

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

عبدالکریم عبداللهی نژاد^۱
محمدحسن ربانی^۲
قربان جلال^۳

چکیده

هدف: آیا همه احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی اند؟ با وجود اعتقاد مشهور عدلیه به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، در اینکه آیا مصلحت در «نفس جعل احکام» یا در «متعلق» آن است، اختلاف وجود دارد؛ مشهور عدلیه بر این باورند که همه احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی اند و مصلحت در متعلق احکام است. در مقابل، برخی بر این باورند همان طور که بخشی از احکام تابع مصلحت واقعی و مصلحت در متعلق احکام است، برخی دیگر از احکام نیز مصلحت در نفس تشریح است. هدف مقاله، اثبات تبعیت همه احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. **روش:** اسنادی و تحلیلی با تکیه بر متون کلامی، فقهی، اصولی، قرآن و روایات است. **یافته‌ها:** با اینکه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در نظر امامیه امری قطعی و مسلم است، با این حال، قاعده مذکور از دیرباز محل بحث بوده است. با تأمل معلوم می‌شود در موضوع تبعیت احکام از مصالح و مفاسد چهار قول وجود دارد: نفی تبعیت (اشاعره)، پذیرش تبعیت مطلق (مشهور عدلیه)، پذیرش تبعیت نسبی، نفی تبعیت ضمن نفی مبانی اشاعره. **نتیجه‌گیری:** با بررسی اقوال، ادله و نقد آنها، اصح اقوال که تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد واقعی است به اثبات می‌رسد.

واژگان کلیدی: تبعیت احکام، مصالح و مفاسد، عدلیه، اشاعره، تبعیت مطلق و نسبی.

◇ دریافت مقاله: ۹۴/۱۱/۱۵؛ تصویب نهایی: ۹۵/۰۵/۳۰

۱. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد و مدرس حوزه.

۲. مدرس و محقق حوزه علمیه مشهد.

۳. مربی و عضو هیئت علمی دانشگاه گلستان (نویسنده مسئول) / نشانی: گرگان، خیابان شهید بهشتی، دانشگاه گلستان، دفتر نهاد مقام معظم رهبری /

نمابر: ۰۱۷۳۲۳۳۸۶۷۳ / Email: ghjalal@gu.ac.ir

الف) مقدمه

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، از منظر امامیه از امور مسلم و قطعی است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۷۳۱؛ خوبی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۰۵؛ مطهری، بی تا، ج ۲۱: ۲۹۳). این موضوع از موضوعات شناخته شده‌ای است که در متون فقهی و اصولی به وفور دیده می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۶۴؛ اصفهانی، بی تا: ۲۱۱؛ امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۹۶؛ علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۳۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲: ۳۴۴؛ شهید ثانی، ۲۱۹؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۵۹). با این حال، این سخنان به معنای وضوح و ضرورت موضوع تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیست، بلکه قاعده مذکور از دیرباز در ابعاد مختلف آن محل بحث و نزاع بوده است.

در پاسخ به این سؤال که آیا احکام فقهی تابع مصالح و مفاسدند؟ گرچه در نگاه اول به نظر می‌رسد در موضوع دو قول عمده بین مسلمین وجود دارد، اما با تأمل و دقت معلوم می‌شود که با وجود اعتقاد مشهور عدلیه به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، در اینکه آیا مصلحت در «نفس جعل» احکام یا مصلحت در متعلق احکام است، اختلاف وجود دارد: عده‌ای بر این باورند که مصلحت در متعلق احکام است؛ این قول اکثر اصولیین شیعه است. در مقابل، عده دیگر معتقدند مصلحت در نفس جعل احکام است. قائلین به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیز منحصر به اشاعره نیستند، بلکه برخی از معاصرین (غیر از اشاعره) نیز چنین قولی را انتخاب کرده و بر آن اصرار دارند. (عابدی، ۱۳۷۶: ۱۶۹)

در موضوع تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، چهار قول وجود دارد:

۱. نفی تبعیت: احکام فقهی تابع مصالح و مفاسد نیستند. (اشاعره)
۲. پذیرش تبعیت مطلق: همه احکام فقهی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند. (مشهور عدلیه)
۳. پذیرش تبعیت نسبی: همان‌طور که بخشی از احکام فقهی تابع مصلحت واقعی‌اند، بخشی دیگر از احکام فقهی نیز مصلحت در نفس تشریح است. (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۵۹)
۴. نفی تبعیت ضمن نفی مبانی اشاعره: نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به معنای قبول دیدگاه اشاعره نیست؛ زیرا اشاعره اصل علیت و معلولیت، سنخیت بین آنها و حسن و قبح عقلی را نمی‌پذیرند، اما این قول ضمن اینکه این سه مسئله را پذیرفته، معتقد است احکام، تابع مصالح و مفاسد نیستند. (عابدی، ۱۳۷۶: ۱۶۹)

ب) بیان مسئله

مسئله پژوهش این است که در عین حال که تبعیت احکام از مصالح و مفاسد از نگاه امامیه از امور مسلم و قطعی است، اما در اینکه آیا مصلحت در نفس جعل احکام یا در متعلق آنهاست، اختلاف وجود دارد.

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ♦ ۳۶۱

عده‌ای می‌گویند مصلحت در متعلق احکام است (اکثر اصولیین شیعه) و در مقابل، عده‌ای معتقدند مصلحت در نفس جعل احکام است. برخی از معاصرین اصرار بر این دارند که همه احکام فقهی تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری نیستند، بلکه همان‌طور که بخشی از احکام فقهی مصلحت، در متعلق آنهاست، بخشی دیگر در نفس تشریح است. ایشان در موقعیت این اندیشه می‌گویند: دیدگاه فوق را می‌توان به بسیاری از صاحبان اندیشه در این باره نسبت داد (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۶۱). ضمن اینکه از این دیدگاه به عنوان «اندیشه اعتدال» یاد می‌کنند (همان: ۱۵۹) و معتقدند اگر از اندیشه تبعیت مطلق مشهورتر نباشد، کمتر از آن در شهرت و اقبال نیست (همان: ۱۶۳). مقاله با بررسی اقوال در موضوع، ادله و نقد آنها، اصح اقوال را که تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد واقعی است، به اثبات می‌رساند.

ج) پیشینه تحقیق

موضوع تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، از موضوعات مهمی است که در بسیاری از مسائل فقهی و اصولی مورد استناد فقها و اصولیین قرار می‌گیرد؛ اما این بحث به طور مستقل - به گونه‌ای که تمام اقوال و ادله آنها را یک جا جمع و بررسی کند - کمتر مطرح شده است. تا آنجا که نگارنده به دست آورده، طرح بحث به صورت مذکور متعدد و گسترده نبوده است.

- / احمد عابدی (۱۳۷۶) در مقاله‌ای با عنوان «مصلحت در فقه» به بررسی ادله قائلین به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد می‌پردازد و ضمن رد این ادله می‌گوید که ما منکر حسن و قبح اشیا نیستیم، ولی وجود حسن و قبح و مصلحت و مفاسد را در احکام قبول نداریم و احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانیم.

- / ابوالقاسم علیدوست (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی»، ضمن طرح بحث تبعیت احکام از مصالح به صورتی مستقل، پس از رد قول عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و نفی تبعیت همه احکام از مصالح و مفاسد واقعی، نظریه خویش را مبنی بر تبعیت نسبی یا تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی در برخی موارد به اثبات می‌رساند.

- سید محمدعلی ایازی (۱۳۸۹) در کتاب ملاکات احکام، در بحث مبانی ملاکات احکام این موضوع را ضمن دو قول تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و مخالفان تبعیت مورد بحث قرار می‌دهد.

در مقاله حاضر تلاش نگارنده بر این است که ضمن طرح و بررسی همه اقوال، قول مشهور مبنی بر تبعیت همه احکام از مصالح و مفاسد واقعی را به عنوان اصح اقوال به اثبات برساند.

(د) بررسی اقوال

قول اول: نفی تبعیت احکام از مصالح و مفساد

اشاعره از مسلمانان بر اساس مبانی خویش احکام را تابع مصالح و مفساد نمی‌دانند. آنان برای اثبات ادعای خویش به ادله عقلی و نقلی استدلال کرده‌اند.

یک) ادله عقلی

دلیل اول: نفی غرض‌مندی افعال الهی؛ قول به اینکه افعال الهی دارای غرض است، محال و تسلسل است (شلی، ۱۴۰۱: ۱۳). افعال الهی معلل به اغراض نیستند (ایچی، ۱۴۲۵: ۲۰۲). خداوند، عالم را خلق و ایجاد نکرده است برای غایت و هدفی، بلکه هر آنچه از خیر و شر و نفع و ضرر ایجاد کرده برای غرض و مقصودی نبوده است (آمدی، ۱۴۱۳: ۱۹۶). اینکه افعال الهی از نظر اشاعره معلل به اغراض نیستند، موضوعی است که فحول از اشاعره به آن تصریح نکرده، بلکه اصرار دارند. شاطبی در مقدمه کتاب مقاصد خود آورده است: فخرالدین رازی عقیده دارد احکام الهی به هیچ علتی معلل نیستند، همان‌طور که افعال الهی نیز چنین‌اند. (ریسونی، ۱۳۷۶: ۲۷)

اشاعره به تبع انکار غرض داشتن افعال الهی، تبعیت احکام از مصالح مفساد را نیز انکار می‌کنند.

نقد: در برابر اشاعره عدلیه یعنی معتزله و امامیه معتقدند که خداوند در افعال خود دارای غرض است و دلایل متعدد عقلی و نقلی بر این عقیده وجود دارد. عدلیه در برابر اشاعره می‌گویند: نه تنها غرض‌مندی افعال الهی محال نیست، بلکه امری لازم و واجب است؛ زیرا هر فعلی که دارای هدف و غرض معینی نباشد از نظر عقلا عبث و بیهوده شمرده می‌شود و فعل عبث نزد عقلا قبیح است و کار قبیح بر حکیم محال است. پس کار عبث و بدون غرض بر خداوند حکیم محال است؛ چون مستلزم عبث و بیهودگی است. لذا افعال الهی باید معلل به اغراض باشند تا عبث و بیهودگی پیش نیاید؛ در غیر این صورت با حکمت الهی منافات دارد.

معتزله می‌گویند تعلیل افعال باری تعالی به غرض لازم و واجب است؛ چون خداوند حکیم است. خلاصه استدلال آنها این‌طور بیان شده است که اگر افعال الهی معلل به اغراض نباشند، عبث لازم آید. اینکه از خداوند کار عبث صادر شود، بالاتفاق منتفی است. پس اینکه افعال الهی هدفمند و دارای غرض است، امری لازم و واجب است. همچنین اگر افعال الهی غرض نداشته باشند، لازم آید فعل الهی تحقق پیدا نکند؛ چون داعی و انگیزه بنا بر قول به عدم تعلیل احکام منتفی است. (شلی، ۱۴۰۱: ۹۸)

دلیل دوم: غرض‌مندی افعال الهی به معنای مقید ساختن و محدود دانستن خداوند است؛ زیرا

قول به تعلیل احکام (تشریح احکام به دلیل جلب منفعت و دفع مفسده است) لازم‌هاش استکمال باری تعالی

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ۳۶۳

به غیر است و هو محال (شلیبی، ۱۴۰۱: ۱۳)؛ امری که به باور آنها قبول آن به معنی پذیرفتن نقص برای خداوند است. اشاعره بر این باورند که نتیجه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، محدود کردن اراده پروردگار و نقص بر اوست؛ زیرا ناقص به منظور جبران نقص خود به ضابطه‌ها روی می‌آورد. (جمعی از مؤلفان، بی تا: ۱۲۷-۱۲۶)

نقد: اولاً از نظر عدلیه، این باور اشاعره که غرض مندی به معنای محدودیت بوده و نقص بر خداوند است، حرفی نادرست است؛ زیرا این سخن در صورتی مورد پذیرش است که مصلحت احکام به خداوند برگردد؛ در حالی که او بی‌نیاز مطلق است. اما مصلحتی که در احکام مطرح است به عباد و بندگانی برمی‌گردد. علامه حلی در کلامی کوتاه به مدعای اشاعره پاسخی جامع داده، می‌فرماید: اولاً نفی غرض، مستلزم العبث و بیهودگی است. عبث قبیح بوده و از خداوند فعل قبیح محال است. ثانیاً غرض خداوند از افعالش به خداوند بر نمی‌گردد، بلکه غرض به مخلوقات برمی‌گردد. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۶)

ثانیاً لازمه ادعای شما ترجیح بلامرجح است؛ در حالی که ترجیح بلامرجح در اعمال شارع و رد حسن و قبح عقلی، خلاف وجدان و ضرورت عقل است (جمعی از مؤلفان، بی تا: ۱۲۷-۱۲۶). پس ادعای اشاعره مبنی بر اینکه افعال الهی دارای غرض نیستند؛ چون با الوهیت خداوند منافات دارد، حرف غلطی است و این عقیده اشاعره ناشی از عدم فهم، بلکه سوء فهم از معارف دینی است.

دلیل سوم: انکار حسن و قبح ذاتی اشیا؛ آنها حسن و قبح ذاتی اشیا را نیز انکار می‌کنند، با این استدلال که اگر اوامر و نواهی الهی را تابع حسن و قبح ذاتی و نفس‌الامری بدانیم، لازم می‌آید که اراده تشریحی الهی متأثر از غیر شود و این با مقام الوهیت الهی سازگار نیست.

اشاعره در موضوع حسن و قبح عقلی معتقدند: حسن و قبح افعال به وسیله عقل درک نمی‌شود، بلکه درک حسن و قبح متوقف بر شرع منقول است. لذا حسن نزد اشاعره چیزی است که شارع آن را حسن بداند و قبیح آن است که شارع آن را قبیح بداند (غزالی، ۱۴۱۹: ۶۳). قبل از ورود شرع، حکمی نیست (همان: ۷۶). قبل از ورود شرع، حکمی برای افعال وجود ندارد (همو، ۱۳۶۸: ۵۵). قبیح نزد اشاعره چیزی است که شرع از آن نهی کرده باشد و حسن، خلاف اوست؛ یعنی آنچه شرع نهی نکرده باشد (ابجی، ۱۴۲۵، ج ۸: ۱۸۱). در کلمات اشاعره به صراحت آمده که در حسن و قبح، عقل جایگاهی ندارد و برای عقل حکمی وجود ندارد (همان، ج ۴: ۲۸۴). اشاعره می‌گویند طبق مبنای عدلیه که اوامر و نواهی الهی را تابع حسن و قبح ذاتی و نفس‌الامری می‌دانند، لازم می‌آید اراده تشریحی الهی متأثر از غیر شود و این با ساحت الهی سازگاری ندارد. از نظر اشاعره، عقل کوچک‌تر از آن است که حسن و قبح اشیا را درک کند یا اصلح را از غیر اصلح تشخیص دهد. حتی فراتر از این، می‌گویند کسانی که عقل را قادر بر درک حسن و قبح افعال می‌دانند، مشیت الهی را محدود ساخته، از حریت و آزادی او می‌کاهند؛ چون پذیرش داوری عقل در این موضوع موجب می‌شود که خداوند آنچه عقل حسن بداند، انجام دهد و آنچه را قبیح بداند، ترک کند. چه محدودیتی

بالا تر و روشن تر از این؟ از نظر اشاعره برای حفظ اطلاق اراده الهی، چاره‌ای جز این نیست که بگوییم حسن آن است که ما حسنه‌الشارع و قبیح آن است که ما قبیحه‌الشارع. (سبحانی، ۱۳۹۰: ج ۱ و ۲: ۲۲۹)

لذا اشاعره با انکار دو اصل و مبنای کلامی؛ یعنی نفی غرض مندی افعال الهی و حسن و قبح عقلی، نتیجه می‌گیرند که احکام الهی تابع مصالح و مفاسد نیستند. این نهایت جهد و تلاش اشاعره برای انکار تبعیت است.

نقد: اولاً، در جای خود با ادله متعدد و متقن، حسن و قبح ذاتی اشیا به اثبات رسیده است. ثانیاً، مشکل اینجاست که اشاعره این مسئله را (همانند بسیاری از مسائل دیگر) نتوانسته‌اند به خوبی تصور کنند و اگر موضوع را به خوبی می‌توانستند تصور کنند، دچار این مشکل نمی‌شدند. به باور عدلیه، امر و نهی تشریحی الهی، تابع حسن و قبح ذاتی افعال است و به باور اشاعره، حسن و قبح افعال است که تابع اراده الهی است.

سؤال: آیا لازمه نظریه عدلیه، تأثیر اراده الهی از غیر است؟ اشاعره تصور می‌کنند حسن و قبح و مصلحت و مفسده، بیرون از اراده الهی‌اند و بر اراده الهی تأثیر می‌گذارند. اما اگر خوب دقت کنیم متوجه می‌شویم که اینجا سوء فهمی اتفاق افتاده است؛ چطور؟ سؤال: منشأ حسن و قبح و مصلحت و مفسده افعال چیست؟ بر اساس نگاه توحیدی در آموزه‌های دینی، منشأ حسن و قبح اشیا بنا بر توحید در خالقیت، به اراده تکوینی الهی است؛ لذا نظام عالم بر اساس نقشه علمی الهی خلق شده و خداوند بر اساس اراده تکوینی خویش که مبتنی بر صفات کمالیه است، این عالم و قوانین حاکم بر آن را خلق کرده و این طرح و نقشه و قوانین حاکم بر آن از سوی غیر خدا نیست تا گفته شود که اراده تشریحی الهی تابع غیر قرار گرفته است و این با خدایی خداوند سازگاری ندارد؛ بلکه حسن و قبح و مصالح و مفاسد در زندگی انسان مبتنی بر اراده تکوینی الهی و اراده تکوینی الهی هم تابع کمالات الهی است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰/۸/۱)

لذا هیچ اشکالی بر عدلیه در موضوع حسن و قبح ذاتی اشیا و به تبع آن، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری وجود ندارد؛ زیرا عدلیه نمی‌گویند این امور از طرف غیر بر خدا دیکته شده است، بلکه تأکید می‌کنند همه این امور از جانب خداوند متعال است.

دو) ادله نقلی

اشاعره به برخی از آیات و روایات نیز برای اثبات دیدگاه خود تمسک کرده‌اند:

- آیاتی چون: «فَبْظَلَمَ مَنْ اَلْدِّينِ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ» (نساء: ۱۶۰)، دلالت می‌کنند که خداوند به خاطر ظلم یهودی‌ها بعضی از طیبات را بر آنها حرام کرده است. پس نمی‌توان گفت محرّمات شرع تابع واقع و نفس‌الامرند.

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ♦ ۳۶۵

- روایاتی چون: حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه. در حالی که توجه به ملاکات و مصالح و مفاسد و منوط کردن احکام به آنها به معنای دست برداشتن از استمرار احکام است؛ چون با تغییر ملاکات و مصالح، احکام نیز تغییر خواهد کرد، این فرض با معنای استمرار در روایات منافات دارد.

نقد: با وجود دلیل عقلی بر لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد- که در قول تبعیت مطلق به آن خواهیم پرداخت- باید آیات و روایات را به گونه‌ای دیگر معنی کنیم؛ چون ظاهر هرگز نمی‌تواند در مقابل برهان قاطع عقلی مقاومت کند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۴: ۲۱۷). لذا بیش از این به ادله نقلی نمی‌پردازیم.

قول دوم: نفی تبعیت ضمن نفی مبانی اشاعره

«به هر حال ما منکر حسن و قبح اشیا نیستیم، ولی وجود حسن و قبح و مصلحت و مفاسد را در احکام قبول نداریم» (عابدی، ۱۳۷۶: ۱۷۳). عابدی می‌گوید اشیا فی حد ذاته دارای حسن و قبح می‌باشند؛ لذا همانند عدلیه می‌اندیشیم که حسن و قبح ذاتی را قبول داریم و در کنار عدلیه هستیم، نه اشاعره‌ای که حسن و قبح ذاتی افعال را قبول ندارند؛ اما در عین حال اینکه گفته شود احکام فقهی بر اساس آن مصالح و مفاسد بنا شده‌اند را قبول نداریم. احکام شرع تنها و تنها تابع امر و نهی شرعی‌اند و هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم تمام اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسدند. (همان)

او می‌گوید بر نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد دو دلیل ذکر شده است: ۱. افعال خداوند متعال تابع غرض نیستند؛ زیرا غرض داشتن فاعل در فعل خود به معنای استکمال به فعل و نقص بر او می‌باشد. ۲. اگر افعال خداوند تابع مصالح و مفاسد باشند، معنایش این است که چیزی به عنوان غایت یا خیر اعلی داریم که بالاتر از خداوند است و خداوند باید خود را با آن تطبیق دهد و آن رعایت مصالح و مفاسد واقعی است؛ درحالی که ما خداوند را خیر اعلی و مقصد و غایت هر چیزی می‌دانیم. پذیرش مصالح و مفاسد واقعی در افعال خداوند به معنای آن است که چیزی از خداوند بالاتر نیز داریم (همان: ۱۷۲). در کنار این دو دلیل، چند شاهد از آیات و روایات نیز بر مدعای خویش آورده است و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را نفی کرده است.

نقد: اولاً، در نقد این دو دلیل و شواهد مطلب همان است که در نقد دیدگاه اشاعره گفته شد. ثانیاً، شما دو دلیل عقلی اقامه کردید بر امتناع تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و در کنار آن فرموده‌اید هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم تمام اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسدند. جمع این دو بیان ممکن نیست؛ چون امتناع عقلی یعنی قضیه سالبه کلیه و عدم ضرورت یعنی امکان موجبه جزئیه و این دو قابل جمع نیستند؛ چون بدون شک موجبه جزئیه، نقیض سالبه کلیه است. ثالثاً، این سخن نویسنده محترم که فرمود احکام شرع تنها و تنها تابع امر و نهی شرعی‌اند نیز سخنی منطقی، علمی و دقیق نیست؛ چون مگر احکام شرعی غیر از اوامر

۳۶۶ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۸

و نواهی شرعی‌اند. تبعیت شیء از خودش چگونه قابل توجیه است؟ (عرب‌صالحی، ۱۳۹۴: ۱۲۶-۱۲۵). رابعاً: این سخن نویسنده محترم که می‌گوید: معلوم نیست که عقل ما بتواند حسن و قبح همه را درک کند (عابدی، ۱۳۷۶: ۱۷۳)، نادرست است؛ چون ناتوانی عقل از به دست آوردن مصالح و مفسدات در مرحله اثبات، به معنای نبود مصلحت و مفسده در واقع و ثبوت نیست، به ویژه پس از اثبات اینکه احکام باید تابع مصالح و مفسدات باشند، و گرنه ترجیح بلامرجح است. (جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۱۲۹)

قول سوم: پذیرش تبعیت نسبی

تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسدات واقعی و نفس‌الامری، مخالف برخی نصوص است. منظور از این نصوص، ادله‌ای است که فلسفه جعل و تشریح احکام را وجود مصلحت یا مفسده در متعلق نمی‌داند، بلکه بر مصالحی در خود تشریح و پیروی مکلف از آن انگشت می‌گذارد. (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۷۰)

یک) ادله قول پذیرش تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفسدات

دلیل اول: در این دلیل سه مثال مطرح و ادعا می‌شود مصلحت در متعلق نیست، بلکه مصلحت امتحان بندگان است.

الف) قرآن فلسفه قبله قرار گرفتن بیت‌المقدس قبل از قبله قرار گرفتن کعبه را امتحان بندگان در پیروی از رسول‌الله (ص) می‌داند و هر حکمت دیگری از جمله وجود مصلحت در نفس توجه و استقبال به سوی بیت‌المقدس را نفی می‌کند (همان: ۱۷۰): «و ما جعلنا القبلة الّتی کنت علیها الاّ لنعلم من یتبع الرسول» (مانده: ۹۷). آیه شریفه مصلحت را در متعلق نمی‌داند، بلکه مصلحت را در خود جعل می‌داند که امتحان الهی باشد؛ بنابراین، در شرع حکمی داریم که مصلحت در متعلق نیست، بلکه مصلحت در چیز دیگری است.

ب) برخی از روایات، امتحان اولین و آخرین را حکمت انتخاب مکانی به نام کعبه و تعظیم و زیارت آن معرفی کرده‌اند (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۷۰). درباره دلیل مذکور گفته می‌شود که دلیل انتخاب کعبه، امتحان اولین و آخرین انسانها بوده است و در خود کعبه مصلحتی نیست.

ج) در برخی روایات نیز هر چند تبعیت احکام از مصالح و مفسدات واقعی و موجود در متعلق، نفی نشده و از این جهت نمی‌توان این نصوص را از نصوص مخالف تبعیت قلمداد کرد؛ اما به دلیل تأکید برای امری چون امتحان بندگان به عنوان فلسفه احکام و عدم اشاره به وجود مصالح یا مفسدات در متعلق اوامر و نواهی می‌توان این روایات را در مسیر نفی تبعیت مطلق دانست. (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۷۱)

نقده: ۱. مأموریه در اوامر امتحانیه انجام بعضی مقدمات است و نفس انجام مقدمات دارای مصلحت است. پس در اوامر امتحانیه متعلق و مأموریه واقعی همان مقدمات بوده، ملاک هم در همان مقدمات است:

۳۶۷ تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

«ان مأمورٌ به فی الاوامر الامتحانیه انما هو فعل بعض المقدمات و هو مشتمل علی المصلحه فیہ و اَلَا فهو لیس بمأمورٌ به حقیقه». (خوبی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۳۸)

۲. اوامر امتحانیه تظاهر به خواستن چیزی است، ولی مولا در واقع آن را نمی‌خواهد. از نظر علما چنین امری قبحی ندارد؛ چون همه عقلاً بر حسن این کار به خاطر وجود برخی مصالحی که در آن متصور است اتفاق نظر دارند. پس در اوامر امتحانی، نه طلبی و نه اراده‌ای است: «لیس فیها طلبٌ و لا اراده». (شعرانی، ۱۳۷۳: ۲۰۹)

۳. تکالیف امتحانی از یک منظر صوری بوده و تکالیف حقیقی به شمار نمی‌روند: «فلا شک فی کونه صوریاً بحتاً لا یورث وجوباً فی الواقع». اما از منظر دیگر می‌توانند تکالیف حقیقی باشند؛ به این بیان که غرض اصلی شارع از امر و نهی، اظهار تسلیم عبد است که این اظهار انقیاد خود دارای مصلحت مهمی است؛ چون باعث قرب و نزدیکی به خداوند و در نتیجه سعادت و کمال عبد است. باید گفت اساس تمام عبادات رسیدن به همین هدف است: «ان المطلوب الحقیقی هو اظهار الاطاعه و الانقیاد». راه اینکه شارع زمینه اطاعت و انقیاد را برای عبد فراهم کند، «تکلیف» است. تا امر و نهی نباشد، چگونه اظهار انقیاد عبد ممکن است؟ برای زمینه پیدا کردن اظهار عبودیت برای مولی، امر و نهی صورت می‌گیرد. با توجه به این معنی می‌توان گفت اساساً «تکالیف امتحانی» به معنای حقیقی کلمه تکالیف حقیقی‌اند؛ چون متضمن غرض جدی شارع است و تکالیف دیگر مقدمه برای رسیدن به اظهار اطاعت و انقیاد عبد است (شیخ انصاری، ۱۴۰۴: ۱۳۵). خلاصه اینکه در اوامر امتحانیه مصلحت در «نفس سلوک عبد» است. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۴، ۲۲۶)

دلیل دوم: در آیه‌ای دیگر، اعمال فاسد یهود علت تحریم بخشی از غذاهای پاکیزه بر آنها معرفی شده است نه وجود زیان یا مفسده در خود آن غذاها. (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۷۰)

نقد: در اینجا اعمال یهود باعث شده که مصالح و مفاسد تغییر کنند. با ظلمی که یهود انجام دادند، مصلحت و مفسده برای آنها تغییر کرده است؛ موضوعی که بزرگانی از فقها و مفسرین به آن تصریح کرده‌اند. مرحوم شیخ انصاری: برخی توهم کرده‌اند ظواهر برخی از آیات و روایات دلیلی بر انتفاء قاعده ملازم عقلی و در نتیجه انتفاء تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. این توهم باطل است؛ زیرا در این موارد، اعمال افراد باعث شده است که برخی افعال برای آنها مفسده پیدا کند. مصلحت و مفسده داشتن در برخی امور متغیر است و به حسب افراد و زمانها و مکانها تغییر می‌کند، نه اینکه مجرد ظلم طبیعت را بر آنها حرام کرده باشد. (شیخ انصاری، ۱۴۰۴: ۲۴۰)

مرحوم خوئی: در همین رابطه و در رد یهود که به نسخ احکام اشکال می‌کردند و در مورد تغییر قبله می‌گفتند چطور شد آیا قبله بیت‌المقدس تا قبل از تغییر آن مصلحت داشته و بعد از دستور تغییر، مصلحت ندارد؟ می‌فرمایند شکی نیست که خصوصیات افعال در ملاکات احکام دخالت دارند، ملاکات مختلف

۳۶۸ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۸

می‌شوند با اختلاف این خصوصیات چه خصوصیات زمانی باشند یا مکانی و یا نفس زمان مثل اوقات نماز، روزه و حج و مانند آن (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۵: ۲۳۱). شیخ طوسی در بیان در تفسیر آیه ۱۴۶ سوره انعام در همین رابطه می‌فرماید: و قوله «ذالک جزیناهم بیغیهم»؛ معنایش این است که حرام کردیم بر آنها تا عقوبتی باشد به خاطر ستمی که کردند، که این بغی و ستم عامل تحریم و تغییر مصلحت شده و مصلحت تغییر کرده است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۷-۳۰۶)

هـ) پذیرش تبعیت مطلق (اصح اقوال و نظریه مختار)

بنا بر قول مذکور همه احکام بدون استثنا تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری‌اند؛ یعنی مصلحت و مفاسد در متعلق احکام است (مشهور عدلیه). قائلان به این قول، به دو دسته دلیل عقلی و نقلی تمسک کرده‌اند.

۱. ادله عقلی

دلیل اول: تبعیت احکام از مصالح واقعی و نفس‌الامری متوقف بر اثبات حسن و قبح عقلی است. اگر حسن و قبح عقلی را ثابت کنیم، تبعیت احکام از مصالح نیز ثابت می‌شود.

دلایل عدلیه بر حسن و قبح عقلی:

الف) از بدیهیات عقلی است: حسن و قبح عقلی‌اند؛ چون علم داریم به حسن احسان و قبح ظلم، حتی از طرف کسانی که اعتقاد به شرع و دین ندارند. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳)

ب) انکار حسن و قبح عقلی ملازم با انکار حسن و قبح شرعی است. اگر حسن و قبح عقلی نداشته باشیم، باید حسن و قبح شرعی هم نداشته باشیم. پس هر دو قسم حسن و قبح شرعی و عقلی منتفی می‌شوند. (همان)

ج) با انکار حسن و قبح باید تعاکس در امور اتفاقی جایز باشد. اگر حسن و قبح ذاتی اشیا را انکار کنیم، لازمه‌اش آن است که باید جایز باشد آنچه در همه امم اتفاقی است برعکس شود؛ مثلاً همه می‌گویند عدالت خوب است، ظلم بد است، همه این امور برعکس شود و گروهی پیدا شوند خوبی‌هایی را که همه قبول دارند، بگویند بد است یا بدی‌هایی را که همه قبول دارند، بگویند خوب است. (همان)

دلیل دوم: پس از اثبات حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال، اگر احکام الهی تابع ملاکات نباشند، چند فرض قابل تصور است که همه آنها در مورد شارع محال است: الف) شارع از آن ملاکات خبر نداشته است. ب) خبر داشته، ولی عاجز از صدور حکم طبق آن بوده است. ج) با وجود علم و قدرت، کار عبث

۳۶۹ \blacklozenge تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

انجام داده و مطابق ملاکات حکم نکرده است یا بدون دلیل بر خلاف آن ملاک حکم کرده است. همه این فروض در مورد خداوند متعال محال است؛ پس احکام باید تابع مصالح و مفاسد باشند. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۴: ۲۱۳)

دلیل سوم: ترجیح بلامرجح؛ مبنای عقلی تبعیت همه احکام از مصالح و مفاسد را می‌توان با تمسک به محال بودن ترجیح بلامرجح تقریر کرد؛ به این بیان که نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و نفی ارتباط احکام الهی با مصالح و مفاسد واقعی، مستلزم انتخاب گزینه‌ی خوب، استحباب، حرمت و کراهت به وسیله‌ی شارع است بدون اینکه علت خاصی باعث این انتخاب باشد و این یعنی ترجیح بلامرجح (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۵۶) مهم‌ترین دلیل عقلی تبعیت همه احکام از مصالح و مفاسد واقعی قاعده مذکور است. لذا بزرگانی از فقها و اصولیین تصریح کرده‌اند عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ترجیح بلامرجح بوده که محال است.

دلیل قائلان پذیرش مطلق بر دو مقدمه استوار است: اول اینکه، افعال الهی معلل به اغراض است که غرض آن به بندگان برمی‌گردد؛ چون خداوند غنی بالذات است و اگر قائل به غرض نباشیم، عبث لازم می‌آید- که این مقدمه مشترک است با قولی که می‌گوید مصلحت در نفس تشریح احکام است. دوم اینکه، ترجیح بلامرجح محال است؛ چون بازگشت آن به ترجیح بلامرجح است که بطلان آن ضروری و بدیهی است. (شیخ انصاری، ۱۴۰۴: ۲۴۱)

طلب حقیقی و الزام جدی و بعث واقعی امکان ندارد به چیزی تعلق بگیرد، مگر اینکه آن شیء ذاتاً یا به خاطر برخی وجوه و اعتبارات عارضی دارای خصوصیتی باشد که با غرض مولا از تعلق الزام به آن در توافق باشد و گرنه تعلق طلب به آن ترجیح بلامرجح است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۳۵-۱۳۴)

دیدگاه منکرین استحاله توجیح بلامرجح: گروهی از مجوزین ترجیح بلامرجح بر این باورند که خداوند افعال را به احکام مخصوصی از وجوب، منع، حسن و قبح، اختصاص داد، بدون اینکه در طبیعت این افعال مناط و مقتضی این احکام وجود داشته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۰۸)

در جواب باید گفت: جهل به چیزی، مستلزم نبودن آن نیست و مواردی که توهم شده ترجیح بلامرجح است، چنین نیست. هر چند آن مرجح آسمانی و اتصالات کوبی و اوضاع فلکی باشد. (همان: ۲۰۹)

برخی بر این باورند که ترجیح بلامرجح محال نیست؛ آنها می‌گویند معلول بدون علت غایی ممکن نیست محقق شود؛ چون فعل همان طور که به علت فاعلی نیازمند است و تحقق آن بدون فاعل محال است، تحقق آن بدون غایت نیز محال است. اما در جایی که علت غایی وجود دارد و دو مصداقی که با یکدیگر تفاوتی ندارند هم وجود داشته باشد، در چنین جایی ترجیح بلامرجح مانعی ندارد؛ زیرا نه به علت فاعلی خدشه‌ای وارد می‌شود و نه به علت غایی. مثلاً کسی از درنده‌ای در حال فرار است در صورتی که به دوراهی برسد و هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد یا فردی تشنه است و دو ظرف آبی که هیچ تفاوتی ندارند در اختیار اوست. در این موارد، خود یکی را انتخاب می‌کند. فاعل خود فرد است و غایت او نیز در

مثال اول فرار از حیوان و در مثال دوم رفع تشنگی است. در چنین موارد دیگر انتخاب مورد، نیازمند به مرجحی نیست، بلکه همان غایت مشترک کافی است. این اشکال از طرف قائلان به تفصیل (تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی یا تبعیت از مصلحت در جعل) بیان شده است. آنها می‌گویند ما دلیل عقلی نداریم که بگوییم همه جا متعلق احکام دارای رجحان است؛ زیرا ترجیح بلامرجح در مورد شخص آن حکم مانعی ندارد. البته شارع مقدس حتماً از فعل خویش غایتی دارد و آن امتحان و اختبار بندگان است. علاوه بر این غایت مشترک و عام، در خود متعلق فعل نیز گاهی امر راجحی وجود دارد و گاهی هم امر راجح وجود ندارد، بلکه همان غایت عام در تشریح حکم کافی است و نیازی نیست که تک تک متعلقات دارای مصلحت و رجحانی باشد. بنابر این، دلیل عقلی بر تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد واقعی در دست وجود ندارد. نویسنده کتاب فقه و مصلحت این مطلب را به مرحوم خوئی نسبت می‌دهد. (علیدوست، ۱۳۹۰: ۱۷۳)

رد دیدگاه منکرین: با تتبع در آرای فلسفی بزرگان، این مطلب قطعی است که ارباب این فن بر استحالة ترجیح بلامرجح قاطعانه ایستاده، سر سوزنی کوتاه نیامده‌اند. لذا در مورد مثالهای مطرح شده از طرف منکرین می‌گوییم در این مثالها ما علت مرجح را؛ یعنی آن چیزی که موجب می‌شود به یک طرف به‌خصوص متمایل شود، نمی‌شناسیم، نه اینکه اینجا مرجحی وجود ندارد. منکران گمان کرده‌اند که انسان همیشه می‌تواند عللی را که موجب تعلق اراده به یک طرف می‌شود، تمیز دهد. در حالی که در علم‌النفس (روان‌شناسی) ثابت شده که هزاران عوامل نفسی در مرتبه شعور مخفی ما (ضمیر ناخودآگاه) در ترجیح اراده دخالت می‌کند که شعور ظاهر ما (ضمیر خودآگاه) به کلی از آنها بی‌اطلاع است. پس این مثالهای منکران را نمی‌توان دلیل بر وقوع ترجیح بلامرجح دانست (مطهری، بی‌تا، ج ۶: ۶۶۲). با این بیان معلوم شد که قاعده ترجیح بلامرجح امری محال است، استثنا بردار هم نیست و طرح مثالهای مذکور نیز خدشه‌ای به آن وارد نمی‌سازد. بزرگان فلاسفه نیز به طور قاطع از این قاعده دفاع کرده، آن را امری مسلم و قطعی می‌دانند؛ لذا با تمام بودن این قاعده عقلی می‌توان به حقانیت قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به طور مطلق پی برد.

۲. ادله نقلی

یک) آیات: ظواهر برخی از آیات قرآن بیانگر تبعیت احکام مصالح و مفاسد واقعی است. ظاهر این دسته از آیات می‌گویند عناوینی مثل قسط، عدل، احسان و معروف، در واقع و نفس‌الامر دارای حسن بوده و خداوند نیز چیزی که در واقع و نفس‌الامر خوب باشد، امر می‌کند و از طرف دیگر، عناوینی مثل فحشا، منکر و خبثت در واقع و نفس‌الامر دارای قبح بوده و خداوند از چیزی که در واقع و نفس‌الامر قبیح باشد، نهی می‌کند. به عنوان نمونه می‌توان به آیات ۲۸، ۳۳، ۱۵۷ و ۲۹۲ اعراف و آیه ۹۰ نحل اشاره کرد. ظاهر این آیات همان معنایی است که افراد بشر از عدالت و ظلم می‌فهمند و همان کارهایی که نزد همگان معروف یا منکر به شمار می‌رود؛ اینها مورد امر و نهی الهی اند (سیحانی، ۱۳۹۰: ۹۸). از این آیات دو مطلب ذیل را می‌توان استخراج کرد: ۱. آنچه خدا و پیامبر (ص) به آن امر می‌کنند، دارای مصلحت واقعی و آنچه نهی

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ۳۷۱

می‌کنند، دارای مفسده واقعی است. ۲. هر چیزی که معروف است، مورد امر شارع قرار می‌گیرد و هر چیزی که منکر و قبیح است، مورد نهی شارع است؛ یعنی اثبات‌کننده قاعده ملازمه اصل است (کَلِمَا حَكَمَ بِالْعَقْلِ حَكَمَ بِالشَّرْعِ) و به تبع آن، اثبات‌کننده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است.

دو روایات: همان‌طور که آیات فراوانی بیانگر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است، روایات فراوانی نیز از پیامبر (ص) و ائمه (ع) این موضوع را مورد توجه و تأیید قرار داده‌اند. (ر.ک: شیخ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۷۴؛ نهج البلاغه، نامه ۳۱: ۳۴۷؛ عطار، ۱۴۰۶: ۵۰۷)

و) نتیجه

با رد قول نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و اثبات اینکه که قاعده ترجیح بلامرجح امری محال بوده، استثنا بردار هم نیست، بزرگان از فلاسفه به طور قاطع از این قاعده دفاع کرده، آن را امری مسلم و قطعی می‌دانند و ظواهر برخی از آیات و روایات نیز بیانگر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است، می‌توان به طور قطع به حقانیت قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی پی برد و گفت که تمام احکام فقهی، بدون استثنا تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری‌اند.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی (۱۳۹۱). قم: امیر المؤمنین، چ ۵۶.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۷ ق.). فوائد الاصول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ ق.). کفایه الاصول. قم: آل البيت.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۱۳ ق.). غایه المرام فی علم و الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اصفهانی، محمد تقی (بی تا). هدایه المسترشدين. قم: آل البيت.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲). تهذیب الاصول. تقریرات جعفر سبحانی. قم: دارالفکر.
- ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۹). ملاکات احکام. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ دوم.
- ایچی، میر سید شریف (۱۴۲۵ ق.). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
- جمعی از مؤلفان (بی تا). مجله فقه اهل بیت. قم: دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
- خوئی، ابوالقاسم (۱۳۵۲). اجود التقريرات. قم: مطبعه العرفان.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ ق.). محاضرات فی اصول الفقه. قم: دارالهادی للمطبوعات، چ چهارم.
- ربّانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۰). «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد». سایت مدرسه فقهات: Ehia.ir
- ریسونی، احمد (۱۳۷۶). اهداف دین، حسن اسلامی. قم: دفتر تبلیغات.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰). حسن و قبح عقلی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چ سوم.
- شبلی، محمد مصطفی (۱۴۰۱ ق.). تعلیل الاحکام. بیروت: لطباعه والنشر.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۳). المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه. قم: الهادی.
- شهید ثانی، حسن ابن زین الدین (صاحب معالم) (بی تا). معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه)، چ نهم.
- شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۰۴ ق.). مطارح الاضطرار. قم: آل البيت.
- شیخ طوسی، محمد ابن حسن (۱۴۱۷ ق.). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
- عابدی، احمد (۱۳۷۶). «مصلحت در فقه». نقد و نظر، ش ۱۲: ۱۶۹.
- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۴). روش شناسی حکم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عطّاری، عزیزالله (۱۴۰۶ ق.). مسند الامام رضا (ع). مشهد: آستان قدس رضوی.
- علامه حلی (۱۴۱۳ ق.). کشف المراد. قم: النشر الاسلامی، چ چهارم.
- علم الهدی، علی ابن حسین (سید مرتضی) (۱۳۷۶). الذریعه الی اصول الشریعه. تهران: دانشگاه تهران.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۰). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۶۸). المستصفی من علم الاصول. قم: دارالذخائر.

- غزالی، ابو حامد (۱۴۱۹ ق). المنخول فی تعلیقات الاصول. دمشق: دارالفکر، چ سوم.
- کلینی (۱۳۶۲). اصول کافی. تهران: اسلامیه.
- مطهری، مرتضی (بی تا). مجموعه آثار. نرم افزار نور.
- ملاصدرا (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفویه، چ چهارم.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶). فوائد الاصول. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احبار التراث العرب، چ هفتم.
<http://ziafat.nahad.ir>

- **Holy Quran.**
- **Nahj Balagha.** Translated by Mohammad Dashti (۲۰۱۲). Qom: Commander of the Faithful, Published ۵۶.
- A Group of Authors (Beta). **Journal of Jurisprudence Bits**, Qom: Institute on Religion Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Ahlul Bayt (AS).
- Abedi, A. (۱۹۹۷). “**Interest in Jurisprudence**”. *Journal of Cash and Eyes*, Issue ۱۲: ۱۶۹.
- Akhund Khorasani, Mohammad Kazem (۱۴۰۷ BC). **The Benefits of the Assets.** Tehran: Ministry of Culture.
- Akhund Khorasani, Mohammad Kazem (۱۴۰۹ AH). **The Adequacy of the Assets.** Qom: al-Bayt Publication.
- Alam al-Hoda, Ali Ibn Hussein (Syed Morteza) (۱۹۹۷). **Pretext to the Principles of Sharia.** Tehran: Tehran University.
- Alidoust, A. (۲۰۱۱). **Fiqh and Interests.** Tehran: Organization of Islamic Culture and Thought Research Publications.
- Allame Helli (۱۴۱۳ AH). **Kashf ol-Morad.** Qom: Al-Islami Institute Publishing House, Fourth Edition.
- Amedi, Saifuddin (۱۴۱۳ AH). **Too Wish in the Science and Speech.** Beirut: Darolketab Elmieh Publication.
- Arab Salehi, M. (۲۰۱۵). **Methodology Verdict.** Tehran: The Organization of Islamic Thought and Culture. Research Publications
- Attari, Azizullah (۱۴۰۶ AH). **Musnad Imam Reza (AS).** Mashhad: Astan Quds.
- Ayazi, Sayed Mohammad Ali (۲۰۱۰). **Queens Provisions.** The second Edition, Institute of Islamic Culture Research Department Propagation Office of Qom Seminary.
- Eiji, Mir Sharif (۱۴۲۵ AH). **Explain Situations.** Qom: al-Radi.
- Ghazali, Abu Hamid (۱۴۱۹ AH). **Mankhool in Comments Assets.** Damascus, Dar, third edition.
- Ghazali, Abu Hamid (۱۹۸۹). **Almstcefy of Knowledge Assets.** Qom: Dar-alzakhayer.
- Imam Khomeini, Roohollah (۲۰۰۳). **Refinement Principles.** Pleadings of J. Sobhani. Qom: Darolfekr.

- Isfahani, Mohammad Taqi (Beta). **Hidayat Almstrshdyn**. Qom: it's Founder, al-Bayt Institute.
- Khoi, A. (۱۴۱۳ AH). **Risks in Jurisprudence**. Qom: Daralhady, Fourth Edition.
- Khoi, A. (۱۹۷۳). **Finest Altqryrat**. Qom: Press to Order.
- Koleyni (۱۹۸۳). **Assets Sufficient**. Tehran: Islamiyah Press.
- Motahhari, Mortaza (Beta). **Collected Works**. Noor Software.
- Mulla Sadra (۱۹۸۹). **Transcendent Wisdom in the Books**. Fourth Edition, Qom: Maktabeh Almostafavyeh.
- Naini, Mohammed Hussein (۱۹۹۷). **The Benefits Principle**. Qom: Seminary Teachers Society.
- Najafi, Mohammad Hassan (۱۴۰۴ AH). **Jewels Speech to Explain Religions as Islam**. VII, Beirut: Dar al- Arab Heritage.
- Rabbani Golpayegani, Ali (۲۰۱۱). **Comply with the Provisions of the Corruptions**. *Faqht School website*: Ehia.ir.
- Raisoni, Ahmad. (۱۹۹۷). **Religion Objectives**. Hassan Eslami. Qom: Advertising Bureau.
- Shahid Sani, Hassan bin Zainuddin (His landmarks). (Beta). **Religion and Landmarks Haven Hardworking**. Ninth Edition, Qom: Islamic Publications Office (Affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom).
- Sha'rani, A.H. (۱۹۹۴). **Enter to the Sweet Scented Stream Almanhal fi al-Fiqh Principles**. Qom, al-Hadi Institute.
- Shebly, Mohammad Mustafa (۱۴۰۱ AH). **Explanations of Jurisprudence**. Beirut: Printing and Publishing.
- Sheikh Ansari, Morteza (۱۴۰۴ AH). **Matarh Al'anzar**. Qom: Al al-Bayt.
- Sheikh Tusi, Muhammad Ibn Hasan (۱۴۱۷ AH). **Clarification of the Interpretation of the Qur'an**. Beirut: Daralhya' Altras Arabi.
- Sobhani, J. (۲۰۱۱). **Islamic Culture and Religious Beliefs**. Qom: Institute of Imam Sadeq (AS), Third Edition.
- Sobhani, J. (۲۰۱۱). **Rational Good and Bad**. Qom: Institute of Imam Sadeq (AS).

