

استصلاح ضابطه مند، نیاز ضروری فقه اسلامی

حسین ابوبی مهریزی

استادیار دانشگاه یزد

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۸/۱۴ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۸/۴/۲۳)

چکیده

در مورد حجیت استصلاح (مصالح مرسله)، هم در میان خود مذاهب فقهی اهل تسنن و هم میان اهل تسنن و امامیه بحث و اختلاف نظر وجود دارد و هر کدام بر ادعای خود، استدلال‌هایی ارائه کرده و احیانا در رد و اثبات استصلاح به افراط و تفریط‌هایی دچار گشته‌اند. مقاله حاضر درصدد اثبات این مطلب است که استصلاح با ضوابطی که توسط فقها بیان شده از جمله اینکه مصلحت ضروری، قطعی، کلی و در زمینه مسائل اجتماعی و نه عبادی باشد، نیاز ضروری فقه اسلامی، بخصوص در زمینه پاسخگویی به مسائل حکومتی است. و اینکه بعضی از اهل تسنن استصلاح را یک منبع مستقل برای کشف و استنباط احکام فقهی دانسته و عده‌ای دیگر از آنها همراه با گروهی از امامیه آن را مطابق بعضی از تعاریف، زیر مجموعه و از مصادیق دلیل سنت دانسته و یا مشهور امامیه، استصلاح را زیر مجموعه و از مصادیق دلیل عقل برشمرده‌اند، مسأله‌ای فرع بر اصل نیاز ضروری فقه حکومتی پویا، به استصلاح است. چیزی که در عمل، گریز و گزیری از آن وجود ندارد.

کلید واژه‌ها استصلاح - مصالح مرسله - فقه پویا - دلیل عقل - سنت.

طرح مسأله

در اینکه احکام شرعی، به غرض الهی معلل‌اند و شارع از احکام خود هدف و غرضی دارد، اختلافی نیست. نهایت امر اینکه فلسفه و غرض حکم، گاهی بر عقل پوشیده و پنهان است و عقل بر آن اطلاع نمی‌یابد ولی بنا به حکم عقلی و نیز نظر به حکمت

خداوند، هیچ حکمی به عبث از خداوند صادر نمی‌شود و خدای حکیم، به حکم نص قرآن و اجماع و دلیل عقل از عبث، منزّه است (رازی، ۲۴۲/۵؛ نائینی، ۵۹/۳-۶۲).

افزون بر این، در بحث از حسن و قبح عقلی و ذاتی، عدلیه (شیعه و معتزله)، معتقدند قطع نظر از امر و نهی شارع، در ذات افعال، مصالح و مفسدات واقعی و نفس الامری وجود دارد که علل و مناطهای حکم شارع به شمار می‌روند و حکم شارع دائر مدار آن مصالح و مفسدات است. تنها اشاعره، قائل به حسن و قبح شرعی هستند به این معنی که در ذات افعال، قطع نظر از حکم شارع، حسن و قبحی وجود ندارد و حسن و قبح، معلول حکم شارع است. مطابق این نظریه یا باید منکر تبعیت احکام از مصالح و مفسدات شد، و یا اینکه مصالح و مفسدات اشیاء را اعتباری و تابع حکم شرع و قابل تغییر به وسیله حکم شرع دانست که مشهور متکلمین و اصولیین آن را با دلیلهای متقن رد کرده‌اند (علامه حلی، کشف المراد، ۳۰۲)؛ لازمه پایبندی به اصل تبعیت احکام از مصالح و مفسدات، تغییر حکم به تبع تغییر مصلحت است که در دوران تشریح با عنوان نسخ صورت می‌گرفته است و در دوران پس از تشریح در اهل سنت بیشتر با عنوان استصلاح و اعمال مصلحت صورت می‌گیرد (نک: ابن قیم، ۴/۳) و در میان امامیه بیشتر با عنوان جایگاه عرف یا نقش زمان و مکان در اجتهاد از آن نام برده می‌شود (نک: شهید اول، ۱۵۱/۱).

در روایات شیعه که از ائمه اطهار (ع) وارد شده است، بر تبعیت احکام از مصالح و مفسدات تأکید شده است. چنانکه از امام رضا (ع) نقل شده است که فرموده‌اند: «آنچه را که خداوند حلال کرده مصلحت بندگان و بقای آنان در آن است و بندگان از آن بی‌نیاز نیستند و آنچه که از اشیاء حرام کرده مردم به آن نیازی ندارند و موجب فساد و هلاکت آنان است» (حرعاملی، ۳۴/۱۷؛ مجلسی، ۹۳/۶). در روایت دیگری از آن حضرت آمده است که: «خدای متعال، هیچ خوراکی و آشامیدنی را مباح نکرده جز به دلیل منفعت و مصلحتی که در آن وجود داشته و هیچ چیز را حرام نکرده جز به دلیل ضرر و تلف و فساد موجود در آن» (نوری، ۱۶۵/۱۶).

در فقه امامیه و اهل تسنن، متعلق احکام شرعی یا فعل مکلف در بسیاری از موارد مقید به قید مصلحت شده است. از جمله اینکه صحت و یا جواز کلیه تصرفات ولی، وصی، وکیل و متولی وقف و ... اعم از خرید و فروش و سایر تصرفات، منوط به وجود مصلحت در متعلق این تصرفات است (فخرالمحققین، ۴۳۳/۱؛ ابن قدامه، ۱۵۵/۵).

بحث اصلی در استصلاح و مصالح مرسله این است که آیا مصلحت به عنوان دلیل استنباط احکام شرعی اعتبار و حجیت دارد؟ دیدگاه امامیه در این مسأله چیست؟ و اینکه آیا میان دیدگاه امامیه و اهل تسنن امکان تصالح و سازگاری وجود دارد؟ در ضمن بیان چند نکته به تدریج به حل این مسأله پرداخته می‌شود.

استصلاح و مصلحت در لغت و اصطلاح علم اصول

مصلحت در لغت به معنای خیر و نفع و ضد مفسده آمده است و جمع آن مصالح به معنای آنچه که در آن خیر و صلاح وجود دارد به کار رفته است (جوهری، ۳۸۳/۱؛ فیروز آبادی، ۲۳۵/۱؛ الطریحی، ۶۲۵/۲). غزالی می‌گوید: «مصلحت در اصل به معنای جلب منفعت یا دفع ضرر است لکن در علم اصول فقه، این معنی مراد نیست چرا که جلب منفعت و دفع ضرر از مقاصد خلق است و صلاح آنان نیز در تحصیل مقاصدشان است بلکه مقصود از مصلحت در اینجا محافظت و پاسداری بر مقصود شرع است و مقصود شرع از مردم پنج چیز است که عبارتند از: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم؛ پس هر چیزی که در راستای این پنج چیز و متضمن حفظ آنها باشد مصلحت و هر چه که موجب از دست رفتن و تباهی آنها باشد مفسده و دفع آن، مصلحت به شمار می‌رود» (غزالی، ۲۸۶/۱).

محقق حلی در «معارج الاصول» می‌گوید: «مصلحت در اصطلاح عبارت است از چیزی که انسان را در مقاصدش یاری کند چه مقاصد دنیوی و چه اخروی و چه هر دو باشد» (محقق حلی، ۲۲۱).

استصلاح در لغت، نقیض استفساد و به معنای پی‌جویی و تحصیل صلاح و مصلحت به کار رفته است (جوهری، ۳۸۴/۱؛ فیروزآبادی، ۲۳۵/۱) قبل از اینکه تعریف اصطلاحی استصلاح ذکر شود لازم است به اقسام مصلحت اشاره شود.

اقسام مصلحت بر حسب اعتبار و یا عدم اعتبار شرعی

۱. مصلحتی که قرینه و دلیلی از شرع بر اعتبار آن رسیده است که رعایت آن لازم است مانند مصلحت حفظ نفس که شارع به خاطر آن، قتل را حرام و قصاص را مقرر فرموده است و یا مصلحت حفظ مال که شارع به سبب آن اکل مال به باطل را حرام دانسته و حد قطع را بر سارق مقرر داشته است و یا مصلحت حفظ عقل که به خاطر آن شارع،

خمر و مسکرات را حرام کرده است. در حجیت این نوع مصلحت اختلافی وجود ندارد (نک: محقق حلی، ۲۲۱).

۲. مصلحتی که برخلاف شرع باشد و دلیل شرعی بر الغای آن از طرف شارع اقامه شده باشد مانند تسلیم شدن در برابر دشمن اگر چه ظاهر به نظر برسد که موجب مصلحت حفظ نفس است ولی به دلیل مصلحتی ارجح که همان کرامت و عزت امت اسلامی است ملغی و مردود شمرده شده است. و یا مصلحت اینکه ثروتمند، در کفاره روزه، منحصرأ دو ماه پی در پی روزه بگیرد. با این توجیه که برای ثروتمند اطعام شصت مسکین و یا عتق رقبه، آسان است و بازدارندگی ندارد. برخلاف روزه که سخت است و بازدارندگی بیشتری دارد؛ لکن شرع، این مصلحت را از درجه اعتبار ساقط کرده است (غزالی، ۲۸۵/۱؛ محقق حلی، ۲۲۱؛ میرزای قمی، ۸۵/۲).

۳. مصلحت مرسله یا مصلحتی که در شرع دلیلی بر اعتبار یا الغای اعتبار آن نرسیده است. مرسل به معنای رها بودن است و این قسم از مصلحت نیز، رهای از دلیل شرعی است که دال بر اعتبار یا عدم اعتبارش باشد. چنانکه از مالک، پیشوای مذهب مالکیه نقل شده که متهم به سرقت، به جهت محافظت بر مال، تنبیه می‌شود و شلاق می‌خورد (محقق حلی، ۲۲۱؛ غزالی، ۲۸۴/۱). حجیت این قسم از مصلحت، مورد نزاع واقع شده است به این معنی که لازم الرعایه هست یا نیست و به عبارت دیگر آیا می‌تواند مستند تشریح احکام قرار گیرد؟ حال باید گفت استصلاح در اصطلاح علم اصول فقه عبارت است از: استنباط و دریافت حکم شرعی از طریق مصلحت مرسله؛ در تعریف دقیق مصلحت مرسله میان علما اختلاف شده است گروهی همچون ابن‌برهان معتقدند مصلحتی است که متکی بر هیچ‌گونه نص خاص یا عام شرعی نباشد و صرفاً حق کشف مصلحت به عقل واگذار شده باشد. برخی دیگر همچون معروف الدوالیبی گفته‌اند: مصلحتی است که متکی به نص خاصی نباشد و در شریعت برای آن مسأله امثالی که با آن قیاس شود وجود نداشته باشد و تنها در چهارچوب نصوص عام شریعت، مانند نصوص دال بر نفی عسر و حرج و ضرر جای می‌گیرد (دوالیبی، ۲۸۴؛ حکیم، ۳۸۱).

اقسام مصلحت بر حسب مرتبه و درجه تأثیر

مصلحت بر حسب مرتبه و درجه تأثیر آن در زندگی مادی و معنوی انسان بر سه قسم تقسیم شده است:

۱. مصالح ضروری یا ضروریات که قوام زندگی مادی و معنوی انسانها به آنها بستگی دارد و از دست رفتن آنها موجب اختلال زندگی مادی و کیفی اخروی می‌شود و در دنیا هرج و مرج و در آخرت، سلب نجات و سعادت را در پی دارد و شامل پنج مصلحت حفظ دین، نفس، نسل، مال و عقل می‌شود.

۲. حاجات یا نیازمندیها که شامل مصالحی می‌شود که باعث رفع مشقت و رفع عسر و حرج است هرچند از دست رفتن آنها اختلالی ایجاد نکند. غزالی مثال زده است به لزوم رعایت اذن ولی، در نکاح دختر و پسر نابالغ که اگرچه عدم رعایت آن موجب اختلال نمی‌شود ولی رعایت آن از ازدواجهای نامناسب جلوگیری می‌کند و ناسازگاری و اختلافات خانوادگی را تا حدود زیادی از بین می‌برد (غزالی، المستصفی، ۲۸۹/۱).

۳. مصالح تحسینی و تزیینی (تحسینیات) مصالحی است که فقدان آن نه موجب اختلال زندگی و نه موجب عسر و حرج است بلکه وجود مصلحت موجب بهسازی و آراسته سازی زندگی انسان و منشأ لذت و راحت بیشتر و آسایش زیادتر است. مانند مصلحت لباس فاخر، وسایل راحت زندگی، زیباسازی شهرها، گردش، ورزش، مسافرت و امثال آن (الزرقاء، ۹۴/۱).

آرا و دیدگاههای اهل تسنن در مسأله حجیت استصلاح

علمای مذاهب اسلامی در حجیت استصلاح اتفاق نظر ندارند. شوکانی در «ارشاد الفحول» در مجموع چهار قول را به اهل تسنن نسبت داده است (نک: شوکانی، ۳۵۸). اکثر اهل تسنن تمسک به مصالح مرسله را به طور مطلق نپذیرفته‌اند. مالک بن انس و احمد بن حنبل (پیشوایان مذهب مالکیه و حنبلیه) و پیروان این دو معتقدند که استصلاح در مواردی که نص و اجماعی وجود نداشته باشد راهی شرعی برای استنباط حکم به شمار می‌رود. بعضی از علمای حنبلی مانند طوفی در حجیت مصلحت مرسله غلو کرده و آن را اصل و اساس در سیاست‌های دنیوی و معاملات به شمار آورده و حتی در مواردی که مصلحت مرسله با نصوص تعارض داشته باشد و جمع ممکن نباشد مصلحت مرسله را مقدم داشته‌اند (خلاف، ۷۳). این در حالی است که پیشوای مذهب شافعی (محمد بن ادریس شافعی) و پیروان او معتقدند که استنباط حکم شرعی از طریق استصلاح هیچ گونه حجیتی ندارد و استصلاح مانند استحسان، تشریح و بدعت در دین و پیروی از هوی و هوس است (غزالی، ۲۹۶/۱، خلاف، ۷۴) به ابوحنیفه و پیروان او

نسبت داده‌اند که معتقد به حجیت مصالح مرسله نیستند ولی عبدالوهاب خلاف (ص ۷۴) در این نسبت تشکیک کرده و آن را از چند وجه محل نظر و تأمل دانسته است. چنانکه بعضی دیگر قول به تفصیل را به حنفیه نسبت داده‌اند مبنی بر اینکه استناد به مصلحت تنها در صورتی صحیح است که به معانی اصول ثابت در شریعت نزدیک باشد (زلمی، ۴۸۵؛ مدکور، ۱۰۰).

غزالی در «المستصفی» (۲۹۶/۱) می‌گوید: «اعتبار مصلحت به اعتبار سه وصف است یعنی باید ضروری و قطعی و کلی باشد». او سپس قائل به تفصیل شده، می‌گوید: مصلحت اگر در مرتبه دوم و سوم از اهمیت و تأثیر باشد (حاجات و تحسینات) صرفاً و بدون اینکه آن مصلحت متکی به یکی از دلایل استنباط باشد مانند استحسان، حجت نیست و حکم مطابق آن مصلحت، جایز نخواهد بود. ولی اگر در مرتبه اول (مصالح ضروری یا ضروریات) باشد بعید نیست که اجتهاد مجتهد، به حکم مطابق آن مصلحت منجر شود اگر چه متکی به اصل معینی از اصول استنباط نباشد. مانند اینکه کفار در جنگ با مسلمانان گروهی از آنان را اسیر گرفته و سپر دفاعی خود قرار دهند و بدانیم که اگر به سمت اسرای مسلمان تیراندازی نکنیم، بر جبهه اسلام غلبه می‌کنند، در اینجا مطابق مصلحت ضروری، قطعی و کلی برای حفظ دین (مصلحت ضروری) و جلوگیری از ضرر تمام مسلمانان (مصلحت کلی) و جلوگیری از تسلط یقینی کفار بر مسلمین در صورت عدم تیر اندازی (مصلحت قطعی)، تیر اندازی و هدف قرار دادن اسیران مسلمان، جایز است و این مصلحتی است که متکی به هیچ یک از منابع استنباط نیست (غزالی، المستصفی، ۲۹۴/۱). امامیه در این فرض، نه از باب تمسک به منبع مصلحت، بلکه از باب دلیل خارجی یعنی روایات با عنوان (تترس کفار به مسلمین) تیر اندازی بسوی اسیران مسلمان را جایز دانسته‌اند (میرزای قمی، ۸۶/۲).

ضروری بودن مصلحت، ناظر به تقسیم قبلی است که از مصلحت به عمل آمده است به این معنی که قوام زندگی مادی و معنوی انسانها به آنها بستگی دارد و از دست رفتن آنها موجب اختلال زندگی مادی و کیفر اخروی می‌شود و در دنیا هرج و مرج و در آخرت، سلب نجات و سعادت را در پی دارد قطعی بودن مصلحت به این معنی است که به طور قطع و مسلم ثابت شود که در چیزی یا عملی مصلحت وجود دارد و صرف ظن و احتمال مصلحت نباشد که حجت نیست (مکارم شیرازی، ۵۴۱/۲). و کلی بودن مصلحت

به این معنی است که نفع آن برای بیشترین شمار ممکن از مردم باشد نه اینکه منفعت آن محدود به فرد یا افراد معینی باشد.

ادله طرفداران حجیت استصلاح

معتقدان به حجیت استصلاح گاهی به حکم عقل و گاهی به سنت و حدیث لاضرر و گاهی به سیره صحابه احتجاج کرده‌اند که به طور خلاصه آن را ذکر می‌کنیم.

الف) عقل

در تمسک به حکم عقل، تقریرهای مختلفی را ارائه کرده‌اند که به دو تقریر اشاره می‌شود.

۱- خلاصه استدلال در این تقریر عبارت است از اینکه: احکام شرعیه در راستای تحقق مصالح بندگان، تشریح شده‌اند و این مصالح به وسیله عقل، قابل درک است به این معنی که عقل، حسن اموری که در شریعت به آن امر شده و قبح اموری که از آن نهی شده را درک می‌کند؛ از این رو اگر واقعه‌ای حادث شود که در آن نصی از جانب شرع وارد نشده باشد و مجتهد حکم خود را براساس درک عقل، نسبت به ضرر و یا نفع آن واقعه بنا کند، حکمش را براساس صحیح و معتبر از جانب شارع، بنا کرده است. به همین دلیل باب استصلاح و حکم براساس مصلحت جز در معاملات و امثال آن که قابل درک عقلی است مفتوح نیست و در عبادات چون معنا و مفهوم و حکمت احکام عبادی قابل درک عقلی نیست استصلاح در آن راه ندارد. پس استصلاح براساس شریعت، معتبر است و قانون گذاری جدید و بدعت در دین نیست (خلاف، ۷۵؛ سبکی، ۱۳/۱۸۷).

مخالفان حجیت استصلاح در پاسخ گفته‌اند: این استدلال تمام و کامل نیست مگر بر مبنای قبول حسن و قبح عقلی؛ چنانکه دلیل طرفداران حجیت استصلاح بر پایه اعتراف به امکان ادراک حسن و قبح به وسیله عقل بنا شده است. عقل اگر چه توانایی ادراک حسن و قبح افعال را دارد و اگر به طور قطع، حسن و مصلحت فعلی را یا قبح و مفسده فعلی را درک کند این ادراک قطعاً حجت و کاشف از حکم شارع است چرا که شارع نیز خود از عقلا و خالق عقل و عقلاست. لکن اشکال اصلی عدم جزم و قطع عقل، نسبت به درک حسن و قبح است. بیشتر افعالی که از مکلفان صادر می‌شود یا مقتضی تأثیر است (حسن و قبح اقتضایی) یا حتی اقتضاء را هم ندارد و بسیار نادر است که

افعال صادره از مکلفان دارای حسن و قبح ذاتی باشد و مثال‌های حسن و قبح ذاتی نیز از مثال عدل و ظلم و اندکی از نظایر آن تجاوز نمی‌کند و تنها حسن و قبح ذاتی کاشف از حکم شارع مطابق آن فعل است ولی افعالی که مقتضی حسن و قبح است نیازمند احراز شرایط تحقق و عدم وجود موانع است تا تأثیر مقتضی احراز شود و این غالباً قطعی نیست چون عقل، قادر به احراز کامل مصالح در شرایط و حالات مختلف نیست و چه بسا بعضی از مصالح را اصلاً عقول درک نکنند (حکیم، ۳۸۷).

۲- تقریر دوم از استدلال به حکم عقل این است که توجه به استصلاح در احکام جدید، شرط همسویی فقه و شریعت با دگرگونی در نیازها و مطالبات مردم است که با گذر روزگار، نیازها و مصالح مردم تغییر می‌کند و این تغییر مصالح، تغییر و تبدل در احکام را می‌طلبد و جمود بر متون دینی که مبتنی بر مصالح زمان خودش بوده باعث می‌شود فقه و شریعت اسلام که خاتم شرایع آسمانی است و عمومی بوده و برای کافه مردم تشریح شده به کار زندگی مردم در اعصار بعدی نیاید و پاسخگوی نیازهای شرایط جدید و زمان‌ها و مکان‌های مختلف نباشد (خلاف، همانجا، ۷۵).

مخالفان در پاسخ به این تقریر، گفته‌اند: احکام شریعت اسلام، اگر با مفاهیم کلی و عناوین اولیه و ثانویه آن مخصوصاً با توجه به اینکه شارع، باب اجتهاد را باز گذاشته، ملاحظه گردد و به خوبی با مصادیق تطبیق داده شود پاسخگوی مصالح بندگان و نیازهای آنان است و هیچ گونه نارسایی ندارد و در حقیقت تأثیر زمان و مکان در تغییر مصادیق این مفاهیم است ولی خود این مفاهیم کلی تغییر نمی‌کند. برای مثال، مفهوم کلی وجوب آمادگی دفاعی و کسب قدرت مسلمانان تا سرحد توان در برابر دشمنان برای ترساندن آنان که قرآن به آن امر کرده است، تغییر نمی‌کند و این مصادیق آمادگی است که در زمان نزول وحی به وسیله شمشیر و نیزه و سپر و اسب بوده است لیکن امروز این مصادیق، به توپ و تانک و بمب و موشک و هواپیمای بمب افکن و امثال آن تغییر یافته است (حکیم، ۳۸۸).

ب) سیره صحابه

تقریر دلیل این است که هنگامی که بعد از وفات رسول خدا (ص) حوادثی برای اصحاب آن حضرت پیش آمد آنها مطابق آنچه که مصلحت دیدند برای آن حوادث احکامی تشریح کردند و هرگز به واسطه اینکه لازم است دلیلی از شارع بر اعتبار مصلحت اقامه

شود، تشریح را متوقف نکردند بلکه چنین برداشت کردند که هرآنچه مطابق درک عقل آنها، موجب جلب منفعت و یا دفع ضرر شود همان چیز مصلحت است و آن مصلحت را برای اینکه احکام شرعی را برآن بنا کنند، کافی دانستند. چنانکه ابوبکر قرآن را در مجموعه واحدی گردآورد و با کسانی که از پرداخت زکات خودداری می‌کردند جنگید و قصاص را از خالد بن ولید دفع کرد و عمر سه طلاق را در یک عبارت و یک مجلس، واقع ساخت و تنفیذ حد سرقت در سال قحطی را متوقف ساخت و حکم قصاص جماعت را به واسطه اشتراک در قتل یک نفر صادر کرد و عثمان اذان دوم را برای نماز جمعه تجدید کرد و ... و، این سیره صحابه، دلیل رضایت شارع، به مصالح مرسله است (مدکور، ۹۴-۹۶).

مخالفان در پاسخ گفته‌اند: استدلال کنندگان به سیره صحابه گاهی بر این تصرفات صحابه، برای حجیت قیاس و گاهی برای استحسان و گاهی برای حجیت مصالح مرسله استدلال آورده‌اند و چگونه می‌توان به یک واقعه برای چند دلیل که مفهوماً متباین‌اند، استدلال کرد؟ با این حال صغرای و کبرای این استدلال قابل مناقشه است. اما مناقشه در صغرای به دلیل اینکه به مجرد نقل یک یا چند واقعه از افرادی از صحابه، سیره صحابه تحقق نمی‌یابد زیرا یکی از شرایط سیره این است که مجموع این افعال در سلوک خاص صحابه از آنان صادر گردد و اجماع عملی بر فعلی خاص حاصل شود و احراز چنین اتفاق نظری از تمام صحابه مشکل است و اگر بخواهیم به تصرفات فردی صحابه استدلال کنیم صلاحیت دلالت ندارند زیرا هیچ کس اعتقاد به عصمت صحابه ندارد و حجیت اجتهاد صحابه نیز از خود صحابه و مقلدان آنان تجاوز نمی‌کند.

اما کبرای استدلال به این دلیل قابل مناقشه است که به فرض، این تصرفات صحابه، سیره محسوب شود مثل چنین سیره‌ای نمی‌تواند دلیلی بر حجیت این ادله (قیاس، استحسان، مصالح مرسله) باشد زیرا علت این تصرفات بر زبان خود صحابه تبیین نشده است و ما نمی‌دانیم آیا انگیزه صدور این افعال از صحابه، ادراک مصالح از جانب آنان بوده است یا خیر؟

و از این رو سیره مجمل شده و قابل تمسک نیست مخصوصاً اینکه اکثر این تصرفات اجتهادی، مخالف با نصوص قطعی و فاقد اعتبار است (حکیم، ۳۹۰).

ج (حدیث لاضرر

طرفدارن حجیت استصلاح در تقریر این دلیل گفته‌اند: سخن پیامبر (ص) که فرمودند: «لاضرر و لا ضرار»، مقتضی اثبات رعایت مصالح و نفی مفاسد است زیرا ضرر همان

مفسده است پس هنگامی که شرع، مفسده را نفی کرده است لازمه آن، اثبات نفع، یعنی مصلحت است برای اینکه ضرر و مصلحت، نقیض یکدیگرند و واسطه‌ای بین این دو نیست (طوفی، ۹۰).

مخالفان در پاسخ گفته‌اند: استدلال کننده در این استدلال چنین پنداشته که نسبت بین ضرر و مصلحت، نسبت تناقض است. به همین دلیل بر انتفای یکی از این دو (ضرر و مصلحت)، ثبوت دیگر را مترتب کرده‌اند چرا که ارتفاع دو نقیض، محال است. در صورتی که معنای ضرر، از نقص در مال یا عرض و آبرو یا بدن فراتر نمی‌رود و بین ضرر و مصلحت (نفع) واسطه متصور است بنابراین، این دو نقیضین محسوب نمی‌شوند. به عنوان مثال تاجری که در تجارتش نه سود برده و به سرمایه‌اش اضافه شده و نه ضرر کرده و از سرمایه‌اش کم شده است، نسبت به او نه ضرری تحقق یافته و نه منفعتی. پس این دو ضدین محسوب می‌شوند که برای آنها واسطه و شق ثالث وجود دارد و انتفای یکی مستلزم ثبوت دیگری نیست. بنابراین حدیث لاضرر، صرفاً رافع تکلیف ضرری است به این معنی که احکام ضرری از موضوعات آن احکام برداشته شده است نه اینکه حدیث مذکور مشرع و اثبات کننده حکم شرعی دیگری باشد و برای اثبات چنین احکامی باید به ادله دیگر رجوع کرد (حکیم، ۳۹۲).

ادله مخالفان حجیت استصلاح

مخالفان حجیت استصلاح پس از رد ادله موافقان، بر مخالفت خود چنین استدلال کرده‌اند که:

۱- این قاعده حربه‌ای در دست زمامداران، امرا و قضات جامعه اسلامی خواهد بود که به آسانی مقاصد خود را اگرچه به زیان مسلمانان و جامعه اسلامی باشد با ادعای مصلحت، لباس شرعی بپوشانند و به خواسته‌های نامشروع خود برسند و احکام دین را بازیچه خواسته‌های خود قرار دهند (ابن تیمیه، ۲۲/۵).

طرفداران حجیت استصلاح در پاسخ گفته‌اند: این دلیل مخالفان، استصلاح بی ضابطه را باطل می‌داند که موافقان نیز آن را قبول دارند و با فراهم بودن شرایط و ضوابط در مصلحت (ضروری، قطعی، کلی بودن) چنانکه غزالی در «المستصفی» گفته و یا حقیقی، کلی، در تعارض با احکام منصوصه نبودن، چنانکه عبدالوهاب خلاف گفته، مانع بازیچه قرار گرفتن احکام و پیروی از هوای نفس در صدور احکام بر مبنای مصلحت می‌شود و از این جهت جای ترس و نگرانی نیست (نک: خلاف، ۸۸).

۲- شریعت اسلام، کامل و پاسخگوی همه نیازهای مردم است. حال اگر مصالح مردم به بیشتر از احکامی که خداوند تشریح و به سوی آن راهنمایی کرده نیاز داشت خداوند حکیم آن را بیان می‌کرد و از آن فروگذار نمی‌کرد چرا که خداوند در آیه ۳۶ از سوره مبارکه قیامت می‌فرماید: «ایحسب الانسان ان یترک سدی»: آیا انسان می‌پندارد که بیهوده رها شده است؟ (همان، ۷۸).

در پاسخ به این استدلال گفته شده، معتقدان به حجیت استصلاح، پاسخگو بودن شریعت، نسبت به نیازهای مردم را انکار نمی‌کنند بلکه تنها وافی بودن نصوص خاص، به این نیازها را انکار می‌کنند ولی در مقابل، عقول را مانند نصوص، به طور مساوی در زمره وسائل ادراک مصالح و نیازهای مردم می‌دانند و راه یابی عقول، به کشف مصالح و نیازهای مردم، از طریق هدایت الهی است. پس شریعت نقصی ندارد اگر چه نصوص به تنهایی کافی نیستند (حکیم، ۴۰۱).

۳- مصالح تقسیم می‌شود به مصالحی که اعتبار آنها از طرف شارع معلوم است و مصالحی که الغای اعتبار آنها از طرف شارع، مشخص است و مصالح مرسله مردد بین این دو قسم‌اند و الحاق مصالح مرسله به یکی از دو قسم فوق، ترجیح بلامرجح است و هیچ گونه اولویتی ندارد، بنابراین استدلال به حجیت مصالح مرسله بدون شاهدی از طرف شارع که اعتبار آن را مشخص کند ممتنع است (میرزای قمی، ۸۵/۲؛ آمدی، به نقل از خلاف، ۹۰).

در پاسخ گفته شده است: این استدلال در صورتی صحیح است که اعتبار مصلحت تنها از طریق نصوص مشخص شود زیرا نصوص، متعرض اعتبار یا عدم اعتبار مصلحت مرسله نیستند ولی از آنجا که مصالح مرسله به دلیل عقل، از جانب شارع معتبر شناخته شده‌اند، پس قسم ثالثی در عرض آن دو قسم، محسوب می‌شوند به عبارت دیگر مصلحت معتبر یا از طریق نصوص، و یا از طریق عقل مشخص می‌شود (مصالح مرسله). بنابراین الحاق مصالح مرسله به مصلحت معتبر از نظر شارع، ترجیح بلامرجح نیست (حکیم، ۴۰۲).

۴- غزالی با فرض این سؤال که چرا با وجود اینکه در اکثر مسائل مطرح شده در باب استصلاح، قائل به رعایت مصالح شده ولی بازهم استصلاح را در ردیف اصول موهومه و نه اصول صحیحه همچون قیاس آورده، می‌گوید: مصلحت یعنی محافظت و پاسداشت

مقاصد شرع و این مقاصد از طریق کتاب، سنت و اجماع و قیاس به دست می‌آید و حکم بر مبنای هر مصلحت دیگری که در راستای حفظ مقصود شرع از کتاب، سنت و اجماع و قیاس فهمیده نشود و از مصالح غریبه‌ای باشد که مناسبت با تصرفات شرع ندارد تشریح و بدعت و باطل است و استصلاح به عنوان اصل پنجمی در مقابل این چهار اصل اعتباری ندارد (غزالی، *المستصفی*، ۱/۱۴۳؛ نک: المنخول، ۳۵۴).

در پاسخ می‌توان گفت که هیچ دلیلی مبنی بر اینکه شناخت مصلحتی که از مقاصد شرع، پاسداری می‌کند صرفاً از طریق کتاب، سنت، اجماع و قیاس حاصل می‌شود وجود ندارد، چرا که عقل، مصالح مفسد را درک می‌کند و لازمه آن ادراک حکم شارع به وسیله عقل است مگر اینکه مانند اشاعره منکر ادراک عقل، نسبت به مصالح و مفسد شویم و حسن و قبح را شرعی بدانیم که این مسأله‌ای مبنایی در علم کلام است (حکیم، ۴۰۲).

۵- مصالح مرسله غالباً موجب علم و قطع به حکم شرعی نمی‌شود و حداکثر ظن به آن را ایجاد می‌کند و دلیلی بر اینکه این ظن، ظن خاص و مورد تأیید شارع باشد وجود ندارد و ظن بما هو ظن هم که فی نفسه حجت نیست چرا که به فرموده‌ی خدای متعال در آیه‌ی سی و شش سوره مبارکه یونس «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» (زنجانی، ۳۹).

نظر امامیه در خصوص مسأله استصلاح

چنان که گفته شد فقهای امامیه از نقش مصلحت در احکام، غافل نبوده‌اند به طوری که به عنوان مثال در مسأله «ولایت»، هرجا ولایت را مطرح کرده‌اند آن را به مصلحت یا لااقل عدم مفسده مقید کرده‌اند چه ولایت پدر و جد پدری و چه وصی یا متولی وقف و امثال آن؛ ولی مشهور نزد شیعه این است که استصلاح از منابع استنباط احکام فقهی نیست. اگر چه بعضی از فقهای متأخر امامیه با شرایط خاصی، آن هم از باب دلیل عقلی یا از باب صغریات دلیل سنت، آن را حجت دانسته‌اند. چنانکه مکارم شیرازی در کتاب «انوار الاصول» (۵۴۱/۲) می‌گوید: «مصلحتی را که عقل به طور قطعی درک کند و علم به حصول شرایط و انتفای موانع آن پیدا کند حجت و مصلحتی که عقل به صورت ظنی درک کند حجت نیست». از این رو این مسأله در کتب اصولی شیعه مطرح نشده و در بعضی از آنها هم که مطرح شده به چند صفحه اکتفا شده است (مظفر، ۲۰۶/۲-۲۰۵).

سیدمحمدتقی حکیم در کتاب «الاصول العامه للفقہ المقارن» موضع میانه‌ای را به شیعه نسبت داده است و می‌گوید: با توجه به تعاریف مختلفی که از مصالح مرسله به عمل آمده است مقتضای بعضی از این تعاریف، مانند تعریف معروف الدوالیبی، الحاق مصلحت مرسله به سنت است و مصالحه مرسله از صغریات سنت محسوب می‌شود. چرا که تصریح دارد بر اینکه مصالح مرسله اگر چه متکی به نص شرعی خاصی نیستند ولی داخل در مصالحی می‌شوند که در ضمن قواعد و نصوص عام شریعت وجود دارد و این مصالح از طریق اجتهاد در این نصوص عام، به دست می‌آید. بنابراین، مصلحت مرسله در مقابل سنت محسوب نمی‌شود بلکه داخل در سنت است و حجیت سنت مورد اتفاق است. ولی به مقتضای بعضی تعاریف دیگر مانند تعریف ابن برهان که از مصالح مرسله صورت گرفته، مصلحت منحصرأً به وسیله عقل درک می‌شود. در حجیت این نوع مصلحت باید گفت: اگر ادراک مصلحت به وسیله عقل، در مقام جعل حکم از جانب شارع، قطعی باشد چنین مصلحتی حجت است زیرا حجیت هر حجتی به قطع منتهی می‌شود و حجیت قطع ذاتی است و ماورای آن چیزی وجود ندارد. لکن حجیت مصلحت در این فرض، مصالح مرسله را به عنوان دلیل مستقلی در مقابل عقل، قرار نمی‌دهد بلکه از صغریات دلیل عقل خواهد بود و این همان حجیت دلیل عقلی مستقل است که در مبحث مستقلات عقلیه، حجیت آن اثبات می‌شود. ولی اگر ادراک مصلحت به وسیله عقل، قطعی نباشد به این صورت که عقل، مصلحت را درک کند ولی احتمال وجود مزاحمی نسبت به آن مصلحت را بدهد که از جعل حکم به وسیله شارع، ممانعت کند و یا عقل احتمال بدهد که آن مصلحت، فاقد بعضی از شرایط جعل حکم است چنانکه غالباً مصالح اینگونه‌اند؛ در این صورت قول به حجیت مصالح مرسله احتیاج به دلیل خاص دارد و دلیلی که حجیت این نوع مصلحت ظنی را اثبات کند وجود ندارد. زیرا ظن "بماهو ظن" حجت نیست مگر اینکه از طرف شارع برای آن جعل حجیت شده باشد که اصطلاحاً از آن به «ظن خاص» تعبیر می‌شود و دلیلی بر اثبات حجیت این مصلحت ظنی وجود ندارد و حتی شک در حجیت یک دلیل، مساوی با قطع به عدم حجیت آن است زیرا قوام حجیت، به علم است. با این بیان روشن می‌شود که امامیه قائل به حجیت مصالح مرسله به عنوان یک منبع مستقل برای استنباط و کشف احکام شرعی نیستند مگر آن مصالحی که به طور قطع، به وسیله عقل درک می‌شود (حکیم، ۴۰۳-۴۰۵).

نزدیکی دیدگاه امامیه و اهل تسنن در مصالح مرسله و امکان سازگاری بین دو دیدگاه

متأسفانه یکی از آفت‌ها و موانعی که همواره سر راه پویایی فقه اسلام وجود داشته است افراط و تفریط بعضی از پیروان مذاهب فقهی است. در این مسأله نیز کمابیش این افراط و تفریط وجود داشته است، ولی چنان که گفته شد نقاط اشتراک زیادی میان موافقان و مخالفان حجیت مصالح مرسله وجود دارد. از جمله اینکه احکام شرعی، معلل به غرض الهی است و خداوند از احکام خود هدف و غرضی دارد و هیچ حکمی به عبث از خداوند صادر نمی‌شود؛ و نیز صحت و یا جواز فعل مکلف در بسیاری از موارد، از جمله ولایت بر صغار و مجانین، مقید به قید مصلحت است و اینکه مصالح مرسله بنا به بعضی از تعاریف اهل تسنن، از صغریات سنت محسوب می‌شود که بدون شک، سنت در تمامی مذاهب حجت است و بنا به بعضی تعاریف دیگر، مصالح مرسله از مصادیق دلیل عقلی مستقل در مبحث حسن و قبح عقلی به شمار می‌رود که امامیه نیز معتقدند چون مصلحت، صرفاً بوسیله عقل، درک می‌شود اگر درک عقل، قطعی باشد مصلحت، از باب دلیل عقلی مستقل حجت است نه اینکه مصالح مرسله خود دلیل مستقلاً باشد (حکیم، ۴۰۳). حتی بعضی از فقهای معاصر امامیه، مصلحت ظنی هم را در بعضی از موارد البته با قیود خاصی حجت دانسته‌اند؛ چنانکه آیت‌الله تسخیری در مقاله «مصلح مرسله و امکان حجیت آن» می‌گوید: تحصیل حجت، در مقام صدور فتوی و کشف از حکم اولیه شرعی دائمی توسط فقیه، امری لازم است به این صورت که باید از طرف شارع، دلیل قطعی بر اعتبار اصل رسیده باشد و ظن مطلق حجت نیست. از این رو باید در مقام فتوی در احکام اولیه شرعی، از صدور فتوای مبتنی بر مصالح مرسله پرهیز کرد مگر آنکه فقیه به مصلحت قطعی رسیده باشد و شرایط را حاصل و موانع را منتفی بداند که این امر، بعید است. ولی حاکم شرع می‌تواند در اوامر ولایی و حکومتی که براساس مصالح شرعی است که ولی امر تشخیص داده و موقتی و منوط به بقای مصلحت است در مسائل اجتماعی و حکومتی و اداری بر اساس ظن عرفی، حکم ولایی صادر کند و در اینگونه مسائل، تحقق قطع، لازم نیست و نمی‌توان حاکم را مکلف کرد که پس از قطع به مصلحت، دستوری را صادر کند، بلکه ظن عرفی کفایت می‌کند. بنابراین اگر حاکم شرع، قانون معینی را هماهنگ با مقاصد اجتماعی اسلام بداند یا فتوایی را به گمان اینکه بیشتر به صلاح جامعه است بر فتوای دیگر مقدم دارد در تمام این موارد به دلیل فرمان خداوند به اطاعت از ولی امر شرعی، دیگران باید از او اطاعت کنند. دلیل بر این امر این است که اساس صدور فرمان‌های ولایی بر ظن عرفی استوار است و ولی امر،

نسبت به دیگران از دانش گسترده‌تر و از کارشناسان بیشتری برای تشخیص مصالح برخوردار است؛ و فرمان‌هایی که به مقتضای ولایت، صادر می‌کند موقت و منوط به بقای مصلحت است و مستقیماً به اسلام نسبت داده نمی‌شوند بلکه فرمانی است که به نظر حاکم شرعی با تعالیم اسلامی هماهنگ است (تسخیری، ۳۹-۴۰).

درباره این دیدگاه باید گفت: اینکه رسیدن به مصلحت قطعی، در مسائل حکومتی بعید است، در صورتی است که علم و قطع را به معنای دقیق علمی و فلسفی خود یعنی یقینی که هیچ احتمال خلافی در آن نباشد بدانیم ولی اگر علم و قطع را به معنای علم عادی یا قطع عرفی یعنی مجرد اطمینان و چیزی که مقتضی سکون نفس باشد - اگرچه با اندک احتمالی از خلاف، که عقلاً به آن اعتنا نمی‌کنند همراه باشد - بدانیم آنگاه رسیدن به مصلحت قطعی بعید نیست و لازم نیست به ظن عرفی استناد کنیم. این تعریف از علم، چنانکه مظفر (۸۸، ۸۶/۲) گفته است در بیانات فقهای امامیه همچون سید مرتضی، شیخ طوسی و بعضی از اخباریان نیز وجود دارد.

سازوکار تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام در اصل ۱۱۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که بر اساس مبانی فقهی و اصولی امامیه تدوین شده است در راستای توجه به مصالح کلی جامعه اسلامی و پذیرش عنصر مصلحت در احکام اسلامی، بخصوص احکام عمومی جامعه است. این مجمع هم وظیفه حل اختلافات میان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان قانون اساسی را برعهده دارد و هم سیاست‌های کلی نظام را که به مصلحت جامعه باشد به رهبر پیشنهاد می‌کند. از آنجا که مصلحت‌ها در گذر زمان، تبدیل پذیرند و حکم متناسب با خود را می‌طلبند، فقه اگر بخواهد به صورت پویا در خدمت رفع نیازهای جامعه اسلامی گام بردارد، چاره‌ای جز بهادادن به مصلحت ندارد آن هم مصلحتی که ضابطه مند، ضروری، کلی و در موارد فقدان نص یا حداقل غیر متعارض با نص باشد. در قسمتی از فرمان امام خمینی (ره) برای تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام آمده است:

«مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد، امروز جهان اسلام، نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می‌داند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سؤال ببرد...» (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ۱۷۶/۲).

دیدگاه سیدمحمدتقی حکیم، دیدگاه میانه و معتدلی در جهت تقریب مذاهب اسلامی است و نظر آیت الله تسخیری در همین راستا و اگر چه دیدگاهی نسبتاً جدید و قابل بحث و جرح و تعدیل است؛ ولی توأم با واقع گرایی و در جهت رفع معضلات عملی حکومت اسلامی است.

نتیجه

واقعیت این است در این مسأله نیز مانند بعضی از دیگر مسائل اختلافی با اهل تسنن، افراط و تفریط شده است؛ گروهی چون طوفی حنبلی و معروف دوالیبی در حجیت استصلاح راه غلو و افراط را در پیش گرفته‌اند و در مقام تعارض، مصلحت را بر نص مقدم داشته‌اند و گاه آن را ناسخ نص شرعی از کتاب و سنت می‌دانند و گروهی چون ظاهریه مطلقاً از آن منع کرده‌اند (ابن حزم، ۴/۴۷۲)، در حالی که اگر واقعیت را در نظر بگیریم و قیود و شرایطی را که بعضی از موافقان حجیت استصلاح برای مصلحت در نظر گرفته‌اند ملاحظه کنیم از جمله اینکه با روح شریعت هماهنگ باشد، در تعارض با نص نباشد، ضروری و قطعی و کلی باشد و مربوط به امور اجتماعی و حکومتی باشد نه امور عبادی و فردی، در آن صورت، مسأله حجیت استصلاح، مخصوصاً از آنجایی که با عرف زمان و مکان پیوند می‌خورد بیشتر موجه می‌نماید بلکه گریز و گزیری از آن وجود ندارد و اختلاف نظر بیشتر جزئی و مربوط به کیفیت بهره‌مندی از استصلاح است؛ چنانکه زلمی و بوطنی از فقهای اهل تسنن بر این نکته تأکید کرده‌اند (زلمی، ۴۸۸؛ بوطنی، ۳۵۴)؛ و حقیقتاً بسیاری از مخالفان حجیت استصلاح، با نفس استصلاح، مخالف نیستند بلکه انضباط و ضابطه‌مندی در حدود و ثغور آن را خواستار شده‌اند. بیشتر امامیه نیز معتقدند که اگر مصالح، مستفاد از نصوص و قواعد عام شریعت باشد ملحق به سنت است و از صغریات آن محسوب می‌شود و اگر مستفاد از نصوص نباشد ادراک مصلحت، منحصر به عقل خواهد بود که اگر درک عقل، قطعی باشد حجت است ولی اگر ظنی باشد حجت نیست و در مواردی که حجت است نیز دلیل مستقلاً نیست که در برابر عقل قرار گیرد بلکه از صغریات دلیل عقل خواهد بود (حکیم، ۳۸۶؛ مکارم شیرازی، ۵۴۱/۲). البته دلیل مستقل نبودن مصلحت نزد امامیه، ضروری به اصل جایگاه استصلاح وارد نمی‌کند و بعضی فراتر از این، در احکام ولایی و حکومتی، تحقق قطع را در مصلحت، ضروری ندانسته، ظن عرفی را کافی می‌دانند (تسخیری، ۳۹-۴۰) بنابراین به روشنی امکان تصالح و سازگاری بین دیدگاه‌های دو طرف مشهود است و تمامی مذاهب

اسلامی، اگر چه با نامهای مختلف، در عمل، استصلاح را مورد توجه قرار داده‌اند و اصطلاحاً دعوی بین طرفین یک دعوی لفظی است نه اینکه محتوایی باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید؛
۲. آل تیمیه، عبدالسلام، عبدالحلیم، احمد بن عبدالحلیم: *المسوده*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، دارالنشر المدنی، بی تا؛
۳. آمدی، سیف‌الدین علی بن ابی‌علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، چاپ اول، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۴ هـ. ق؛
۴. ابن تیمیه حنبلی، تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم، *مجموعه الرسائل و المسائل*، حواشی و تحقیق احادیث از محمدرشیدرضا، لجنة التراث العربی، بی تا؛
۵. ابن حزم، ابومحمد علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، به کوشش احمدشاکر، مطبعه العاصمه، قاهره، بی تا؛
۶. ابن قدامه حنبلی، ابومحمد عبدالله بن احمد، *المغنی*، عالم‌الکتاب، بیروت، بی تا؛
۷. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، تحقیق عبدالرؤوف سعد، بیروت، دار الجیل، ۱۹۷۰؛
۸. بوطی، محمد سعید رمضان، *ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه*، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۰ هـ. ق؛
۹. تسخیری، محمد علی، مقاله «مصلح مرسله و امکان حجیت آن» مجله فارسی فقه اهل بیت، شماره ۳۹ و ۴۰؛
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه)*، دارالکتاب العربی، مصر، بی تا؛
۱۱. الحر العاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا؛
۱۲. حکیم، سید محمد تقی، *الاصول العامه للفقہ المقارن*، دارالاندلس للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت، بی تا؛
۱۳. خلاف، عبدالوهاب، *علم اصول فقه*، چاپ دهم، دارالقلم للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۳۹۲ هـ. ق؛

۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المحصول فی علم اصول الفقه*، تحقیق طه جابر فیاض علوانی، چاپ اول، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ریاض، ۱۴۰۰ هـ. ق؛
۱۵. الزحیلی، وهبه، *اصول الفقه الاسلامی*، دار الاحسان، تهران، ۱۴۱۷ هـ. ق؛
۱۶. همو، *الوجیز فی اصول الفقه*، دارالفکر المعاصر، بیروت، دار الفکر، دمشق، ۱۹۹۵؛
۱۷. زلمی، مصطفی ابراهیم، *خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب*، ترجمه حسین صابری، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۵؛
۱۸. زنجانی، محمود بن احمد، *تخریج الفروع علی الاصول*، تحقیق محمد ادیب صالح، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۳۹۸ هـ. ق؛
۱۹. سبکی، علی بن عبد الکافی، *الابهاج فی شرح المنهاج*، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۴ هـ. ق؛
۲۰. شهید اول، محمد بن مکی العاملی، *القواعد و الفوائد*، ترجمه دکتر سید مهدی صانعی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۷۲؛
۲۱. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، *ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول*، تحقیق محمد سعید بدری، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۲ هـ. ق/۱۹۹۲؛
۲۲. طریحی، شیخ فخر الدین، *مجمع البحرین*، چاپ اول، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۸۵؛
۲۳. علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷ هـ. ق؛
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *المستصفی فی علم الاصول*، دارالفکر، بیروت، بی تا؛
۲۵. همو، *المنخول فی علم الاصول*، تحقیق محمد حسن هیتو، چاپ دوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۰ هـ. ق؛
۲۶. فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، چاپ اول، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۴ هـ. ق؛
۲۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، دار المعرفه، بیروت، بی تا؛
۲۸. محقق حلی (محقق اول)، نجم الدین جعفر بن الحسن، *معارج الاصول*، به کوشش محمدحسین رضوی، چاپ اول، مؤسسه آل البيت للطباعه و النشر، قم، ۱۴۰۳ هـ. ق؛
۲۹. مدکور، محمد سلام، *المدخل للفقه الاسلامی*، چاپ اول، دار القومیه للطباعه و النشر، قاهره، ۱۳۸۴ هـ. ق؛
۳۰. المظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، بی تا؛
۳۱. معروف دوالیبی، محمد، *المدخل الی علم اصول الفقه*، مطبعه الجامعه السوریه، الطبعة الثالثه؛
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، چاپ دوم، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۴۱۶ هـ. ق؛

۳۳. میرزای قمی (محقق قمی)، میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی، قوانین الاصول، چاپ سنگی، بی جا، ۱۳۰۳ هـ.ق؛
۳۴. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ هـ.ق.

