

فصلنامه علمی تخصصی فقه و حقوق معاصر

سال یازدهم-پاییز ۱۴۰۴- شماره ۳۳- ص ۳۵-۵۷

جایگاه مقاصد الشریعه در استنباط احکام از دیدگاه اهل سنت

علی خالدی سردشتی^۱

چکیده

از مباحثی که امروزه در کتاب های فقهی اهل سنت دیده می شود مقاصد الشریعت است که اینان بوسیله این دلیل مستقل برای استنباط احکام خود ولو به عنوان یک دلیل در کنار سائر ادله (کتاب، سنت، عقل، اجماع)، تمسک می کنند. ما گفتیم که قدماء اینها از جمله شاطبی و غزالی و عز عبد السلام و ابن عاشور در کتاب مقاصد الشریعت با توضیحاتی که مفصلاً از کتاب مقاصد الشریعت که مترجم آن آقای مهدی مهرورزی داشتند و با بررسی های بیشتر، کمی با احتیاط عمل می کردند و گاهی حاضر نبودند با نصوص مخالفت کنند و می گفتند مقاصد را در آنجایی که به کار می گیریم که از قرآن و سنت و اجماع چیزی نداشته باشیم. که در این صورت حاضر نبودند با مقاصد ظواهر را از بین ببرند و با ظاهر مخالفت کنند، ولی متأخرین به این هم اکتفا نکردند و در کتاب های خود تصریح می کنند به اینکه حتی اگر ما یک نصی داشته باشیم و ببینیم بر خلاف اهداف شریعت است باید از آن نص دست برداریم. مثلاً ابن قیم که یکی از بزرگان اهل سنت است تصریح می کند در زمان ما نمی توانیم فتوا به چیزی به نام نکاح محلل بدهیم. نکاحی را که به تصریح قرآن، می گوید در زمان ما بر خلاف اهداف شریعت می باشد و یا در مورد بیع العینه و عقد تورق با آن معنایی که ما از بیع العینه کردیم (کسی بیاید بیع نسبیهای را انجام بدهد و بعد از آن بیاید از خود مشتری با قیمت کمتر از او نقد بخرد یا بر عکس آن که نسبیهای بخرد و برای تقدینگی آن متاع را بفروشد بدون این

^۱ - سطح ۴ حوزه، حوزه علمیه قم، قم، ایران.

در معامله اول شرط شود) این بیع طبق قواعد عموم کتاب و سنت و مشهور علماء صحیح بود ولی اهل سنت قائل به حرمت شده‌اند به خاطر این که با مقاصد شریعت سازگار نیست. چون شبهه ربا در آن جاری است. روش تحقیق ما در این مقاله به صورت آمیزه ای و تلفیقی و به زبان فارسی از طریق اسناد نوشتاری و سامانه های رایانه ای و نرم افزار های علمی خواهد بود.

کلید واژه ها : مقاصد الشریعت، اهل سنت ، ادله.

مقدمه

مفاهیم و حکمت‌هایی که شارع در تمام احوال قانون‌گذاری یا معظم آن، منظور داشته به‌گونه‌ای که به بخش خاصی از احکام شرعی اختصاص ندارد از این رو ویژگی‌های شریعت، اهداف عمومی و مفاهیمی که تشریح بدون در نظر گرفتن آن‌ها حاصل نشده، در مقاصد عامه قرار می‌گیرد؛ چنانکه از همین قسم است مفاهیمی که در بسیاری از احکام منظور شده است، گرچه در برخی ملحوظ نیست.^۲

الف: مصلحت و معنای عام و خاص آن

مصلحت دو کاربرد دارد: یکی مرادف منفعت و از این رو یا مصدر است به معنای صلاح؛ مانند منفعت به معنای نفع و یا نام یکی از مصلحت‌هاست؛ چنانکه منفعت نام یکی از منافع است.

در کاربرد دوم بر کاری اطلاق می‌شود که در آن مصلحت است یعنی نفع، و این اطلاق مجاز مرسل است از باب اطلاق مسبب بر سبب. و گفته می‌شود داد و ستد مصلحت است. .. اما منفعت به معنای تحصیل یا ابقای لذت و خوشی است و منظور از تحصیل، جلب لذت و مراد از ابقاء، حفظ لذت و مراقبت از آن است.^۳

حال برای تعیین حدود مفهوم مصلحت و مفسده نیازمند آن است که مقصود از صلاح که اسلام برای تحقق آن آمده، دانسته شود که آیا شامل صلاح دنیا و آخرت است یا فقط شامل صلاح دنیای است؟

^۲ ابن عاشور، مقاصد الشریعه، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۵۰.

^۳ . فیروزآبادی، القاموس المحیط، ماده « صلح » ج ۱، ص ۲۴۳، زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغه، ج ۲، ص ۲۳؛ قیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، ج ۱ ص ۱۵۷؛ ابن عاشور، مقاصد الشریعه، ص ۶۶؛ ابن عاشور، حاشیه توضیح و تنصیح ج ۲، ص ۲۲۱؛ حسان حسین، حامد، نظریه المصلحه فی الفقه الإسلامی، ص ۳-۴.

ابن عاشور در کتاب مقاصد الشریعه معتقد است که شریعت اسلامی برای مصلحت انسان در دنیا و آخرت آمده است؛ یعنی برای امور فعلی و نتایج و عواقبش، منظور آخرت کارهای اخروی نیست؛ چون شرایع نحوه زندگی در آخرت را تعیین نمی‌کنند، بلکه آخرت پاداشی است برای کارهای دنیایی مترتب می‌گردد.^۴

از آن رو که شریعت اسلامی تعیین کننده زندگی دنیایی است، مصلتی که برای تحققش به پا خواسته، قهراً دنیایی است که می‌خواهد نظام دنیایی را سامان دهد.^۵ شرع برای تحقق این مقصد عمومی دو رویکرد دارد: یکی اصلاح فرد در باور، اندیشه و رفتار و دیگری اصلاح جامعه که این هم خود از دو راه صورت می‌پذیرد: از طریق اصلاح کارهای مردم در معاملات و دیگری اصلاح رفتار حاکمان با مردم.

بر این اساس، مصلحت به رویکرد دوم ارتباط دارد (یعنی اصلاح مردم در روابطشان و اصلاح رفتار حاکمان) به ویژه بخش نخستین آن، همان‌طور که اصلاح عقیده، اصلاح نفس، و اصلاح رفتارهای عادی باز داشته، آن را به مبحث احوال مسلمانان در رفتارهای مدنی بکشانیم و این آن چیزی است که از آن تعبیر به جلی مصلحت و دفع مفسده می‌گردد.^۶

مصلح و مفسد در شریعت اسلامی دوگانه است؛ چنانکه شامل دنیا می‌شود، آخرت را نیز شامل می‌شود.

مقصد دنیایی برای دنیا است در جهت جلب خوشی‌ها و دفع غم‌ها و دردها و لذت و معارف و حالات معنوی و عبادات دینی مثل نماز و زکات از این خوشی‌هاست.^۷ و مقصد آخرتی نیز برای آخرت است از قبیل خوش‌های آخرت و دفع رنج‌ها و دردها. و خوشی‌های آن در نعمت‌های اهل بهشت متبلور است؛ چنانچه دردهایش در

۴. ابن عاشور، مقاصد الشریعه، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۱۰.

۵. ابن عاشور در کتاب اصول نظام اجتماعی فی الاسلام، به اصول فردی و اجتماعی که در شریعت آمده، پرداخته است.

۶. ابن عاشور، مقاصد الشریعه، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۶۶.

۷. علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۱۲.

دوزخ.^۸ منظور داشتن بعد دینی و آخرتی، نقش بسزا در تعریف مصلحت داشته است که در این باره غزالی آورده است: مصلحت در اصل، جلب منفعت و دفع ضرر است، ولی مقصود ما این نیست؛ چون جلب مصلحت و دفع ضرر مقصود خلق است و صلاح خلق در دست یافتن به مقاصدشان است. بلکه مراد ما از مصلحت حراست از مقصود شریعت است و مقصود شرع هم پنج امر است: حفظ دین، جان، عقل، نسل و ثروت، هر آنچه این‌ها را از میان برد مفسد است.^۹

و در این باره طوفی گفته است: مصلحت به حسب شریعت؛ یعنی اسبابی که مقصود شارع را در عبادات و عادات تأمین کند. از این اسباب برخی را شارع برای حقوق خود خواسته؛ چون عبادات و برخی را برای سود بندگان و نظم زندگی آنان منظور داشته است؛ چون رفتارهای عرفی.^{۱۰}

و در همین باره شوکانی گفته: منظور از مصلحت حفظ مقاصد شرع است با دور کردن مفسدها از مردم.^{۱۱} بر پایه این تعریف‌ها میزان مشروعیت مصلحت، پاسداری از مقاصد شریعت است که گاهی در حفظ اصول پنج گانه که در تعریف غزالی بود و گاهی در حفظ اسباب عبادی و عرفی که طوفی بدان پرداخته بود و یا در برداشتن مفسد از خلق که شوکانی یاد کرد، متجلی می‌شود.

در نظر اینان، حفظ این مقصد سبب می‌شود که اسباب و وسایل مصالح آخرتی محقق گردد و اسباب و وسایل مفسد آخرتی مرتفع گردد.

^۸. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، ج ۲، ص ۲۵-۳۳.

^۹. غزالی، محمد بن محمد، المستصفی، ج ۱، ص ۲۸۶.

^{۱۰}. زید، مصطفی، المصلحة فی تشریح الاسلامی، ص ۱۱۸.

^{۱۱}. شوکانی، محمد بن علی، إرشاد الفهول، ص ۲۴۲.

آنچه بیشتر بُعد دینی و آخرتی مصلحت را روشن می‌سازد آن است که در نظر اینان مصالح دنیوی، به اندازه‌ای که مقاصد شریعت را در به پا داشتن حیات اخروی محقق سازد ارزشمند است؛ بدین معنی که مقصود شارع از پاسداری از اصول پنج‌گانه از آن رو مشروعیت دارد که زندگی دنیا در راستای زندگی آخرتی سامان می‌یابد.

ب: خلط مصلحت و مفسده

در این جا یک پرسش ایجاد می‌شود که آیا رفتاری که به صلاح می‌انجامد، به صورت قطع و یقین چنین است یا خیر و یا بر حدس و گمان استوار است؟ و این همان ایراد خلط مصلحت با مفسده می‌باشد و معنایش آن است که کاری واحد از جهتی دارای مصلحت و از جهت دیگر دارای مفسده.

در پاسخ این سؤال جواب‌های متعددی داده شده که از جمله؛ عز بن عبد السلام گفته: مصلحت و مفسده محض یا فته نمی‌شود، بلکه در این عالم همیشه این دو باهم اختلاط دارند؛ مصلحت خالص کم یاب است؛ چرا که خوراکی‌ها، آشامیدنی‌ها، ازدواج، مرکب و مسکن، جز با رنج و مشقت به دست نمی‌آید.^{۱۲}

«قرافی» شاگرد ایشان همین معنی را اختیار کرده و گفته: جستجو در شریعت نشان می‌دهد که هر مصلحتی دارای مفسده است، گر چه اندک و دور باشد و هیچ مفسده‌ای نیست، جز آنکه مصلحتی دارد گر چه اندک و دور باشد.^{۱۳}

«شاطبی» نیز این ایراد را در مسأله پنجم از نوع اول از کتاب مقاصد بیان کرده و میان دو جهت فرق گذاشته است؛ یکی جایگاه تحقق مصلحت در دنیا و دیگری حیثیتی که خطاب شارع بدان تعلق گرفته. از جهت تحقق خارجی، از آن رو که مصلحت و مفسده محض یافت نمی‌شود، پژوهش‌گران، مصلحت و مفسده را بر پایه غالب

^{۱۲}. علامه حلی، القواعد، ج ۱، ص ۷.

^{۱۳}. ابن ادریس، احمد، شرح تنقیح الفصول، ص ۷۸.

فهم کرده‌اند. « پس هر گاه جنبه غالب، مصلحت باشد، عرفاً مصلحت نامیده می‌شود و اگر جهت مفسده غلبه پیدا کند، در عرف مفسده شناخته می‌شود و بدین جهت کارهایی که در دو چهره دارند، به جهت راجح نسبت داده می‌شوند. اگر مصلحت رجحان داشته باشد، مطلوب است و گفته می‌شود دارای مصلحت است و اگر مفسده غالب گردد، از آن دوری می‌شود و گفته می‌شود دارای مفسده است؛ همان گونه که در موارد مشابه گفته می‌شود.»^{۱۴}

اما از جنبه دوم هر گاه طلب شرعی به مصلحتی تعلق گیرد که خالی از مفسده نیست، مصلحت مقصود همان است و به مقدار اندک از مفسده توجهی نشود؛ چرا که شارع بدان توجه ندارد.

در این مورد جناب «شاطبی» گفته است: اگر مصلحت پس از سنجش با مفسده به نظر عرف غالب باشد، همان مقصود شریعت است و طلب شرعی برای تحصیل آن صورت گرفته و اگر مشقت یا مفسده ای به دنبال دارد، شرعی بودن و مطلوبیت چنین عملی منظور نشده است. مفسده هم نیز اگر در نظر عرف غالب بر مصلحت گردد، همین گونه است و مقصود شرعی برداشتن آن مفسده است و نهی بدان جهت وارد شده و اگر مصلحت یا لذتی به همراه دارد چنین عملی مقصود نهی شرعی نیست. خلاصه کلام ایشان آن چه که مصلحت منظور نظر شارع خالص است و با مفسده همراهِ نیست، نه اندک و نه زیاد.^{۱۵}

پاسخ‌های یاد شده نشان می‌دهد اختلاط مصلحت و مفسده در دنیا مورد پذیرش قرار گرفته، ولیکن «شاطبی» از آن رو که بر مقاصد شریعت مسلط است، از این رو اگر مصلحت و مفسده ای که خطاب شارع بدان تعلق نگرفته بر پایه غلبه فهم شود، نفع و زیان خالص در آن نیست. ولی آنچه خطاب شرع بدان تعلق گرفته، جز نفع و ضرر خالص چیز دیگری نیست؛ زیرا وقتی به مصلحت، خطاب شرعی تعلق گرفته و قدری مفسده همراه دارد، مصلحت مقصود است و مفسده مورد نظر نیست.

۱۴. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، ج ۲، ۲۶-۲۷.

۱۵. همان، الموافقات، ج ۲، ص ۲۶-۲۷.

ولکن باید گفت که که شاطبی علاوه بر بُعد دنیوی امور آخرتی را در مصالح جای داده است که در این صورت مصالح عام خواهد بود ولی ابن عاشور فقط تنها در حوزه معاملات مدنی به مسأله مصلحت پاسخ گفته و از نگاه او نفع و زیان خالص در این حوزه متصور است. و کلام ایشان در این باره گفته: «داد وستد میان دو شخص فقط مصلحت دارد و هیچگونه ضرری به همراه ندارد و سوزاندن ثروت شخصی فقط ضرر است. از سوی دیگر ما ملزم نیستیم که همیشه مسأله را میان دو نفر یا بیشتر فرض کنیم، بلکه می توان نسبت به رفتار یک نفر آن را تصور کرد و مثالهای زیادی در این مورد یافته می شود. گذشته از آنکه ضرر گاه چنان اندک است که منذور نگشته و هیچ حساب نمی شود، مثل اینکه پیاده ای، بار افتاده از سواره ای را که می تواند بر دوش کشد حمل کند چنین کاری مصلحتی خالص برای سواره است و آنچه پیاده متحمل می شود زیانی در خور نیست.^{۱۶}

از این مطالب بالا می توان نتیجه گرفت که مصلحت و مفسده در حوزه معاملات مدنی گاهی خالص است و گاهی مختلط و مشترک. و حال اینکه چه معیاری برای مصلحت و مفسده قرار داد هر کدام جای بحث بسیار است. که همان طور که ابن عاشور معیار در معاملات و آداب بود را همان پنج چیز که قبلاً ذکر شد را قرار داده است. به تعیین معیار برای این پنج چیز (حفظ نفس، و مال و دین و نسل و ثروت) اهتمام داشته که اگر دقت به آنها شود همه از امور مدنی و معاملی هستند و مثالی برای عبادات ذکر نکرده است. ابن عاشور به همان نتیجه ای می رسد که در گذشته شاطبی به آن رسیده است به اینکه؛ شریعت تمامش جلب مصلحت خالص و دفع مفسده خالص است. لکن این دو نفر در راه اثبات این نتیجه با هم اختلاف دارند. اگر شاطبی آن را از طریق قصد شارع به مصالح مطلوب و مفاسد منهی اثبات نمود، ابن عاشور آن را از طریق ملاحظه نظام دنیایی که اقتضایش خلط مفسده با مصلحت است، اثبات می کند.

^{۱۶}. ابن عاشور، مقاصد الشریعه الاسلامیة، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۶۹.

کلام ابن عاشور در این رابطه: « آنچه گفته شد روشن گشت که در تشریح جلب مصلحت، مفسده نیست و در تشریح دفع مفسده ضایع ساختن مصلحت نمی‌باشد، بلکه تشریح تمامش جلب مصلحت است؛ چرا که مفسده ای که در دل مصلحت غالب وجود دارد یا مصلحتی که در دل مفسده غالب وجود دارد در نظام عالم تأثیر گذار نیست.^{۱۷}

با کمی دقت روشن می‌شود که بیان فرورفتن مفسده در دل مصلحت و بالعکس، از سخن «عز بن عبد السلام که قبل از ابن عاشور که به این سخن تأکید داشتند: مصالح خالص کمیاب است.^{۱۸}

حاصل: مشخص کردن معنای مصلحت و مفسده، مستلزم این است که بین سطح عام که شامل همه ابواب شریعت چه معاملات مدنی و غیر آنها و بین سطح خاص معاملات مدنی که تعریف ابن عاشور هم از همین نوع دوم بوده که ویژگی فعل را از جهت مصلحت و مفسده قرار داده بود. و باید گفت که مسأله اختلاط مصالح و مفسد در دیدگاه شاطبی با توجه به قصد شارع حل می‌شود و ابن عاشور با اهتمام به سطح خاص و پذیرش واقعیت اختلاط مصلحت و مفسده، نقش بزرگ در دیدگاه مقاصدی او دارد. و در مقام ایشان جناب «مصطفی زید» که مبالغه هم نداشته فرمود: « سالها پس از شاطبی گذشت و در حوزه مصلحت، سخنی سنجیده و ارجمند ندیدیم تا زمانی که استاد دانشگاه زیتونیه سید محمد طاهر ابن عاشور کتاب «مقاصد الشریعة الاسلامیة را نگاشت.^{۱۹}

ج: جلب مصلحت و دفع مفسده در معاملات

مقصد عمومی شریعت در باب معاملات، پاسداری از نظام هستی و قانونمند کردن رفتار و تصرفات مردم است به گونه ای که از تباهی و فساد مصون بماند. این مقصد با مقصد با بیان صاحب مقاصد الشریعة در باب اختلاط مصلحت و مفسده پذیرفت، تأیید می‌شود.

۱۷. همان، ص ۷۲.

۱۸. علامه حلی، القواعد، ج ۱، ص ۷.

۱۹. زید، مصطفی، المصلحه فی التشریح الاسلامی، ص ۱۳۵.

به نظر صاحب مقاصد در دو موضوع باید بحث شود: یکی مسئله جلب مصلحت و دفع مفسده و دیگری پژوهش در مصلحت مورد نظر شرع.

۱- جلب مصلحت و دفع مفسده

جلب مصلحت در معاملات مدنی دو عرصه دارد: یکی قانون مند کردن حقوق در معاملات و دیگری قانونمند کردن رفع تعارض میان مصالح.

الف: قانونمند کردن حقوق در معاملات: حق در لغت بر مال، ملک و امر ثابت اطلاق می‌گردد و تمام کاربردهایش بر محور ثبوت و لزوم می‌چرخد.^{۲۰} فقیهان مسلمان به ارائه تعریفی دقیق از حق در اصطلاح شرع، اهتمام نکرده‌اند. از این رو می‌بینیم حق را در حقوق مالی و غیر مالی به کار می‌برند و می‌گویند حق الله و حق الناس و گاهی این واژه را بر حقوق انتفاعی املاک، مانند حق آبراه و راه اطلاق می‌کنند.^{۲۱}

و در صورت سوم آن را بر آثار و لوازم عقود اطلاق می‌کنند -البته این لوازم غیر لوازمی است که از احکام عقود ناشی می‌گردد- به عنوان مثال: عقد بیع حکمش نقل ملکیت مبیع به مشتری است و از حقوق مترتب بر این عقد، تسلیم مبیع به مشتری و پرداخت ثمن از سوی مشتری می‌باشد.^{۲۲}

فقهاء علم اصول، حق را در مبحث «محکوبه» از مباحث اصول به کار می‌برند و آن را دو قسم می‌کنند: حق الله و «آن چیزی که نفعی عام برای همه عالم دارد و به شخص خاص مربوط نیست و اضافه حق به خداوند به جهت اهمیت و سود فراگیرش می‌باشد».^{۲۳}

۲۰. فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج ۳، ص ۲۲۱.

۲۱. الخفیف، علی، الحق و الذمه، ص ۳۴.

۲۲. سهوری، عبدالرزاق احمد، مصادر الحق فی الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۹.

۲۳. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، ج ۲، ص ۳۱۵؛ التلویج علی التوضیح، ج ۲، ص ۱۵۵؛ الفروق، ج ۲، ص ۱۴۰.

و قسم دوم حق مردم است که مصلحتی خاص به آن تعلق می‌گیرد. حنفی‌ها ذو قسم دیگر نیز اضافه کرده‌اند: یکی چیزی که در آن حق الله و حق مردم جمع شود، ولی حق مردم غلبه داشته باشد و دیگری چیزی که در آن حق خدا و حق مردم جمع شود و حق خداوند غلبه داشته باشد.^{۲۴}

فقیهان معاصر، تعریف‌هایی، تعریف‌های دیگر ارائه کرده‌اند، که از این قبیل: عده‌ای گفته‌اند اختصاصی که شارع آن را امضاء کند؛ خواه سلطه ایجاد کند یا تکلیف.^{۲۵} مصلحتی که از نظر شرع مورد استحقاق است.^{۲۶}

چنانکه به کاربردن فقیهان واژه حق را در مورد حقوق انتفاعی املاک چون حق آبراه، تأکید بر مصلحتی است که به صاحب حق بر می‌گردد که می‌توان از آب نامناسب و زیاده از نیازمندی جلوگیری کرد تا به مخزن‌ها و مصرف عمومی برسد.^{۲۷}

همچنین مصلحت متعاقدين به عنوان حق، گاهی در تسلیم مبیع به مشتری جلوه می‌کند و گاهی در دریافت ثمن. اصولیون هم که بخشی از حقوق را حق الله نامیدند، به آن دلیل بوده که این حق نفع عام و فراگیر برای بندگان را شامل می‌شود، که همین نسبت را مورد تفسیر و بررسی قرار داده‌اند. که در این صورت غایت حق در نزد فقهاء معاصر مسلمان نیز مصلحت است. به اینکه حق را به مصلحت تعریف کرده‌اند بویژه در کتاب (الحقه و الذمه) علی الخفیف آورده بود.

پایه و اساس مصلحت‌گرایانه حقوق در حوزه معاملات همان‌طور که صاحب کتاب مقاصد الشریعت، از تقسیم حقوق به حقوق الله که مصالح عمومی در پی دارد و حقوق بندگان که مصالح خاص به دنبال دارد، روشن می‌گردد. از آن رو که دسته اول، نفعی عمومی یا غالب را تحصیل می‌کند و یا حق ناتوانی که خود توان پاسداری

۲۴. قرافی حق محض را برای بنده بعید می‌شمارد؛ زیرا هر کجا که برای بنده حقی باشد، خداوند نیز حق دارد. (الفروق، الفروق، ۲۲).

۲۵. الزرقاء، مصطفی احمد، المدخل الفقهي العام، ج ۲، ص ۱۱.

۲۶. الخفیف، علی، الحق و الذمه، ص ۷۳.

۲۷. شلبی، محمد مصطفی، المدخل فی الفقه الإسلامی، ص ۳۶۱.

از حقوقش را ندارد،^{۲۸} شارع بدان پرداخته و رخی از آن را واجب عینی و رخی دیگر را واجب کفایی، مانند نجات کسانی که غرق شده‌اند یا خاموش کردن آتش و یا انفاق بر همسر و فرزندان و کمک به نیازمندان.^{۲۹} در این صورت این دسته از حقوق قابل اسقاط نیست؛ چرا که به خداوند و ایجاد کننده حق تعلق دارد و کسی مالک آن نیست تا آنها را اسقاط کند.

دسته دوم که مصالح خاص را در پی دارد، عبارت است از «کارهایی که به واسطه آن آنچه مفید و سازگار است جلب می‌کنند یا آنچه نفرت آور است از خود دفع می‌کنند، بدون آنکه سبب از میان رفتن مصلحت عمومی گردد یا به جلب مفسده برای عموم بیا انجامد و نیز بدون آنکه مصلحت دیگری را بر هم بزند یا موجب جلب مصلحت برای آن گردد و یا مفسده ای برایش به بار آورد با تحصیل مصلحت برای دیگری.»^{۳۰} مثالی که صاحب کتاب مقاصد الشریعت می‌زند به اینکه نگهداری اموال از تباهی با محجور ساختن سفیه در هنگام سفاهت. این سبب می‌گردد که صاحب مال از آن بهره برد و سفیه پس از رشد از مالش استفاده کند و ورثه وی پس از مرگ سفیه از آن استفاده کنند.

۲- رفع تعارض میان مصالح. این دومین مطلب در حوزه جلب مصلحت و دفع مفسده می‌باشد که به رفع تعارض میان مصالح اختصاص دارد. اهمیت این مطلب بر کسی پوشیده نیست؛ چون مصالح و مفاسد مختلط هستند از این رو نیازمند قانونی است که یکی از مصالح را بر دیگری ترجیح دهد و از بعضی مصالح به جهت بعضی دیگر منع کند. در این موقع عالمان دینی قواعدی را که به ترجیح کمک می‌کند، وضع کرده‌اند؛ مانند مشقت، سبب آسان گرفتن است؛ هر گاه امری در تنگنا قرار گرفت، وسعت یابد، فائده لاضرر، ضرر شخصی برای دفع ضرر عمومی تحمل می‌شود؛ دفع مفسده بهتر از جلب مصلحت است؛ ضرر شخصی به اندازه ضرورت تحمل می‌گردد؛ ضرر از بین می‌رود؛ ضرر با ضرر از میان نرود؛ ضرر بزرگ با

^{۲۸}. ابن عاشور، مقاصد الشریعة، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۱۵۵.

^{۲۹}. همان، ص ۷۵.

^{۳۰}. همان، ص ۱۵۶، ابن عاشور آن را به نه مرتبه رسانیده است. ص ۲۵۳-۲۵۴.

ضرر کم تر دفع می‌گردد؛ اگر دو مفسده باهم تعارض کنند، به بزرگترین آنها از جهت ضرر توجه می‌گردد؛ اضطرار، حق دیگری را ابطال نکند؛ سبک ترین شر و بدی گزینش شود.^{۳۱}

مسأله رفع تعارض، بخش قابل توجهی از کتاب از کتاب قواعد عز ابن عبد السلام را به خود اختصاص داده. شاطبی نیز به ویژه در مسأله هشت صورت برای تعارض میان مصالح مردم شمرده است.^{۳۲}

ابن عاشور نیز در تعارض مصالح بر ترجیح مصلحت بزرگتر تأکید می‌ورزد که برخی از راه‌های تشخیص آن را بیان می‌کنیم:

الف: از طریق جایگاه یکی از دو مصلحت. مانده مقدم داشتن مصلحت حفظ ایمان بر عمل، حفظ جان بر حفظ اموال، عمل مؤکد و مطلوب شارع بر عمل مطلوب ولی غیر مؤکد، اصل بر فرع.

ب: ترجیح یافتن یکی از دو مصلحت شخصی بر مصلحت مساوی آن با آزاد گذاردن صاحب مصلحت در انتخاب. و این از راه‌های پنهان ترجیح است. که در این مورد ابن عاشور مثال آن را از صورت دوم هشتگانه ای که شاطبی ذکر کرده، بیان می‌کند:

گاهی یکی از مردم داد و ستد را بر می‌گزیند که همتای او به خاطر این معامله زیان می‌بیند. در این جا مصلحت یکی در انجام این معامله است و مصلحت دیگری در ترک کردن این معامله از سوی نفر اول است. شریعت در این جا راه ترجیح را چنین منظور داشته که مردم را در زمینه انتخاب آزاد بگذارد (یعنی آزاد گذاردن در انتخاب، وسیله ترجیح است) در این جا یکی از دو مصلحت با انتخاب جلب مصلحت رجحان می‌یابد. از این رو شریعت پرداختن به تجارت را آزاد گذاشته و مباح کرده، با اینکه دیگران پیش از این بدین تجارت مشغول بودند یا هم زمان بدان پرداخته‌اند. بلی اگر با این کار قصد زیان رساندن را داشت، به خاطر نیت گناهکار است، ولی از این کار جلوگیری نمی‌شود.^{۳۳}

۳۱. برای این قواعد و تطبیق فقهی آنها، تحلیل‌هایی در کتب قواعد فقهیه موجود است و استاد احمد زرقاء آنها را در کتاب شرح القواعد الفقهیه گردآوری کرده است.

۳۲. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، ج ۲، ص ۳۴۸.

۳۳. همان، ج ۲، ص ۳۴، ابن عاشور، مقاصد الشریعه، ص ۷۸.

۲- مصلحت مورد نظر شریعت

از آن رو که واقعیت نظام هستی دارای تزاخم، اختلاط، و تفاوت مصالح و مفسد است، در این صورت قانون گذاری در حوزه معاملات مستلزم آن است که مصلحت منظور نظر شرع، قانونمند گردد؛ چرا که مصلحت عام است و چنانکه بر مصلحت‌های قطعی و غالبی صدق می‌کند، بر مصلحت‌های مظنون و نادر هم صادق است. تفاوت مصالح از جهت قوت و ضعف و عوارض جانبی یا همراه (گواه این حقیقت است) همچنان که صاحب کتاب مقاصد الشریعت گفته: به جهت منظور داشتن واقعیت مصالح در نظام هستی و کاوش در قانونمند ساختن مقصود شارع از مصالح و غایاتی را که که شریعت از آنها منظور داشته را دقت کنند.^{۳۴}

ابن عاشور، در ضمن پذیرفتن استدلال بر مصالح مرسله قصد دارد زوش استدلالی قائم بر قطع یا ظن نزدیک به قطع را با تکیه بر مقاصد شریعت در جلب مصلحت و دفع مفسده، پایه ریزی کند. پس به جای محدود کردن الحاق {دو امر} به قیاسی که بر علت ظنی قائم است، باید الحاق را تعمیم داد به قیاسی که بر مقاصد نزدیک و عالی مبتنی است.^{۳۵} الحاق در صورت دوم، به معنای الحاق جزئیات به اصل استقرای شده از نصوص است؛ چرا که هر دو در مقصد قریب یا مقاصد عالی اشتراک دارند. از این رو الحاق از نوع دوم الحاق در قیاس اصولی برتر است؛ زیرا الحاق در قیاس از این رو که در جزئیات است، از چند جهت در معرض احتمال و تردید قرار دارد. همچنین در اوصاف که علت نامیده شده و در مشابهت میان دو جزئی {این تردید را می‌یابد}، اما الحاق از نوع دوم قطعی یا نزدیک به قطع است زیرا به استقرای قطعی یا نزدیک به قطع مستند است.

^{۳۴}. ابن عاشور، مقاصد الشریعه، ص ۸۱.

^{۳۵}. همان، ص ۱۱۳.

با توضیحات که داده شد در این صورت، با استناد به نظریه ابن عاشور در زمینه ی حفظ مصالح و تعارض آن‌ها با هم و نیز همراهی مصالح با مفسد، از نگاه او بر مجتهدان لازم است که مسأله تعارض مصالح و مفسد را از جنبه‌های زیر تحکیم بخشند:

الف. در جه آثار مصلحت به دست آمده و آنچه از مصالح و مفسد با آن معارضه دارد. ب. متفاوت بودن میزان علم به مصلحت تا به نظایر آن ملحق گردد که این تفاوت علم از راه استقراء به دست می‌آید و در سایه آن راجح مقدم می‌شود و مرجوح کنار گذاشته می‌گردد.

ج. نیازمندی عمومی یا نیازمندی خصوصی به تحصیل مصالح.

د. متفاوت بودن شرایط جامعه در صلح و جنگ از نظر جلب مصلحت و دفع مفسده^{۳۶}

خلاصه سخن در باره مفهوم مصلحت آن است که تأکید اصولیون بر بُعد دینی و اخروی مصلحت، سبب شده پژوهش‌های آنان در این زمینه کلی باشد و تنها به تبیین دیدگاه شریعت اسلامی در باب مصلحت اکتفا کند، بدون آنکه به تعیین حدود مصلحت در حوزه معاملات اجتماعی بپردازند. در این مطلب امتیاز بررسی مصلحت از نگاه ابن عاشور نهفته است. او پس از آنکه نتایج مصلحت وارد در شریعت را در سطح زندگی دنیوی و اجتماعی خلاصه کرد، واقعیت اختلاط مصالح و مفسد را در نظام اجتماعی و در حوزه تعامل افراد و نیز در زندگی یک شخص پذیرفت و همچنین بدین سمت و سو رفت که ضوابط علمی و علمی برای صالح یا فاسد بودن یک فعل را در حوزه معاملات مقرر سازد تا مقصد حفظ نظام جهانی و نظام رفتارهای انسانی محقق گردد؛ همان مقصدی که در دو سطح از نگاه مصلحت گرایانه او منظور نظر قرار گرفت:

الف. سطح جلب مصلحت و دفع مفسده از دو ناحیه: ناحیه ضبط حقوق در معاملات و ناحیه رفع تعارض میان مصالح. در ناحیه نخست تقسیم‌بندی اش از حقوق و ارزیابی مسأله اسقاط در حقوق را بر پایه مصلحت بنا نهاد. در ناحیه رفع تعارض میان مصالح، ابزار و روش‌هایی ابداع کرد که می‌بایست آن را به هنگام تقدیم بعضی از مصالح بر برخی دیگر به کار گرفت.

^{۳۶}. ابن عاشور، مقاصد الشریعه، ص ۸۷-۸۸.

ب. سطح پژوهش در مصلحت منظور نظر شرع. در این جا تقسیم مصلحت را بر یک بینش نظری مبتنی کرد که شرع برای به پا داشتن مصالح در جامعه، آوده و ارتباطی با نتایج آن در آخرت ندارد که از این جهت تمام اعتبار و اهمیت مصالح متوجه جامعه و امت گشت، بر خلاف اعتباراتی که اصولیون بدان توجه داشتند و به فرد انسان بر می گشت. از این رو پایگاه سیاسی مصالح کلی شرعی سبب می شود که حصری که فقهای پیشین واصل شده، تاریخی تلقی گردد. و این بر خلاف کلام «آمدی» که گفته: «حصر مقاصد در این پنج امر، نظر به واقع دارد و مبتنی بر علم ما است به نبودن مقصد ضروری بیرون از این پنج امر عادتاً.^{۳۷}

عادتی که جناب «آمدی» در قرن هفتم با آن زندگی می کرد، دگر گونی های بنیادینی پیدا کرده است؛ جهان در این میدان شاهد تحولاتی بزرگ بود که بر ارزش ها و تصورات جوامع انسانی به طور عام و جامعه اسلامی به طور خاص اثر گذاشته است. با این وصف چگونه می توان گفت: اجماع بر حصر حاصل شده است. در پایان باید گفت که صاحب این مسلک بیان می کند که در پایگاه قانون گذاری با تکیه بر مقاصد، روش استدلالی مبتنی بر قطع با ظن نزدیک به قطع بنا کرد و این از دو راه حاصل می گردد:

الف. منحصر نساختن الحاق در قیاس بر علت مظنون، بلکه تعمیم الحاق به قیاس مبتنی بر مقاصد قریب و عالی.

ب. منظور کردن درجه آثار مصلحت جلب شده و مصالح و مفاسد معارض با آن در الحاق قیاسی مبتنی بر مقاصد.

در مورد مقاصد الشریعه در فقه اسلامی، مقاصد الشریعه یا اهداف شریعت به عنوان اصول اساسی در نظر گرفته می شوند که قوانین و احکام اسلامی باید به آنها توجه داشته باشند. این مقاصد شامل حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال است.

۳۷. آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۳، ص ۳۹۴.

اهل تسنن برای عدم صحت بیع العینه و عقدِ تورق به دلایل از کتاب، سنت، و مقاصد الشریعه تمسک می‌کنند تا نشان دهند که این عقد می‌تواند با اهداف کلی شریعت سازگار نباشد. در ادامه، چگونگی این تمسک و دلایل مرتبط توضیح داده می‌شود:

ما گفتیم که قدماء این‌ها از جمله شاطبی و غزالی و عز عبد السلام و ابن عاشور در کتاب مقاصد الشریعت با توضیحاتی که مفصلاً از کتاب مقاصد الشریعت که مترجم آن آقای مهدی مهرورزی داشتند و با بررسی‌های بیشتر، کمی با احتیاط عمل می‌کردند و گاهی حاضر نبودند با نصوص مخالفت کنند و می‌گفتند مقاصد را در آنجایی که به کار می‌گیریم که از قرآن و سنت و اجماع چیزی نداشته باشیم. که در این صورت حاضر نبودند با مقاصد ظواهر را از بین ببرند و با ظاهر مخالفت کنند، ولی متأخرین به این هم اکتفا نکردند و در کتاب‌های خود تصریح می‌کنند به اینکه حتی اگر ما یک نصی داشته باشیم و ببینیم بر خلاف اهداف شریعت است باید از آن نص دست برداریم. مثلاً ابن قیم که یکی از بزرگان اهل سنت است تصریح می‌کند در زمان ما نمی‌توانیم فتوا به چیزی به نام نکاح محلل بدهیم. نکاحی را که به تصریح قرآن، می‌گوید در زمان ما بر خلاف اهداف شریعت می‌باشد و یا در مورد بیع العینه و عقدِ تورق با آن معنایی که ما از بیع العینه کردیم (کسی بیاید بیع نسبه‌ای را انجام بدهد و بعد از آن بیاید از خود مشتری با قیمت کمتر از او نقد بخرد یا بر عکس آن که نسبه‌ای بخرد و برای نقدینگی آن متاع را بفروشد بدون این در معامله اول شرط شود) این بیع طبق قواعد عموم کتاب و سنت و مشهور علماء صحیح بود ولی اهل سنت قائل به حرمت شده‌اند به خاطر این‌که با مقاصد شریعت سازگار نیست. چون شبه ربا در آن جاری است.

یا در مورد این روایت معتبر بین فریقین که شیخ در کتاب مکاسب اشاره می‌کنند «البیعان بالخیار ما لم یفترقا» به اینکه دو طرف معامله مادامی که مجلس معامله به هم نخورده باشد حق خیار مجلس را داشته و می‌توانند معامله را به هم بزنند و عقلاء هم می‌گویند اگر قبل از جدا شدن پشیمان شدید می‌توانید بیع را بهم بزنید. ولی بر فرض تعدی بودن این روایت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) رسیده! منتها مالکی‌ها که در میان مذاهب چهار

گانه اهل سنت که بیشتر مقاصدی است می‌گوید باطل است خیار مجلس، چون با مقاصد و اهداف شریعت سازگاری ندارد. به اینکه «ما لم یفترقا» محدود به زمان پیامبر بوده که بایع و مشتری جلوی هم می‌نشستند یکی می‌گفت بعثت و دیگری اشتربت این در زمان پیامبر معنا داشته، اما چون برای افتراق نمی‌توانیم ضابطه روشنی داشته باشیم به طور کلی این روایت را که مسلم بین خودشان هم پذیرفتند را خط می‌کشند، به اینکه چون با مقاصد شریعت سازگاری ندارد.

یا مثال دیگر مثل تفاوت دیه زن و مرد یا تفاوت بین ارث و زن و مرد با عدالت که یکی از اهداف شریعت است سازگاری ندارد. البته قدماء از این‌ها عدالت را جز مقاصد شریع نیاوردند ولی متأخرین آن را به موارد مقاصد اضافه کرده‌اند که بعضی‌ها مثل قدماء مقاصد را پنج چیز (حفظ نفس و حفظ دین و حفظ مال و حفظ عقل و حفظ نسل) ذکر کردند و بعضی‌ها بیشتر از این‌ها را گفتند. و متأخرین عدالت را هم جزء مقاصد آورده‌اند و می‌گویند ممکن است یک حکمی مثل تفاوت زن و مرد در ارث در یک زمانی مطابق با عدالت بوده اما الان مطابق با عدالت نیست پس این حکم منسوخ شده است، حتی یک قاعده جعلی بنام کرامت را جعل کرده‌اند برای استنباط حکم شرعی.^{۳۸}

باید گفت که حفظ دین از مهم‌ترین اهداف و مقاصد نزد شارع می‌باشد. شارع مقدس برای حفظ دین، احکام و قوانین متعددی، از جمله حکم حرمت و وجوب و مستحب و مکروه و مباح را جعل کرده است و اینکه مقاصد شریعت، غایاتی است که شارع به آنها شوق دارد و برای تحقق آنها احکامی را وضع کرده است و اینکه محمد غزالی مصالح و مقاصد مورد نظر شارع را از جهت قوت و اهمیت به سه قسم ضروری، حاجی و تحسینی تقسیم کرده و مقاصد ضروری را در پنج مورد بیان کرده است: حفظ دین، جان، عقل، نسل، مال.^{۳۹} این سخن غزالی، نه تنها از گروه گسترده‌ای از عالمان اهل سنت مورد تبعیت قرار گرفت؛ بلکه عالمان شیعی همچون شهید اول، فاضل مقداد، و

^{۳۸} . فاضل لنکرانی، محمد جواد، خارج اصول (دوره دوم) مقدمه اصول، اجزاء علم (تعریف، موضوع، مسائل و... علم اصول) تاریخ

جلسه ۱۳۹۹/۸/۵

^{۳۹} . ابن ابی یعلی، محمد، طبقات حنابله، دارالمعرفه، بیروت، ص ۴۶.

میرزای قمی نیز از همین بیان بهره گرفته‌اند و به توضیح آن پرداخته‌اند.^{۴۰ ۴۱ ۴۲} که از زمان غزالی تا معاصر، اصولیون اهداف ضروری شریعت را در این پنج مقصد دسته بندی کرده‌اند و به توضیح آن پرداخته‌اند، و راه کارهای شارع را برای حفظ این امور بیان کرده‌اند، البته فقهاء معاصر مقاصد دیگر را هم به آن پنج مورد اضافه کرده‌اند از جمله: عدالت و کرامت، حق، امنیت، وحدت، اخلاق، صلح و....

برای نمونه شهید اول پس از اینکه غرض از تشریح را حفظ مقاصد پنج گانه یاد شده می‌داند، برای هر یک، نمونه ای آورده و در باره حفظ دین می‌گوید: «حفظ دین به وجوب جهاد و قتل مرتد است.» (الوسيلة الزابعه: ما هم وصله الى حفظ المقاصد الخمسة، و هی: النفس، والدین، والعقل، والنسب، والمال، التي لم یات تشریح الا بحفظها، و هی (الضروریات الخمس). فحفظ نفس با القصاص، او الدية، او الدفاع. و حفظ الدین با الجهاد، و قتل المرتد. و حفظ العقل بتحریم المسکرات و الحدّ علیها. و حفظ النسب بتحریم الزنا، و اتیان الذکران و البهائم، و تحریم القذف و الحد علی ذالک. و حفظ المال بتحریم الغصب، والسرقه و الخیانه، و قطع الطریق و الحدّ و التعزیر علیها.^{۴۳} ایشان وجوب عبادت، لزوم ایمان به خدا و معاد، وجوب جهاد و قتل مرتدان و کفار از جمله مقرراتی است که به انگیزه حفظ دین صورت گرفته است؛ چنانچه موضوع مورد بحث یعنی حرمت بدعت را نیز در وزن قتل مرتدان و برای حفظ دین تشریح کرده است.^{۴۴}

۴۰. ابن تیمیّه، احمد ابن عبدالحلیم، التفسیر، دارالوفاء، ریاض ۱۴۱۸ق.

۴۱. النجدی، سلیمان بن سحمان، الهدایة السنیة و التحفة الوهابیة النجدیه، مطبعة المنار، مصر، بی تا.

۴۲. ابن حجر هیتمی، احمد ابن محمد، التبیین بشرح الاربعه، حلبی، بی تا.

۴۳. ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد، الفتاوی الكبرى الفقهیة علی مذهب امام شافعی، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۷ق .

۴۴. مجمع جهانی شیخ شناسی، برگرفته از مقاله « ضوابط و احکام بدعت از نگاه مذاهب فقهی » تاریخ بازبایی ۱۳۹۸/۴/۲۹.

نتیجه گیری

با تتبعی که صورت گرفته شد از مقاصد الشریعت در نزد علماء اهل سنت باید به این نتایج دست پیدا می کنیم :

۱. در نزد علماء قدیم از جمله شاطبی و غزالی و عز عبد السلام و ابن عاشور با این موضوع به طور احتیاط برخورد کرده اند و ایشان به این قائل شده اند که در صورت نبود ادله دیگر از جمله کتاب و عقل و سنت در این صورت می توان به مقاصد الشریعت تمسک کرد ولی متأخرین به این هم اکتفا نکردند و در کتابهای خود تصریح می کنند به اینکه حتی اگر ما یک نصی داشته باشیم و ببینیم بر خلاف اهداف شریعت است باید از آن نص دست برداریم. مثلاً این قیم که یکی از بزرگان اهل سنت است تصریح می کند در زمان ما نمی توانیم فتوا به چیزی به نام نکاح محلل بدهیم. نکاحی را که به تصریح قرآن، می گوید در زمان ما بر خلاف اهداف شریعت می باشد و یا در مورد بیع العینه و عقد تروق با آن معنایی که ما از بیع العینه کردیم (کسی بیاید بیع نسبه ای را انجام بدهد و بعد از آن بیاید از خود مشتری با قیمت کمتر از او نقد بخرد یا بر عکس آن که نسبه ای بخرد و برای تقدینگی آن متاع را بفروشد بدون این در معامله اول شرط شود) این بیع طبق قواعد عموم کتاب و سنت و مشهور علماء صحیح بود ولی اهل سنت قائل به حرمت شده اند به خاطر این که با مقاصد شریعت سازگار نیست.

۲. این دلیل به صورت مستقل در سائر ادله (کتاب و سنت و عقل و اجماع) در استنباط احکام شرعی موضوعیت دارد حال آنکه در نزد علماء شیعه اصلاً یا قبول نکرده اند این دلیل را یا زیر مجموعه ادله اصولی قرار داده شده است.

۳. در میان علماء شیعه از جمله شهید به یک نحوی هم مقاصد الشریع را به یک نحوی در ادله قرار داده است.

۴. در صورت تمسک کردن به این دلیل در کنار ادله دیگر برای استنباط احکام و در صورت پذیرفتن این دلیل، لوازم هایی در پی خواهد داشت.

منابع و مأخذ

قرآن کریم *

۱. الفیروزآبادی، مجدالدین محمد ابن یعقوب، القاموس المحیط و القابوس الوسیط، بیروت، دارالعلم، بی تا، ج ۳.
۲. السعدی، عبدالرحمن، تفسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المان، بی جا، مؤسسه الرساله، بی تا.
۳. خوجه، عزالدین، ملخص ابحاث التورق، البحرین، ندوة البرکة الثانية والشرین، ۱۴۲۳ هـ ق.
۴. ابن عاشور، مقاصد الشریعه، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۵۰.
۵. فیروزآبادی، القاموس المحیط، ماده « صلح » ج ۱، ص ۲۴۳، زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة، ج ۲، ص ۲۳؛ قیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، ج ۱ ص ۱۵۷؛ ابن عاشور، مقاصد الشریعة، ص ۶۶؛ ابن عاشور، حاشیه توضیح و تنصیح ج ۲، ۲۲۱؛ حسان حسین، حامد، نظریه المصلحة فی الفقه الإسلامی، ص ۳-۴.
۶. ابن عاشور، مقاصد الشریعة، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۱۰.
۷. ابن عاشور در کتاب أصول نظام اجتماعی فی الاسلام، به اصول فردی و اجتماعی که در شریعت آمده، پرداخته است.
۸. ابن عاشور، مقاصد الشریعة، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۶۶.
۹. علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۱۲.
۱۰. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، ج ۲، ص ۲۵-۳۳.
۱۱. غزالی، محمد بن محمد، المستصفی، ج ۱، ص ۲۸۶.
۱۲. زید، مصطفی، المصلحة فی تشریع الاسلامی، ص ۱۱۸.
۱۳. شوکانی، محمد بن علی، إرشاد الفهول، ص ۲۴۲.
۱۴. علامه حلی، القواعد، ج ۱، ص ۷.
۱۵. ابن ادیس، احمد، شرح تنقیح الفصول، ص ۷۸.

۱۶. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، ج ۲، ۲۶-۲۷.
۱۷. همان، الموافقات، ج ۲، ص ۲۶-۲۷.
۱۸. ابن عاشور، مقاصد الشریعه الاسلامیه، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۶۹.
۱۹. همان، ص ۷۲.
۲۰. علامه حلی، القواعد، ج ۱، ص ۷.
۲۱. زید، مصطفی، المصلحه فی التشریح الاسلامی، ص ۱۳۵.
۲۲. فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج ۳، ص ۲۲۱.
۲۳. الخفیف، علی، الحق و الذمه، ص ۳۴.
۲۴. سهوری، عبدالرزاق احمد، مصادر الحق فی الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۹.
۲۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، ج ۲، ص ۳۱۵؛ التلویح علی التوضیح، ج ۲، ص ۱۵۵؛ الفروق، ج ۲، ص ۱۴۰.
۲۶. قرافی حق محض را برای بنده بعید می شمارد؛ زیرا هر کجا که برای بنده حقی باشد، خداوند نیز حق دارد. (الفروق، الفرق ۲۲).
۲۷. الزرقاء، مصطفی احمد، المدخل الفقھی العام، ج ۲، ص ۱۱.
۲۸. الخفیف، علی، الحق و الذمه، ص ۷۳.
۲۹. شلبی، محمد مصطفی، المدخل فی الفقه الإسلامی، ص ۳۶۱.
۳۰. ابن عاشور، مقاصد الشریعه، مترجم: مهدی مهریزی، ص ۱۵۵.
۳۱. همان، ص ۷۵.
۳۲. همان، ص ۱۵۶، ابن عاشور آن را به نُه مرتبه رسانیده است. ص ۲۵۳-۲۵۴.

۳۳. برای این قواعد و تطبیق فقهی آنها، تحلیل‌هایی در کتب قواعد فقهیه موجود است و استاد احمد زرقاء آنها را در کتاب شرح القواعد الفقهیه گردآوری کرده است.
۳۴. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، ج ۲، ص ۳۴۸.
۳۵. همان، ج ۲، ص ۳۴، ابن عاشور، مقاصد الشریعه، ص ۷۸.
۳۶. همان، ج ۲، ص ۸۱.
۳۷. همان، ص ۱۱۳.
۳۸. همان، ج ۲، ص ۸۷-۸۸.
۳۹. آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی أصول الأحکام، ج ۳، ص ۳۹۴.
۴۰. فاضل لنکرانی، محمد جواد، خارج اصول (دوره دوم) مقدمه اصول، اجزاء علم (تعریف، موضوع، مسائل و... علم اصول) تاریخ جلسه ۱۳۹۹/۸/۵
۴۱. ابن ابی یعلی، محمد، طبقات حنابله، دارالمعرفه، بیروت، ص ۴۶.
۴۲. ابن تیمیه، احمد ابن عبدالحلیم، التفسیر، دارالوفا، ریاض ۱۴۱۸ق.
۴۳. النجدی، سلیمان بن سحمان، الهدایة السنیة و التحفة الوهاییة النجدیه، مطبعه المنار، مصر، بی تا.
۴۴. ابن حجر هیتمی، احمد ابن محمد، التبیین بشرح الاربعه، حلبی، بی تا.
۴۵. ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد، الفتاوی الکبری الفقهیه علی مذهب امام شافعی، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۷ق.
۴۶. مجمع جهانی شیخ شناسی، برگرفته از مقاله « ضوابط و احکام بدعت از نگاه مذاهب فقهی » تاریخ بازیابی ۱۳۹۸/۴/۲۹.