

استناد فقهی به مذاق شریعت در بوته نقد

تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۱

تاریخ تأیید: ۸۷/۸/۲۲

ابوالقاسم علیدوست*
محمد عشایری منفرد**

۷

حقوق اسلامی / سال ششم / شماره ۲۲ / پاییز ۱۳۸۸

چکیده

مذاق شریعت از نهادهایی است که به صورت گسترده، ولی پراکنده در دو سده اخیر در متون فقهی و استدلال‌های فقیهان به کار گرفته شده است. با وجود گستردگی استناد به مذاق شریعت، این نهاد به صورت مستقل کمتر مورد بررسی دقیق قرار گرفته است. نوشتار حاضر در صدد است موارد و چگونگی به کارگیری مذاق شریعت را اعم از استقلالی (مبیین اراده شارع) و ابزاری (مانند تفسیر مقصود شارع) در نوشته‌های فقهی بررسی کند. افزون بر این، مقاله حاضر می‌کوشد ضمن پرداختن به چیستی مذاق شریعت و تحلیل آن، مؤلفه‌های این نهاد را واکاوی کند و آن را با مقاصد شریعت بسنجد. نقد و ارزیابی نهاد مذاق شریعت در استدلال‌های فقیهان و پیشنهاد نهادهای جایگزین، موضوع دیگری است که نوشتار حاضر به آن می‌پردازد.

واژگان کلیدی: مذاق شریعت، مقاصد شریعت، فقه، عقل عملی، درک عقل.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (a-g-alidoost@yahoo.com).

** مدرس حوزه علمی قم (m.ashaiery@gmail.com).

مقدمه

در روند تطور و تکامل فقه، واژه‌هایی وارد متون فقهی می‌شوند که به تدریج بسامد بسیار بالایی می‌یابند و به یک مصطلح علمی یا یک نهاد تثوریک در دانش فقه تبدیل می‌شوند. با این حال، مورد مطالعه متمرکز و بررسی فقیهانه قرار نمی‌گیرند! این رخنه معرفتی باعث می‌شود که گاه چنین واژه‌ای به وسیله نویسندگان و فقیهان در معنایی غیر از معنای مدنظر دیگران به کار رود یا مرزهای مفهوم این واژه از مفاهیم همسو به صورت کامل و شفاف تفکیک نشود و در نتیجه، چنین واژه‌هایی به جای واژگان همسوی خود به کار می‌روند و زمینه مغالطات علمی یا خوب فهمیده نشدن یک متن علمی را فراهم می‌آورند. مشکل دیگر اینکه گاه در یک متن فقهی از یک واژه، معنایی قصد می‌شود که دلالت این واژه بر آن معنا مورد قبول کاربران دیگر این واژه نیست. در چنین فرضی، انتقاد از آن متن به دلیل فقدان همان وفاق مدون و چارچوب اثبات شده در مفهوم‌شناسی این واژه از توجیه پژوهشی لازم برخوردار نیست؛ زیرا در آشوب فقدان تعریف ثابت و همه‌پذیری از آن واژه، هر کاربری می‌تواند همان واژه را در معنایی به کار ببرد و از هر انتقادی به بهانه مبنوی بودن آن انتقاد بگریزد.

واژه «مذاق شرع» («مذاق شارع» و «مذاق شریعت»)، یکی از این واژه‌هاست. این واژه با اینکه در سده‌های اخیر در متون فقهی بسامد بالایی داشته است، ولی در دانش فقه یا اصول فقه مورد توجه مستقل و بررسی متمرکز فقیهانه قرار نگرفته است. پژوهش درباره چنین واژه‌هایی به این دلیل دشوار به نظر می‌رسد که یافتن تعریف جامع و مانعی که مورد وفاق همه کاربران آن واژه یا دست کم اکثریت آنان باشد، مشکل می‌نماید.

با همه این دشواری‌ها چراغ امیدی که روشنی‌بخش راه می‌شود اینکه دستیابی به مؤلفه‌های حداقلی که برای همه کاربران آن واژه یا اکثریت قابل توجهی از آنان قابل قبول باشد، غیرممکن نیست.

برای تحقق این مؤلفه پژوهی (componential analysis) باید با جستار قانع‌کننده‌ای در متون فقهی، نخست کاربردهای فقهی این واژه را فهرست کرد، سپس با غربال‌گری

مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده مفهومی که این واژه در هر متن داشته است، نخست عناصر ثابت این مفاهیم را که همه (یا اکثریت قابل قبولی از فقیهان) در فقه‌نگاری‌های خود پذیرفته‌اند، مشخص کنیم و پس از روشن کردن مؤلفه‌های مفهوم مذاق، پرسش‌های مربوط به این موضوع را به بحث بگذاریم. شایان ذکر است، در این نوشتار واژه‌های «مذاق شرع»، «مذاق شارع» و «مذاق شریعت» به یک معنا به کار رفته است.

۱. بررسی واژه «مذاق»

در آغاز این نوشتار باید توجه کرد که قاعدتاً میان کاربرد اصطلاحی این واژه‌ها و معنای لغوی آنها نزدیکی و هم‌آهنگی وجود دارد؛ چنین قرابتی، سر نخ مناسبی برای شروع مؤلفه‌پژوهی مفهوم اصطلاحی مذاق است.

۱-۱. معنای لغوی مذاق

جوهری در صحاح می‌نویسد:

ذقت الشيء اذوقه ذتقاً و ذواقاً و مذاقاً ... ذقت ما عند فلان ای خبرته و... امر مستذاق ای مجرب معلوم (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۴۷۹-۱۴۸۰)؛

یعنی از طریق تجربه و آزمون، حقیقت آن چیز را دریافتم. امر مستذاق نیز به معنای امری است که با تجربه معلوم شده باشد.

یکی از پژوهشگران عصر حاضر نیز در معنای این واژه می‌نویسد:

ان الاصل الواحد فی هذه المادّة هو احساس [حس] نموذج من خصوصیات شیء لما يحسها، سواء كان بحاسة الذائقة او اللامسة او الحاسة الباطنة (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۴۹)؛

اصل واحد در معنای واژه ذوق، همان درک کردن چیزی از خصوصیات یک شیء است، فرقی نمی‌کند که به وسیله حس چشایی ادراک شود یا حس لامسه یا یک حس درونی.

این معنا برای این واژه در متون لغوی معتبر دیگر نیز دیده می‌شود. شاید بتوان در معنای لغوی ذوق، نوعی «آزمودن و تجربه کردن و در نتیجه، دانستن» را یافت. ذوق با همین معنا به گفتمان فقهی شیعه راه یافته است.

۱-۲. تحقیق در کاربردهای فقهی واژه مذاق برای دستیابی به عناصر اصلی معنای آن (مؤلفه پژوهی)

نخستین متن فقهی که در مؤلفه پژوهی مذاق به بررسی آن می‌پردازیم، متنی از محقق خوینی است که در آن شرایط مرجع تقلید بررسی شده است. وی پس از آنکه در میان اسناد شرعی دلیل شناخته شده و معتبری برای اشتراط عقل، امامی بودن و عدالت در مرجع تقلید پیدا نمی‌کند، می‌نویسد:

مقتضای تأمل دقیق آن است که عقل، ایمان و عدالت را هم در آغاز احراز مقام مرجعیت به وسیله فقیه شرط بدانیم و هم در امتداد آن. دلیل این مدعا آن است که آنچه در ارتکازات متشرعین وجود دارد و سینه به سینه از گذشتگان به دستشان رسیده است این است که قانونگذار دینی به رهبری کسی که آراسته به عقل، ایمان و عدالت نباشد، راضی نیست. بلکه اصلاً هر عیبی را که به پایگاه اجتماعی و وقار و منزلت انسان آسیب می‌زند، شارع برای یک رهبر دینی نمی‌پسندد؛ زیرا مرجعیت یکی از سترگ‌ترین جایگاه‌های دینی بعد از مقام ولایت است، چگونه ممکن است یک قانونگذار حکیم به دسترسی چنین افرادی به این موقعیت فخیم راضی شود؟! آیا ممکن است قانونگذار حکیم مردم را به سوی کسی سوق دهد که رفاص قهوه‌خانه و بازار و نوازنده‌ای دوره‌گرد و اهل امور ناپسند باشد؟ یا شخصی باشد که به امامان بزرگوار شیعه^ع اعتقاد نداشته باشد و اهل فرقه‌های باطل باشد؟! بنابراین، آنچه از «مذاق شارع» به دست می‌آید این است که شارع مقدس حتی به امام جماعت شدن چنین کسانی هم راضی نیست ... با این حال، درباره رهبری مذهبی مسلمانان که بعد از مقام ولایت از بزرگ‌ترین جایگاه‌های اجتماعی است، چه باید گفت؟ پس عقل، امامی بودن و عدالت، هم در آغاز احراز مقام مرجعیت و هم در امتداد آن شرط است. شاید منظور شیخ انصاری نیز - که مدعی اجماع بر اشتراط این سه وصف در مرجعیت شده است - همین سخن ما باشد! زیرا، پیدایش اجماع تبعدی بر اشتراط این امور بعید به نظر می‌رسد (غروی تبریزی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۴).

چنان‌که واضح است اولاً، مرحوم خوینی دلیل شناخته شده و معتبری غیر از مذاق برای اثبات ادعای خود نیافته است؛ ثانیاً، حتی اجماع مورد اشاره شیخ انصاری را هم چون بنای سست‌بنیانی یافته، به همان مذاق شریعت بازگردانده است.

دومین متنی که در این مؤلفه پژوهی بررسی می‌کنیم، سخنی از علامه سیدمحسن حکیم است. او بر این باور است که از نظر نسب شرعی، دختر یا پسری که از طریق زنا به دنیا آمده باشد، فرزند شرعی پدر و مادر زناکار خود قلمداد نمی‌شود؛ مثلاً اگر زن و مردی، دختری را از طریق زنا و دختر دیگری را از طریق شرعی به دنیا آورده باشند، این دو دختر شرعاً خواهر یکدیگر حساب نمی‌شوند. اگر هر دو دختر را هم از طریق زنا به دنیا آورده باشند، باز هم خواهر بودن این دو دختر مورد قبول شرع نیست؛ زیرا خواهر بودن آنها برای یکدیگر به معنای این است که فرزند والدین مشترکی‌اند، در حالی که شرع مقدس فرزند بودن آنها برای آن والدین را به رسمیت نشناخته است. با قبول این مقدمه، برای فقیه این پرسش مطرح است که ازدواج با این دو دختر از مصادیق «جمع بین الأختین» شمرده می‌شود یا نه؟ سیدطباطبایی در کتاب *عروة الوثقی* در پاسخ به این پرسش به احتیاط گرایش نشان داده است (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۸۳۷ / همان، ج ۱، ص ۲۲۶)، ولی سیدمحسن حکیم در نقد این احتیاط آورده است:

آنچه از برخی روایات و «مذاق شرع» مقدس به دست می‌آید، این است که حرمت نکاح و آمیزش تابع نسبت‌های عرفی است [نه نسبت‌های شرعی]. کافی است به روایاتی که ازدواج فرزندان آدم با خواهران خود را غیرقابل قبول معرفی می‌کنند، نظری بیندازید تا دریابید که حرمت نکاح از احکام انسانی است نه احکام تبعیدی شریعت (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۲۵۹).

محقق خوبی نیز در این مسئله با گرایش به نظر مورد قبول سیدمحسن حکیم، ازدواج همزمان با دو خواهری را که حداقل یکی از آنها از راه زنا به دنیا آمده باشد، غیرمجاز می‌داند، ولی اضافه می‌کند: روایاتی که فرزند بودن زنازادگان را نفی کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۶، ص ۲۷۴-۲۷۵)، مربوط به مقام شک بوده و فقط در صدد بیان یک حکم ظاهری‌اند و به مواردی که در آنها زنازاده بودن فرزند معلوم باشد هیچ ارتباطی ندارند. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که فرزند بودن زنازاده را نفی بکند (خوبی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۳۷).

از دیدگاه محقق خوبی، روایاتی که فرزند بودن زنازاده را نفی می‌کنند، بر مواردی که در آن موارد زنازاده بودن روشن باشد، هیچ نظارتی ندارند تا فرزند بودن آن زنازاده

برای آن زناکار را نفی کنند. در این دیدگاه روایات نفی‌کننده نسبت با روایاتی که جمع بین اختین را نهی کرده‌اند، اصلاً هم‌افق نیستند تا بخواهند به وسیله آنها تخصیص بخورند؛ زیرا روایات نفی نسبت فقط برای حیرت‌زدایی از مکلفانی آمده است که در انتساب نوزادی به پدرش یا انتساب او به یک زناکار مرددند، ولی روایاتی که ازدواج همزمان با دو خواهر را نهی می‌کنند، به چنین فضایی مربوط نیستند.

محقق خوبی مذاق را در مقیدکردن عموم ادله ملفوظ و غیرملفوظ نیز کارا می‌داند؛ مثلاً وقتی می‌خواهد اعتبار جنسیت خاص (مذکر بودن) در مرجع تقلید را اثبات کند، می‌نویسد:

از «مذاق شارع» درمی‌یابیم که وظیفه‌ای که شارع از زنان انتظار دارد، خودمصون‌سازی از راه پرده‌نشینی و اشتغال به خانه‌داری و پرهیز از کلیه اشتغالاتی است که با مصونیت و خانه‌داری منافات داشته باشند. از سوی دیگر، ناگفته پیداست که مقام مرجعیت سرشار از مراجعه مقلدان و پرسش‌های آنان است و هرگز شارع راضی نمی‌شود که زنان در معرض چنین اموری قرار بگیرند. اصلاً شارعی که امامت زن برای جماعت مردان را در نماز نپذیرفته است، چگونه ممکن است به اداره امور مذهبی مردان، شئون اجتماعی و رهبری آنان به وسیله یک زن راضی شود؟! با همین ارتکاز قطعی که در ذهن متشرعین وجود دارد [منظور همان مذاق است]، اطلاق ادله مرجعیت مورد تقیید و سیره عقلایی که در رجوع جاهل به زن یا مرد عالم وجود دارد، مورد ردع قرار می‌گیرد (غروی تبریزی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۲۶).

این سخن از فقیه ایستاده بر قله‌ای مانند محقق خوبی، نشانه واضحی است که نشان می‌دهد مذاق از چنان قدرتی برخوردار است که هم می‌تواند سیره‌ای به استحکام «رجوع جاهل به عالم» را تقیید کند و هم می‌تواند اطلاق برخی نصوص معتبر شرعی را مقید کند و هم عموم روایات معتبر دیگری را تخصیص بزند. نباید چنین پنداشت که مذاق، حداکثر از یک زبان اثباتی برخوردار است و فقط می‌تواند حکمی ایجابی را ثابت کند و از آن نباید در سلب یک گزاره بهره برد! - برعکس - تحقیقی که در آثار فقهی پیش‌گفته داشتیم نشان می‌دهد که مذاق، توانایی نفی حکم را هم داراست، چندان که هر حکمی که با مذاق ناسازگار باشد، فقط به همین دلیل قابل انکار است، هرچند نتوان گزاره معینی را به نام مذاق به شارع نسبت داد.

۲. چیستی مذاق؛ مؤلفه‌های مورد وفاق فقیهان در مفهوم مذاق

با جست‌وجویی قانع‌کننده در متون فقهی می‌توان به این نتیجه رسید که فقیهان واژه مذاق را در جایی به کار می‌برند که:

۱. یک حکم جزئی یا قاعده کلی برای ایشان وجود دارد.
۲. به شرعی بودن این حکم جزئی یا قاعده کلی قطع دارند.
۳. آن حکم جزئی یا قاعده کلی نه تنها مستند به دلیل خاصی در کتاب و سنت یا حداقل یکی از عمومات کتاب و سنت نیست، بلکه حتی اجماع قابل اتکایی هم برایش وجود ندارد. اگر هم چنین دلیلی وجود دارد، فقیهان زمانی به واژه مذاق پناه می‌برند که آن دلیل برایشان قابل قبول نباشد. به تعبیر دیگر، با وجود قطع به حکم، مستند معین و قابل اشاره (عام یا خاص) برای آن حکم در اختیار فقیه نیست!
۴. فقیه مدعای خود را به صورت مبهم، کلی و بیان‌ناپذیری به مجموعه ادله دینی مستند می‌کند و با تکیه بر حاصل تجربه‌ای که از جستارهای مستمر در ادله فقهی و تعامل نامرئی آنها در نهان‌خانه ذهن خود دارد، حکم شرع را درمی‌یابد، ولی بیان آکادمی‌پسندی هم برای دلیل خود ندارد. قابل توجه اینکه:

۱. مذاق در ادبیات فقهی ما گاه در استنباطی حضور یافته است که درک قطعی عقل نیز حاضر بوده است. بنابراین، عدم حضور درک عقل در کاربرد این مفهوم، شرط نیست.

۲. گفتیم که فقیه مذاق را فقط در جایی به کار می‌برد که به حکم شرعی قطع پیدا کرده باشد. این قطع ممکن است در جایی حاصل شود که هیچ نص شرعی وجود نداشته باشد، چنان‌که می‌تواند در جایی هم حاصل شود که نص شرعی مخالفی وجود دارد، ولی فقیه با تکیه بر مذاق، به توجیه آن نص مخالف یا حتی طرد آن می‌پردازد. در اینجا دو نمونه از چنین مواردی را ذکر می‌کنیم:

الف) برخوردار محقق حکیم با عموم قاعده «نفی نسب در زنازادگان»، از مواردی بود که وی با تکیه بر مذاق شریعت به توجیه قاعده فقهی مهمی دست زد.

ب) در خرمن معارف اهل بیت علیهم‌السلام، یکی از سنجه‌های ترجیح یا اعتبار روایات، موافق بودن آنها با کتاب قلمداد شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۱۰۶-۱۲۴). اندیشوران شیعی در خوشه‌چینی از آن معارف در مفهوم‌شناسی «موافقت روایت با کتاب»، دیدگاه‌های گوناگونی دارند. گروهی از آنان بر این باورند که منظور از موافقت یا مخالفت با کتاب الهی، موافقت و مخالفت روحی است. یکی از این اندیشوران به تصریح می‌نویسد:

در بررسی مفاد روایات، به ناچار باید آن را در یک نقد داخلی با شواهدی از کتاب و سنت با دو رویکرد مقایسه کرد: ۱. از آن جهت که مفاد روایت با معارف قطعی اسلام مخالف نباشد ...؛ ۲. از آن جهت که مفاد روایت با کتاب و سنت «توافق روحی» داشته باشد، یعنی با مبادی تغییرناپذیر شریعت ناهمگون نباشد (سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۲۱۲-۲۱۳). این اندیشوران نیز با معنای خاصی که برای موافقت و مخالفت با کتاب ارائه می‌کنند، در واقع می‌خواهند سنجۀ اعتبار یا ترجیح یک روایت را به سازگاری یا ناسازگاری مفاد آن روایت با مذاق شارع بکشانند.

۳. یکی از فقیهان عصر حاضر، در نقد و بررسی مذاق‌گرایی آورده است: پوشیده نماند که درک مذاق شارع یا روح شریعت یا ... فقط برای کسی میسر است که در دانش و پرهیزگاری به مقامی عظیم و درجه‌ای متعالی رسیده باشد ... در حالی که اهالی این مقامات هرگز به چنین مقاماتی اقرار نمی‌کنند ... (علوی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۲۷). چنان‌که واضح است، این فقیه از مذاق شریعت برداشت نادری داشته است که مورد توجه کاربران این واژه نبوده است؛ زیرا کاربران این واژه از آن، معنای کشف عارفانۀ حکم از منابع فقهی را اراده نمی‌کنند.

۴. اشاره به این نکته نیز لازم است که اگرچه بزرگان فقاہت گاهی بدون قطع و یقین به مذاق شریعت استناد کرده‌اند، ولی فقدان قطع و یقین فقط در مواردی است که: الف) فقیه به دنبال اثبات ادعای فقهی خود نیست، بلکه در پی نقد ادعای فقهی فقیه دیگری است و در چنین نقدی به‌جای به چالش کشاندن آن ادعا با مذاق قطعی شریعت، ناسازگار نشان دادن آن ادعا با مذاق غیرقطعی شریعت را نیز کافی دانسته است (به‌عنوان مثال، ر.ک به: نجفی، ۱۴۰۰، ج ۲۶، ص ۱۲۶ / همان، ج ۳۱، ص ۳۷۷ / همان، ج ۳۲، ص ۶ / موسوی خمینی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۶۴ / همان، ج ۳، ص ۶۰۸ / مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۲، ص ۲۶۹).

ب) فقیه اگرچه به دنبال اثبات ادعای فقهی خود بوده است، ولی دلیل اصلی وی برای اثبات آن ادعا، تمسک به همین مذاق غیرقطعی نبوده است، بلکه این مذاق غیرقطعی فقط یکی از دلایل او و معمولاً هم دلیل غیرمهم اوست (به عنوان مثال، ر.ک به: سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۴۲ / همان، ج ۲۵، ص ۲۲۳ / حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۱۳). بنابراین، می توان گفت فقیه هنگام ارائه استنادات اصلی اثبات یک فتوا، تمایلی به مذاق غیریقینی ندارد (ر.ک به: حکیم، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۵۷).

۳. سازوکارهای دستیابی به مذاق شارع

پس از آشنایی با دیدگاه فقیهان نسبت به واژه مذاق و روشن شدن مفهوم این واژه از راه بیان مؤلفه های مورد وفاق، به این پرسش می پردازیم که برای رسیدن به مذاق شریعت، چه راه هایی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، فقیه با چه سازوکارهایی می تواند به استذواق از ذوق شارع بپردازد؟ این پرسش زمانی مهم تر جلوه می کند که بدانیم گاهی ممکن است فقیه در دام توهم مذاق و مذاق انگاری مذاق نماها گرفتار شود و در مغالطه ای علمی بلغزد. مهم ترین راه رهایی یک فقیه از چنین دامی، نظم بخشی به سازوکارهایی است که او را به مذاق شارع می رساند.

یکی از بایسته های روش شناسی فقاهت، توجه به این پرسش است که درباره مسئله فقهی خاص، کدام فرایند ذهنی، فقیه را به این باور می رساند که مذاق قابل استنادی در شریعت وجود دارد یا خیر؟ و اصلاً تفاوت مذاق با «توهم مذاق» چیست؟ پیش تر گفتیم که محقق خوبی با استناد به مذاق شریعت، جنسیت خاص (مردبودن) را برای مرجعیت شرط می داند. این سخن وی مورد انتقاد یکی از نویسندگان معاصر قرار گرفته است. نیم نگاهی به این نقد، اهمیت فرق نهادن میان مذاق واقعی و «توهم مذاق» را روشن می کند و در نتیجه ضرورت انضباط بخشی به سازوکارهای دستیابی به مذاق واقعی را بیان می کند.

چکیده نقد مزبور، با اهتمام حداکثری بر نقل عین الفاظ، چنین است:

چنانچه مقصود ایشان از «زعامت کبری» تصدی مقام مرجعیت و افتاء باشد، چنین مقامی مستلزم ارتباط مستقیم با مردم نیست و هیچ منافاتی با پوشش ندارد و اگر

مقصود، رهبری سیاسی اجتماعی باشد، اینکه شأن هر مرجعی نیست. تصدی این سمت، ویژگی‌های دیگری می‌طلبد و اگر منعی برای زن باشد، از آن جهت است و ارتباطی با مرجعیت ندارد (این دو را نباید به هم آمیخت). در ارتباط با مذاق هم باید دید آیا همان‌گونه است که ایشان ادعا می‌کند که باید زن از حضور در صحنه‌های اجتماعی به‌جز در موارد ضرورت بازماند؟ یا اینکه مذاق شریعت درباره‌ی زن بر حفظ حجاب و رعایت حریم میان زن و مرد است و این نه تنها با پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی منافات ندارد که در مواردی زن باید آن را بپذیرد! دست‌یابی به مذاق با مرور به چند حدیث به‌دست نمی‌آید. شریعت دستگامی است به هم پیوسته که بدون نگاه به کل آن نمی‌توان به مذاق دست یافت. برای این موضوع، باید اضافه بر اسناد ملفوظ، اسناد دیگر و سیره‌ی متدینان را نیز دید. زنان پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ و نزدیکان ایشان، چگونه بوده‌اند؟ آیا ضمن حریم‌دادن به روابط خود با مردان، در صحنه‌های اجتماعی حضور پیدا می‌کرده‌اند یا نه؟ در اسلام، زن افزون بر مسئولیت اداره‌ی خانه و تربیت فرزندان، در بسیاری از مسئولیت‌های اجتماعی با مردان شریک است و تعالیم و احکام اسلام گواه صدق این مدعاست (نجفی، ۱۳۷۲، ص ۵۷-۵۸).

نویسنده سپس به مواردی از اسناد دالّ بر جواز یا لزوم حضور زن در صحنه‌های اجتماعی اشاره می‌کند. مواردی مانند عمومیت اسناد مربوط به امر به معروف و نهی از منکر، حضور زنان در صحنه‌های سیاسی (مانند بیعت پیامبر ﷺ با زنان، دفاع حضرت زهرا ﷺ از جانشینی امام علی ﷺ، نقش زینب کبری ﷺ در نهضت عاشورا، نقش زنان در انقلاب خاتم‌الاولیاء ﷺ)، جهاد و مبارزه‌ی دفاعی، کسب و دانش (همان، ص ۵۸-۷۰). نویسنده در انجام بحث می‌گوید:

بنا بر شواهد یاد شده، این سخن که «مذاق شریعت بر دخالت‌ندادن زنان در امور اجتماعی است»، نه از شرع دلیل دارد و نه از سیره و با این برهان نمی‌توان بنای عقلا و اطلاعات ادله‌ی تقلید را تخصیص زد یا منصرف از شمول زنان دانست (همان، ص ۷۰).

این منتقد می‌کوشد تا این ادعا را که مذاق شارع بر نهایت کمینه‌گرایی دخالت بانوان در امور اجتماعی یا حتی نفی آن است، با یک مشکل اثباتی مواجه کند و نشان دهد که برای دست‌یابی به چنین مذاقی هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای در میان نصوص، سیره و... وجود ندارد. این نوشتار براساس مبانی مورد اتکای خود در تعریف پدیده‌ی مرجعیت (و فراتر دانستن آن از حدّ رجوع جاهل به عالم)، برای ورود به منازعه‌ی این منتقد با

محقق خوبی کم‌اشتیاق نیست، ولی ساختار این مقاله اقتضا می‌کند که این اشتیاق را به مجالی دیگر وانهد و در اینجا بدون هیچ‌گونه دخالتی در منازعه پیش‌گفته، توجه دغدغه‌داران روش‌شناسی فقهات را به این سو سوق دهد که وجود چنین منازعاتی نشانه‌ی خلأ معرفتی مهمی در حیطة شیوه‌های دسترسی به مذاق است.

با توجه به گستردگی دامنه شریعت و جاودانگی آن، روشن است که دستیابی به مذاق شارع، تابعی از ممارست پیوسته در استنباط، آشنایی با احکام و درک دستگاوواره‌ای از نظام شریعت است، ولی با این حال برای به تفصیل کشاندن این اجمال و براساس تحقیقات انجام شده در متون فقهی می‌توان روش‌های دستیابی فقیهان به مذاق شریعت را در عنوان‌های ذیل دسته‌بندی کرد:

۱-۳. بررسی اسناد مبین مقاصد شریعت

یک حکم شرعی ممکن است از نظر هم‌پوشانی با اسنادی که مبین احکام شرعی‌اند کاملاً قابل دفاع باشد، ولی با اسنادی که مبین مقاصد شریعت‌اند، ناسازگار باشد. در چنین مواردی شاید بتوان با بررسی اسنادی که حاکی از مقاصد شریعت‌اند، مذاق شارع را کشف کرد و حکم شرعی را متناسب با آن تغییر داد. توجه به مثالی، سخن مذکور را روشن‌تر خواهد کرد:

در مسائل فقهی بیع، این مسئله بررسی می‌شود که در یک معامله غبنی، مغبون در غبن خود مقصر نبوده است، غابن هم برای گریز از محدودیت‌های شرعی با طرح یک خدعه عالمانه ثمنی را که تحویل گرفته است، در معامله دیگری برای مدتی طولانی (مثلاً نود ساله) اجاره داده است. اسنادی که حکم شرعی را بیان می‌کنند، انتفاع دائمی مالک را فقط برآمده از ملکیت مستقر نمی‌دانند، بلکه ملکیت متزلزل را هم خاستگاه مناسبی برای انتفاع دائمی می‌دانند. براساس این اسناد، در فرع یاد شده معامله دومی که شخص غابن انجام داده است (اجاره نود ساله)، معامله درستی است و او حق دارد حتی از ملکیت متزلزل خودش هم انتفاع دائمی ببرد. بنابراین، مغبون باید تا پایان اجاره صبر کند و پس از آن، حق خیار خود را اعمال کند. اتفاقاً چنین نظریه‌ای در فقه امامیه بی‌طرفدار هم نیست و آن را در قالب «المنفعة الدائمة تابعة للملك المطلق» بیان می‌کنند (انصاری، [بی‌تا]، ص ۲۴۰).

در مقابل اسنادی که بیانگر حکم شرعی‌اند، اسناد دیگری قرار می‌گیرند که بیانگر مقاصد شرعی‌اند. این اسناد با تأکید بر پلشتی خدعه و دعوت به اجرای عدالت، فقیهانی را که با توجه به اسناد پیشین به سود غابن حکم کرده‌اند، با چالشی جدی روبه‌رو می‌سازند. محقق اصفهانی همین چالش را به فرصت مغتنمی برای انتقاد از رأی آن فقیهان تبدیل کرده است و با تکیه بر همین اسناد مقاصدی، امکان اعمال خیار مغبون را موافق با مذاق شرع یافته است (اصفهانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۵).

۲-۳. درک قطعی عقل

در برخی موارد که فقیهان مدعی مذاق می‌شوند، اگر از ادعایشان به‌خوبی رمزگشایی شود، درک قطعی عقل نیز در کنار آنها یافت خواهد شد؛ مثلاً برخی از فقیهان با بی‌اعتنایی به شهرتی که بر منع فروش قرآن به کافران دلالت می‌کند (انصاری، [بی‌تا]، ص ۱۶۰)، در صورتی که فروش قرآن به کافران باعث معرفت‌اندوزی آنان از قرآن و در نتیجه، رهایی‌شان از ظلمت کفر شود، با تمسک به مذاق شریعت مالکیت آنان بر قرآن را مجاز دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۷۲۵).

روشن است با رمزگشایی از این حکم شرعی (فروش قرآن به کافران در جایی که به هدایتشان امید داریم)، حضور نامحسوس درک عقل محسوس خواهد شد. در بعضی موارد، فقیه، هم به درک عقل استدلال کرده است و هم به مذاق شارع (جناتی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۴۷) که معلوم نیست وقتی فقیه برای اثبات مدعای خود دلیلی به استحکام عقل داشته است، ذکر مذاق شرع به‌عنوان دلیل دوم چه جایگاهی داشته است؟!

۳-۳. مقایسه مورد مذاق با احکام شرعی دیگر

گاهی در مسائلی شبیه به مسئله‌ای که فقیه سرگرم بررسی آن است، احکام شرع معلوم است. مقایسه مسئله مورد بررسی فقیه با آن مسائل - اگر مناظ این مسئله به‌صورت تساوی یا اولویت در آن مسئله هم وجود داشته باشد - می‌تواند از مذاق شریعت درباره این مسئله هم پرده بردارد و حکم آن را نیز معلوم کند؛ مثلاً در مسئله امام جماعت شدن زن، برای نمازگزاران مرد حکم واضح و معلومی وجود دارد. فقیهی که مشغول

بررسی مسئله مشابهی مثل مرجعیت زن برای مردان است، می‌تواند مسئله مورد تحقیق خود را با مسئله امام جماعت شدن زن مقایسه کند و در مسئله خودش هم عدم مرجعیت را به صورت تساوی یا اولویت اثبات کند و این حکم را به مذاق شارع مستند بداند.

۳-۴. واکاوی پیامدهای یک حکم

یکی از بایسته‌های مهم روش‌شناسی اجتهاد - که مورد توجه بزرگان دانش فقه نیز بوده است - بررسی پیامدهای منفی یا مثبتی است که اجرای یک حکم شرعی در عرصه عمل می‌تواند به دنبال داشته باشد.

مثلاً برخی از فقیهان به جای شهادت از روی حس، شهادت برآمده از حدس را هم کافی می‌دانند و در استدلال برای کفایت شهادت برآمده از حدس، مشکلاتی را پیش می‌کشند که با منحصر کردن شهادت در شهادت برآمده از حس، برای مکلفان پدید می‌آید. این گروه با انضمام اینکه شارع مقدس مشکل‌آفرینی احکام برای مکلفان را بر نمی‌تابد، شهادت برآمده از حدس را نیز کافی می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۰، ج ۴۱، ص ۱۲۹). همچنین، بسیاری از فقیهان فحوص در شبهات موضوعیه را در واجبات مالی لازم دانسته‌اند؛ زیرا از عدم لزوم فحوص، مخالفت کثیر با احکام شرع پدید می‌آید و این خلاف مذاق شارع است (همان، ج ۱۵، ص ۱۹۶). واضح است که این گروه از فقیهان در این نظریه‌پردازی‌ها پیامدهای اجرای حکم را واکاوی کرده‌اند و مذاق شارع را چنین یافته‌اند که به مشکل‌آفرینی قوانینش برای مکلفان یا مخالفت بسیار با احکام خویش راضی نمی‌شود، اگرچه نامی از واژه مذاق به میان نیاورده باشند.

۳-۵. ارتکاز قطعی متشرعه

در برخی موارد، فقیه حکمی را به مذاق شریعت مستند می‌کند، ولی آنچه این مذاق را برای فقیه عیان کرده است، چیزی جز ارتکاز متشرعه نیست؛ مثلاً در باب اجتهاد و تقلید پرسشی مطرح شده است که اگر موانع مرجعیت بر یک مرجع تقلید عارض شود، تکلیف مقلدان او در ادامه تقلید از او چیست؟

ادله تقلید اقتضا می‌کند که مرجع تقلید به اوصافی مثل عدالت و خردمندی، آراسته

باشد. آنچه مسلم است اینکه مقلدان در زمانی که احکام را از یک مرجع تقلید می‌آموزند باید او را به چنین صفاتی آراسته ببینند، ولی پس از آموختن احکام از یک مرجع تقلید برای ادامه عمل بر طبق فتوای او، آیا باز هم فقیه باید به همان صفات متصف باشد؟ ادله تقلید، آراستگی مرجع تقلید به این صفات را فقط در زمان آموختن احکام از او اثبات می‌کنند و برای زمان‌های بعد از یادگیری احکام، لزوم چنین صفاتی را اثبات نمی‌کنند.

محقق خوئی پس از ارائه نظریه مذکور می‌نویسد: درست است که این سخنان با روش‌شناسی فقهت و منطق استنباط سازگار است، ولی آنچه از مذاق شرع به دست می‌آید این است که کسی که به زوال عقل، زوال علم یا زوال عدالت دچار شود شایسته منصب مرجعیت دینی نیست (موسوی خلیلی، ۱۴۱۱، ص ۲۰۳).

وی به روش مورد اعتماد خود در دستیابی به این مذاق هیچ اشاره‌ای نکرده است، ولی مقرر این درس‌ها در جای دیگری از همین کتاب در توضیح مسئله نوشته است: «یعلم من مذاق الشرع بقرینة ارتکاز المشرعه عدم رضاه بزعامة و مرجعية من عرضه الجنون او النسیان كما افاد السيد الاستاد دام ظله» (همان، ص ۱۴۸).

۳-۶. رویه قانونگذاری شارع یا روش او در بیان شریعت

گاهی آنچه فقیه را به مذاق شارع می‌رساند، رویه‌ای است که قانونگذار در قانونگذاری خود از آن پیروی کرده است؛ مثلاً وقتی فقیه رویه قانونگذارانه قانونگذار را براساس تیسیر و تسهیل استوار بداند، از همین رویه می‌تواند دریابد که مذاق شارع برخی از انواع احتیاط را که منجر به عسر و حرج می‌شود، بر نمی‌تابد.

روش به کار رفته از سوی شارع اقدس در بیان شریعت نیز می‌تواند مذاقی را ارائه دهد که کاشف از فهم حکمی خاص از ادله باشد. به عنوان مثال، درباره فاصله‌دار ایستادن زن و مردی که در موازات یکدیگر به نماز ایستاده‌اند، روایات مختلفی وجود دارد که هر کدام فاصله خاصی را توصیه کرده است؛ فاصله‌هایی مثل یک وجب، یک ذراع، یک رحل، یک قدم و... (حرّ عاملی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۲۳-۱۳۰). یکی از فقیهان معاصر معتقد است این روایات نمی‌توانند دال بر وجوب چنین

فاصله‌ای باشند. وی برای مستدل کردن این ادعا، روش شارح در بیان این حکم را مورد نظر قرار داده است و نوشته است:

حدودی که در این روایات برای فاصله مذکور بیان شده‌اند، بسیار غیرمنضبط هستند ... و آنچه از مذاق شرع به دست می‌آید این است که در احکام الزامی [واجب یا حرام] هرگز چنین اختلافی در میان اسناد شرعی وجود ندارد؛ مثلاً نه در بیان حد مسافت سفر شرعی که موجب تقصیر نماز می‌شود و نه در نصاب زکات واجب و نه در احکام الزامی دیگر چنین پراکندگی غیرقابل درکی دیده نمی‌شود (مؤمن و جوادی آملی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۶).
این فقیه با پیشینه‌سازی چنین نگاهی، در میان متقدمین نیز علامه حلی را در مسئله منزوحات بئر با خود همراه یافته است و می‌نویسد:

از همین رو بود که علامه حلی هم اسناد دال بر نرح بئر را بر استحباب حمل کرد؛ زیرا در آن اسناد هم اختلاف اعداد پراکندگی فاحشی داشت که بر امر واحدی قابل استقرار نبود (همان).

۳-۷. جهان بینی شارح

جهان بینی شارح، آموزه‌های او، تفسیری که از انسان و هستی دارد و هدف او از آفرینش هستی و انسان نیز می‌تواند روش دیگری برای دستیابی فقیه به مذاق شارح باشد؛ مثلاً اسلام درباره شخصیت، هویت و منزلت زن تعریف خاصی دارد که باعث می‌شود احکام خاصی را متناسب با آن تعاریف درباره زن وضع کند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۲۰-۲۱).

۳-۸. سازگاری یا ناسازگاری با مجموعه شریعت

هیچ فقیه منضبطی احکام شریعت را به صورت گزاره‌های گسسته و نامرتبب مورد فهم قرار نمی‌دهد. از دیدگاه یک فقیه منضبط، احکام شریعت در ارتباط با یکدیگر نظام دستگاواری را تشکیل می‌دهند که همه احکام گسسته‌نمای شریعت، در آن دستگاه به صورت یکپارچه فهمیده می‌شوند.

سازگاری یا ناسازگاری یک حکم شرعی با این نظام دستگاواری گاهی می‌تواند روشن سازد که آن حکم سازگار یا ناسازگار مورد قبول مذاق شارح هست یا خیر.

۹-۳. روش‌های بیان ناپذیر

یک فقیه به‌خاطر آشنایی دیرین، عمیق و در عین حال گسترده‌ای که با زوایای پیدا و پنهان مجموعه شریعت و اسناد آن دارد، گاه مذاق شارع را با قطع و یقین درمی‌یابد، ولی درباره روشی که او را به این مذاق رسانده است بیان آکادمی‌پسند و روشنی در دست ندارد. این برداشت‌های تجربی و بیان‌ناپذیر در بسیاری از مهارت‌ها و دانش‌های دیگر نیز قابل ردیابی است. مواردی از مثال‌های مذاق که در آغاز این نوشتار از متون فقهی نقل شد، می‌توانند مثال برای همین روش باشند.

اینک که واکاوی سازوکارهای فقیهانه دستیابی به مذاق به فرجام خود منتهی شد، خوب است یادآور شویم که چون در مفهوم‌شناسی مذاق، مذاق را در ذهن فقیه همزاد یک قطع دانستیم، پس دسته‌بندی این روش‌ها و ارزیابی حجیت آنها برای خود فقیه ارزش چندانی ندارد؛ زیرا قطعی که سایه بر مذاق گسترده است هرگونه نیاز به اعتبارسنجی آن را منتفی می‌کند، ولی در عین حال همین فقیه در مقام ارائه نظریات خود و زمان دفاع از اندیشه فقهی خود، از بیان این روش‌ها و اثبات اعتبار و حجیت آنها بی‌نیاز نخواهد بود.

۴. کاربردهای مذاق در فقاہت

«نحوه کارایی‌های مذاق در فقاہت» پرسش دیگری است که در بررسی این نهاد فقهی باید مطالعه شود. تحقیقی که در متون فقهی انجام شده است - و بخشی از آن نیز در این نوشتار گنجانده شد - نشان می‌دهد که «مذاق» به دو گونه ابزاری و استقلال‌ی در فرایند استنباط نقش‌آفرین است.

منظور از کاربرد ابزاری، کاربرد غیرسندی مذاق، مانند استفاده از آن در تفسیر و تحلیل سندی از اسناد کشف شریعت است، چنان‌که چنین کاربردی برای دو نهاد عقل (علیدوست، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۸۲) و عرف (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳-۳۱۳) نیز در جای خود اثبات شده است. در حالی که منظور از کاربرد استقلال‌ی مذاق، سندانگاری آن به‌وسیله فقیه است. براساس دستاوردهای دانش اصول فقه، چنین کاربردی به کتاب، سنت،

اجماع و عقل محدود شده است و دربارهٔ سند بودن نهادهای تئوریک دیگری مانند عرف نیز مناقشات جدی در میان اندیشوران عرصهٔ فقهت وجود دارد (همان، ص ۱۳۷-۲۱۰).

مذاق در کارایی ابزاری، گاه مفسر یک سند شرعی و گاه مفسر موضوع یک حکم شرعی می‌شود. مرحوم حکیم در بحث دو خواهر زنازاده‌ای که ازدواج همزمان با آنان را ممنوع می‌دانست، به وسیلهٔ مذاق شرع به تفسیر موضوع یک حکم شرعی پرداخته است و واژهٔ «اختین» را در گزارهٔ «جمع بین اختین ممنوع است» به وسیلهٔ مذاق به «اختین عرفی» (نه اختین شرعی) تفسیر کرد، ولی در کارایی استقلالی، مذاق می‌تواند بنیان یک حکم یا قاعده شود یا مخصّص یک سند عام یا مطلق واقع شود. پرسشی که در ادامهٔ این نوشتار به آن خواهیم پرداخت اینکه مذاق در کاربرد استقلالی خود منبع پنجمی در کنار چهار منبع معروف فقهت شیعی است یا آنکه سرانجام در یکی از همان منابع شناخته شده فانی می‌شود؟ در «فقه اولویت‌ها» نیز وقتی پای «استنباط دوم» به میان می‌آید تا اهمی بر مهمی مقدم شود، مذاق شرع می‌تواند به‌عنوان روش مناسبی برای کشف اهمیت اهم، مورد استفادهٔ فقیه قرار گیرد؛ مثلاً در یکی از روایات (نوری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۴) حتی در شرایط تقیه‌ای هم، مسح از روی کفش، شرب خمر و اخفات در بسم‌الله الرحمن الرحیم نهی شده است، ولی فقیهان شیعه با روی‌گردانی از این روایت، در همهٔ این موارد تقیه را روا شمرده‌اند.

در بیان علت روی‌گردانی فقیهان از این روایت، گفته شده است:

... بدیهی است وقتی کسی را بین مسح از روی کشف و قطع شدن گردنش مخیر کرده باشند، مسح بر پوست پا جایز نخواهد بود؛ چه از مذاق شارع معلوم است که راضی به کشته‌شدن مکلف نیست ... (آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۳۱).

۵. پیوند فقهت با مذاق شرع

در این نوشتار پیوند فقهت و مذاق به‌روشنی توصیف شد. در پرتو این توصیف مشخص شد که مذاق در فقهت چند سدهٔ اخیر با بسامدی نسبتاً چشمگیر، نهادی آشنا بوده است. سخن نهایی و اصلی این نوشتار که دغدغه‌ای از جنس توصیه‌هاست (نه سخنی توصیفی) آن است که حذف واژهٔ مذاق شریعت از وادی فقهت و

روی‌گردانی از آن در استدلال‌های فقهی ضرورتی جدی است. شرح و تبیین این سخن را با این پرسش آغاز می‌کنیم که اگر مذاق از منابع فقه است، چرا با عنوانی مستقل و مغایر با منابع چهارگانه دیگر در دانش اصول بررسی نمی‌شود تا منبع بودن آن در آن دانش اثبات شود؟ اگر هم یکی از همان چهار منبع است، پس چرا نام دیگری بر آن نهاده شده است؟

چنان‌که در بحث‌های توصیفی پیشین مشخص شد، در همه مواردی که فقیهان مذاق را در استدلال فقهی خود به صورت ابزاری یا استقلالی به کار برده‌اند، یکی از اسناد شناخته شده استنباط - مانند عقل، سیره متشرعه، نصوص مبین مقاصد، خبر واحد، اخبار متراکم و... - نیز حضور دارد و موردی را نمی‌توان یافت که دست فقیه از چنین اسنادی کوتاه باشد، ولی باز هم بتواند مذاق شارع را به دست آورد. این امر حاکی از آن است که فقیهان ما مذاق را منبعی در کنار منابع چهارگانه فقه استنباط نمی‌دانسته‌اند، بلکه همواره آن را به یک یا چند سند از همان اسناد چهارگانه ارجاع می‌داده‌اند و این همان حقیقتی است که پالایش متون و استدلال‌های فقهی از واژه مذاق را به ضرورتی تبدیل می‌کند که گریز و گزیری از آن نیست؛ زیرا کمرنگ‌شدن منابع حقیقی فقه استنباط در استدلال‌های فقهی و قرار گرفتن منبع‌واره‌هایی مثل مذاق در استدلال‌های فقهی، تهدیدی برای روند تاریخی فقه استنباط محسوب می‌شود؛ چنان‌که اسناد استنباط را تا حدود زیادی تابع سلیقه‌های شخصی می‌کند و گاه زمینه سوء برداشت یا حتی سوء استفاده را نیز به وجود می‌آورد. راه‌یابی نهادهای تنوریک جدید به استدلال‌های فقهی، فقط وقتی قابل قبول است که پیش از ورودشان به فقه در دانش‌های پیرافقهی مثل اصول و فلسفه فقه، اعتبارسنجی شده باشند و حجیت آنها به اثبات رسیده باشد. اگر چنین نهادهایی بدون گذراندن این مقدمه، وارد استدلال‌های فقهی شوند و برای خود جایگاهی باز کنند، دانش فقه را با مشکلاتی روبه‌رو خواهند ساخت.

با این حال یک دغدغه را نمی‌توان نادیده انگاشت؛ درست است که مذاق همیشه در کنار یک سند قابل دفاع و ارزشمند فقهی قرار می‌گیرد، ولی در برخی موارد که فقیهان در استنباط خود به سراغ مذاق رفته‌اند، عرصه استدلال از وجود نص معین (عام یا خاص) یا اجماع قابل اعتنا یا درک عقل تهی بوده است؛ یعنی برای یک

ادعای فقهی گزاره معینی از کتاب یا سنت به عنوان سندی قابل اتکا تعیین نداشته است، ولی با این حال آن ادعای فقهی از مجموعه دین به صورتی کلی و بیان ناپذیر قابل استنباط بوده است.

فقیه در چنین مواردی با تکیه بر تجربه‌ای که از تحقیق در ادله فقهی و تعامل نامرئی و تعریف نشده آنها با یکدیگر دارد، از روح آن اسناد که اتفاقاً در قالبی آکادمی پسند قابل بیان هم نیست، مدعای فقهی خود را با قطع و یقین درمی‌یابد. چنین مواردی را شاید فقط بتوان عرصه‌ای پنداشت که حضور مذاق را در عرصه فقاقت ضروری می‌کنند.

اما باید دانست که همین خلأ تئوریک نیز توجیه‌گر خردپسندی برای حضور مذاق در عرصه فقاقت نیست، بلکه به جای آن باید کوشید تا خاستگاه مذاق کشف شود و همان خاستگاه، خود به صورت مستقیم به عنوان سند استنباط معرفی شود. چنین کوششی می‌تواند از سازوکارهای مناسب، قابل اعتماد و خردپسندی بهره‌بردار و به جای عنوان مبهمی مانند مذاق که به خاطر شخصی بودنش گاهی ممکن است به تعداد فقیهان تعدد یابد و در عین حال، نه نقدپذیر باشد و نه اثبات‌پذیر، از دلالت‌های شناخته شده و قابل اعتمادی بهره‌بردار. پیشنهادهای جایگزین برای پر کردن رخنه معرفتی - استدلالی پیش‌گفته، استفاده به جا و احتیاط‌آمیز از سازوکارهای ذیل است، به شرط آنکه از آفت‌های احتمالی که این سازوکارها نیز ممکن است به آن مبتلا شوند (مانند همه منابع و استدلال‌های فقهی دیگر)، پرهیز شود:

۶. راهکارهای فقهی پیشنهادی به جای بهره‌مندی از مذاق

۱-۶. توجه به نصوص مبین مقاصد و آیات قرآن کریم

این قلم با تأکید بر جایگاه نصوص مبین احکام، معتقد است که باید با بازتعریف نصوص مبین احکام در کنار نصوص دیگری که مبین مقاصد شریعت‌اند (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۲۷)، به آفرینش منظومه جدیدی از اسناد و ادله فقهی دست زد که در آن منظومه جایگاه اسناد مبین احکام و جایگاه اسناد مبین مقاصد، تفکیک و نحوه تعامل

آنها با یکدیگر روشن شده باشد. توجه به مقاصد فقط در گرو تقسیم نصوص نیست، بلکه چنان‌که در جای خود روشن شده است، از طریق عقل، سیره عقلا و... هم می‌توان به مقاصد شریعت دست یافت. در تعریف تعامل هدفمندی که می‌توان - بلکه باید - در میان نصوص بیانگر احکام با مقاصد شریعت برقرار کرد، پنج دیدگاه وجود دارد که از میان آنها نظریه‌ای که فقط نصوص بیانگر حکم را دلیل استنباط قرار می‌دهد، ولی در فهم و تفسیر آن نصوص به مقاصد و اهداف شریعت نیز نظر دارد، نظریه قابل دفاعی است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۳۶۲-۳۹۵).

از آنجا که معمولاً نصوص مبین مقاصد در قرآن کریم بیان شده است، طبیعتاً توجه به آنها، توجه بیشتر به آیات قرآن کریم را با خود همراه دارد. محمد بن طاهر بن عاشور، یکی از اندیشمندان و مفسرانی است که دیدگاه تازه‌ای در دانش فقه و مقاصد شریعت ارائه کرده است. با اینکه ائمه علوم قرآنی فقه را یکی از مقدمات تفسیر قرآن می‌دانند (سیوطی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۱)، این مفسر فقه پیشه در دیباچه کتاب تفسیری خود، علم فقه را از مقدمات و پیش‌نیازهای «فهم قرآن» نمی‌داند، بلکه آن را تابعی از «فهم قرآن» و فرع آن قلمداد می‌کند (ابن عاشور، [بی‌تا]، ص ۲۴).

آشنایی همه‌جانبه با جنبه‌های دلالتی زبان قرآن، نگرش خاصی به اهالی قرآن عطا می‌کند که این دیدگاه می‌تواند در تلاش‌های فقهی آنان تأثیر چشمگیری بگذارد. یکی از عوامل محدود شدن دامنه تأثیر قرآن در فقهات موجود، غفلت از بیان گسسته‌نما و نامتمرکز قرآن کریم است. تمسک گسترده اهل بیت علیهم‌السلام به آیات قرآن در پاسخ به پرسش‌های فقهی (مسعودی، ۱۳۷۴، ص ۴۷-۱۰۳) که نه تنها خود به صورت یک رویه چشمگیر درآمده بود، بلکه حتی در پی آموزش این تمسک به عنوان یک روش استنباطی نیز بود، نشانه آن است که جایگاه قرآن در فقهات ما هنوز آن جایگاهی که اهل بیت علیهم‌السلام در پی تعلیم آن بوده‌اند، نیست. در روایتی آمده است:

قلت لابی عبدالله علیه‌السلام: ان من عندنا ممن یتفقہ یقولون یرد علینا ما لا نعرفه فی کتاب الله ولا فی السنّة نقول فیہ برأینا. قال ابو عبدالله علیه‌السلام: کذبوا، لیس شیء الا و قد جاء فی الکتاب و جاء فی السنّة (نوری، ۱۴۱۱، ج ۱۷، ص ۲۵۸).

۲-۶. توجه به جایگاه واقعی عقل در روند استنباط

در فقاہت امامیه، عقل جایگاه ویژه‌ای دارد و از آن می‌توان در قالب کارایی استقلالی و غیراستقلالی (شامل: آلی، ترخیصی، تأمینی و تسبیبی) بهره برد. کارایی عقل در استنباط دوم و تشخیص اهم از مهم و مهم از غیرمهم را همه فقیهان پذیرفته‌اند و از آن بهره برده‌اند. به این نکته نیز باید توجه کرد که در موارد بسیاری که برای اثبات ادعایی فقهی، از مذاق شریعت استفاده شده است، درک قطعی عقل نیز در کنار مذاق شریعت حضور دارد. این توضیح روشن می‌کند که در همه مواردی که فقیهان حکم مکشوف مورد نظر خود را به مذاق - که قابل انتقال و ارزیابی نیست - مستند کرده‌اند، آن احکام یا قابل استناد به عقل است و یا قابل استناد به عقل و مذاق!

۳-۶. توجه به جایگاه دستگاه‌های دلالت‌کننده شبکه‌ای (تعاضدی حلقوی و هرمی) در استنباط

کتاب‌هایی مانند وسائل‌الشیعه، آثار بی‌بدیل و ماندگاری در خدمت دانش‌های اسلامی به‌ویژه فقه شیعی هستند که انکار ارزشمندی آنها و نقش شایسته‌شان در دانش فقه، انکار خورشید در روشنای روز است، ولی با این حال، عادت به بهره‌مندی از چنین آثاری آفت‌هایی نیز به‌دنبال دارد؛ مثلاً در این تألیفات یک سند بر یک مدعا دلالت دارد و اگر هم دسته‌بندی و تجمیعی وجود دارد، فقط بدین شکل است که چند سند در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند که هرکدام یک بار و به‌صورت مستقل از دیگری بر همان مدعا دلالت می‌کنند. این سندها را می‌توان دلالت‌کننده‌های ساده‌ای دانست که همکاری آنها با یکدیگر، در تأکید و تکرار دلالت یکدیگر منحصر است که در گفتمان فقهی ما از این همکاری به استفاضه یا تواتر تعبیر می‌شود.

در حالی که نوع دیگری از تجمیع برای اسناد نیز قابل تصور است که در آن چند سند در کنار یکدیگر قرار نمی‌گیرند تا فقط مفاد یکدیگر را تأکید و تکرار کنند، بلکه مدعای فقیه به پازلی شبیه است که هر سند، یکی از قطعه‌های پازل را مورد دلالت قرار می‌دهد و همان‌طور که قطعه‌های پازل (مدلول‌ها) با یکدیگر تعامل دستگاهواره‌ای را سامان می‌دهند که برآیندش شکل‌یافتن یک مدعای مرکب است، سندها نیز با یکدیگر

تعامل دستگاهواره‌ای را رقم می‌زنند. چنین اسنادی را می‌توان در کنار یکدیگر قرار داد و همه آنها را با یکدیگر یک دستگاه دلالت‌کننده انگاشت.

عالمانی که با فهم متن سروکار دارند (مانند تفسیر قرآن کریم، فقه‌الحدیث و...)، خوب می‌دانند که فهمنده نصوص گاه با کنار هم نشانیدن دو متن، آنان را وادار می‌کند که غیر از دلالت مستقلی که در هنگام جدا بودن از یکدیگر بر معنای خود داشته‌اند، با ملازمات قطعی و غیرقابل انکاری بر یک معنای سوم نیز دلالت کنند. این نوع دلالت‌ها از ساده‌ترین دستگاه‌های دلالت‌کننده‌اند. شاید در تاریخ علوم اسلامی نخستین بار چنین دستگاه ساده‌ای به وسیله بزرگ آموزگار تفسیر قرآن، امیر مؤمنان علی علیه السلام تشکیل شده باشد؛ زیرا حضرت در محاجّه با خلیفه دوم، برای رهانیدن زن بی‌گناهی که به سنگسار محکوم شده بود، با پیوند دادن دو سند «والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین» و «حمله و فصاله ثلاثون شهرا»، دستگاه بسیار ساده‌ای تشکیل داد و به وسیله این دستگاه از برآیند آن دو سند، معنای سومی (اقلّ حمل، شش ماه است) را فهماند (حرّ عاملی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۸۲) که اگر آن دو سند به صورت جداگانه بررسی می‌شدند، هیچ‌کدام توان دلالت بر معنای سوم را نداشتند.

ساده بودن دستگاه دلالت‌کننده نباید خواننده را به آن سو سوق دهد که گستره دستگاه‌های دلالت‌کننده، به همان «دلالت‌های اشاره» که در دانش اصول بررسی شده است، محدود می‌شود. نویسنده مدعی است این نگاه امیر مؤمنان علیه السلام به متن قرآن کریم، هم تکرارپذیر است و هم توسعه‌پذیر. تکرارپذیر یعنی باید از طرف فقیهان نیز چنین نگاهی به نصوص مختلف با پیوند دادن آنها به یکدیگر برای بازآفرینی دستگاه‌های دلالت‌کننده تکرار می‌شد و توسعه‌پذیر یعنی دستگاه‌سازی از نصوصی که در آغاز نامربوط به نظر می‌آیند، به مرتبط کردن دو متن محدود نیست، بلکه فقیه باید در هنگام نیاز، توانایی پیوند دادن چندین سند گسسته‌نما به یکدیگر را هم داشته باشد تا علاوه بر دستگاه‌های دو جزئی، دستگاه‌های سه جزئی و چهار جزئی و... نیز در روند استنباط به پارادایم فقهی تبدیل شود. وقتی از تکرار نشدن دستگاه‌های دلالت‌کننده در فقه شیعه حسرت می‌خوریم، نمی‌خواهیم هرگونه تکرار را نفی کنیم، بلکه منصفانه این است که این تکرارپذیری در حدّ قانع‌کننده‌ای انجام نشده است و مدل‌های زیادی از دستگاه‌های

دلالت‌کننده هنوز نامکشوف باقی مانده‌اند، وگرنه پیوند زدن مخصّص‌ها و مقیّد‌ها به ادله عام، یکی دیگر از دستگاه‌های بسیار ساده است که در فقه ما ریشه داشته است. حکومت و ورود ادله بر یکدیگر، مدل دیگری از دستگاه‌های بسیار ساده است. تجمیع ظنون نیز از مدل‌های ساده دیگر همین دستگاه‌های دلالت‌کننده است، ولی اکتفا به همین دستگاه‌های رایج باعث غفلت از دستگاه‌های نامکشوفی شده است که کشف آنها می‌توانست فقه ما را از گرفتار شدن به نهادهای سلیقه‌ای و بیان‌ناپذیری مانند مذاق، نجات دهد. چنین کشف‌هایی پیش از این هم در تاریخ فقه شیعه روی داده است؛ مثلاً روزی که مرحوم میرزا حبیب‌الله رشتی و شیخ اعظم انصاری در حاشیه درس صاحب جواهر از حکومت و ورود سخن می‌راندند، این نوع دستگاه‌های دلالت‌کننده هنوز به صورت کامل کشف و تنقیح نشده بودند، ولی به تدریج در پرتو تلاش‌های شیخ اعظم انصاری و پیروانش، دستگاه دلالت‌کننده منضبطی به دانش فقه ضمیمه شد که بعدها به پارادیم فقهی شیعه تبدیل شد.

پیشنهاد واضح این دیدگاه آن است که به جای روی آوردن گسترده‌ای که به مذاق داریم، باید همگرایی موجود از نگاه فقهی مان زدوده شود تا در پرتو یک اندیشه واگرا (divergent thinking)، ساختن دستگاه‌های پیچیده و چند بُعدی که از پیوند چندین سند «نامرتب‌نما» به دست می‌آیند، به عادت‌های فراگیر در میان فقیهان تبدیل شود. یک دستگاه دلالت‌کننده ممکن است از پیوند سندهای هم‌عرضی تشکیل شود که سندیت و دلالت یکی از آنها مقدمه‌ای برای سندیت و دلالت دیگری نیست، چنان‌که گاه ممکن است از پیوند چند سند طولی تشکیل شود که سند بودن و دلالت‌داشتن هر کدام، مقدمه‌ای باشد برای سند بودن و دلالت دیگری. ما در این نوشتار نوع اول از دستگاه‌های دلالت‌کننده را دستگاه‌های «تعارضی حلقوی» و نوع دوم را دستگاه‌های «هرمی» نامگذاری می‌کنیم.

جایگاه هر یک از این دو نوع دستگاه در فرایند استنباط و اثر خاصی که می‌تواند در آن فرایند داشته باشد، نفی‌کننده جایگاه نوع دیگر نیست، بلکه فقیه برای روی گردانی از واژه مذاق، به هر دو نوع این دستگاه‌ها نیازمند است.

در فقاقت ما، تمسک مبهم و بیان‌ناپذیر به مجموعه‌ای از ادله شرعی که خود برآمده

از یک نگاه واگرا باشد، بی‌سابقه نیست؛ مثلاً محقق خوانساری در استدلال برای یکی از ادعاهای فقهی شهید اول، اتکای شهید به مجموعه‌ای از ادله را به‌عنوان یک احتمال مطرح کرده است (خوانساری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۶۸). مرحوم کاشف‌الغطاء در یکی از تعبیرهای خود، برآیند مجموعه‌ای از ادله را که فقیه را به نتیجه خاصی در استنباط خود می‌رساند، تأیید کرده است (کاشف‌الغطاء، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸۸).

میرزای قمی در **غنائم‌الایام** تأخیر در پرداخت زکات را وقتی که ناشی از عذر قابل قبولی نباشد، با استناد به مجموع‌الادله حرام می‌داند (قمی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۲). فیض کاشانی فقط موسیقی‌هایی را حرام می‌داند که مانند موسیقی‌های عصر بنی‌امیه باشند. وی این انحصار را برآیند مجموعه‌ای از اخبار می‌داند (فیض کاشانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۱). صاحب جواهر با استناد به مجموع‌الانخبار، اختلال در واجبات غیررکنی نماز را باطل‌کننده نماز نمی‌داند (نجفی، ۱۴۰۰، ج ۱۲، ص ۲۷۴).

البته تعبیر «مجموع‌الادله» یا «مجموع‌الانخبار» نباید با چنین ابهامی ارائه شود و الا آسیب آن برای فقهت، کمتر از آسیب واژه‌های مثل مذاق نیست. بنابراین، منظور از دستگاه‌های دلالت‌کننده‌ای که آرزوی نشستن آنها به‌جای مذاق را دارد، همان تمسک مبهم و اثبات‌ناپذیر به مجموعه‌ای از ادله که در فقه ما پیشینه‌ای طولانی دارد، نیست، بلکه منظور آن است که:

۱. نخست تعداد خاصی از اسناد که پیوند آنها باعث سامان‌یافتن یک دستگاه دلالت‌کننده می‌شود، جدا شوند.
 ۲. هریک از آنها از نظر مناقشات سندی و رجالی، به‌صورت جداگانه مطالعه شوند.
 ۳. در مناقشات دلالتی و متنی، به‌جای بررسی دلالت یک سند بر همه یک مدعا، تعامل هدفمند همه آن اسناد برای دلالت بر یک مدعای فقهی بررسی شود.
- روشن است که تشکیل چنین دستگاه‌هایی روش و سازوکاری است برای بیان‌پذیر، اثبات‌پذیر و نقدپذیر کردن همان استدلال بیان‌ناپذیری که فقیه را به کاربرد کلمه مذاق مجبور می‌کرد؛ زیرا ذهن فقیه براساس اُنس دیرین، ژرف و گسترده‌ای که با کتاب و سنت داشته است، با مرتبط‌کردن ارتکازی، ناخواسته و ناخودآگاه برخی آیات و روایات که پیش‌تر آنها را مرور کرده است، ولی اینک علم تفصیلی به آنها ندارد، برای خود

یقین قابل قبولی به یک حکم شرعی یافته است، در صورتی که این روش از او می‌خواهد که با تحمل زحمتی دوباره همان اسناد را بازیابی کند و در کنار یکدیگر بنشانند و به‌جای اکتفا به آن دستگاه شخصی و مبهمی که بخش ناخودآگاه ذهنش ساخته و پرداخته است، آگاهانه و با قصد و اراده، همان ارتکازات اجمالی را به معلوماتی تفصیلی بدل کند و دستگاهی همه‌فهم و روشن ارائه دهد. در چنین فرایندی ممکن است با به تفصیل کشیده‌شدن آن ارتکازات اجمالی، خود فقیه نیز اعتماد خود را به دلالت آن دستگاه دال بر این مدعا از دست بدهد و قطع و یقینش زایل شود؛ زیرا گاهی ممکن است اجمالی، مبهم و ارتکازی بودن آن دستگاه که در نهانخانه ذهن پنهان است، مانع از یک نگاه انتقادی روشن و تفصیلی به آن دستگاه شود و اشکالات آن از دید فقیه نیز مستور بماند.

این روش از فقیه می‌خواهد که به‌جای پناه بردن به این بیان که «از مذاق شرع حکمی را می‌فهمم که بیان‌پذیر نیست»، با واکاوی بیشتر، همان ارتکاز مبهمی را که در بخش اجمالی ذهنش به‌صورت مبهم وی را به افتاء چنین حکمی وادار کرده است، به‌صورت تفصیلی مورد التفات دوباره قرار دهد و به‌طور دقیق اسنادی را که تعامل آنها با یکدیگر به اثبات چنین حکمی منجر شد، بیان کند و دلالت شبکه‌ای آنها بر این حکم را نیز اثبات کند.

روشن است که ساختن دستگاه‌های دلالت‌کننده آن هم از اسناد بسیطی که در آغاز نامرتب به‌نظر می‌رسند، بدون دو شرط ذیل برای فقیهان نامیسر است:

الف) داشتن اطلاعات گسترده حدیثی و قرآنی؛ اطلاعاتی فراتر از دایره کتب اربعه.
ب) قدرت ذهنی خاصی که بتواند در عین نامرتب به‌نظر رسیدن اسناد، ارتباط نامرئی آنها را دریابد. بخشی از این توانایی ذهنی، نعمتی خدادادی است و بخش دیگر آن نیز با تلاش و ممارست قابل اکتساب است. مهم‌ترین مانعی که می‌تواند نگاه دستگاه‌ساز به ادله پراکنده و گسسته‌نما را استبعاد کند این است که هرچه به این اسناد گسسته نگاه می‌کنیم، امکان برقراری ارتباط میان آنها وجود ندارد. برای رفع این استبعاد باید دانست که امیر مؤمنان علیه السلام پیش از آنکه میان دو آیه «حولین کاملین» و «ثلاثون شهراً»، آن ارتباط هدفمند را برقرار کند و آن نتیجه مطلوب را از آنها بگیرد، آیا آن دو

آیه در یک دستگاه دلالت‌کننده قابل پیوند دادن به نظر می‌آمدند؟! این پاسخ نشان می‌دهد که ارتباط نامرئی ادله پراکنده و نامرتب‌نما فقط وقتی از پرده بیرون می‌افتد که آن ادله در معرض یک پرسش فقیهانه قرار گیرند. چنان‌که بدون پرسش از مدت اقل‌الحمل، ارتباط مستور مانده این دو آیه کریمه نیز هرگز از پرده برون نمی‌افتاد.

با این حال، پیشنهاد دستگاه‌سازی از راه پیوند دادن اسناد گسسته‌نما پیشنهاد نوپایی است که هم دارای ابعاد گوناگونی است و هم چالش‌ها و بحث‌های زیادی را فراروی خود دارد و از آنجا که بررسی همه‌جانبه این موضوع، مجال مفصل دیگری را نیاز دارد، در این نوشتار به همین اجمال بسنده می‌شود و برای بررسی تفصیلی آن از خداوند متعال طلب توفیق در مجالی دیگر می‌کنیم.

نتیجه

۱. واژه مذاق در سده‌های اخیر در متون فقهی و استدلال‌های فقیهان، کاربرد زیادی داشته است.
۲. این واژه در استدلال‌های فقهی علاوه بر کاربرد ابزاری، کاربرد استقلال‌ی هم یافته است.
۳. تمسک به مذاق شریعت، استدلال‌ی شخصی و غیرقابل انتقال است که اگرچه برای شخص استدلال‌کننده ممکن است اطمینان‌آور باشد، ولی به دلیل شخصی بودن و در نتیجه بیان‌ناپذیر بودن، امکان مفاهمه براساس آن بسیار کم است و به‌عنوان استدلال، قابل عرضه به دیگران نیست.
۴. مذاق معمولاً در جایی مورد استناد فقیهان قرار گرفته است که امکان استناد فقیه به یک دلیل شناخته شده فقهی دیگر وجود داشته است!
۵. در مواردی که ظاهراً دلیل شناخته شده دیگری در کنار مذاق وجود ندارد، پیشنهاد می‌شود فقیهان به جای مذاق، تشکیل دستگاه‌های دلالت‌کننده را به دو شکل مورد اهتمام قرار دهند:

الف) دستگاه‌های دلالت‌کننده حلقوی که در آنها فقیه چند سند مستقل را که هرکدام مدلول جداگانه‌ای دارند، در عرض یکدیگر به هم پیوند می‌دهد تا مدعای

واحد دیگری را اثبات کند.

ب) دستگاه‌های دلالت‌کنندهٔ هر می که در آنها فقیه چند سند مستقل را که هر کدام مدلول جداگانه‌ای دارند، در طول یکدیگر به هم پیوند می‌دهد تا مدعای واحدی را اثبات کند.

نتیجه آنکه وقتی سند مدرسه‌پسند و شناخته‌شده‌ای وجود داشته باشد، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای تمسک به مذاق و کنار نهادن آن سند شناخته شده وجود ندارد و وقتی ظاهراً سند مدرسه‌پسندی وجود ندارد، مذاق از اتقان آکادمیک لازم برای پُر کردن رخنه‌های استدلالی برخوردار نیست.



منابع

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ ج ۱، [بی جا]، [بی تا].
۲. اصفهانی، محمد حسین؛ حاشیه المکاسب؛ ج ۲، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، [بی تا].
۳. آملی، میرزا محمد تقی؛ مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۳، چ ۱، تهران: نشر مؤلف، ۱۳۸۰ق.
۴. انصاری، شیخ مرتضی؛ المکاسب؛ چاپ سنگی، [بی تا].
۵. جناتی، محمد ابراهیم؛ کتاب الحج التقریرات (تقریرات درس سید محمود حسینی شاهرودی)؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه انصاریان، [بی تا].
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)؛ تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، چ ۴، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م، واژه «ذوق».
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة؛ ج ۲۶، چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۸. حکمت نیا، محمود؛ «مذاق شریعت»؛ فصلنامه فقه و حقوق، ش ۹، تهران، تابستان ۱۳۸۵.
۹. حکیم، سید محسن؛ مستمک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. خمینی، سید روح الله؛ کتاب البیع؛ ج ۲، چ ۱، ۱۴۲۱ق، [بی جا]: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. خوانساری، آقا حسین؛ مشارق الشموس فی شرح الدروس؛ ج ۴، [بی جا]، [بی تا].
۱۲. خویی، محمد تقی؛ مبانی العروة الوثقی (تقریرات درس سید ابوالقاسم خویی)؛ [بی جا]: منشورات دارالعلم، [بی تا]، کتاب النکاح.
۱۳. سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مهذب الاحکام؛ ج ۴، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۴. سیستانی، سید علی؛ قاعده لاضرر و لاضرار؛ چ ۱، قم: نشر مکتب آیت الله

- العظمی السیدالسیستانی، ۱۴۱۴ق.
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ تصحیح و تخریج: محمد سالم هاشم، ج ۲، چ ۲، قم: ذوی‌القربی، ۱۴۲۹ق.
۱۶. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم؛ العروة الوثقی؛ ج ۲، تهران: المكتبة العلمية الاسلامية، [بی‌تا].
۱۷. علوی، سیدعادل؛ القول الرشید فی الاجتهاد والتقلید (تقریرات درس سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی)؛ قم، [بی‌تا].
۱۸. علیدوست، ابوالقاسم؛ «فقه و مقاصد شریعت»؛ فصلنامه فقه اهل بیت علیهم‌السلام، ش ۴۱، قم، بهار ۱۳۸۴.
۱۹. —؛ فقه و عرف؛ چ ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۰. —؛ فقه و عقل؛ چ ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۱. —؛ فقه و مصلحت؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۲. غروی، میرزاعلی؛ التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس سیدابوالقاسم خویی)؛ چ ۲، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام للطباعة والنشر، [بی‌تا].
۲۳. فیض کاشانی، محمدحسن؛ مفاتیح الشرائع؛ ج ۲، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۲۴. قمی، میرزا ابوالقاسم؛ غنائم الايام فی ما يتعلق بالحلال والحرام؛ ج ۴، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۲۵. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر؛ کشف‌الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء؛ [بی‌تا].
۲۶. مؤمن، محمد و عبدالله جوادی آملی؛ کتاب الصلاة (تقریرات درس سیدمحمد محقق داماد)؛ ج ۳، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۷. مامقانی، محمدحسن؛ غایة‌الآمال فی شرح‌المکاسب؛ چ ۱، قم: مجمع‌الذخائر الاسلامیه، ۱۳۱۶ق.
۲۸. مسعودی، محمد مهدی؛ فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۴، مشهد، زمستان ۱۳۷۴.

۲۹. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۱، تهران: مؤسسه الطباعة والنشر (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۴۱۶ق، واژه «ذوق».
۳۰. موسوی خلخالی، محمد مهدی؛ الاجتهاد والتقلید (تقریرات درس سید ابوالقاسم خویی)؛ قم: نوظهور، ۱۴۱۱ق.
۳۱. نجفی، محمد حسن؛ «زن و مرجعیت»؛ فصلنامه فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)؛ پیش شماره، بهمن ۱۳۷۲.
۳۲. —؛ جواهر الکلام؛ ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.
۳۳. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۳، قم: آل البیت (ع)، ۱۴۱۱ق.

