

From the Evidential Jurisprudence to the Causal Jurisprudence

Abdolhossein Rezaei Rad^{1}, Ma'soumeh Sayyahi²*

1. Associate Professor, Faculty of Theology & Islamic Teachings, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
2. M.A., Faculty of Theology & Islamic Teachings, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

(Received: January 30, 2019; Accepted: June 24, 2019)

Abstract

Based on common definitions, jurisprudence has been designed to explain and elaborate the rules and their evidences. By evidences we mean the documents that prove that a certain rule is God's command and according to expression of the jurists the reason for issuing a rule is not related to the mysteries of rules and the philosophy which is concealed in its issuance. The jurist is not obliged to unveil these secrets, however the increasing expansion of communities, versatility, and plurality of the necessary issues in the society have proven that reliance on the evidences doesn't fulfill the needs of the society and one cannot expect that there should be a reason from among the legal evidences for every social necessary issue. Therefore, it will be inevitable to seek help of the reasons of legal evidences to determine the religious task at the time of silence or ambiguity or religious rules and to generalize the existing rules to other cases by means of reason or in the cases when the reason is resolved the rules also have to be resolved and to expand or spoil religious rules. This important issue necessitates that the jurists do not suffice to express the evidences and to take a step toward etiology. The present study aims at explaining the accurate meaning of the reason and the necessity to explore and explain the reasons of rules and consequences of incorrect etiology to prepare the ground for the movement of jurisprudence from explaining the evidences to explaining the reasons and to provide the fundamentals of establishing the evidential jurisprudence through identifying the correct methods of reason exploration. By doing this, it can help and improve the evidential jurisprudence and can prevent from undesirable effects of unprofessional reasoning for rules.

Keywords: Reason, Philosophy, Jurisprudence, Evidence, Basis.

* Corresponding Author: ahrr39@scu.ac.ir

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۳۳۱-۳۶۰ (مقاله پژوهشی)

از فقه ادله تا فقه علل

عبدالحسین رضایی راد^{۱*}، معصومه سیاحی^۲

۱. دانشیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

۲. کارشناس ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۳)

چکیده

بر اساس تعریف‌های مرسوم، علم فقه برای بیان و تبیین احکام و ادله آنها طراحی شده و مقصود از ادله احکام مدارکی است که اثبات کند حکم مورد بحث، نظر خداوند است و مطابق اصطلاح فقها، دلیل حکم به راز و رمز صدور احکام و حکمت نهفته در صدور آن نظر ندارد و فقیه خود را به کشف این اسرار موظف نمی‌داند، اما گسترش روزافزون جوامع و تنوع‌پذیری و تکثر مسائل مورد نیاز جامعه ثابت کرده است که اکتفای به ادله، نیاز جامعه را مرتفع نمی‌کند و نمی‌توان انتظار داشت که برای هر مسئله مورد نیاز، دلیلی از ادله شرعی وجود داشته باشد و به ناچار باید برای تعیین تکلیف شرعی در موارد سکوت یا ابهام شریعت، از علت احکام شرعی مدد جست و با استفاده از علت‌ها، احکام موجود را به موارد دیگر تعمیم داد یا در مواردی که علت مرتفع می‌شود، احکام را نیز مرتفع و احکام شرعی را توسعه یا تضییق کرد و این مهم، اقتضا دارد که فقها از اکتفاء به بیان ادله دست بردارند و گامی در وادی علت‌شناسی نیز بگذارند. در این تحقیق کوشش می‌شود تا با تبیین دقیق معنای علت و ضرورت کشف و تبیین علل احکام و عوارض ناشی از علت‌یابی‌های نادرست، زمینه‌ساز حرکت علم فقه از بیان ادله به بیان علت‌ها باشد و با شناسایی روش‌های درست کشف علت، شالوده تأسیس فقه علل را فراهم کند و از این طریق، مددکار فقه ادله و موجب ارتقای آن باشد و از بروز عوارض ناپسند علت‌سازی‌های غیرکارشناسانه برای احکام پیشگیری کند.

واژگان کلیدی

حکمت، دلیل، علت، فقه، مناط.

مقدمه

علم فقه برای استنباط احکام از روی دلیل آنها طراحی شده است در فرهنگ فقهی اسلام، دلیل احکام مواردی هستند که با استفاده از آنها می‌توان استناد احکام به خداوند متعال را ثابت کرد (رضایی راد، ۱۳۹۷: ۴۰) و فقهای معظم در طول تاریخ به درستی توانسته‌اند این وظیفه مهم را به انجام برسانند، به شکلی که به جرأت می‌توان گفت که هیچ حکم شرعی وجود ندارد که فقها نتوانند با دلایل روشن و حجج تعریف شده، استناد آن را به خداوند به اثبات برسانند؛ اما آنچه در تحقیقات فقهی کمتر به آن توجه شده علت احکام است. مقصود از علت احکام، فلسفه و مصالح و مفاسدی هستند که پیروی از احکام را ضرورت می‌بخشد و ملاک و معیار صدور احکام از جانب خداوند تعالی بوده‌اند. فقهای معظم، بخصوص فقهای مذهب تشیع، حساسیت چندانی به کشف و تبیین علت احکام از خود نشان نداده‌اند؛ با این پیش فرض که احکام الهی تابع مصالح واقعی هستند و علم و جهل به آنها تأثیری در لازم‌الاتباع بودن آنها ندارد و حتی به نوعی از غوطه‌ور شدن در علل احکام و پیگیری آنها خودداری و از آنها نهی کرده‌اند تا زمینه قیاس محرم و استحسانات ظنیه و تبعات ناگوار آنها برای فقه و دیانت ایجاد نشود، پیامدهایی که تاریخ علم فقه گواه آن است و موجب تکثر بی‌رویه شریعت و اعمال سلیقه‌های شخصی در دین شده‌اند، اما گسترش جوامع اسلامی و پیچیدگی و تنوع مسائل مورد نیاز جامعه، گاه جست و جوی علل احکام را اجتناب‌ناپذیر می‌کند و نمی‌توان انتظار داشت که برای همه موضوعات مورد نیاز جامعه، دلیلی به معنای خاص و مصطلح وجود داشته باشد و اگر چنین انتظاری وجود داشته باشد، شاید این نتیجه به بار آید که در اکثریت قریب به اتفاق احکام که دلیل خاص و عام وجود ندارد، به اصول عملیه به‌ویژه برائت یا احتیاط تمسک شود و احتیاط موجب عسر و حرج بر جامعه و برائت موجب فاصله گرفتن جامعه از شریعت و گرفتار شدن به نوعی سکولاریسم و جدایی دین از جامعه و جایگزینی ظنون و برداشت‌های بشری در جایگاه احکام الهی باشد و هیچ‌کدام از این دو نتیجه، مطلوب شارع و سازگار با روح و باطن دین نیست، زیرا عسر و حرج با ذات اسلام که شریعتی سهل آسان است، در تضاد

قرار دارد و فاصله گرفتن دین از جامعه و اصالة الاباحه در اکثریت امور جامعه نیز، با اصل اعتقادی جاودانگی دین و خاتمیت پیامبر اسلام ناسازگار است. اما با کشف علت احکام می‌توان با توسیع و تزییق احکام در موارد سکوت شرع، احکام شرعی لازم را صادر کرد و نقش فعال‌تر و سازنده‌تری به فقه بخشید. این جستار می‌کوشد با توجه به ضرورت بیان فلسفه و جست‌وجوی علت از سویی و عوارض و پیامدهای زیاده‌روی در علت احکام از سوی دیگر، زمینه‌ساز برداشتن گامی فراتر از فقه ادله باشد و با تبیین دقیق مفهوم علت و پیشگیری از خلط مبحث در این موضوع و بیان شیوه‌های درست کشف علت احکام، راهی بگشاید به سوی فقهی که علاوه بر ادله، به جست‌وجوی علت احکام نیز توجه دارد.

مفهوم‌شناسی علت

یکی از عواملی که موجب اختلاف نظر در ضرورت پرداختن فقه به علل احکام شده، عدم تبیین دقیق و صحیح معنای علت است و این مطلب موجب خواهد شد که مبحث علت احکام، برخلاف مباحث دیگر، غنا و عمق لازم را نیابد، زیرا این اصطلاح هم معنای لغوی دارد و هم در دو علم فلسفه و فقه به‌عنوان یک اصطلاح استفاده می‌شود و کاربرد لغوی و اصطلاحی این واژه در این دو علم، لزوماً به یک معنا نیست؛ اما تداخل و ارتباط تنگاتنگ این دو علم با همدیگر در موارد بسیاری موجب خلط مبحث و جابه‌جایی در کاربرد این واژه شده است و این جابه‌جایی در کاربرد اصطلاح، به بروز اختلاف‌نظرها در کارآمدی و حجیت علت‌های مستنبطه و حتی منصوصه منجر شده است و در مواردی می‌توان با تبیین دقیق معنای علت در علم فقه، میان نظرهای متضاد، اجتماع و الفتی ایجاد کرد و مخالفت‌ها را به معنای فلسفی و موافقت را به معنای فقهی یا لغوی آن ارجاع داد.

معنای علت

علت در لغت معانی گوناگونی دارد، از جمله بیماری، عذر، ضعف، کاستی، عامل، چاره، دستاویز، حادثه‌ای که مانع انجام دادن کاری شود (معین، ۱۳۷۸، ج ۴: ۳۴۸، آذرنوش، ۱۳۷۹: ۴۵۲). معنای دیگری که برای علت به کار رفته، عامل پیدایش چیزی یا انجام گرفتن

کاری است (معین، ۱۳۷۸: ۸۳۱). به عبارت دیگر، هر امری که از امر دیگری به استقلال یا به واسطه آن امر خواهد بود و امر صادرشده معلول است.

اقسام علت

فقه‌ها و اصولیون در تعریف‌هایی که از علت بیان کرده‌اند، اتفاق نظر ندارند و آرا و عقاید فلسفی و کلامی با نظرهای فقهی آنها درآمیخته است. همچنین در منابع فقهی تفکیک روشنی را میان علت در استعمالات گوناگون خود ارائه نداده‌اند و معانی متفاوتی را اراده کرده‌اند و همین امر سبب خلط مبحث شده است. بنابراین باید توجه داشت که علت به دو دسته تقسیم می‌شود: یک علت مربوط به عالم تکوین است، که علت طبیعی نام دارد. در برابر علت طبیعی دسته دیگری از علل به جعل و قرارداد مربوطند، به عبارت دیگر بر اساس وضع و جعل واضح و جاعل، علت شناخته می‌شوند و اعتبار خود را از اعتباردهنده می‌گیرند که به آنها علت جعلی یا قراردادی گفته می‌شود که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

- علت تکوینی

جهان خارج از ذهن را عالم تکوین می‌نامند و آن دسته از عللی را که در این جهان موجود و معدوم می‌شود «علت طبیعی یا تکوینی» می‌نامیم. فیلسوفان اسلامی تعریف‌های گوناگونی را از علت بیان کرده‌اند و گاهی در کتب فقهی نیز عیناً استفاده شده‌اند، به این نوع اشاره خواهد شد.

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، علت را چنین تعریف می‌کند: «کل شیء یصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلک الامر و الامر معلول له»؛ هر چیزی تنها یا با ضمیمه‌ای از او چیز دیگری پدید آید علت آن است. آن اولی را علت و دومی را معلول گویند (حلی، ۱۴۰۷: ۱۱۴)؛

۲. ابن سینا بیان کرده است: «انَّ العلة هی کلّ ذات یلزم منه ان یکون وجود ذات اخری، انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل و وجود هذا بالفعل لیس من وجود ذلک بالفعل»؛ علت هر

آن چیزی است که از وجود او، وجود چیز دیگری لازم آید و فقط وجود بالفعل آن متوقف بر وجود بالفعل علت است، در حالی که وجود بالفعل علت، متوقف بر وجود بالفعل دیگری نیست (یزدی، ۱۳۹۳: ۱۱۴)؛

۳. علامه طباطبایی نیز می‌گوید: مقصود از علت چیزی جز این نیست که هرگاه یک یا چند امر، مثلاً در طبیعت تحقق پیدا کرد، امر دیگری که آن را معلول می‌نامند، به حکم تجزیه محقق می‌شود (الطباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۷۴).

با توجه به تعریف‌های ارائه‌شده، می‌توان گفت که علت در اصطلاح فلسفی، ایجاب‌کننده معلول است و با وجود علت، معلول موجود می‌شود و با نیستی علت، معلول هم نیست خواهد شد. بنابراین معلول از علت تخلف‌ناپذیر بوده و آن از وجود مقتضی و شرط و عدم مانع ترکیب شده است. این یک اصطلاح فلسفی محسوب می‌شود و البته کشف علت احکام به این معنا، بسیار دشوار و بعضاً غیرممکن است، چون علت صدور هر حکم در ظرف زمانی خود اتفاق می‌افتد و تجدید و تکرارپذیر نیست و بی‌شک آنچه بعضی از فقها به عنوان علت حکم مورد بحث قرار داده‌اند، این نوع از علت نیست و کسی مدعی نشده است که علت تکوینی احکام را می‌توان شناخت یا در آن دخل و تصرف کرد.

- علت حکمی و اعتباری

آنچه در شرع و قانونگذاری از آن با عنوان علت یاد می‌شود، با علت به معنای فلسفی آن یکسان نیست و عدم دقت در تفاوت میان این دو، شاید در تحلیل مسائل فقهی مشکل‌آفرین باشد و تشخیص علت احکام را با دشواری‌ها و موانعی مواجه کند.

اصولیون در تعریف علت، وحدت نظر ندارند و در تعریف‌های خود گاهی تفکیکی میان علت فلسفی و علت به معنای اصولی و فقهی قائل نشده‌اند و همان تعریف‌هایی را که در آثار فلسفی برای بحث ذکر شده است، در آثار فقهی و اصولی نیز ذکر کرده‌اند (رک: حلی، ۱۴۰۷: ۱۱۴).

اما گروهی از فقها و اصولیون متفطن این تفاوت شده‌اند و میان این دو تفکیک کرده‌اند؛

به‌عنوان مثال غزالی در تعریف علت بیان می‌کند: «علت، چیزی است که قانونگذار حکم را به آن نسبت داده و منوط به آن کرده و آن را نشانه حکم قرار داده است.» در این تعریف، غزالی علت را مناط حکم و مناط حکم را چیزی دانسته که شرع، تحقق حکم را منوط و وابسته به آن کرده و آن را نشانه و علامت حکم قرار داده است؛ یعنی بر پایه قرار و مدار شریعت، هر جا که این نشانه و علامت دیده شد، آن حکم محقق می‌شود (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۲: ۵۴). عده‌ای معتقدند که مراد غزالی از علت، اصطلاح فلسفی آن نیست (حکیم، ۱۴۱۸: ۳۴۷). توضیح، آن که علت در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عام و خاص به‌کار می‌رود. در اصطلاح عام، موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن محال است علت آن چیز است به‌و در اصطلاح خاص، آن، موجودی که با وجود آن، تحقق موجود دیگر ضرورت پیدا می‌کند. در معنای فلسفی معلول از علت خود تخلف‌ناپذیر است. لذا مراد غزالی از علت اصولی چیزی بوده که قانونگذار آن را به‌عنوان نشانه و علامت حکم قرار داده است؛ نه آنکه ذاتاً با آمدن علت، معلول نیز در پی آن بیاید. از دیدگاه وی «سُکر» علامتی برای حکم حرمت خمر است. مشابه چنین تعبیری را علاوه بر غزالی، از شهید اول نیز نقل کرده‌اند. ایشان بیان می‌کنند: «علت، وصف ظاهر و منضبطی است که بر علیت آن وصف، دلالت نماید و آنگاه که به‌عنوان علت شناخته شد، این علت در حکم معرف برای اثبات حکم شرعی است؛ به‌گونه‌ای که از وجود علت، وجود حکم و از عدم علت، عدم حکم برمی‌آید و در حقیقت، تحقق حکم بدون علت، ممتنع و محال است.»^۱ (شهید اول، بی‌تا، ج ۱: ۳۹).

شهید اول با این عبارت، تأکید بر حصول قطع در کشف علیت می‌کند که شاخصه مهمی در استنباطات شیعی است و با تعبیر «معرف برای اثبات حکم شرعی» ایده‌ای همانند غزالی پیدا می‌کند. به این معنا که رابطه علت و حکم با وجود ملازمه یا دَوْران، از سنخ ملازمه فلسفی نیست، به این معنا که به‌محض تحقق علت، حکم نیز ثابت می‌شود و این تلازم شرعی، از سنخ تلازم فلسفی و تکوینی میان علت و معلول نیست. غزالی، در جای

۱. «کل وصف ظاهر منضبط دل الدلیل علی کونه معرفاً لاثبات حکم شرعی بحیث یلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم و...».

دیگری علت شرعی را هم ردیف علت جعلی و اعتباری قرار داده است و در تفاوت آن با علت تکوینی یا طبیعی بیان می‌کند که علت شرعی، چون علت طبیعی نیست که بذاته معلول خود را در عالم تکوین پدید می‌آورد؛ بلکه فقط نشانه و علامتی است که بیانگر خواست قانونگذار خواهد بود مبنی بر اینکه هرگاه این علت پدید آید، آن حکم نیز پدید می‌آید و در پایان، به صراحت از وضعی بودن و جعلی بودن این دلیل پرده برمی‌دارد. در تعریف دیگری علت را عبارت از وصف مؤثر در احکام که ذاتی نیست و توسط شارع به وجود آمده است (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۳: ۵۶۳، ۳۳۶)، تفسیر می‌کنند، یعنی معتقدند وجود صفت از جانب پرودگار بوده و چون از طرف اوست، لذا در حکم مؤثر خواهد بود. برخی دیگر هم علت را به معنای باعث و انگیزه شارع در تشریح حکم تعریف کرده‌اند و مقصود از این انگیزه را همان مصلحت و حکمت نهفته در اشیاء و هدف شارع از تشریح حکم دانسته‌اند (آمدی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۷۸). آمدی، در انتقاد از اصولیونی که علت را به معنای علامت و نشانه می‌داند، بیان می‌کند که علت به معنای علامت و نشانه برای حکم، با وصف طردی برابر است و اگر علت به معنای وصف طردی^۱ لحاظ شود، فقط یک نشانه است و حکم، صرفاً با وصفی همراه است که هیچ‌گونه تناسب ذاتی با همدیگر ندارند. به عبارت دیگر منظور از وصف اطردی، یعنی اینکه وصفی را به عنوان علت حکم بشناسیم که همواره در موارد وجود حکم، وصف هم وجود دارد و بودن آنکه مناسبتی با حکم داشته باشد و شاید آن وصف از لوازم لاینفک علت باشد، نه خود علت. مثلاً در حکم حرمت شراب نمی‌توانیم از این طریق، رنگ یا طعم شراب را علت قرار دهیم، چرا که رنگ و طعم و بوی آن، از لوازم علت محسوب می‌شود و علت واقعی چیز دیگری است.

۱. منظور از وصف طرد، آن است که حکم به همراه وصفی است که آن وصف هیچ‌گونه مناسبت ذاتی یا تبعی میان آنها وجود ندارد و فقط ظاهراً ملازمه میان آنها برقرار است. وصف طردی نه مورد توجه شارع است، نه با حکم تناسب دارد؛ بلکه فقط همراه حکم است. مانند ملازمه میان حکم حرمت خمر مسکر و انتشار بوی تند آن (جمعی از محققین، ۱۳۸۹: ۴۹۸).

مثلاً مست‌آور بودن آن. بنابراین چنین تعریفی از علت، هیچ فایده و ثمره‌ای ندارد و حکم بیان‌شده از طریق آن، صرفاً یک خطابه از سوی شارع به بندگان است (آمدی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۷۸). اما باید گفت استنباطی که از تعریف غزالی از علت کرده‌ایم، برای نفی ملازمه فلسفی و تکوینی میان حکم و علت است، نه به معنای وصف طردی. بنابراین تعریف غزالی از علت، هیچ‌گونه شباهتی با وصف طردی ندارد که با حکم تناسب ندارد.

بسیاری از فقهای امامیه نیز، علل و اسباب شرعی را از قبیل معرفات دانسته‌اند، نه علل واقعی و تکوینی. منظور از معرف، چیزی است که وجودش کاشف از موجود دیگر باشد (اصفهانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۲۹). صاحب جواهر نیز نظریه «معرف بودن» علل شرعی را انتخاب می‌کند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۶: ۱۶۷).

امام خمینی نیز مانند دیگر فقهای بزرگ، علل شرعی را از قبیل معرفات دانسته‌اند نه علل واقعی. ایشان بیان کرده‌اند که عبارت «الخمیر حرام لانه مسکر» معرف موضوع (مسکر) است، نه علت ثبوت حکم برای خمیر، زیرا علت بودن چیزی برای ثبوت یک حکم، به‌گونه‌ای که ترتب حکم بر موضوع به واسطه آن علت باشد، بدون تحقق مبادی تصویری و تصدیقی حکم معقول و متصور نیست و حکم چیزی است که از ناحیه شارع جعل می‌شود و بعد از جعل هم هیچ واقعیتی جز اعتبار ندارد (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۱۸۹ - ۱۹۰). در جای دیگری، حکم را نفیاً و اثباتاً دایرمدار علت می‌دانند (خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۴۶).

ماحصل و مفاد اصلی همه تعریف‌هایی که ارائه شد، این است که علت ویژگی است که در موضوع حکم وجود دارد و فقط همان ویژگی، سبب صدور حکم شرعی برای آن موضوع شده است و می‌دانیم که عامل دیگری در صدور این حکم برای این موضوع دخالت نداشته است و لذا با مشخص شدن علت اصلی صدور این حکم، می‌توانیم در هر موضوع دیگری که همان ویژگی را مشاهده کردیم، همان حکم را برایش صادر و به اصطلاح، حکم را توسیع کنیم و توسعه دهیم (رضایی راد، ۱۳۹۷: ۲۰۱). این ویژگی شاید مصلحت یا منفعتی برای فرد یا جامعه باشد که موجب صدور حکم وجوب یا استحباب برای آن موضوع شود، یا مفسده و ضرری در موضوع حکم باشد که باعث صدور حکم

حرمت یا کراهت باشد. مثالی که می‌توان برای علت حکم بیان کرد «فساد ابدان» است که به عنوان علت حرمت گوشت‌های حرام بیان می‌شود و لذا در هر مورد دیگری که ثابت شود چیزی موجب فساد بدن است، می‌توان همین حکم را برای آن صادر کرد، مانند استعمال مواد مخدر و مصرف سموم و مانند آن (علم‌الهدی، ۱۳۴۲، ج ۲: ۶۸۴؛ الحلی، محقق، ۱۴۰۳: ۱۸۳؛ الکاظمی الخراسانی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۶).

علت به این معنا به معنای علت در ایجاد حکم و معنای فلسفی آن نیست که معلول از آن تخلف‌ناپذیر باشد، بلکه اعتبار و ارتباطی اجمالی است که می‌تواند میان علت و حکم وجود داشته باشد و گاه به خاطر حسن و قبح ذاتی آن اعمال است و گاه مصلحت یا مفسده و مصلحت و مفسده با حسن و قبح ملازمه ندارد و چه بسا عملی حسن ذاتی یا قبح ذاتی داشته باشد، اما در انجام دادن آن مفسده باشد. حسن و قبح، اقتضای عقل نظری و مصلحت و مفسده، اقتضای عقل عملی است و به همین دلیل، یک عمل برای امتی حلال و برای امت دیگری حرام می‌شود. یا در زمانی مجاز و در زمان دیگری غیرمجاز می‌شود یا حکم سابق نسخ قرار خواهد شد (رضایی راد، ۱۳۹۷: ۲۰۱، پانویس). بر این اساس، گفته می‌شود که علل احکام از نوع علت تکوینی نیست، بلکه اعتباری و متأثر از شرایط و موقعیت‌های مختلف است.

فواید دانستن علت احکام

توسیع و تضییق حکم

امام خمینی، فقه مصطلح و موجود در حوزه‌های علمیه را ناکارآمد می‌دانستند و معتقد بودند که فقیه اگر اعلم علما در فقه مصطلح باشد، اما در تشخیص مصادیق و توسعه و تضییق احکام در موارد لزوم، توانمندی لازم را نداشته باشد، به معنای واقعی فقیه نیست و نمی‌تواند زمام امور جامعه را به دست بگیرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۱۷۷ - ۱۷۸). حال، پرسش این است که چگونه می‌توان حکم خدا را توسعه و تضییق کرد. بی‌شک بدون دانستن علت احکام، این مهم با موانع شرعی و عقلی بسیاری مواجه خواهد شد.

با دانستن علت احکام، دست فقیه برای استنباط احکام جدید و لغو احکام قدیم باز می‌شود و در شرایط مختلف و موقعیت‌های جدید، می‌تواند احکام متناسب را پیدا کند و احکام شرعی را توسعه دهد و به فقه حالت پویایی و بالندگی ببخشد و آمادگی آن را در همه زمان‌ها حفظ کند.

دانستن علت احکام، علاوه بر توسیع احکام در مواردی به تضييق احکام نیز کمک می‌کند و به کمک آن، می‌توان هر جا علت حکم رفع شد، معلول را که حکم شرعی است نیز مرتفع دانست. به‌عنوان مثال در «نوشیدن شراب» که موضوع حکم است، ویژگی مست‌کنندگی (اسکار) وجود دارد و سبب از بین بردن عقل انسان می‌شود و همین ویژگی، موجب صدور حکم حرمت برای نوشیدن شراب شده است (نراقی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۷۸) و لذا در چنین مواردی وقتی برای فقیه روشن شود که علت حکم چیست، می‌تواند همین حکم را برای موارد دیگر دارای همین ویژگی صادر کند، مانند مواد روانگردان و مخدر و به این صورت حکم را توسیع و این‌گونه مواد را نیز حرام کند؛ همچنان که می‌تواند حکم را تضييق کند یا در مواردی که شراب به دلیل تغییر ماهیت، مثلاً در اثر جوشیدن یا به هر علت دیگری خاصیت اسکار خود را از دست داد و مثلاً به سرکه تبدیل شود، این حکم را از آن بردارد و به عدم حرمت آن فتوا دهد. از موارد دیگر توسعه و تضييق حکم، از جمله تعمیم و توسعه دادن حکم احتکار بر هر چیزی که برای جامعه و مصلحت عموم زیان‌آفرین باشد و مختص نبودن آن به گندم، جو، خرما و کشمش که در نصوص آمده است یا تعمیم و توسعه دادن حکم زکات در غیر از موارد نه‌گانه که در نصوص وارد شده‌اند، در صورتی که شرایط آن محقق شود (جناتی، ۱۳۸۵: ۲۲).

ایجاد انگیزه و رغبت در میدان عمل

دانستن علت حکم، برای غیرمجتهدین نیز مفید خواهد بود، زیرا آنان را از مصالح و مفاسدی که در صدور احکام وجود داشته است، آگاه می‌کند و سبب می‌شود که با رضایت و آرامش خاطر به احکام تن بدهند، به‌ویژه کسانی که مبانی اعتقادی و باورهای قبلی آنها به حدی نیست که صرفاً به خاطر امر و نهی خدا و تعبداً احکام را اجرا کنند و در دل خود هیچ تردیدی راه ندهند. این‌گونه افراد با دانستن علت احکام، با رضایت و آرامش خاطر و با آگاهی از منافع و

مضاری که با پیروی از احکام شرعی نصیب آنها می‌شود، این احکام را اجرا می‌کنند و احساس اجبار و تحمیل نمی‌کنند.

ضررها و پیامدهای دانستن علت احکام

دانستن علت احکام کمک زیادی به گسترش کمی و کیفی علم فقه می‌کند، اما به سبب پیامدهای ناگواری که زیاده روی در علت‌یابی احکام در پی دارد، فقهای شیعه برخلاف فقهای اهل سنت، اقبال زیادی به علت احکام نشان نداده‌اند و ترجیح داده‌اند جز بر اساس اصول دقیق و با شرایط دشوار، از مرز ادله نقلی پا را فراتر نگذارند. در ادامه به بعضی از این پیامدها اشاره می‌کنیم.

باز شدن راه قیاس

کشف علت احکام کار بسیار دشوار و غلط‌اندازی است و اگر علت حکم در کتاب و سنت به‌طور صریح بیان نشده باشد، حدس زدن آن با عقل و تجربه بشری به آسانی میسر نیست و شاید آنچه را ما به‌عنوان علت حکم حدس می‌زنیم، آن چیزی نباشد که خداوند تعالی به سبب آن، چنان حکمی برای آن موضوع صادر کرده باشد و دستکاری در احکام به استناد علت‌های احتمالی و حدسی که از آن در علم اصول به «قیاس مستنبط العله» تعبیر می‌کنند، شاید سبب تحریف دین و تعدد و تکثر بی‌رویه در برداشت از دین شود. استنباط احکام جدید بر اساس علت‌های احکام که در کتاب و سنت به‌طور صریح بیان شده باشد، «قیاس منصوص العله» نامیده می‌شود و مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق علمای شیعه و سنی بوده، اما در صورتی که علت به‌طور صریح در متون دینی بیان نشده باشد، قیاس مستنبط العله نام دارد و فقهای شیعه با قاطعیت با آن به مخالفت برخاسته‌اند و آن را موجب قرار گرفتن دین در تنگنا دانسته‌اند (اذا قیست محق الدین و الدین اذا قیس محق) (حر عاملی، ۱۳۲۲، ج ۱۹: ۲۶۸) و حتی ائمه در بعضی موارد از پرسشگری در خصوص علت احکام نیز منع کرده‌اند تا مبادا از این طریق، راه قیاس باز شود (حر عاملی، ۱۳۲۲، ج ۲۷، باب ۶، از ابواب صفات قاضی و اصفهانی، بی‌تا، ج ۱: ۶۳۳).

مداخله نا بجا در احکام الهی

بسیاری از اوصاف و شرایط وجود دارند که به‌نحوی در تکوین و تکون حکم شرعی دخیلند، اما نه چنانکه مانند چیزی شبیه علت حکم، علت تامه به وجود آمدن حکمی برای موضوعی باشند و به خلاف علت حکم نمی‌توان با نبودن آنها حکمی از احکام شرعی را منتفی دانست. این‌گونه اوصاف را «حکمت احکام» می‌نامند.

حکمت در لغت به معنای آگاهی و دانایی و داشتن است (فیروزآبادی، ۱۴۰۷: ۹۰۹، ماده حکم) و در اصطلاح، حکمت احکام دلایل و فوایدی است که در تشریح احکام توسط خداوند متعال مؤثر بوده‌اند (حکیم، ۱۴۱۸: ۶۹۶). تفاوت «حکمت حکم» با «علت حکم» که به آن «مناط» و «ملاک» می‌گویند این است که حکم هر موضوع با علت آن وابستگی تام دارد و با بودن علت، حکم نیز وجود خواهد داشت و با نبود آن، حکم نیز وجود نخواهد داشت و لذا می‌توان با آگاهی از علت حکم، آن را توسیع و تضییق کرد و در هر جا علت از بین رفت، حکم را نیز لغو کرد و هر جای دیگری غیر از موضوع حکم که آن علت وجود داشت، همان حکم را برای آن صادر کرد. اما در مورد حکمت، مسئله چنین نیست و حکم به وجود یا عدم حکمت بستگی ندارد و شاید در جایی که حکمت وجود ندارد نیز، حکم موجود باشد (حکیم، ۱۴۱۸: ۲۹۶؛ ابوزهره، بی‌تا: ۳۲۳). اگر در بها دادن به علت احکام و فواید آن، افراط شود، این‌گونه اوصاف با علت حکم اشتباه می‌شوند و در نتیجه توسیع و تضییع نابه‌جا در احکام الهی صورت می‌گیرد و موجب نوعی تحریف شریعت و دخالت در احکام الهی و افزودن شاخ و برگ‌های غیرمجاز بر آنها می‌شود و این موردی است که هیچ فقیهی آن را نمی‌پذیرد و خلاف فلسفه وجودی علم فقه است و همین آفت بود که فقه اهل سنت را دچار بحران کرد و ابتدا به حصر اجتهاد و سپس به انسداد آن منجر شد (الاشقر، بی‌تا: ۸۱).

مشهورترین مثال حکمت، حکمت وجود و نگه داشتن عده پس از طلاق است، زیرا در روایات می‌خوانیم که زن مطلقه، پس از طلاق باید عده نگه دارد که تا از باردار نبودن از همسر پیشین، اطمینان حاصل شود و نسب و سرپرستی فرزندان، مورد تردید و اختلاف قرار

نگیرد (سعیدی، بی تا، ج ۴۷: ۱۶۲). از این مطلب به «اختلاط میاه» یعنی آمیخته شدن آب‌ها تعبیر می‌کنند. اصطلاح «اختلاط میاه» حکمت حکم وجوب عده است، ولی علت نیست؛ زیرا اگر علت بود، برای زن مُطَلَّقه در صورت عقیم بودن یا در صورتی که به شکل دیگری از باردار نبودن اطمینان حاصل شود، نگه داشتن عده واجب نبود اما در ادله شرعیه چنین چیزی بیان نشده و حتی زن عقیم و زنی که مطمئن است باردار نیست هم، باید عده نگه دارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۹: ۲۴۲؛ صدر، ۱۴۱۳، ج ۶: ۱۵۹ - ۱۶۱) و لذا چون عدم حکم به عدم این ویژگی وابسته نیست، علت به حساب نمی‌آید و حکمت است. همین حکمت در خصوص حرمت تعدد ازواج نیز بیان می‌شود (صدر، ۱۴۱۳، ج ۶: ۱۵۹ - ۱۶۱) و بر این اساس، حتی زن عقیم هم نمی‌تواند دو یا چند شوهر داشته باشد یا زنی که می‌تواند از طریق علمی مشخص کند که جنین او متعلق به کدام شوهر است نیز، نمی‌تواند چند شوهر داشته باشد؛ ولی اگر اختلاط میاه، علت حکم بود، امکان استنباط چنین احکامی وجود داشت.

تشخیص و استنباط علت احکام با همه ضرورتی که دارد، کار بسیار دشواری است و می‌تواند لغزشگاه بزرگی برای فقیه باشد و موارد فراوانی وجود دارد که حکمت حکم با علت حکم اشتباه می‌شود و تشخیص‌های نادرستی از علت احکام صورت می‌گیرد.

حکمت احکام و تفاوت آن با علت احکام

اکثر فقها و اصولیون به موازات بحث از علت، به تعریف حکمت پرداخته‌اند و مرز دقیقی میان علت و حکمت قائل شده‌اند. اصولیون مقام حکمت را، همان مقام فلسفه احکام می‌دانند که کارکرد تعلیل نسبت به مکلف ندارد. حکمت را عبارت از جلب مصلحت و منفعت یا دفع مفسده‌ای می‌دانند که مقصود از تشریح حکم شرعی است. برای مثال حکمت عدم وجوب روزه مسافر «دفع مشقت» از اوست یا خداوند در آیه ۳۴ سوره نسا به حکمت قوام بودن مرد

۱. «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم و...».

بر زن و لزوم سپردن مدیریت خانواده به دست مرد اشاره دارد و آن اینکه وجوب نفقه زن بر عهده مرد، حکمت وجوب تبعیت زن از مرد است، نه علت آن؛ زیرا در مواردی که مرد نفقه نمی‌دهد، حکم تبعیت به قوت خود باقی است (رضایی راد، ۱۳۹۷: ۱۳۷)

اصولیون، در تفاوت علت و حکمت همچنین بیان می‌کنند؛ قیدی که در تعریف علت وجود دارد، در تعریف حکمت وجود ندارد. قید «انضباط» است. انضباط به معنای حقیقتی آمده که معین است و با تغییر احوال و اشخاص تغییر نمی‌کند. بنابراین، حکمت به واسطه عدم انضباط، صلاحیت علیت برای احکام شرعی را ندارد و شارع آن را به عنوان علامت حکم قرار نداده است (حکیم، ۱۴۱۸: ۲۵۰). زحیلی با تأیید این معنا بیان می‌کند که معنای این عبارت که «علت، یک وصف ظاهر است و حکمت جلب مصلحت و دفع مفسده است» این می‌شود که یک وصف ظاهری می‌تواند شأن علیت را حفظ کند، حال آنکه حکمت‌ها در عین آنکه واضح نیستند و حامل مقصود شارع از تشریح احکام هستند، درک آنها ناممکن یا مشکل است. با تأملی سطحی درباره حکمت و علت حکم، این گونه به ذهن متبادر می‌شود که حکم به حکمت خود مرتبط است، چرا که حکمت‌ها حاکی از انگیزه شارع از جعل و تشریح احکام هستند اما با مطالعه بیشتر، حکمت، یک وصف پنهان و غیر آشکار است که با حواس ظاهری درک شدنی نیست. امری غیر منضبط است که با تغییر احوال و شرایط تغییر می‌کند. به همین دلیل اکثر اصولیون به علت غیر منضبط بودن و پنهان بودن حکمت‌های تشریح احکام، معتقدند که تعلیل به حکمت ممنوع است (زحیلی، ۱۴۰۶: ۶۴۹).

برخی دیگر از فقها، از حکمت به «علل تشریح» تعبیر می‌کنند که منحصراً کاربرد قانونگذاری نسبت به شارع را دارد، اما در مقابل حکمت، علت وجود دارد که در حکم ابزاری در دستان مجتهد برای وضع و توسعه احکام شرعی است (نایینی، بی‌تا، ج ۳: ۱۱۶).
 عده دیگری بیان می‌کنند که تشخیص تفاوت علت و حکمت، از امور ضروری فقیه است. ایشان بیان می‌کنند که اگر حکم از حیث وجودی و عدمی دایرمدار امری باشد، آن امر علت است؛ اما اگر حکم دایرمدار آن علت نبود و آن امر وسیع‌تر از علت بود، پس حکمت است (سبحانی، ۱۴۲۵: ۹۵). حاصل اینکه علت احکام قابلیت توسعه و تضييع را

دارند و لذا در تشخیص علت یک حکم، در صورت وجود این علت و ویژگی در غیر مورد منصوص، می‌توان حکم را از مورد منصوص، (اصل) به مورد غیر منصوص (فرع) سرایت داد.

آگاهی از علت حکم، در مواردی به تزییق احکام نیز کمک می‌کند اما حکمت، قابلیت توسعه و تزییق را ندارد، لذا با فرض تحقق آن در موارد دیگر، نمی‌توان حکم اصل را به مواد دیگر تسری داد.

ثمرات و فواید حکمت احکام

آگاهی از فلسفه و حکمت احکام نیز فوایدی دارد، از جمله اینکه آگاهی فقیه از حکمت احکام سبب می‌شود که در نحوه اجرای آن و هدایت جامعه به سمت اجرای آن، مسیر روشن و آشکاری گشوده و از انحراف در نحوه اجرای آن پیشگیری شود و می‌توان به کمک آن میزان اثربخشی و سرعت رسیدن به هدف حکم را ارزیابی کرد. همچنین مکلفان با دانستن حکمت احکام، بهتر و با بصیرت بیش تری به احکام عمل می‌کنند و در میدان عمل، با رغبت و انگیزه بیشتری آن عمل را انجام می‌دهند (رضایی راد، ۱۳۹۷: ۱۳۹).

شیوه‌های یافتن علت احکام

تلاش برای به دست آوردن علت حکم گاهی به کمک نص خاص و گاهی در پرتو عقل و با اجتهاد صورت می‌گیرد که در این زمینه دیدگاه‌ها و نظریات مختلفی در میان اصولیون شیعه و سنی ارائه شده است که به مهم‌ترین آن‌ها در ادامه، اشاره خواهد شد.

نص شرعی

موردی است که علت حکم به وسیله نص شارع بیان شده است که به دو نوع نص صریح و نص غیرصریح یا «ظاهر» تقسیم می‌شود.

۱. نص صریح موردی است که در دلالت بر علیت، به استدلال نیازی ندارد و معنای

آن آشکار و روشن است و احتمال معنای دیگری غیر از آن نمی‌رود^۱ (آمدی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۷۷). در زبان عربی برای بیان علت صریح در بیشتر موارد از حروف تعلیل مانند «کی، بام، فاء، لام، اذن و ...» استفاده می‌شود. همانند: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (الحشر: ۷) که به صراحت علت تقسیم (فیء) را جلوگیری از دست به دست شدن دارایی‌ها در بین ثروتمندان دانسته است. در این مثال اگر پیشگیری از دست به دست شدن ثروت‌ها را در میان گروهی از اغنیا، علت حکم بدانیم؛ می‌توانیم این حکم را به هر جای دیگری که این علت وجود داشته باشد، تعمیم دهیم و جواز گرفتن مالیات و مانند آن را (علاوه بر خمس که در آیه مطرح شده است) ثابت کنیم.

برای بیان علت، گاهی از اسم‌های تعلیل مانند «علت، سبب، اجل» استفاده می‌شود و فقیه می‌تواند با استفاده از آنها علت را کشف کند. برای نمونه در آیه شریفه: «مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (المائدة: ۳۲) که به علت قصاص (که قتل نفس است) تصریح می‌شود. همچنین از افعال تعلیل مانند «عَلَّلَ» استفاده می‌شود (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۳۷).

در مورد اعتبار و حجیت نص صریح، در میان عالمان شیعه و سنی وحدت نظر وجود دارد؛ چون تصریح به علت، در نصوص شرعی اطمینان‌آور است و احتمال خلاف در آن نمی‌رود (حکیم، ۱۴۱۸: ۳۳۱).

۲. **ظواهر ادله لفظی:** مقصود از ظهور، ادله‌ای است که بر علت دلالت می‌کند، اما نه به آن شکل که یقین و اطمینان به مقصود باشد، بلکه احتمال معنای دیگری نیز وجود دارد (رضایی راد، ۱۳۹۷: ۱۶۵).

این ظهور به وسیله بعضی از اسماء و حروف مشخص می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. «فَالصَّرِيحُ هُوَ الَّذِي لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ، بَلْ يَكُونُ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا فِي اللَّغَةِ لَهُ».

«ان، اَنْ لعل، اَنْ، باء سببیت، لام تعلیل، اِذا، حتی» زیرا این گونه اسم‌ها ظاهر در تعلیل هستند (حکیم، ۱۴۱۸: ۳۳۱). در مورد اعتبار و حجیت این گونه ادله لفظی که ظواهر نامیده می‌شوند، در بین اصولیون شیعه و سنی اتفاق نظر وجود دارد، زیرا به اعتقاد آنان ظواهر ادله حجت هستند و اگر دلیل، ظهور در علت داشت، مانند سایر ظواهر تا زمانی که دلیل قوی‌تری، ظهور را به سمت دیگری منحرف نکرده، حجت است و در حکم تصریح به علت محسوب می‌شود و دلیلی وجود ندارد که ادله حجیت ظواهر را در استنباط احکام بپذیریم، ولی در استنباط علت احکام نپذیریم و ادله حجیت ظواهر به عموم، خود این مورد را نیز شامل می‌شوند.

دلالت اقتضا

هرگاه در یک جمله خبری، صدق و راستی گفتار یا در یک جمله انشایی، صحت و درستی آن، مستلزم تقدیر گرفتن کلمه‌ای باشد، آن را دلالت اقتضا می‌گویند (قمی، بی تا، ج ۲: ۸). در حجیت و اعتبار دلالت اقتضا در میان فقهای شیعه و اهل سنت وحدت نظر وجود دارد و هرگاه علت از این روش به دست آید، می‌توان به موارد دیگر هم تعمیم داد. برای نمونه مقتضای روایت «من احیاً ارضاً میتةً فهی له» (حر عاملی، ۱۳۷۲، ج ۱۷: ۳۲۶) جواز مالک شدن بی حد و مرز زمین‌های مواتی است که شخص، آنها را احیا می‌کند؛ اگرچه به مصلحت جامعه نباشد. ولی گذشت زمان و پیشرفت وسایل کشاورزی، سبب کشف دقیق موضوع و در نتیجه تضییق مصادیق احیا می‌شود که مایه سلطه اقتصادی و طبقاتی نشود و اگر احادیث مربوط به مالکیت محیی را در چنین شرایطی هم بپذیریم، خلاف عقل و وجدان خواهد بود و بعید است مقصود معصوم چنین حالتی را نیز شامل شود و صادق بودن سخن معصوم، متوقف به خروج این موضوع از مدلول حدیث است و لذا به دلالت اقتضا می‌توانیم حکم احیای گسترده و سلطه‌آفرین را از مدلول این دلیل خارج کنیم و بگوییم که علت حکم، حفظ حقوق محیی است، به شرطی که مُخِلِّ حقوق جمع نباشد و آن را به حدودی محدود کنیم که حاکم آن را تعیین می‌کند، چون موضوع دقیق، آن احیایی است که به ضرر دیگران نباشد، بنابراین علت همان گونه که سبب تعمیم حکم می‌شود، گاهی موجب تضییق نیز خواهد شد.

قیاس اولویت

قیاس اولویت، قیاسی است که در آن از راه اقوی و اشد بودن وجود علت (مناط حکم) در فرع، حکم اصل به فرع سرایت داده می‌شود و حکم آن استنباط می‌شود؛ بنابراین، در مواردی که علت حکم اصل در فرع به صورت قوی‌تر از اصل موجود باشد، حکم اصل نیز به طریق اولی بر فرع بار شده است و به آن سرایت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۵۱۹). برای نمونه، قرآن کریم فرموده است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» یعنی هر کس به اندازه یک ذره کار خیر کند، پاداش آن را خواهد دید» (زلزال: ۸). حال اگر مرتبه دانه از خیر پاداش دارد، پس به طریق اولی کارهای خیر بزرگ‌تر، از قبیل نماز، روزه، تحصیل علم، حج، جهاد و ... پاداش متناسب با خودش را خواهد داشت (محمدی خراسانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۲۴).

مثال دیگر اینکه، فقها مطالعه، نگهداری و معامله کتب ضاله را حرام می‌دانند. بنابراین می‌توان در مسائل مستحدثه، این حکم را تعمیم داد و گفت که گمراهی و انحراف، به کتب اختصاص ندارد، بلکه هر چیزی که عامل گمراهی و انحراف بشود، مانند تارنماهای اینترنتی، فیلم‌ها، شبکه‌های ماهواره‌ای و ... مشمول این حکم، و به طریق اولی حرام هستند.

ایماء و تنبیه

اگر لفظ و متن به حسب وضع بر تعلیل حکم دلالت نکند، اما تعلیل لازمه مدلول لفظ باشد، این گونه دلالت را ایماء و تنبیه می‌گویند، به نحوی که اگر کلام در مقام تعلیل و بیان علت نباشد، کلام لغو و بی‌فایده‌ای خواهد بود. به عبارت دیگر، منظور از ایماء و تنبیه این است که هر چند لفظ، برای تعلیل وضع نشده، حکم با وصف به‌گونه‌ای اقتران می‌یابد که بر اساس قراین، بعید است برای تعلیل نباشد (آمدی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۷۹). برای نمونه در آیات و احادیثی که به صورت شرط و جزا یا فاء تفریع و تعقیب و تسبیب بیان شده‌اند.

یکی از موارد ایماء اینکه: «شارع بین دو امر با ذکر صفتی، فرق بگذارد». برای مثال در روایت «القاتل لایرث» (درامی، ۱۴۷۰، ج ۲: ۳۸۵). علت ارث نبردن قاتل، حفظ جان انسان‌ها و از بین بردن انگیزه برای قتل بی‌گناهان است و در این حکم، هیچ اختلافی بین مسلمانان وجود ندارد. حال اگر وارثی مورث خود را نه از روی ستم، بلکه به حق او را

بکشد، مانند اینکه ظالم بود، در این صورت از ارث منع نمی‌شود. در این زمینه روایاتی از امام صادق(ع) که می‌فرمایند: «اگر در هنگام نبرد با گروهی ستمگر (مقصود ستمگری است که در حد مهدورالدم باشد) پدر یا پسر که ستمکار باشند را بکشد، از میراث او محروم نمی‌شود، چون او را به حق کشته است» (حر عاملی، ۱۳۷۲، ج ۱۷: ۴۴۸). از این تعلیل فهمیده می‌شود که اگر قتل مورث از روی حق باشد، مانع از ارث نمی‌شود.

در حجیت ایما از نظر شرعی، میان اصولیون اختلاف نظر وجود دارد. برخی دلالت ایما را نوعی ظهور لفظی دانسته‌اند و حجیتش را به شرط حجیت ظواهر با همان قیود و شروط پذیرفته‌اند. ولی برخی دیگر، ایما را نوعی دلالت عقلی می‌دانند که فهم آن، به اجتهاد عقلی نیاز دارد که در این صورت هرگاه اجتهاد همراه با اطمینان عرفی باشد، حجیت است، وگرنه اعتبار ندارد.

تناسب حکم و موضوع

منظور از تناسب میان حکم شرعی و موضوع این است که هرگاه حکمی بر صفتی تعلق بگیرد و این صفت در حکم شرعی دخالت کند، از این حالت به تناسب حکم و موضوع تعبیر می‌کنند. به عبارت دیگر، ویژگی و خصوصیتی از موضوع است که حکم شرعی را آورده است که گاه سبب تعمیم و توسیع حکم و گاه موجب تضییق حکم می‌شود. توضیح اینکه گاهی حکم به موضوعی تعلق می‌گیرد که معلول آن عام و فراگیر است، اما عرف به این دلیل که میان حکم و عمومیت موضوع سازگاری نیست، آن حکم را بر بعضی از مصادیق آن ثابت می‌کند و حکم را تخصیص می‌زند؛ مانند اینکه در دلیل شرعی گفته شود: «غسل ثوبک اذا اصابه الدماء» که عرف از آن، شستن خون با آب را می‌فهمد، هرچند از نظر لغوی «غسل» به معنای شستن با هر مایعی است و گاهی حکم به موضوع خاصی تعلق می‌گیرد، اما عرف از آن مفهوم عامی می‌گیرد و حکم را تعمیم می‌دهد، مانند آنکه مولا در مورد مشک آبی که نجاست در آن افتاده است، بگوید «لا تتوضأ منها ولا تشرب» که عرف این حکم را تعمیم می‌دهد و آن را در مورد ظرف آبی که نجاست در آن بیفتد، جاری می‌داند و ذکر ظرف خاص برای مثال است و هیچ خصوصیتی ندارد (صدر، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۵۷).

این مسلک در صورتی که مخالف با نص صریح نباشد و با اصول قطعی سازگار باشد، به عبارت دیگر با اصولی که به اثبات رسیده است، مخالف نباشد و اینکه به حد ظهور برسد و در حد اشعار باقی نماند، حجیت دارد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۱۳۰).

تنقیح مناط

یکی از راه‌های شناسایی علت حکم که در فروع فقهی، دانشمندان شیعه و اهل سنت به آن استناد می‌کنند، تنقیح مناط است. تنقیح در لغت به معنای پاک کردن آمده و به معنای چیزی است که شیء به آن مرتبط باشد و وجود آن متوقف بر آن است؛ جدا کردن سره از ناسره (طریحی، ۱۴۲۹، ج ۴: ۲۷۷). در اصطلاح اصولی، مناط عبارت است از «علت» و هرگاه گفته شود مناط حکم، مقصود علت حکم است (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۲: ۵۴). تنقیح مناط به معنای تراشیدن اوصافی است که در وجود حکم، دخالتی ندارند و فقیه در فرایند استنباط با یافتن وصف مؤثر، حکم را به موضوع غیرمنصوص (فرع) نیز سرایت می‌دهد. به عبارتی، در شریعت موضوع و متعلق حکم، با اوصافی آمده باشد که همه آن اوصاف، در حکم دخالتی ندارد و فقیه با شناساندن وصف مؤثر، حکم را از منصوص به غیرمنصوص توسعه و تعمیم می‌دهد تا ضمن توسعه حکم، غیرمنصوص را از نظر حکم شفاف‌سازی کند. در وافی فاضل تونی نیز آمده است هنگامی که دخالت نداشتن بعضی از اوصاف و ویژگی‌ها در علت حکم کشف شود و به همین دلیل آن اوصاف حذف شوند، بقیه اوصاف به‌عنوان علت حکم شناخته می‌شوند. به این کار تنقیح مناط قطعی می‌گویند (فاضل تونی، ۱۴۱۵: ۲۳۸).

برخی از اصولیون اهل سنت، تنقیح مناط را مترادف الغای خصوصیت می‌دانند و آن را عبارت از تلاش مجتهد برای تشخیص علت حکم به‌وسیله حذف قیود و اوصافی دانسته‌اند که همراه علت است و در حکم تأثیری ندارد (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۲: ۲۸۴).

یک نمونه از تنقیح مناط اینکه هر گاه شخصی کالایی را به دیگری بفروشد و او به سبب ورشکستگی نتواند قیمت آن را به فروشنده بپردازد، او (مشتری) در کالای فروخته شده مخیر است میان باز پس گرفتن آن، یا اینکه در زمره غریمان و طلبکاران مشتری محسوب شود. حالا همین حکم، این وضعیت را در باب اجاره تعمیم می‌دهد، به

این صورت که اگر مستأجر به سبب ورشکستگی قادر به پرداخت اجاره نباشد، در این فرض موجر مخیر است میان باز پس گرفتن مورد اجاره یا اینکه در زمره طلبکاران قرار بگیرد. در این میان از باب تنقیح مناط می‌توان این مورد را به اجاره و دیگر معاملات بر روی منافع تعمیم داد (حکیم، ۱۴۱۸، ج ۱۲: ۴۳).

در ارزش و اعتبار این مسلک، میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از فقها تنقیح مناط را در صورتی معتبر می‌دانند که قطعی باشد، نه ظنی (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۵۱۹؛ حکیم، ۱۴۱۸: ۳۱۵) و این گروه دلیل حجیت تنقیح مناط را عقل و اجماع می‌دانند و بیان کرده‌اند که عقل و اجماع در صورتی در این موارد حجیت دارد که مناط و علتی که کشف کرده است، یقینی و قطعی باشد. در این حالت حکم دایرمدار آن است و از این طریق می‌توان حکم را توسعه و تسری داد (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۸۹). اما گروه دیگری در پذیرش تنقیح مناط تمایل از خود نشان نداده‌اند و دلیل این گروه آن است که حجیت تنقیح مناط خوب تبیین نشده و شبیه به قیاس است و معتقدند آنچه در نهایت از تنقیح مناط به دست می‌آید، ظن و گمان است و گمان چیزی را از حق بی‌نیاز نمی‌کند (خویی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۱). البته ایشان با تنقیح مناط قطعی مخالفت ندارند و با بقیه فقها هم عقیده است.

الغای خصوصیت

الغای ویژگی‌های غیرمؤثر در تعلق حکم، یعنی حذف و ملغی کردن چیزی که صلاحیت علیت برای حکم را نداشته باشد، به منظور توسعه در مصادیق متعلق حکم، الغای خصوصیت می‌گویند. به عبارت دیگر الغای فارق به معنای تأثیر نداشتن وجه افتراق میان اصل و فرع است که در نتیجه آن ثبوت حکم به واسطه اشتراک آن دو است. برای تبیین بهتر الغای خصوصیت باید گفت: بعضی از احکام در لسان خطابات شرعی بر عناوین و موضوعات آنها اخذ شده که بدو به نظر می‌رسد این عنوان، موضوعیت و خصوصیت دارد، به قسمی که نمی‌توان حکم را در غیر این عنوان خاص تسری داد، لکن با دقت در متن خطاب یا نگاه به مناسبت حکم و موضوع یا ملاحظه قراین داخلی و خارجی، فقیه

می‌فهمد که این وصف یا این عنوان خاص، خصوصیت و نقش کلیدی ندارد و لذا موضوعیت و خصوصیت این‌چنینی را ملغی و زمینه تسری حکم را به موضوع دیگر فراهم می‌کند؛ مثل عنوان یتیم در موضوع عدم وجوب زکات بر مال او که در بعضی از نصوص وارد شده است که امام رضا فرمود: «لا زکاة علی الیتیم» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۹: ۸۴). در این مورد به واسطه قراین خارجی علم حاصل می‌شود که حکم عدم وجوب زکات، به یتیم اختصاص ندارد و خصوصیت یتیم بودن را می‌توان ملغی کرد و حکم را به هر صغیری تسری داد (سبزواری، ۱۳۹۶: ۷ - ۳۲). به عبارتی الغای خصوصیت یا الغای فارق، از راه‌هایی است که مجتهد به وسیله آن قصد شارع یا قانونگذار را از نص وی استخراج می‌کند و حکم آن را به موارد و موضوعات دیگری که در مورد آن، نص وجود ندارد و گمان می‌شده است که این حکم به آنها ارتباط ندارد، سرایت می‌دهد. در الغای خصوصیت نسبت به مورد و موضوع نصی که از شارع آمده است، چنین عمل می‌شود که مجتهد، تمامی خصوصیات موضوع یا مورد حکم را بررسی می‌کند و آن خصوصیات را که یقین دارد تعلق حکم به موضوع به علت وجود آنها در موضوع نبوده است، یکایک ملغی و از این طریق، افراد بیشتری را در موضوع وارد می‌کند و عمومیت آن را گسترش می‌دهد و به این صورت، حکم موضوعات دیگری را که در مورد آنها نصی وجود ندارد و در تعلق این حکم به آنها شک هست، روشن می‌کند.

برای مثال، آیه «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جُلْدَةً» (نور: ۴) حد قذف‌کننده زنان محصنه را بیان می‌کند و نسبت به قذف‌کننده مردان محصن ساکت است. اما با الغای خصوصیت (زن بودن) حد یادشده نسبت به «قذف‌کننده مردان» جاری می‌شود (قمی، بی تا: ۱۴۳) زیرا مذکر و مؤنث بودن خصوصیت خاصی نداد که بتواند در صدور حکم تأثیر داشته باشد و لذا می‌توان فهمید که جنس قذف‌کننده، بخشی از علت حکم نیست و علت وجوب جلد فقط قذف است، چه از جانب زن و چه مرد.

نمونه دیگر الغای خصوصیت اینکه در روایتی، شخصی سؤال می‌کند که من سوار مرکب بودم و از فلان جاده عبور می‌کردم و با شخصی یا چیزی ناگهان تصادف می‌کنم.

پیامبر یا امام در پاسخ او می‌گوید که «تو ضامن هستی». هنگامی که این حکم را به دست عرف بدهند، می‌گوید نه سوار بودن دخالت در موضوع دارد، نه از جاده مخصوص رفتن و نه جنسیت تصادف‌کننده. عرف تمام خصوصیت‌ها را از موضوع حذف می‌کند و می‌گوید اتلاف مال یا شخص است که موجب ضمان خواهد شد، این موضوع در مسائل امروزی بسیار واقع می‌شود. مثلاً اتلاف تارنماهای اینترنتی از طریق هک کردن و امثال آن، مشمول این حکم است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۸۶۵).

- تفاوت الغای خصوصیت و تنقیح مناط

اکثر علمای امامیه بین الغای خصوصیت و تنقیح مناط، فرقی قائل نشده‌اند و می‌گویند: «میان اصل و فرع گاه به وسیله عدم فارق به ملاک و مناط حکم پی می‌بریم و گاهی از طرق دیگر؛ صورت اول، الغای خصوصیت و صورت دوم، تنقیح مناط نامیده می‌شود و بدین صورت میان الغای خصوصیت و تنقیح مناط جمع کرده‌اند و گفته‌اند که در صورت تساوی کامل میان اصل و فرع و فقدان هر گونه فارق، می‌توان از حکم نص به فرع تعدی کرد (محقق حلی، بی تا: ۱۸۵؛ قمی، بی تا، ج ۲: ۸۷). اما عده‌ای بین این دو تفاوت قائل شده‌اند و بیان می‌کنند: «وجود حذف و الغا در تنقیح و مناط، باعث شباهت این دو شده است. اما، اولاً در تنقیح مناط، علت‌های احتمالی به عنوان علت، نفی و حذف می‌شوند و مجتهد با حذف اوصاف غیردخیل در حکم و تعیین اوصاف دیگر به عنوان علت حکم مواجه است. اما در الغای خصوصیت، خصوصیت‌های ذکر شده در نص حذف می‌شوند، هر چند در محذوف، احتمال علیت نرود. به عبارت دیگر، در الغای خصوصیت، بر خلاف تنقیح مناط، علت تعیین نمی‌شود و فرع به مجرد الغای خصوصیت به اصل ملحق می‌شود و علت حکم اصل، در فرع موجود است. از این رو در الغای خصوصیت به صرف حذف اوصاف، حکم عمومیت می‌یابد؛ هر چند علت بودن آن معلوم نشود. البته با الغای خصوصیت با اجمال می‌توان فهمید که علت حکم در موضوع دارای خصوصیت و موضوع فاقد آن یکی است، چنانچه در تنقیح مناط نیز، با به دست آوردن علت، دخالت نداشتن ویژگی‌های همراه موضوع در حکم معلوم می‌شود. برای مثال با به دست آوردن علت

حرمت شراب (مست‌کنندگی) خصوصیت نداشتن عنوان خمر و دیگر اوصاف آن مانند رنگ، در ثبوت حکم حرمت معلوم می‌شود (ابوزهره، بی‌تا: ۲۲۹؛ حکیم، ۱۴۱۸: ۳۱۵؛ جناتی، ۱۳۷۰: ۳۰۰ - ۳۰۱) عمده‌ترین فرق این است که الغای خصوصیت ناظر به الغای اوصاف زائد در ناحیه موضوع و تنقیح مناط ناظر به الغای اوصاف زائد در ناحیه علت است، زیرا شاید در جایی الغای خصوصیت بشود و حکم از موردی به مورد دیگر سرایت داده شود؛ در عین حال علت حکم هم به دست نیامده باشد. اما در عین حال که با هم فرق دارند، این دو واژه از اصطلاحات مرتبط با هم هستند و یکی شاید راه را برای دیگری هموار کند، چنانکه برخی به این مطلب اشاره کرده‌اند که رابطه الغای خصوصیت و تنقیح مناط، رابطه کاشف و منکشف است، به این صورت که عرف خصوصیت ذکر شده در حکم شرعی را به سبب قرینه یا وجود مناسبت بین حکم و موضوع نفی و ملغی می‌کند، گاهی این عمل به کشف علت منتهی می‌شود (سبزواری، ۱۳۹۶: ۷ - ۳۲). البته عکس این رابطه همیشگی است، یعنی هرگاه تنقیح مناط انجام گیرد و علت مشخص شود، خودبه‌خود اوصاف دیگری که همراه با حکم ذکر شده‌اند، ملغی و بی‌اثر خواهند شد. نتیجه اینکه این دو اصطلاح هرچند نزدیک و مرتبط با یکدیگرند، تفاوت دارند و عمل واحدی نیستند.

شرط الغای خصوصیت آن است که اوصاف و ویژگی‌های مذکور در دلیل حکم، بر حسب عرف یا قراین داخلی یا خارجی، در ثبوت حکم برای موضوع دخالتی نداشته باشد. این نوع الغای خصوصیت، صحیح و معتبر است و نقش مهمی در استنباط احکام دارد (نابینی، بی‌تا، ج ۴: ۲۳۵ و ۲۳۶). فقها و اصولیون دلیل الغای خصوصیت را از باب حجیت ظهور در کلام دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۰). صدر در «بحوث فی شرح عروۃ الوثقی» تصریح می‌کند: «الغای خصوصیت از باب ادله لفظی است، زیرا در کلام قرآینی یافت می‌شود که موجب منعقد شدن ظهور کلام در آن می‌شود و این ظهورها به اقتضای حجیت ظهور الفاظ حجت هستند» (فیاضی، ۱۳۹۳: ۸ به نقل از صدر، ۱۴۰۸، ج ۲: ۵۴).

نتیجه‌گیری

علت معانی گوناگونی دارد و در زمینه‌های مختلفی به کار رفته است که می‌توان کاربرد آن را در دو نوع دسته‌بندی کرد.

الف) علت تکوینی که منظور آن دسته از عللی هستند که در جهان خارج از ذهن، موجود و معدوم می‌شوند، به عبارتی علت در این اصطلاح، ایجاب‌کننده معلول است و با وجود علت معلول موجود می‌شود و با نیستی علت، معلول هم نیست می‌شود که این نوع علت، خارج از موضوع بحث است؛

ب) علت اعتباری یا حکمی که اصولیون شیعه و سنی معانی مختلفی از آن ارائه داده‌اند که ماحصل و مفاد اصلی همه تعریف‌ها آن است که علت حکم (که به آن ملاک و مناط نیز گفته می‌شود) ویژگی است که در موضوع حکم وجود دارد و فقط همان ویژگی باعث صدور حکم شرعی برای آن موضوع شده است؛

۲. دانستن علت احکام، فواید و پیامدهایی دارد

الف) از جمله فواید آن، توسیع و تضییق حکم است؛ به عبارتی با دانستن علت حکم، دست فقیه برای استنباط جدید و لغو احکام قدیم باز می‌شود و در شرایط مختلف و موقعیت‌های جدید، می‌تواند احکام متناسب را پیدا کند، پس فقه حالت پویایی، بالندگی و آمادگی خود را در همه زمان‌ها حفظ می‌کند. همچنین برای مکلفان غیرمجتهد نیز مفید است، زیرا آنان را از صدور احکام آگاه می‌کند و سبب می‌شود که با آرامش خاطر به احکام تن بدهند؛

ب) از جمله پیامدهای علت‌یابی احکام، باز شدن راه قیاس و مداخله نابجا در احکام الهی (خلط بین علت حکم و حکمت حکم) و هرج و مرج فقهی است.

شناخت علت حکم به‌طور کلی از دو راه ممکن است: یکی از این راه‌ها قطعی و یقینی است، مانند نص صریح، قیاس اولویت، تنقیح مناط قطعی است و دیگری تنها با ظن و گمان، ملاک حکم را به فقیه نشان می‌دهد که از جمله آنها ایما و تنبیه و ... است که در

ارزش و اعتبار آنها، بین اصولیون شیعه و سنی اختلاف نظر وجود دارد. اصولیون شیعه معتقدند که این مسالک در صورت داشتن پشتوانه قطعی معتبر هستند، وگرنه هیچ ارزش و اعتباری در آنها وجود ندارد.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۹). فرهنگ معاصر عربی - فارسی، چ اول، تهران: نشر نی.
۲. ابوزهره، محمد (بی تا). اصول الفقه الاسلامی، قاهره: دارالفکر العربی.
۳. اصفهانی، محمد حسین (بی تا). نهاییه الدراییه، چ اول، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۴. الاشقر، عمر سلیمان (بی تا). تاریخ الفقه الاسلامی، کویت: دارالفائس للنشر و التوزیع.
۵. الامدی، سیف الدین علی بن علی محمد الشافعی (۱۴۰۴ ق). الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: دارالکتب العربیه.
۶. الکاظمی الخراسانی، محمد علی، (۱۴۰۴ ق). فوائد الاصول (تقریرات درس میرزا محمد حسن نایینی)، قم: نشر جامعه مدرسین.
۷. جناتی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵). فقه و زمان، قم: نشر احیاگران.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۲). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، چ دوم، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۹. حکیم، محمد تقی (معاصر) (۱۴۱۸ ق). الاصول العامه للفقه المقارن، قم: المجمع العالمی لاهل البيت.
۱۰. حلّی، حسین بن یوسف بن مطهر حلّی (۱۴۰۷ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، متن از نصیرالدین طوسی، مترجم ابوالحسن الشعرانی: نشر مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. حلّی، محقق، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (۱۴۰۳ ق). معارج الاصول، چ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۲. الحلّی، ابن ادریس، فخرالدین ابو عبدالله (۱۴۱۰ ق). السرایر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. حسینی مراغه‌ای، میر عبدالفتاح (۱۴۲۵ ق). العناوین الفقهیّه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق). محاضرات فی اصول الفقه، قم: انتشارات انصاریان.

۱۵. _____ (بی‌تا). **مصباح الفقاهه**، بی‌جا: بی‌نا.
۱۶. درامی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۲۰ ق). *السنن الدرهمی*، بیروت: دارالفکر.
۱۷. رضایی راد، عبدالحسین (۱۳۹۸). *درسنامه مبانی علم فقه*، تهران: مجد.
۱۸. زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعی (۱۴۱۰ ق). *البحر المحيط فی اصول الفقه*، کویت: وزارت اوقاف و شئون اسلامی.
۱۹. زحیلی، وهبه (۱۴۰۶ ق). *اصول الفقه الاسلامی*، چ اول، دمشق: دارالفکر.
۲۰. سبحانی، شیخ جعفر (۱۳۸۲). *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، چ اول، قم: نشر دارالاضواء للطباعة و للنشر و توزیع.
۲۱. سبزواری، علی (۱۳۹۶). *بررسی تطبیقی الغای خصوصیت نزد امامیه با قیاس معتبر نزد عامه*، مطالعات اصول فقه امامیه، دروه ۱۰، شماره ۸: ۷ - ۳۲.
۲۲. سعیدی، سید محسن (بی‌تا). *حیل ریا، مجله فقه اهل بیت (فارسی)*، قم: مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی.
۲۳. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (بی‌تا). *القوائد و الفوائد*، محقق حکیم عبدالهادی، محسن، قم: مکتبه المفید.
۲۴. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۴ ق). *دروس فی علم الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۵. _____ (۱۹۹۳/۱۴۱۳ ق). *ماوراء الفقه*، چ اول، بیروت: دارالاضواء.
۲۶. _____ (۱۴۰۸ ق). *بحوث فی شرح العروه الوثقی*، چ دوم، قم: مجمع الشهد آیت الصدر العلی.
۲۷. طباطبایی، علی بن محمد (۱۴۱۸ ق). *ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالادلة*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (بی‌تا). *المیزان*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. طریحی، فخرالدین (۱۴۲۹ ق). *مجمع البحرين*، بیروت: مؤسسه تاریخ عربی.
۳۰. علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۳۴۸). *الدریعه الی اصول الشریعه*، تحقیق: ابوالقاسم گرجی،

تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۲۲). *المستصفی من علم الاصول*، چ اول، قاهره: مطبعة اميريه.

۳۲. فاضل تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵ ق). *الوافیه فی اصول الفقه*، چ دوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۳۳. جمعی از محققین (۱۳۸۹). *فرهنگ اصول فقه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۳۴. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *القاموس المحيط*، چ اول، بیروت: مؤسسه الرساله.

۳۵. فیاضی، مسعود (۱۳۹۳). *تفاوت تنقیح مناط و الغای خصوصیت با قیاس*، حقوق اسلامی، پاییز، سال یازدهم، شماره ۴۲: ۹۷ - ۱۱۷.

۳۶. قمی، محمد مؤمن (۱۳۸۹). *مبانی التحریر الوسیله*: نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۳۷. قمی، میرزا ابوالقاسم (بی تا). *قوانین الاصول*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۳۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد جواد (۱۴۲۹ ق). *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

۳۹. محمدی خراسانی، علی (۱۳۷۸). *شرح اصول فقه مظفر*، قم: دارالفکر.

۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). *تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*، چ اول: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۴۱. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۰). *اصول الفقه*، چ پنجم، بی جا: بوستان کتاب.

۴۲. معین، محمد (۱۳۷۸). *فرهنگ فارسی*، دوره ۶ جلدی، چ سیزدهم، تهران: امیرکبیر.

۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ ق). *دائرة المعارف فقه مقارن*، محقق جمعی از اساتید و محققان حوزه، قم: انتشارات مدرسه امام علی (ع).

۴۴. _____ (۱۴۲۴ ق). *انوار الاصول تقریر الابحاث*، قم: مدرسه امیرالمؤمنین (ع).

۴۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۱۸ ق). *البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۶. _____ (۱۳۷۳). مکاسب المحرمه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۷. نایینی، محمد حسین (بی تا). فوائد الاصول، جامعه المدرسین فی حوزه العلمیه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۸. _____ (۱۴۱۱ ق). کتاب الصلاه، چ اول، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۴۹. نراقی، مولی احمد بن محمد (۱۴۰۹)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۵۰. نجفی، محمد حسن بن باقر (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ترجمه اکبر نائب زاده، بیروت دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.