

مبانی اعتبار مصلحت در استنباط حکم شرعی

امیر وطنی^۱
علیرضا حیدرزاده^۲

چکیده

هدف: شناخت مبانی اعتبار مصلحت به عنوان راهکاری در استنباط حکم شرعی. **روش:** پژوهش حاضر از نوع تحقیقات کیفی بوده که با نگرش تحلیلی- تطبیقی به بررسی متون کلامی و فقهی پرداخته است. **یافته‌ها:** اعتبار مصلحت در دو حوزه، قبل از نص و بعد از نص قابل بحث است. در حوزه قبل از نص (تبعیت احکام شرع از مصالح و مفاسد واقعی)، عقل از جایگاه ویژه‌ای در تشخیص مصالح عمومی برخوردار می‌شود؛ گرچه در اینکه عقل در چه حیطه‌ای مفاسد و مصالح را می‌شناسد، اختلاف نظر وجود دارد. در حوزه بعد از نص (مقاصد شریعت) که در بین علمای اهل تسنن بیشتر طرفدار دارد، هرگونه مصلحتی که مطابق اهداف کلان شریعت قرار گیرد، حجت است. البته در اینکه کدام اهداف شارع مقدس از اهداف کلان شریعت است، در نظرات اهل تسنن بسیار اختلاف نظر وجود دارد. **نتیجه‌گیری:** مبتنی بودن احکام شرعی بر مصلحت، عمومیت دارد؛ ولی لازم نیست این مصلحت در متعلق احکام باشد، بلکه می‌تواند به تشریح الهی بازگردد؛ به این معنا که نفس تشریح این حکم مصلحت داشته باشد، گرچه در متعلق حکم مصلحتی وجود نداشته باشد. از طرفی، چنانچه مصلحتی طبق مقاصد عالی شریعت به دست آید، این مصلحت حجت خواهد بود.

واژگان کلیدی: مصلحت پیشینی، مصلحت پسینی، مقاصد شریعت، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی.

◇ دریافت مقاله: ۹۴/۰۳/۱۵، تصویب نهایی: ۹۴/۰۷/۰۲.

۱. دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، استادیار گروه حقوق دانشگاه خوارزمی.

۲. دکترای فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) / آدرس: تهران، خیابان انقلاب، کوچه اسکو، پلاک ۱۵ / نمابر:

Email: alihey5@yahoo.com / ۶۶۴۹۲۳۸۹

الف) مقدمه

بحث از جایگاه مصلحت در فقه، متوقف بر این امر است که بدانیم آیا احکام شرعیه، خالی از مصالح واقعی‌اند یا شارع مقدس، آنها را طبق مصالح واقعی وضع کرده است؟ در رویکرد کلامی در پی آنیم که آیا احکامی که شارع وضع می‌کند، بر اساس مصلحت و منفعت ذاتی متعلق حکم بوده است یا خیر؟ در حالی که در مصلحت از منظر فقهی و حقوقی، در پی این امریم که چگونه می‌توان مصلحت مردم را رعایت کرد؟ آیا در مقام استنباط احکام شرع، می‌توان مصلحت را به عنوان مرجعی معتبر یا مستقل در نظر گرفت یا خیر؟

به عبارت واضح‌تر؛ مصلحت کلامی، ناظر به مقام توصیف و ثبوت، ولی مصلحت به معنای فقهی و حقوقی، ناظر به مقام تجویز و اثبات است. علت آنکه بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، بحثی کلامی است، این است که به حکیمانه بودن افعال تشریعی خداوند مربوط است. اصولاً این بحث به علت اهمیتش به عنوان یکی از ارکان انطباق اسلام با مقتضیات زمان به شمار آمده است.

در این میان آنچه اهمیت دارد، این است که چنانچه قائل به نظریه مصلحت پسینی (منسوب به اشاعره) باشیم؛ به این معنا که هر آنچه خداوند متعال امر کند، عین مصلحت است و هر آنچه منع کند، عین مفاسد است و این‌گونه نیست که اوامر و نواهی خداوند تابع مصالح و مفاسد پیشینی است، عقل در تشخیص مصالح جایگاهی نخواهد داشت؛ چرا که مصلحت، برآمده از درون امر و نهی الهی است. لذا تدبیر امور جامعه، در پذیرش ظاهر احکام و انطباق رفتار مکلفان با آنها خواهد بود و کشف مصالح عمومی از طریق عقل ناممکن بوده و صرفاً آنچه در احکام امریه و ناهیه خداوند ذکر شده است، مصالح عمومی مردم خواهد بود.

اما چنانچه قائل به نظریه مصلحت پیشینی باشیم؛ به این معنا که احکام الهی بر پایه تحصیل منافع و دفع مفاسد بنا شده است، عقل، از جایگاه ویژه‌ای در تشخیص مصالح عمومی برخوردار می‌شود؛ گرچه در اینکه عقل در چه حیطه‌ای مفاسد و مصالح را می‌شناسد، اختلاف نظر وجود خواهد داشت.

ب) بیان مسئله

مسئله محوری که به دنبال حل آن برآمده‌ایم، این است که آیا برای مصلحت مبانی معتبر عقلی و نقلی، می‌توان کشف کرد تا بتوان از مصلحت در طریق استنباط حکم شرعی استفاده کرد یا خیر؟ در این خصوص برخی سؤالات فرعی مطرح می‌شود مانند اینکه: آیا عقل قادر به فهم تمام مصالح موجود در احکام شرعی است؟ و اینکه آیا عقل می‌تواند اعتباربخش مصلحت باشد؟ از طرفی، آیا به واسطه مقاصد

۵۴۹ مبنای اعتبار مصلحت در استنباط حکم شرعی

شریعت، می‌توان به مصالح ضروری در شریعت پی برد تا به گونه‌ای بتوان با مقاصد و اهداف شارع، مصالح را اعتبارسنجی کرد و مصالح معتبر را از نامعتبر تشخیص داد؟

ج) بیان فرضیه

مصالح پیشینی مصالحی‌اند که در متعلق احکام شرعی وجود دارند و احکام شرعی طبق این مصالح وضع می‌شوند. طبعاً هر حکم شرعی بنا بر این نظر، تابع مصالح واقعی می‌باشد که شارع حکیم در متعلق این حکم در نظر گرفته است. لذا عمل به هر حکم شرعی، ما را به یکی از مصالح دنیوی یا اخروی می‌رساند. در این نظریه که منصوب به علمای امامیه می‌باشد، عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ ولی در نظریه مصالح پسینی که منصوب به مذهب اشاعره است، هیچ حکم شرعی دارای مصلحت پیشینی نیست و احکام از مصالح واقعی تبعیت نمی‌کنند. طبق این نظریه، عقل در استنباط مصالح شرعی جایگاهی ندارد. از طرفی، منظور از عبارت ترکیبی «مقاصد شریعت» در این مقاله، همان اهداف خداوند از تشریح مقررات اعتباری و عملی در دین اسلام است. بدیهی است که منظور از شریعت در این کارایی، همان احکام اسلام است. بدون تردید منابع معتبر برای تبیین مقاصد شریعت؛ قرآن، احادیث معتبر و عقل است. همچنین در کشف و تفسیر مقاصد شریعت نیز باید به همین منابع رجوع کرد و انحصار مقاصد شریعت به پنج مورد حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال، نه در قرآن و نه در روایات آمده است و نه عقل به این پنج امر فرمان می‌دهد. لذا به نظر می‌رسد آنچه در فقه و استنباط مهم است، ملاحظه تقسیم مقاصد به ابتدایی و نهایی، به معتبر و غیر معتبر و به نقلی و عقلی است؛ که در این صورت، مقاصد شریعت می‌تواند معیار و مبنایی برای اعتبارسنجی مصلحت باشد.

د) روش و ابزار

شیوه نگارش این مقاله به صورت تحلیلی - تطبیقی در منابع اهل تسنن و تشیع می‌باشد. رجوع به منابع تحقیقی، اعم از کتابخانه‌ای، سایتهای تخصصی اینترنتی و رجوع به مقالات معتبر، مورد توجه قرار گرفته است.

ه) مبنای اعتبار

۱. تبعیت یا عدم تبعیت احکام شرع از مصالح و مقاصد واقعی (قبل از نص)

آیا احکام شرعی بر پایه مصالح و مفاسد مربوط به مکلفان استوار است یا خیر؟ در صورت اول، آیا این مصالح و مفاسد در متعلق احکام است یا در تکلیف و تشریح آمده است؟ به عنوان مثال، اقامه نماز و ادای

۵۵۰ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۵

روزه و رد امانت، اگر به مرحله‌ی وجوب رسیده‌اند، به خاطر مصلحت ضروری بوده که در متعلق این احکام وجود داشته است یا خیر؟ در این خصوص، سه دیدگاه وجود دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

یک) دیدگاه نفی مطلق

این دیدگاه منسوب به مذهب اشاعره است. آنها قائلند که احکام شرع، تابع مصالح و مفاسد واقعی نیست؛ زیرا اولاً افعال خداوند، هدف و غرضی را دنبال نمی‌کند (رموی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۵۷). ثانیاً، فاعلیت خداوند از استناد به علت، منزّه است؛ زیرا علت و انگیزه جز در فعل مظهر نیست (رازی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۵۵). فخر رازی در جای دیگر کتاب خود عنوان می‌کند: «علت حسن تکلیف، ربوبیت و عبودیت است؛ نه رعایت مصالح» (همان، ج ۱: ۱۲۷).

بر اساس نظر اشاعره، افعال انسان در ذات خود و بدون اعتبار شارع دارای حسن یا قبح نمی‌باشند و احکام شرعی الهی بر اساس اهداف از پیش تعیین شده خداوند صادر نشده‌اند.

آنچه بدیهی است فاعل مختار در انجام یا ترک کاری حق انتخاب دارد؛ حال اینکه آیا این انتخاب بر اساس داعی و انگیزه خاصی و با توجه به ویژگی آنچه برمی‌گزیند واقع می‌شود، یا اینکه بدون هیچ مرجحی آن را انجام می‌دهد، اشاعره قائلند انسان بدون هیچ مرجحی آن را برمی‌گزیند (رازی، ۱۴۰۴: ۲۳۸). برخی متکلمان، امتناع ترجیح بلامرجح را بدیهی دانسته (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۱۰) و برخی، استدلالهایی در این خصوص آورده‌اند. (صدرالمآلهین، ۱۴۲: ۲۶۰)

خلاصه آنکه، اشاعره قائلند کار نیک، چیزی است که شارع آن را نیک شمرده و کار زشت، چیزی است که شارع آن را زشت شمرده است (شهرستانی، ۱۴۲۰: ۱۱۵). البته در خصوص اندیشه انکار برخی از اندیشمندان معاصر نیز که بر مذهب امامیه‌اند، قائل بر این امرند که احکام الهی تابع اوامر و نواهی الهی است، نه مصالح و مفاسد واقعی افعال و دلایلی نیز در این خصوص ذکر کرده‌اند. (عابدی، ۱۳۸۷: ۱۷۴-۱۷۳)

دو) دیدگاه اثبات مطلق

پیروان این دیدگاه بر این باورند که احکام الهی از مصالح و مفاسدی که از قبل در متعلق آنها وجود دارد، تبعیت می‌کنند (عاملی، بی‌تا، ج ۱: ۳). این نظریه به مشهور عدلیه نسبت داده شده است (خراسانی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۳۲). بهترین دلیل عقلی بر این دیدگاه، محال بودن ترجیح بلامرجح است؛ زیرا چنانچه در طبیعت احکام الهی هیچ ترجیحی برای واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح وجود نداشته باشد و در عین حال، احکام شرعی به این پنج قسم تقسیم شوند، عملاً قائل به ترجیح بلامرجح شده‌ایم. این دلیل را ملاصدرا در کتاب اسفار به صورت کافی و شافی عنوان کرده است. (صدرالمآلهین، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۰۸)

این نظریه بر پایه سه مبنای عقلی بنا شده است که به اختصار به آنها اشاره می‌شود:

الف) حسن و قبح ذاتی و عقلی: افعالی که از یک فرد عاقل و مختار صادر می‌شود، صرف نظر از امر و نهی شرعی، دارای حسن و قبح و مستحق مدح و ذم می‌باشند. حال از آنجا که این امر را عقل درک می‌کند، حسن و قبح عقلی و از آنجا که این حکم عقلی به لحاظ ویژگی‌های خود، فعل این فرد محسوب می‌شوند و منشأ دیگری ندارند، حسن و قبح ذاتی نامگذاری شده‌اند (ذاتی در این بحث با ذاتی در باب ایساغوجی «جنس، فصل، نوع» فرق دارد). به عنوان مثال، حسن و قبح افعالی مانند عدل، ظلم، صدق، کذب و ... را اولاً، عقل درک می‌کند؛ ثانیاً، خود این افعال در انتزاع حسن و قبحشان کفایت می‌کنند و بالذاتند و نیاز به غیر ندارند.

ب) هدفمندی افعال الهی: انجام فعلی بدون هدف و غرض، کاری غیر حکیمانه است و خداوند متعال که واجب‌الوجود است و وجودش هیچ نقصی ندارد، کار غیر حکیمانه انجام نمی‌دهد. لذا هدف افعال الهی، استکمال خداوند نیست، بلکه استکمال بندگان خداوند است. به عنوان مثال، اگر در آیه شریفه ۵۶ سوره الذاریات، خداوند هدف از خلقت انسان و جن را برای عبادت تعریف کرده است، بدین معنا نیست که خداوند هدفش استکمال خود است، بلکه هدف به کمال رسیدن بندگان خداوند است؛ زیرا فرض نیازمندی برای خداوند، محال عقلی است. لذا دیدگاه اشاعره که برای در امان ماندن از شبهه استکمال خداوند متعال، قائل به عدم هدفمندی افعال الهی شده‌اند، دیدگاهی ضعیف و قابل نقد خواهد بود.

ج) امتناع ترجیح بلامرجح: مقصود از این تعبیر آن است که شخصی که با اختیار خود فعلی را انجام می‌دهد یا در میان دو فعل، یکی را برمی‌گزیند، این گزینش و انتخاب او بر اساس انگیزه خاص و با توجه به ویژگی‌ای است که در یکی از آن دو فعل وجود داشته و در دیگری نبوده است. اصولاً تعلق اراده شخص صاحب‌اختیار به یکی از دو کاری که هیچ فرقی با هم نداشته باشند و مساوی باشند، امری غیر عقلایی خواهد بود.

خلاصه آنکه: اولاً، مصلحت و مفسده در متعلق احکام شرعی وجود دارد، حال چه برای مصلحت بشر و چه برای رفع مفسده از وی در نظر گرفته شود و غرض شارع مقدس از تشریح احکام الهی، فراهم کردن بستر لازم برای تأمین مصالح و مفاسد انسانهاست. ثانیاً، این کلام که «وجود مصلحت در خود تکلیف (طلب و الزام)، کفایت در حسن آن تکلیف دارد و نیازی به وجود مصلحت در متعلق تکلیف نیست»، کلامی نادرست است؛ زیرا «طلب حقیقی و الزام جدی به چیزی که از نظر ذات یا وجوه و اعتبارات عارض بر ذات، ویژگی موافقت با غرض و داعویت طلب را نداشته باشد، تعلق نمی‌گیرد و باعث ترجیح بلامرجح

۵۵۲ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۵

برای اثبات این دیدگاه، دلایل نقلی ذکر شده است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

خداوند در وصف پیامبر خود می‌فرماید: «مردم را به معروف امر می‌کند و از منکر نهی می‌کند» (اعراف: ۱۵۷). این آیه مشخص می‌کند که اوامر شرعی به اموری تعلق می‌گیرد که معروفند و نواهی شرعی نیز به اموری تعلق می‌گیرند که منکرند.

در نامه امام علی(ع) به امام حسن مجتبی(ع) آمده است: «خدای متعال تو را جز به آنچه نیکوست امر، و جز از آنچه ناپسند است، نهی نکرده است» (نهج البلاغه: نامه ۳۱). این سخن حضرت نیز به روشنی بیانگر آن است که متعلق اوامر و نواهی الهی دارای حسن و قبح ذاتی‌اند.

خداوند متعال می‌فرماید: «به تحقیق خداوند متعال به عدل و احسان امر می‌کند و از فحشا و منکر نهی می‌فرماید» (نحل: ۹۰). این آیه شریفه نیز دلالت دارد بر اینکه خداوند به چیزی امر می‌کند که دارای حسن باشد و از چیزی نهی می‌کند که زشت و قبیح است.

سه دیدگاه اثبات و نفی محدود

این دیدگاه، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی موجود در متعلق احکام را به صورت فی‌الجمله پذیرفته‌اند و عمومیت آن را نمی‌پذیرند. بر اساس این دیدگاه، مبتنی بودن احکام شرعی بر مصلحت، عمومیت دارد، ولی لازم نیست این مصلحت در متعلق احکام باشد، بلکه می‌تواند به تشریح الهی بازگردد؛ به این معنا که نفس تشریح این حکم، مصلحت داشته باشد؛ گر چه در متعلق حکم، مصلحتی وجود نداشته باشد. به عنوان مثال، خداوند متعال به علت اعمال بد یهودیان، غذاهای پاک را بر آنها حرام کرد (نساء: ۱۶۰). در این آیه، حرمت استفاده از غذای طیب، دارای مفاسد در تشریح است، تأمین این مصلحت تنها به این نیست که خداوند به اموری که مصلحت ملزمه یا مفسده حتمی دارد، امر و نهی کند، بلکه گاهی تأمین مصلحت در نفس تشریح و صرف امر و نهی کردن به وجود می‌آید، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل، در متعلق حکم وجود داشته باشد. مانند اوامر و نواهی امتحانی شارع مقدس که فقط به قصد امتحان یا انقیاد و اطاعت مکلف صادر می‌شود.

آخوند خراسانی در خصوص احکام ظاهری که با اصول عملیه ثابت می‌شود، قائل است که مصلحت در متعلق این احکام وجود ندارد، بلکه در خود احکام است (خراسانی، ۱۳۸۴: ۲۵۱). محقق خوبی نیز بین احکام تکلیفی و احکام وضعی، تفاوت قائل می‌شود. در احکام وضعی، از قبیل ملکیت و زوجیت، با توجه به اینکه حکم به اعیان خارجی تعلق می‌گیرند، مصلحت در جعل اینهاست نه در متعلقشان. (غروی تبریزی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۴۵)

۵۵۳ مبنای اعتبار مصلحت در استنباط حکم شرعی

قانلان این نظریه، آیاتی مانند آیه ۱۶۰ سوره نساء که خداوند طبیات را بر بنی اسرائیل حرام فرمود یا آیه ۱۶۳ سوره بقره که صید ماهی در روز شنبه حرام شده بود را طبق این نظریه قابل تحلیل می‌داند.

با توجه به مصادیق متعددی که به برخی از آنها اشاره شد، این نظریه شاید نسبت به دو نظریه قبلی، رجحان داشته باشد؛ گر چه نظریه دوم طرفداران فراوانی دارد و در خصوص مباحثی که در نظریه سوم وارد شده است، جوابهایی داده‌اند که جای تأمل دارد! ولی این مقاله به دنبال آن نیست. (گلابگانی، ۱۳۸۵: ۳۶-۲۹)

- جایگاه عقل در این سه نظریه

آیا عقل می‌تواند مصالح و مفاسد مورد نظر شارع مقدس را درک کند یا خیر؟ با توجه به نظریه اول که مصلحت و مفاسد از قبل در متعلق احکام وجود ندارد، عقل جایگاهی برای فهم مصالح و مفاسد قبل از نص شرعی ندارد؛ گر چه بعد از نص، شرع هم جایگاهی برای عقل جهت فهم مصالح و مفاسد شرعی قائل نیست. (شاطبی، بی تا، ج ۲: ۳۷)

بنابر نظریه دوم نیز که احکام الهی را تابع مصالح و مفاسد در متعلق احکام می‌دانند و نظریه سوم که قائلند مصالح و مفاسد همیشه در متعلق احکام نیست، بلکه به تشریح الهی هم برمی‌گردد، علما و فقهای زیادی قائلند که ملاحظات مورد نظر شارع در جعل حکم برای عقل قابل درک نیست. لذا نمی‌توان این نوع جایگاه را برای عقل قائل شد (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۷۶). گفتنی است آنچه به این بحث مربوط است، استفاده از عقل در درک مناطی است که می‌تواند حکم شرعی را به وجود آورد؛ و الا در اینکه عقل در درک همه مصالح و مفاسد نهفته در متعلق حکم شرعی توانا نیست، شکی وجود ندارد. به عنوان مثال، اگر شارع مقدس به نجاست بول، حرمت شراب و بطلان ازدواج همزمان دو خواهر حکم می‌کند، نمی‌توان به یاری عقل، علت را پیدا کرد و اینکه فقها اذعان دارند که عقل به تنهایی به مناط و حکم شرعی قطع پیدا نمی‌کند، یک بحث صغروی است، و الا همه فقها قائلند که قطع عقل، حجت است؛ یعنی در کبرای قیاس، هیچ اختلافی وجود ندارد. شاید مهم‌ترین معیار که می‌تواند محور فهم مصالحی قرار گیرد که علت و موضوع حکم قرار می‌گیرند، درک قطعی عقل است. قاعده مشهور «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» و بالعکس، اشاره به این موضوع دارد که هنگامی که فقیه به حسن و قبح عملی توسط عقل، به صورت جزئی و قطعی رسید، این قطع عقلی فقیه، می‌تواند سند کشف حکم شرعی قرار گیرد؛ همچنین در موقعیت امتثال امر شارع نیز چنانچه تراحمی بین مصالح و مفاسد یا مصالح اهم و مهم رخ دهد، باز به حکم عقل قطعی می‌تواند عمل کند.

۲. مقاصد شریعت (بعد از نص)

یکی دیگر از مبانی و معیارهایی که می‌تواند به اعتباربخشی مصلحت کمک کند، مقاصد و اهداف کلانی است که شارع مقدس در منابع اصیل دینی از جمله قرآن کریم و روایات معتبر ذکر کرده است. اصولاً هر امری در راستای رسیدن به اهداف کلان شارع، به عنوان مصلحت نام می‌گیرد؛ گر چه در اینکه مقاصد

شارع در تغییر احکام شرع چه مقدار تأثیرگذار است، نظریه‌های متعددی وجود دارد (علیدوست، ۱۳۹۰: ۳۶۲) که نیازی به ذکر آنها نیست. درست است که مقاصد شریعت به علت مبهم و کلی بودن، صلاحیت استناد برای کشف حکم شرعی را ندارند و نصوص مبین این مقاصد نیز نمی‌توانند مقیاس صحت و بطلان سایر ادله و نصوص مبین احکام شرعی باشند، ولی باید دقت کرد که مقاصد شریعت، روح و حقیقت شریعت محسوب می‌شوند و گاهی توجه به ظاهر دین و غفلت از آن اهداف، فقیه را در دریایی متلاطم غرق کرده و نگاه بلند وی را به دین و اهداف آن، به یک نگاه قشری و پوسته‌ای تقلیل می‌دهد. لذا فقیه همیشه باید با یک چشم، نصوص مبین احکام شرعی را در نظر بگیرد و با چشم دیگر به نصوص مبین مقاصد شریعت توجه کند. به عنوان مثال، در خصوص حیل و راههای فرار از ربا، جمع گسترده‌ای از فقها نظر مساعد به این امر دارند (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، باب ۲۰: ۱۶۲) و گروهی از فقها با توجه به مقاصد و مصالحی که شارع مقدس از تحریم ربا برای جامعه اسلامی در نظر گرفته است به این گونه روایات عمل نمی‌کنند. برای مثال، امام خمینی (ره) می‌فرماید: «طبق آیه ۲۷۹ سوره بقره که خداوند متعال می‌فرماید اگر از ربا گرفتن و دادن توبه نمایند، اصل مال برای خود شماست بدون آنکه ستم کنید و یا مورد ستم واقع شوید»، معلوم می‌شود گرفتن زیاده، ظلم است و همین ظلم، علت یا حکمت تحریم شده و این ستم با تغییر عنوان از بین نمی‌رود (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۳). ایشان حتی در سند این نوع روایات خدشه می‌کنند و می‌فرمایند: «بعید نمی‌دانم که این نوع احادیث برای تیره کردن چهره امامان پاک جعل شده باشد». (همان، ج ۵: ۵۳۱)

بعضی از آیات و روایات مبین حکمی از شرع نیستند، بلکه تنها خطوط اصلی دین را بیان کرده یا علتی از علل شریعت را تبیین می‌کنند. به عنوان مثال، در آیه شریفه «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵)؛ همانا پیامبران خود را با ادله‌ای روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند؛ عدالت به عنوان نتیجه رسالت بیان شده، ولی چگونگی پیاده شدن آن در آیه شریفه نیامده است. لذا به عنوان یک قانون نمی‌توان به آن نگاه کرد، ولی به عنوان یک هدف و مقصد، مورد توجه قرار می‌گیرد.

فقهای اهل تسنن این بحث را شافی و کافی عنوان کرده و کتب متعددی در این خصوص نوشته‌اند؛ مانند «مقاصد الشریعه» اثر ابن عاشور، «الموافقات» اثر شاطبی، «الفاقی فی المقاصد الشرعیه» اثر دکتر اخضر اخضری؛ در حالی که این بحث در بین فقهای امامیه آنچنان پرداخته نشده است. این بحث از قرن پنجم به بعد توسط افرادی مانند جوینی، غزالی و شاطبی شفاف شد. جوینی، مقاصد شریعت را به پنج قسم تقسیم کرد: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال (ریسونی، ۱۳۷۶: ۷۱). غزالی، شاگرد وی، این بحث را نظام‌مند کرد و در پنج قسم حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال دانست (غزالی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۱۷). بعد از غزالی، اکثر علمای اهل تسنن از وی تبعیت کردند. حتی بعضی از علمای تشیع از جمله شهید اول و میرزای قمی نیز در این موضوع از وی تبعیت کردند. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۸)

۵۵۵ مبنای اعتبار مصلحت در استنباط حکم شرعی

آنچه موجب شده است علمای اهل تسنن مقاصد شریعت را به پنج امر حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال خلاصه کنند، نه حصر عقلی است و نه مستندی وجود دارد که مقاصد شارع مقدس فقط حفظ این پنج امر است. مقاصدی مانند وحدت بین مسلمین، حفظ آبروی مؤمنین، مودت اهل بیت (ع)، حکومت اسلامی و عدم همکاری با دشمنان اسلام، آیا نمی‌توانست جزء مقاصد شریعت که اهل تسنن عنوان کرده‌اند قرار گیرد؟!

اصولاً شناخت مصالح در نگاه فقهای اهل تسنن در چارچوب مقاصد شریعت معنا پیدا می‌کند. لذا بحث مهم، شناخت مقاصد است؛ زیرا با شناخت مقاصد می‌توان اهتمام شارع به آن مقصد را درک کرد و مصلحتی که از آن مقصد اراده می‌شود نیز جایگاهش مشخص می‌شود. لذا شناخت انواع مقاصد، خود می‌تواند راهکاری برای شناخت مصالح بوده و در تشخیص مصالح واقعی کمک‌کننده باشد.

یک) تقسیم مقاصد شریعت به ضروری، حاجی و تحسینی

مقاصد ضروری، مقاصدی است که نظام زندگی مردم بدون آنها سامان نمی‌گیرد. مقاصد حاجی، اموری است که برای توسعه و رفع ضیق و حرج و مشقت در زندگی لازم می‌شود، مانند رخصت شارع مقدس به تناول غذاهای پاک برای مردم یا توسعه انواع معاملات مشروع. مقاصد تحسینی، اموری است که رعایت آنها باعث رسیدن به اخلاق و عادات پسندیده می‌شود، مانند آداب خوردن و آشامیدن. (دیب‌الغناء، ۱۴۲۰: ۳۱)

آنچه لازم است در این مقام به آن اشاره شود این نکته است که غزالی، مقاصد ضروری شریعت را منحصر در پنج امر حفظ دین، جان، نسل، عقل و مال می‌داند (غزالی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۱۶) و طبیعتاً مصالحی که شارع دنبال می‌کند نیز از تمام مصالح دیگر اهمیت بیشتری دارد. به بیان دیگر؛ مصالح موجود در احکامی که به این پنج امر ارتباط دارند، بر دیگر مصالح رجحان دارند.

دو): تقسیم مقاصد شریعت به عامه، خاصه و جزئیه

مقاصد عام، مقاصدی است که در تمام یا اغلب ابواب فقهی لحاظ می‌شود. مقاصد خاصه به مقاصدی گفته می‌شود که مربوط به باب یا ابواب معینی در فقه است و مانند قبلی عمومیت ندارد، آنچه اهمیت دارد مقاصد جزئیه است که به علل و حکمتهای احکام شرعی تعبیر می‌شوند. اصولاً قانونگذار علاوه بر اهداف کلان در تشریح مجموعه احکام اسلام، از تشریح هر حکم خاص، هدف مشخصی را دنبال می‌کند. اهداف کلان و کلی را مقاصد شریعت و اهداف جزئی را علل شرایع می‌نامند. آنچه در کتب فقهای امامیه بیشتر مورد توجه واقع شده، علل شرایع است.

فقهای امامیه بین حکمت حکم و علت حکم فرق قائلند. حکمت حکم هیچ‌گاه موضوع حکم قرار نمی‌گیرد، ولی علت حکم همیشه موضوع واقعی حکم خواهد بود؛ برای مثال، نماز اگر با حکمت جلوگیری از فحشا واجب شده است، وجوب «حکم» و نماز «موضوع» و نهی از فحشا و منکر «حکمت حکم» خواهند بود. در اینجا وجوب

نماز ربطی به حکمت حکم ندارد؛ گرچه نماز، انسان را از فحشا دور می‌کند، ولی علت وجوب نماز را از آیات دیگری مانند «اقم الصلوة» که امر به برگزاری نماز کرده است به دست می‌آوریم.

در جمله «خمر به دلیل مسکر بودنش حرام است»، خمر «موضوع» و حرام «حکم» و اسکار «علت حکم» است؛ ولی در واقع موضوع حرمت، خاصیت اسکار خمر است و حرمت، دایره مدار اسکار خواهد بود.

بدون تردید یکی از گویاترین و با ارزش‌ترین نصوصی که دلالت به حکمت و علت احکام شرعی می‌کند، خطبه حضرت فاطمه (س) است که در آن برای نماز، زکات، روزه، حج، عدل، امامت، جهاد و ... فلسفه و حکمت‌هایی را بیان فرموده‌اند. (ابن بابویه، بی تا، ج ۱: ۲۳۶)

سه) تقسیم مقاصد به قطعی، ظنی و وهمی

مقاصد قطعی، مقاصدی است که ادله و نصوص معتبر آنها را تأیید می‌کند؛ مانند حفظ اموال و حفظ اعراض. مقاصد ظنی، مقاصدی است که به مرتبه یقین نمی‌رسد و مورد اختلاف است؛ مانند طلاق دادن زوجه برای اینکه زوج او مفقود شده است. مقاصد وهمی، مقاصدی است که توهم می‌شود این مقاصد باعث خیر و منفعتند؛ در حالی که در واقع چنین نیست. (ابن عاشور، ۱۴۲۳: ۱۷۱)

در صورت تراحم بین این مقاصد، مقاصد قطعی همیشه در اولویت قرار خواهند داشت. ابن عاشور «سماحت» (اعتدال و حالت بین تضییق و تساهل) را وصف شریعت اسلامی و از بزرگ‌ترین مقاصد شریعت می‌شمارد (همان: ۱۸۵). جابر علوانی، مقاصد شرع را در توحید، تزکیه، عمران و آبادانی می‌داند (علوانی، بی تا: ۱۳۱). عده دیگری فقط آباد کردن زمین را مقصد نهایی شریعت بیان کرده‌اند. (فوزی، ۱۴۲۴: ۸۵)

نمونه‌های ذکر شده، بخش اندکی از بیانات علمای اهل تسنن در مقاصد شریعت است. آنچه در این خصوص باید مورد توجه قرار گیرد این است که در گفتار اکثر این افراد، اعتماد بر سلیقه و گمان شخصی در بیان اصول مقاصد شریعت و تهی بودن آنها از ارائه روشی روشن برای شناخت این مقاصد به چشم می‌خورد. کلماتی که ذکر شد به چه معیاری انتخاب شده‌اند؟ بین توحید، تزکیه، عمران و آبادانی چه رابطه‌ای وجود دارد که از مقاصد عالی‌تر شمرده شده‌اند؟ چگونه می‌توان آباد کردن زمین را مقصد اصلی شارع مقدس بیان کرد؟ این کلام نیز که سماحت را از مقاصد شرع بدانیم، دچار اشکال است؛ چرا که سماحت از ویژگی‌های شریعت اسلامی است نه اینکه از مقاصد و اهداف شارع مقدس باشد. (همان: ۱۸۷)

در میان علمای شیعه، همان‌گونه که ذکر شد، بحث مقاصد شریعت به صورت محدود ارائه شده و فصلی مجزا در این خصوص ذکر نشده است. به عنوان مثال، شهید اول می‌فرماید: «شریعت فقط برای حفظ اینها (دین، نفس، مال، نسب، عقل) آمده است (عاملی، بی تا: ۳۵) یا فاضل مقداد می‌فرماید: «شرایع حاوی حفظ مقاصد پنج‌گانه دین، نفس، مال، نسب و عقل هستند و حفظ و تقریر این مقاصد در هر شریعتی واجب می‌باشد». (سبوری، ۱۴۰۴: ج ۱: ۱۴)

اینکه موارد پنج‌گانه‌ای که فقهای اهل تسنن در خصوص مقاصد شریعت برشمرده‌اند و بعضی از فقهای شیعه نیز به آن تصریح کرده‌اند، نزد شارع مقدس اهمیت ویژه‌ای دارند، واضح است؛ ولی آیا می‌توان گفت

مبانی اعتبار مصلحت در استنباط حکم شرعی ۵۵۷

که این موارد از اهداف عالی شارع مقدسند یا از اهداف متوسط؟! در بعضی مواقع عقل نیز کارایی لازم را در فهم مقصد عالی شارع مقدس ندارد و باید به سند معتبر مانند قرآن و سنت رجوع کرد؛ به عنوان مثال خداوند متعال، علت خلقت انس و جن را عبادت خداوند (ذاریات: ۵۶) و در جای دیگر، هدف عبادت را رسیدن به تقوا معرفی می‌کند (بقره: ۲۱) و سرانجام، تقوا را سایهٔ فلاح و رستگاری و عاقبت به‌خیری انسان می‌داند (آل عمران: ۱۳۰)؛ ولی هیچ‌گاه رستگاری در قرآن کریم معلل به چیزی نشده است. در جای دیگر، هدف از تشریح ادیان را حفظ دین بیان می‌کند (شوری: ۱۳) و هدف از آنچه انبیا می‌آورند را حیات طیبه انسانی بیان می‌دارد (نفال: ۲۴).

بنابر این اگر از حفظ دین، نفس و... به عنوان مقاصد شریعت یاد می‌شود، به دلیل آن است که همهٔ این امور از اهداف متوسط شارع مقدس می‌باشند. لذا هر امری که موجب تحقق این اهداف عالی شود، انجامش مصلحت خواهد داشت و هر فعلی که به این اهداف عالی ضربه بزند، انجامش دارای مفسده خواهد بود. البته این نکته جای تأمل دارد که آنچه باعث حیات طیبهٔ انسان می‌شود چه چیزی است؟ تشخیص این امر کاری بس دشوار است و بسیاری از افراد در طول تاریخ به دلیل تصمیم اشتباه در تشخیص وظیفه، هنگام تراحم بین دو فعل خیر، از فوز عظیمی محروم ماندند و به عاقبت بدی دچار شده یا تا آخر عمر، خود را ملامت کرده‌اند.

چهار) تقسیم مقاصد به خلقی، مکلفین و شرعی

الف) مقاصد خلقی: مقاصد خلقی یا همان تکوینی، مقاصدی است عام و کلی که هدف خلقت بشر را معین می‌کنند (الطیبه، ۱۴۲۲: ۱۰۵). به عنوان نمونه می‌توان به آیاتی که هدف خلقت انسان را عبادت تعریف می‌کنند، او را خلیفه در زمین معرفی می‌کنند و... اشاره کرد. (ذاریات: ۵۶؛ بقره: ۳۰؛ احزاب: ۷۲)

گفتنی است این نوع از مقاصد، از دامنهٔ بحث ما خارج است؛ اگر چه بین این نوع از مقاصد و مقاصد شرعی ارتباط کاملی برقرار است. به عنوان مثال، خداوند متعال انسانها را خلق و آنها را به یکدیگر محتاج کرد تا اینکه هر گروه به مصالح گروه دیگر توجه کنند. این یک نمونه از مقصد خلقی و تکوینی است که در مقابل مقصد تشریحی مانند تعاون و همکاری، تبادل منافع با همدیگر و... قرار دارد (الطیبه، ۱۴۲۲: ۱۰۹). روشن است که گرچه بین این دو مقصد ارتباط وثیقی وجود دارد، اما آنچه به بحث این رساله ارتباط دارد، مقاصد شریعت است.

ب) مقاصد عالی شریعت: این نوع از مقاصد از بالاترین مقاصد شرعی است، که از جملهٔ آنها می‌توان از مقاصدی مانند هدایت، تعلیم، حق، عدل، مساوات، دین، نفس، عقل، نسل، و مال نام برد. در خصوص تعداد این نوع از مقاصد، اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد که ذکر آن ضروری نیست (همان: ۱۱۲). همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، شارع مقدس باید با یک چشم به نصوص دینی توجه داشته باشد و با چشم دیگر متوجه این نوع مصالح عالی شارع مقدس باشد که به عنوان چراغ راه و معیاری برای او در دریای پر تلاطم احکام شرعی است. صاحب کتاب نحو تفعیل، چند نکته در خصوص این نوع از مقاصد عنوان می‌کند که در ادامه به صورت خلاصه بیان می‌شود:

در مقاصد شریعت باید از بحث در مورد مفاهیمی که ارتباطی با مقاصد ندارد، اجتناب کرد؛ مانند مفاهیم تأسیسی که حتی بعضی از مقاصد از آنها به وجود آمده است، مانند مفهوم فطرت، سماحت، رفع حرج و...

(همان: ۱۱۸)

وقتی از مقاصد شریعت بحث می‌شود، نباید مقاصد مکلفین را داخل در بحث کرد. به بیان دیگر؛ ما به دنبال مقاصدی هستیم که شارع مقدس آن را معتبر دانسته، نه هر نوع مصلحتی که انسان آن را مصلحت می‌داند. (همان)

مصلحتی که شارع مقدس در نظر می‌گیرد، فقط مصالح دینی نیستند، بلکه مصالح دنیوی را هم شامل می‌شوند؛ زیرا اسلام مصالح دنیوی و دینی را از هم جدا نمی‌کند. لذا مقاصد دینی محض و مقاصد دنیوی محض و مقاصد مشترک بین این دو مقاصد، همه در ضمن مقاصد شرعی جای می‌گیرند که به مجموع این مصالح در ادبیات زمان حاضر، حقوق انسان گفته می‌شود. (همان: ۱۱۹)

این بحث که آیا انسان برای عبادت آفریده شده یا عبادت برای انسان وضع شده است، جایگاهی ندارد؛ زیرا هر دو موضوع، مهم و تکمیل‌کننده همدند. (همان)

اگرچه بحث از مقاصد عالی در شریعت ایجاب می‌کند که این نوع از مقاصد، دارای دو خصوصیت تجرید و شمول باشند، ولی این نوع از ایجاز‌گویی در بیان مقاصد شریعت نباید مضر باشد. به عنوان مثال، محصور کردن مقاصد به جلب منفعت و دفع مفساد، بدون توجه به فرق شریعت اسلام با مکاتب اصالت منفعت، ما را از مکتب اسلام دور می‌کند. (همان)

اگر گفته می‌شود بین مقاصد خلقی و مقاصد عالی شرعی و مقاصد کلی باید فرق گذاشت، این فرق به معنای فرق منطقی و ریاضی نیست؛ به طوری که هیچ ارتباطی بین این مقاصد نباشد؛ زیرا این نوع از مقاصد، داخل در هم و کامل‌کننده همدند و به صورت یک شبکه مربوط به هم تعریف می‌شوند. (همان)

باید توجه داشت که تمام تلاشهای ما در فهم مقاصد شریعت، کاملاً نسبی بوده و نمی‌توان چنین ادعا کرد که به فهم کاملی از مقاصد شریعت دست پیدا کرده‌ایم. (همان: ۱۲۰)

ج) مقاصد کلی شریعت: این نوع از مقاصد، همان مقاصد پنج‌گانه غزالی است (حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال). آنچه دارای اهمیت است تفاوت این نوع از مقاصد در دو خصوصیت تجرید و شمول با مقاصد عالی شریعت است که در مرتبه نازل‌تری قرار دارد؛ گرچه به عنوان معیاری برای اعتباربخشی به مصالح شرعی، از جایگاه مهمی برخوردار است.

مقاصد کلی به دو قسم مقاصد اصلی و تبعی تقسیم می‌شوند. منظور از مقصد اصلی، همان هدف اصلی و اولی است که حکم موضوعات به دلیل وجود آن هدف وضع شده است. منظور از مقصد تبعی نیز اهداف ثانویه احکام است؛ به عنوان مثال، مشروعیت نکاح اولاً و بالذات برای حفظ نسل بوده و ثانیاً، برای اهدافی مانند بهره‌گیری شهوانی به صورت حلال، سکونت قلبی زن و شوهر نسبت به هم، تعاون و همکاری با هم در

امور دنیوی و اخروی و ... جعل شده است. (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۵)

نکته مهم دیگر در این بحث، این است که بین مقاصد و وسایل، فرق است. با این توضیح که مقاصد، آن چیزی است که فی‌نفسه، متضمن مصالح است، ولی وسایل، همان راههایی است که ما را به مقاصد می‌رساند. به عبارت دیگر؛ وسایل، همان احکامی است که به وسیله آنها مقاصد حاصل می‌شوند. باید دقت کرد که هیچ‌گاه وسیله تبدیل به مقصد نشود. مثلاً خوردن طعام، وسیله است برای حفظ نفس؛ اما مقصود

۵۵۹ مبنای اعتبار مصلحت در استنباط حکم شرعی

اصلی، حفظ نفس است نه خوردن طعام. بنابر این، نباید این دو را با هم خلط کرد و خوردن را دارای موضوعیت دانست. (العطیه، ۱۴۲۲: ۱۲۵)

د) مقاصد مکلفین: منظور از مقاصد مکلفین همان جلب منفعت و دفع مضراتی است که مردم برای رسیدن به مصالح خود به آن عمل می‌کنند. در حالی که منظور ما از مصلحت، محافظت بر مقصود شارع مقدس است (همان: ۱۲۹)، گر چه آنچه مطلوب است، تطبیق قصد مکلفین با مقصود شارع است. البته این تطبیق، گاهی از طریق نیت درست، صورت می‌پذیرد؛ به طوری که فردی که به دنبال رسیدن به مصالح مادی خود است، با این نیت که برای خانواده خود رزق حلال کسب کند، قصد خود را منطبق با مقصود شارع می‌کند. گفتنی است حتی چنانچه این تطبیق هم صورت پذیرد، نمی‌توان این گونه مقاصد را جزء مقاصد جزئی شارع مقدس دانست. (همان: ۱۳۰)

ه) نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله به عنوان نتیجه می‌توان عنوان کرد این است که: اولاً، یکی از مبنای اعتبار مصلحت، قاعده تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی است. طبق این قاعده، تمام احکام شرعی دارای مصلحت پیشینی است؛ به این بیان که بنا بر یک نظر، متعلق احکام شرعی یا دارای قبح است یا دارای حسن، و احکام شرعی طبق این حسن و قبح از طرف شارع صادر می‌شود. حال به این حسن و قبح گاهی عقل آگاهی پیدا می‌کند و گاهی اطلاع نمی‌یابد. طبق این نظریه، جایگاه عقل در تشخیص مصالح و مفاسد کاملاً روشن شده است. بنا بر نظریه دیگر، مبتنی بودن احکام شرعی بر مصلحت، عمومیت دارد؛ ولی لازم نیست این مصلحت در متعلق احکام باشد، بلکه می‌تواند به تشریح الهی بازگردد؛ به این معنا که نفس تشریح این حکم مصلحت داشته باشد، گر چه در متعلق حکم، مصلحتی وجود نداشته باشد. ثانیاً بنا بر نظریه مقاصد شریعت، هر مصلحتی که حتمی بودن آن به واسطه عقل یا نصی معتبر احراز شود، جزء مقاصد شارع است؛ هر چند دلیل خاصی برای آن مصلحت وجود نداشته باشد. در این صورت توجه به مصالحی که منطبق با مقاصد شریعت می‌شود، می‌تواند تأثیر در مفاد نصوص شرعی داشته باشد و اگر تأثیری هم نداشته باشد، زمینه‌ای برای حضور عقل به عنوان یکی از ادله استنباط باز می‌کند.



منابع

- قرآن کریم. ترجمه سید محمد رضا صفوی (۱۳۸۷). تهران: فقه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا). *علل الشرایع*. قم: مکتبه الداوری.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۳ ق). *مقاصد الشریعه الاسلامیه*. [بی جا]: [بی نا].
- ارموی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ ق). *الاحکام فی اصول الاحکام*. بیروت: دار المدار الاسلامی.
- العطیه، محمد (۱۴۲۲ ق). *نحو تفهیم مقاصد الشریعه*. عمان: معهد العالمی.
- امام خمینی، سید روح الله (بی تا). *کتاب البیع*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حر عاملی، محمد ابن الحسن (۱۴۱۴ ق). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشیعه*. قم: آل البيت.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۳۶۴ ق). *کفایه الاصول*. تهران: الاسلامیه.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۳۸۴). *حاشیه بر فرائد اصول*. قم: مؤسسه توسعه فرهنگ قرآنی.
- دیب البغاء، مصطفی (۱۴۲۰ ق). *اثر الادله المختلفه فیها فی الفقه الاسلامی*. دمشق: دار القلم.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۴ ق). *المحصل*. بیروت: دار الکتب العربی.
- رازی، محمد ابن العمر (۱۴۱۴ ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العلمی.
- ریسونی، احمد (۱۳۷۶). *اهداف دین از دیدگاه شاطبی*. ترجمه سید حسن اسلامی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- سیوری، مقداد (۱۴۰۴ ق). *التفتیح الرائع لمختصر الشرائع*. قم: منشورات مرعشی نجفی.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی (بی تا). *الموافقات فی اصول الاحکام و الشریعه*. بیروت: دار الاحیاء.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۰ ق). *الملل و النحل*. قم: مکتب اسلامیه.
- صدر المتألهین، محمد (۱۴۲۰ ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. بیروت: دار التراث العربیه.
- عابدی، احمد (۱۳۸۷). «مصلحت در فقه». *نقد و نظر*، ش ۱۲.
- عاملی، محمد بن مکی (بی تا). *القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربیه*. قم: مکتبه المفید.
- علوانی، جابر (بی تا). *قضايا الاسلامیه معاصره*. قم: مطبعه الستاره.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۰). *فقه و مصلحت*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- غروی تبریزی، میرزا علی (۱۴۱۰ ق). *التنقیح فی شرح العروه الوثقی*. قم: آل البيت.
- غزالی، محمد ابن محمد (۱۴۱۷ ق). *المستصفی من علم الاصول*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- فوزی، خلیل (۱۴۲۴ ق). *المصلحه العامه من منظور الاسلامی*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- گلپایگانی، علی (۱۳۸۵). «شریعت و مصلحت». *کلام اسلامی*، ش ۸۵.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). *گوهر مراد*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

- Abedi, ahmad (۲۰۰۸). **Expediency in jurisprudence**. , naghdo nazar , n. ۱۲.
- Alatieh, mohammad (۲۰۰۱). **Nahve tafeele maghasedol shariah**. Oman : mahadalalami.
- Alidoost, abolghasem (۲۰۱۱). **Jurisprudence and expediency**, Qom: culture and thought research center.
- Amoli, mohammad “**alghavaed va favaed fel feghh va ossol e arabi**” **ghom. Maktabel mofid**.
- Armoy (۱۹۹۳). “**alakhkam fi osolelahkam**”. *Beirut, darolmadare eslami*. and Others.
- Dibolbogha , mostafa (۱۹۹۹). **The effects of different proofs in islamic jurisprudence**. Damascus : darol ghalam.
- Elvani, jaber, **Islamic contemporary events**. Qom: setareh pub.
- Fozi, khalil (۲۰۰۳). “**almaslahatolammah fi manzoorel eslamiyah { general expediency in Islam}**” *Beirut, resalat institute*.
- Ghazali, mohammad ebne ahmad (۱۹۹۶). “**almostasfi fi elmel osoool**”. *Beirut, resalat institute*.
- Gheravi tabtizi, mirza ali (۱۹۸۹). “**altanghih fi sharhel orvatel vosgha**”. *Ghom, alolbayt*.
- Golpayeghani, Ali (۲۰۰۶). **Jurisprudence and Islam's Devine law** , kalame eslami, N. ۸۵ .
- Hore ameli (۱۹۹۳). **Vasael ol shieeh**. Ghom : alolbeit.
- Ibn Ashoor (۲۰۰۲). “**The goals of islamic religion** ”.
- Ibn Babawayh , “**ellalol sharayeh**”. *Ghom, maktaboldavari*,
- Imam khomeini (?). **The book of purchase { bayh }**:. ghom: imam Khomeini,s propagation institute .
- Khorasani, mohammad kazem (۱۹۸۵). **Kefayatol ossool**. Tehran : aleslamiah.
- Khorasani, mohammad kazem (۲۰۰۵). **Hashieh bar ossool**. Ghom: Institute for developing qoranic culture
- Lahiji, abdorrazzagh (۱۹۹۳). **Ghozar morrad** , Tehran : culture and Islamic guidance ministry.
- Razi, fakhroddin (۱۹۸۳). “**almohassel**”. *Beirut, darel maktabel arabiah*.
- Razi, mohammad ebnal ommar (۱۹۹۳). “**attafsirol kabir**”. *Beirut , darol ehya*.
- Risvani, ahmad (۱۹۹۷). **The goals of Religion from viow point of shatebi**. Translated by seyed hasan eslami Qom: the center for Islamic reseaches.
- Sadrol motaallehin , mohammad (۱۹۹۹). “**alhekmetol motaaliah fi alasar alarbaah**”. *Beirut, darol torase arabiah*.
- Shahrestani, abdol karim (۱۹۹۹). “**almellal ve nehal**” { the nations and groups}. *Ghom, maktabel eslami*.
- Shatebi, ibrahim. “**almoafeghat fi ossolel ahkam va sheriah** ” , Beirut, darol ehya.
- Sivari , meghdad (۱۹۸۳). “**attaftih horray**”. Qom: marrashi najafi publication.

۵۶۲ ◆ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۵

