح بودن را در پی خواهد داشت. حیطة این اباحه، محدود به مواردی است که در دایره شریعت قرار گرفته و به جای اثبات حکم الزامی شرع، حکم غیرالزامی را استنباط می‌کنیم (نائینی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳: ۳۲۸-۳۲۹).

هنگام تقسیم احکام شرع گفته‌اند: احکام یا تکلیفیه‌اند یا وضعیه. آن‌گاه احکام تکلیفیه را بر پنج گونه دانسته‌اند که از این پنج قسم، دو قسم الزامی و سه قسم غیرالزامی‌اند. دو قسم الزامی، حرام‌ها و واجب‌ها را دربردارد و سه قسم دیگر، شامل مکروه‌ها، مستحب‌ها و مباح‌هاست. سه قسم اخیر از این نظر که حکم الزام‌آور را دربر ندارند، مشترک‌اند؛ لذا «مباح در معنای اعم» نامیده می‌شوند؛ در مقابل، قسم سوم که مباح در برابر مکروه و مستحب است، «مباح در معنای اخص» نامیده می‌شود (صدر، ۱۴۰۸ ق، الحلقة الاولى، ۶۷-۶۹؛ همو، الحلقة الثانية، ۱۵-۱۶؛ حکیم، ۱۹۷۹ م، ۵۵-۶۸). به هر حال مباح در معنای اعم و اخص مجموعه احکام ویژه‌ای است که در دایره شریعت به تفصیل بیان شده است و جز با تصریحات شرع نمی‌توان درباره آنها داوری کرد. چنین مباحتی، مباحت در دایره شرع به شمار می‌آیند.

اما برخلاف دو نوع یادشده، اباحه در علم کلام، نه حکمی شرعی است که در شریعت منقول (قرآن و روایات) به آن پرداخته شود؛ بلکه داوری عقلانی است درباره این پرسش اساسی که: آیا خداوند که در کرسی تشریح، وظیفه و حقوق انسان‌ها را تعیین می‌کند، انسان‌ها را آزاد از تکلیف قرار داده یا اراده کرده است انسان‌ها همیشه وظیفه‌مند باشند و فقدان تکلیف، نیازمند بیان تفصیلی شرعی است؟ آنها که به اباحه اعتقاد دارند، مدعی‌اند خداوند رها از تکلیف بودن را برای بشر در عرصه تشریح، تقدیر نموده و اراده خدا بر این قرار گرفته است که انسان‌ها همان‌طور که آزاد آفریده شده‌اند، آزادانه خود سرنوشت خویش را رقم بزنند و خود با تکیه بر امکانات تکوینی، مانند توانمندی‌های عقلی، حسی - تجربی، احساسی و اموری از این دست، تاریخ و جامعه را به دست خود بسازند و هر گونه





الزام پیشین از انسان برداشته شده است و وجود شریعت، استثنایی از این قاعده بزرگ است.^۱

شهید ثانی در کتاب *تمهید القواعد* ضمن تقسیم رفتارهای انسان قبل از بعثت انبیا به اضطراری (مانند تنفس هوا و غیره) و اختیاری (مانند خوردن میوه‌ها و غیره) تصریح می‌کند که درباره قسم اول (رفتارهای اضطراری) لزومی به بحث وجود ندارد؛ برای اینکه هیچ‌گونه منعی در این باره قابل تصور نیست؛ اما در خصوص رفتارهای اختیاری، معتقد است درباره این رفتارها سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول این است که همه این رفتارها «مباح» هستند. این دیدگاه را مصحح کتاب به سید مرتضی در کتاب *الدریعه* نسبت داده است. کسانی هم گفته‌اند چنین افعالی محظور و ممنوع‌الارتکاب‌اند. شارح کتاب این نظر را به معتزله بغداد نسبت داده است. دیدگاه سوم این است که ما درباره این افعال، نه اباحه و نه محظور بودن را نمی‌دانیم؛ هرچند در واقع حکم این رفتارها، یکی از دو صورت آزادی از تکلیف و داشتن تکلیف منعی است و یا اصلاً در واقع حکمی درباره این نوع افعال وجود ندارد. شهید ثانی ادامه می‌دهد که استدلال دیدگاه اول این است که خداوند بندگان را با مجموعه آنچه از آنها بهره‌مند خواهند شد، آفریده است. بنابراین، اگر برای او بهره‌گیری از این مواهب حلال نباشد، خلقت این مواهب عبث خواهد بود. دلیل دیگر آن است که وقتی به اثبات رسید مثلاً در خوردن میوه‌ها مفسده و ضرری وجود ندارد و از طرف دیگر، منافعی برای آن در ظاهر وجود دارد، پس ارتکاب چنین عملی (خوردن میوه) نیکو خواهد بود. معتقدان به ممنوعیت، استدلال کرده‌اند که چنین رفتاری، تصرف در ملک خدا بدون اذن اوست؛ لذا زشت و ممنوع است. از این استدلال جواب داده‌اند که اذن به لحاظ عقلی احراز شده است؛ برای اینکه این بهره‌گیری ضرری به مالک نمی‌زند و به همین دلیل، چنین رفتارهایی مانند این است که شخصی از سایه دیوار دیگری بدون اذن لفظی بهره بگیرد. آن‌گاه شهید مهم‌ترین فایده این مبحث را بررسی کرده است.

۱. این صورت مسئله به گونه‌ای است که به دوره قبل از ورود شریعت منقول اختصاص ندارد؛ برای اینکه مسئله، مسئله زمانی نیست که قبل و بعد از شریعت تفاوت کند؛ بلکه مسئله، تصویر دو وضعیت برای انسان است که یکبار خودش را در دایره شرع و یکبار بیرون از دایره شرع قرار می‌دهد؛ البته در صورتی که حکم به آزاد بودن از تکلیف قابل اثبات باشد. این نکته از نحوه طرح مسئله در زبان علما روشن می‌شود (برای نمونه، نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج: ۱، ۱۰۸). رضا اسلامی (نک: ۱۳۸۵: ۱۲۶) بر این نکته تصریح کرده است.



مهم‌ترین فایده این است که اگر حادثه‌ای در زمانی پیدا شد - مثل زمان حاضر که هزاران تغییر در زندگی با حوادث بی‌پایانش به طور روزمره در حوزه‌های مختلف در حال وقوع است - و فتوایی در آن باره وجود نداشت، در این صورت، عده‌ای معتقدند این حادثه از نظر داشتن تکلیف الزامی یا خالی بودن از تکلیف، ذیل همین بحث (وضع رفتارهای بشر در وضعیت پیش از ورود شریعت و بعثت رسولان) قرار می‌گیرد. البته عده‌ای در این موارد گفته‌اند لازم نیست در این حوادث مستحذثه به بحث وضعیت ماقبل بعثت برگردیم؛ بلکه در این موارد به فقدان حکم معتقد می‌شویم و می‌گوییم انسان در این موارد هیچ‌گونه تکلیفی ندارد. از پیامدهای دیگر این بحث، درباره اقدامات پیامبر ﷺ است. گاهی ممکن بود ایشان شخصی را بر کار گمارد. انجام چنین کاری، اگر به اصل «حظر و منع» معتقد باشیم، به معنای التزام به جواز «شرعی» است؛ اما اگر به اصل «اباحه» معتقد باشیم، جایز بودن این رفتار بر اساس برائت اصلیه و اصل اباحه اولیه خواهد بود^۱ (شهید ثانی، ۱۳۷۴، ۶۶-۶۸؛ جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ۵۴۸)، نه وجود حکم شرعی حلال.

شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات* تصریح کرده است:

که اعتقاد ما در این باب - حظر و اباحه - این است که همه چیزها حلال و موضوع رخصت است تا در چیزی از آنها نهی وارد شود (شیخ صدوق، ۱۳۷۱ق: ۱۵۹).

شیخ مفید در این باره معتقد است:

تمامی چیزها از منظر عقل (بدون در نظر گرفتن هر چیز دیگری حتی شریعت) دو قسم‌اند: آنها که به لحاظ عقلی قبیح‌اند و به همین دلیل، ممنوع می‌باشند. قسم دوم آنهاست که نه محظور بودن و نه مباح بودن در آنها برای عقل معلوم نیست. این امور، همان امور عادی هستند که می‌تواند در مواقعی همراه با مصلحت و گاهی نیز با مفسده همراه باشد (شیخ مفید: ۱۴۱۳ق: ۱۴۳).

۱. شهید ثانی در باب فعل پیامبر ﷺ نیز تصریح کرده است که اگر رفتار حضرت مردد شد بین اینکه رفتار عبادی است یا عادی، دو دیدگاه مطرح شده است: دیدگاه اول این است که معتقد شویم چنین رفتارهایی عادی است؛ برای اینکه اصل اولی عدم تشریح (اصالة عدم التشریح) است. دیدگاه دوم این است که بگوییم رفتار عبادی است؛ برای اینکه پیامبر ﷺ برای بیان امور شرعی مبعوث شده است (نک: شهید ثانی، ۱۳۷۴: ۲۳۶). مطالبی در کتاب *الجوامع الفقهیه* از سید بن زهره در غنیه ذکر شده است که شرع و به طریق اولی عقل، نه بر حظر، که بر اباحه دلالت دارند.



اما بعد از وارد شدن شریعت، قاعده این است که بگوییم «هر چیزی که نص و تعیین در حظر و منعی نشده، آن مطلق است (یعنی جایز است عمل کردن به آن تا وقتی منع و حظری پیدا نشود)؛ زیرا شرایع، حدود را ثبت فرموده و آنچه را از اشیا که ممنوع بوده، ارتکاب و فعل آن را تمیز داده است». پس الباقی دیگر محظور نخواهد بود؛ به این معنا که «وقتی صاحب شریعت برای ما محرمات را تعیین کرد و تمیز داد، باید بقیه غیرمحرّم و حلال باشد» (شیخ صدوق، ۱۳۷۱: ۱۵۹).

کاملاً روشن است که اصل طرح این مبحث بدین معناست که تصویر وضعیت انسانی در بیرون از دایره شرع، مورد پذیرش علمای شیعه قرار گرفته است و بعد از این صورت، ورود به دایره شریعت و ارتباط آن با وضعیت قبلی مورد بحث قرار گرفته است.

کاشف الغطاء نیز بر این اعتقاد است که اخبار بسیاری بر «اصالة الاباحه» و خالی بودن واقعه از احکام چهارگانه - چه رسد به خالی بودن از جواز مطلق در موارد غیرضروری و در مواردی که تصرف در حق بشر پیش نیاید - دلالت دارد. چنین اعتقادی مانند خورشید در وسط روز نمایان است و صدوق آن را از اعتقادات امامیه دانسته است^۱ (کاشف الغطاء، ۱۳۷۹، الجزء الاول: ۱۹۷-۱۹۸).

استدلال کاشف الغطاء این است که تأمل در حال صاحبان خانه و صاحبان برده این است که اگر آنها برای مهمانان و بردگان خود سفره باز کردند و فرشها، پوشیدنیها، راهها و آداب و رسومی در اختیار آنها گذاشتند و پس از آن، برای استفاده از آنها فرمان دادند و برای عدم استفاده از بعضی دیگر نهی صادر کردند و درباره الباقی سکوت کردند - چه رسد به اینکه درباره الباقی بر مباح بودن تصریح نمایند - تردیدی در مباح بودن الباقی وجود نخواهد داشت. استدلال دیگر آن است که سیره مسلمانان، بلکه همه ادیان بر این بوده است که آنها در صورت‌های مختلف نشست و برخاستشان، نحوه پوشیدن و نوشیدن و خوردن از انواع مختلف و بهره‌گیری از حیوانات به شیوه‌های مناسب و سخن گفتن به شکل روزمره، به پیامبران و بعد از آنها به عالمان خود مراجعه نمی‌کردند و نکرده‌اند. دلیل

۱. سید مرتضی نیز آشکارا در برابر اصالة الحظر جبهه‌گیری و برای اصالة الاباحه استدلال کرده است (نک: سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۵۴۹، ۸۱۱، ۸۲۱ و ۸۳۳؛ همو، ۱۴۰۵: ق: ۱۰۱). عده‌ای هم اصالة الاباحه را به خاطر فقدان دلیل، دلیل بر فقدان تکلیف، استنباط کرده‌اند. بعضی هم به استصحاب براهت اصلیه تمسک جسته‌اند (اسلامی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

دیگر این است که چنین چیزی، قرار گرفتن در حرج کامل است؛ مضاف بر اینکه این اعتقاد بر هر کس که اهل بصیرت و تأمل باشد، روشن و بدیهی است (همان: ۱۹۸).
ملاحمد نراقی از جمله فقیهانی است که حوزه‌ای بیرون از دایره احکام شرعیه را ترسیم و بر آن اذعان کرده است.

نراقی - که در مقایسه با فقیهان دیگر، استدلال‌های بیشتری بر مدعای خود آورده و طرح مسئله نیز در زبان او از صراحت بیشتری برخوردار است - می‌نویسد:

اختیار داشتن مکلف، گاهی ناشی از فرمان صاحب شرع به مباح بودن است و این مباح بودن، خود از احکام شرعیه است و گاهی نیز اختیار داشتن مکلف، ناشی از نبودن فقدان حکم شرعی است و چنین مباح بودنی، نه از احکام شرعی، که اقتضای حکم عقل است و این اباحه یکی از دو معنای اباحه عقلی است (نراقی، ۱۳۷۵: ۳۶۸).

ایشان در استدلال به فقدان تکلیف، آنجا که حکم شرعی شناخته شده‌ای وجود ندارد، استدلال می‌کند:

اگر از رفتار شخصی در دوره قبل از بعثتی که به اعتراف مخالف، اباحه حکمی و تکلیفی در آن زمان وجود ندارد و زمان تکلیف به اولین مرحله بعثت تا قیامت اختصاص دارد، پرسیده شود، پاسخ این است که چنین شخصی آزاد و مطلق‌العنان است. از این نکته روشن می‌گردد که اصلاً دلیل نقلی قطعی برای ثبوت تکلیف و باقی ماندن آن در مواردی که تکلیفی روشن از سوی شرع نیست، وجود ندارد (همان: ۳۶۹).

هیچ‌گونه دلیل عقلی برای ثبوت تکلیف در همه جا وجود ندارد. چه ضرر دارد که خدای سبحان، حکم را برای بعضی از کارها تعیین نماید و برای بعضی حکم تعیین ننماید. همان طور که حدیث مشهور «اسکتوا عما سکت الله؛ از آنچه خدا نگفته، شما نیز نگویید» و حدیث «و سکت عن أشیاء؛ خدا اموری را بیان نکرده است» به آن دلالت دارد. ... حاصل این است که ممکن است خدا عقلاً بنده یا همه بندگان را به اموری تکلیف نماید؛ ولی از باقی امور سکوت کند و نتیجه این باشد که در باقی امور، بندگان حکم و تکلیفی نداشته باشند (همان).

نکته اساسی این است که هر عملی از هر شخصی در خصوص هر صاحب حکمی به دو قسم تقسیم می‌گردد: یا برای صاحب حکم در آن عمل، حکم وجود ندارد یا برای او در آن عمل، حکم وجود دارد. قسم دوم، خود به احکام پندگانه شرعی تقسیم می‌شود. قسم اول با حکم اباحه - که یکی از احکام خمسسه است - در عدم استحقاق ثواب و عقاب بر عمل،





همسان است؛ زیرا همان طور که عدم استحقاق ثواب و عقاب، شأن فعل مباح است، شأن فعل فاقد حکم نیز می‌باشد (همان: ۳۷۰).

احکام خمس آن است که خدا آن را بیان کند (و جوبش را، اباحه‌اش را و ...)؛ اما مجرد اینکه خدا به فعلی راضی است و سخطی از آن ندارد، بدون اینکه بیانی در کار باشد، پس در اینجا در واقع، نه حکمی وجود دارد و نه تکلیفی (همان: ۳۷۱).

نراقی در ادامه استدلال خود به اینجا می‌رسد که افعال فراوانی در عالم خلقت از انسان و غیر انسان سر می‌زند که تردیدی در فقدان حکم در این امور وجود ندارد. مثلاً خداوند به تمامی کارهای حیوانات، کودکان و دیوانگان احاطه دارد. به تمامی اقدامات، حرکات و سکنات آن که اصلاً شریعت را نشنیده و به تمامی کارهای انسان قبل از بعثت، بلکه به سکنات جمادات احاطه دارد. بالاخره این افعال، یا مورد رضایت خداست یا نیست؛ در عین حال، هیچ یک از این مجموعه، مکلف نیستند و به هیچ حکم پیشین از سوی خدا محکوم نمی‌باشند. در این صورت، هیچ منعی نیست که الباقی انسان‌های مکلف نیز در خصوص بعضی از کارهایشان بدون تکلیف باشند (همان: ۳۷۱-۳۷۲). منظور این است که اصلاً بنا نیست هیچ فعلی از افعال، خالی از دایره حکم نباشد. صرف رضایت و عدم رضایت - تا وقتی جعل حکم صورت نگرفته است - بر وجود حکم در همه موارد کافی نیست. معنای مکلف بودن این است که ما در بعضی از کارهایمان مکلفیم و احکامی مقرر داریم؛ اما اینکه مکلف بودن به این معنا باشد که ما در همه جا حکمی داشته باشیم، هیچ دلیل عقلی بر این مدعا وجود ندارد (همان: ۳۷۱).

از آنجا که بیشتر فقهای شیعه، این مبنای کلامی را پذیرفته‌اند و بالاتر اینکه، در کتاب‌های فقهی بدان پرداخته‌اند، استلزامات چنین مبنایی نیز باید در فقه مورد توجه قرار گیرد. اگر نتایج اباحه را جدی بگیریم، تردیدی نخواهد بود که اجتهاد در حوزه‌های جدید زندگی، نه از فقه، که از بیرون فقه آغاز خواهد شد و مسائل جدید زندگی به عنوان یک واقعیت مشروع، تا وقتی با ارزش‌های پیشین دینی برخورد نکرده است، مورد قبول خواهد بود و حجیت خواهد داشت. اجتهاد در این فرایند، نه برای استخراج احکام پیشین الهی، که تنها برای رصد کردن تقابل هنجارهای اجتماعی حوزه عمومی با ارزش‌های پیشین دینی است.

با توجه به آنچه از مبحث اباحه تقدیم شد، مستدل گردید که مصالح مربوط به موضوعات سیاسی و اجتماعی، در اساس و به طور ذاتی، مصالح پسینی، سیال و بیرون از

احکام شرعی پیشینی است و شریعت بنا را به تشریح احکام پیشینی قرار نداده است و همه ادله‌ای که از فقیهان متقدم و متأخر بیان شد، برای اثبات همین مدعا بود. ممکن است کسی ادعا کند که اباحه مورد بحث در این پژوهش، امری اقتضایی است و نمی‌تواند بالفعل چنین نتایجی را به دنبال داشته باشد. پاسخ چنین مدعایی البته مخفی نیست. در ادبیات فقهی، اصولی و کلامی، اباحه، نه امری اقتضایی، که اصل و قاعده‌ای اولی است و جلوی هر گونه صدور حکم الزامی بی‌دلیل را درباره حوادث و پدیده‌ها مسدود می‌سازد.

باز ممکن است کسی ادعا کند که در میان علما و فقها، رایج و مصطلح است که هیچ امری خالی از حکم نیست و ما از منابع معتبر شرعی، نهایتاً برای همه چیز باید حکم شرعی پیدا کنیم. قول به اباحه در برابر این نگره مشهور، ضعیف و مردود خواهد بود و چنین ایده‌ای با اجتهاد اصطلاحی سازگار نیست. پاسخ چنین اشکال احتمالی از آنچه گذشت، روشن است. برای توضیح بیشتر، تأکید می‌گردد که تمام بحث مقاله حاضر می‌خواهد این نتیجه را مستدل نماید که «اجتهاد اصطلاحی» در اموری که مربوط به خارج از دایره شرع است، باید مورد بازنگری قرار گیرد و چنان اجتهادی در چنین حوزه‌ای کافی نخواهد بود. صاحب این قلم در ابتدای آخرین فصل کتاب *جامعه‌شناسی سیاسی ایران مبتنی بر کنش ارتباطی* مفصل بحث کرده است که در امور سیاسی، به اجتهاد ارتباطی نیاز داریم. خلاصه بخشی از آن مفصل این است که در امور سیاسی و اجتماعی، موضوعات فقهی تقریباً همه مستحدثه و بنابراین، نه مستنبطه، که غیرمستنبطه‌اند. چنین موضوعاتی، درون خود، بایدها و نبایدهای مناسب و مرتبط را حمل می‌کنند و گرانبار از ارزش‌های سیاسی و اجتماعی عرفی‌اند. شناخت این موضوعات (در اصطلاح فقهی موضوعاتی که با عرف دقی با آنها سر و کار دارد) برای کسانی که به شکل تخصصی رشته‌های جدید انسانی را نخوانده‌اند، امکان‌پذیر نیست؛ دقیقاً مانند استنباط احکام الهی که برای عموم مردم که تخصصی در دانش فقه ندارند، خارج از طاقت است. براین اساس، اجتهاد در این حوزه‌ها با اجتهاد مصطلح، نه امکان‌پذیر است و نه مطلوب، و در چنین مواردی، اجتهاد ارتباطی، یعنی ارتباط مجتهدان فقیه با مجتهدان و متخصصان غیرفقیه، صورت معقول و منطقی خواهد یافت. در فرایند اجتهاد ارتباطی، کار مجتهدان غیرفقیه، اثباتی و کار مجتهدان فقهی، سلبی خواهد بود؛ یعنی آنان یک امر متعارف دقیق را بیان خواهند کرد و فقیه تنها مترصد این خواهد بود که حکم صریح شرعی پیشینی در ضمن



یک امر متعارف نقض نشده باشد.

۶. نتیجه

از آنچه گذشت، به شکل منطقی نتایج ذیل به دست خواهد آمد. ابتدای مصلحت در فقه شیعه بر اباحه، نتایج و پیامدهای مشخصی را دربر خواهد داشت:

نتیجه اول این است که بر اساس نگرش کلامی شیعه، تأملات و اراده‌های مبتنی بر مصلحت انسان‌ها در گستره تاریخ، همان طور که پیش از ورود شرع معتبر بوده است، بعد از ورود شرع نیز معتبر خواهد بود. اراده آزاد انسان‌ها و نتایج بی‌پایان آن (فرهنگ و تمدن) نه تنها با التزام به شرع و مقتضیات آن منافاتی ندارد؛ بلکه اصل محدود بودن شرع و استثنا بودن آن از اصل اباحه، مؤید چنین قضیه‌ای است. عمل بر اساس مصلحت، یکی از مصادیق روشن اراده آزاد بشر است و بالاتر اینکه، تن دادن به فرهنگ و تمدن، به مثابه میراث تاریخی گذشتگان بر آیندگان، خود بزرگ‌ترین مصلحت است.

نتیجه دوم این است که حوزه مصلحت را می‌توان آن‌چنان باز و وسیع مطرح کرد که بی‌دغدغه پایمال شدن شریعت، همگان بتوانند در ساختن مصلحت‌ها در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی حضور فعالانه داشته باشند و از این طریق، اساساً عقلانیت تاریخی پسین و تغییرپذیر بشر از منظر دین نیز اعتبار پیدا کند.

دستاورد دیگر این است که با محدود شدن حوزه قبلی شرعی و وسعت‌یابی حوزه ماقبل شرعی و در نتیجه، با وابسته شدن مصلحت اجرایی به خواست‌های اجتماعی - تاریخی همگانی، هر گونه استبداد فردی در عرصه حکمرانی زوده می‌شود. طبق استدلال، فقیه برخوردار از حکومت سیاسی، در تعلیق کلی و جزئی احکام شریعت یا در گذاشتن قواعد و مقرراتی برای تسهیل اجرای آن و همچنین در صدور فرامین کلی و جزئی بیرون از دایره منصوص شرعی، نه صرفاً به تشخیص فردی خود یا گروهی برگزیده، که به خواست، اراده و تقاضای همگان گوش فرا خواهد داد. اگر هم در عمل گروهی خاص طی سازوکاری عقلایی در مقام مرجع تشخیص نشستند، در واقع اعتبار چنین مقامی، برآمده از وابستگی آن به خواست همگانی است و امری تعبدی نیست.

نکته اساسی دیگر اینکه، از آنجا که بر اساس اندیشه اباحه کلامی، حوزه بیرون از شرع دارای اعتبار است، هر گونه مصلحت‌سنجی در بیرون شریعت نیز با آن‌گونه ادله شرعی مطرح نزد اهل سنت، مانند استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و قیاس، تفاوت خواهد یافت؛ زیرا اهل سنت چنین ادله‌ای را مستقیماً برای استنباط احکام شریعت مطرح



کرده‌اند و به نظر شیعه دچار بدعت در دین و شریعت گشته‌اند و ما لیس من الدین را وارد آن نموده‌اند؛ در مقابل، مصلحت‌گرایی در نگرش شیعی مبتنی بر اباحه ما قبل شرع، اشکالاتی از قبیل شکل‌گیری بدعت در دین را بی‌موضوع می‌سازد.



منابع

- خمینی، سید روح الله موسوی؛ (ب)
- ابن قیم جوزی (۱۴۱۱ق)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق محمد عبدالسلام ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابو حامد غزالی (۱۴۱۳ق)، المستصفی من علم الاصول، تحقیق حمزة بن زهير حافظ، مدینه: شركة المدينة المنورة للطباعة.
- اسلامی، رضا (۱۳۸۵)، نظریة حق الطاعة، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ.
- اصبهانی، ابوالثناء محمود بن عبدالرحمن (۱۴۰۶ق)، بیان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، مصر: دارالمدنی.
- امام خمینی (۱۴۲۴ق)، توضیح المسائل المحشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- — (۱۴۰۹ق)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۵)، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: کیهان.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، الفوائد الطوسية، تحقیق سید مهدی لاجوردی حسینی و محمد درودی، قم: المطبعة.
- حکیم، محمد تقی (۱۹۷۹م)، الاصول العامة للفقہ المقارن، قم: مؤسسة آل البيت.
- الدوالیبی، محمد معروف (۱۳۸۵ق)، المدخل الى علم الاصول، بیروت: دارالكتاب الجديد.
- مصطفی ذرقاء، مصطفى (۱۴۲۵ق)، المدخل الفقهي العام، بیروت: دارالشامیة.
- سیف الدین آمدی، ابوالحسن علی بن محمد شافعی (۱۴۰۲ق)، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: المكتب الإسلامی.
- الشاطبی، ابواسحاق (۱۴۲۵)، الموافقات فی اصول الشریعة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الشافعی، محمد بن ادريس (بی تا)، الرسالة، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شفیعی، محمود (۱۳۹۶)، «زمینه های عملی و ایدئولوژیک نظریه ولایت مطلقه فقیه»، در: مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق مردم و حکومت دینی در اندیشه امام خمینی، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- الشوکانی محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول، تحقیق احمد عزو عنایه، دمشق: دار الكتاب العربی.





- شهید اول، محمد بن مکی عاملی (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۴)، تمهید القواعد الاصولیة و العربیة لتفریح قواعد الأحكام الشریعة، تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- شیخ صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۷۱ق)، اعتقادات صدوق به ضمیمه حواشی شیخ مفید، ترجمه سید محمدعلی قلعه کهنه، بی جا: بی نا.
- الشیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، العدة فی اصول الفقه، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: ستاره.
- شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، گنگره شیخ مفید.
- الصدر، سید محمدباقر (۱۴۰۶ق)، دروس فی علم الاصول، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- (بی تا)، قاعده لا ضرر ولا ضرار، تقریر سید کمال حیدری، به نقل از: نرم افزار جامع فقه اهل البیت.
- صرامی، سیف الله (۱۳۸۰)، احکام حکومتی و مصلحت، تهران: عبر.
- طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا)، بررسی های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طریحی فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- القرافی (بی تا)، انوار البروق فی انواع الفروق، قاهره: عالم الکتب.
- کاشف الغطاء، جعفر (۱۳۷۹)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، معارج الاصول، قم: مؤسسه آل البیت.
- محمد سلام مدکور، محمد سلام (۱۹۹۶م)، المدخل للفقہ الاسلامی، قاهره: دارالکتاب الحدیث.
- مظفر محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، قم: اسماعیلیان.
- النائینی، محمدحسین (۱۴۰۶ق)، فوائد الاصول، تألیف محمدعلی الکاظمی الخراسانی، قم: النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- نراقی، احمد (۱۳۷۵)، عوائد الایام، تحقیق مرکز الأبحاث و الدراسات الاسلامیة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.



سال بیست و یکم / شماره هشتادویکم / بهار ۱۳۹۷