

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۹۰،
پاییز ۱۳۹۱، ص ۱۵۳-۱۲۷

معنا شناسی تنقیح مناط مقارنه با مفاهیم مشابه و روش شناسی آن*

دکتر هادی عظیمی گرکانی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

Email: garekani1339@yahoo.com.

چکیده

تنقیح مناط یکی از قوانین و قواعد اصول فقه است که برای فرایند استنباط و به منظور دست‌یابی به مناط به کار می‌رود و به طور کلی، گونه‌ای از تعمیم احکامی است که برای وقایع و موارد خاص صادر شده است و با این روش، خصوصیات از آن واقعه یا فرد خاص شناسایی می‌شود که در حکم تأثیر گذار نیست؛ آن‌گاه، این خصوصیات، کنار زده می‌شود و حکم به هم‌هی موارد مشابه، تسری پیدا می‌کند و چنانچه به صورت قطعی باشد، حجت و معتبر است.

تنقیح مناط، از مباحث الفاظ است و استناد به آن، همسان با استناد به عام یا مطلق است. دست‌یابی به مناط، از طریق شَمّ فقهت و گستره‌ی فکری فقیه، تناسب حکم و موضوع و نیز فهم دقیق عرفی، امکان پذیر است. جریان تنقیح مناط در فروع فقهی‌ای بیشتر به چشم می‌خورد که جنبه‌ی اجتماعی دارند و تنظیم‌کننده‌ی روابط صحیح و عادلانه‌ی میان افراد جامعه می‌باشند و در نصوص، از سابقه‌ی کمتری برخوردار می‌باشند.

چنانچه در شریعت، به وصف موثر تصریح شده باشد و به الغای اوصاف و ملازمات، نیازی نباشد، به آن، تحقیق مناط گویند که از اعتبار شرعی برخوردار است، ولی اگر استنباط، بر روش قطعی مبتنی نباشد و دست‌یابی به مناط، بدون توجه به نص صورت گیرد، از آن به تخریح مناط تعبیر می‌شود که از دیدگاه امامیه، معتبر نیست.

واژه‌های کلیدی: مناط، علت، قیاس، تعمیم احکام، تنقیح مناط.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۲/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۰۴/۱۷.

پیشینه‌ی تحقیق

تاریخ فقه، همواره شاهد گفتمان‌هایی بوده است که پاره‌ای از آن‌ها محور مذهب نیز نبوده است و همین امر باعث شده است که فقیهان، با مواضع فقهی متفاوت و در برخی موارد متضاد، در پذیرش برخی مبانی نظری راهی همسان بیمایند.

در هر پدیده‌ای همچون فقه، انطباق مفاهیم کلی بر مصادیق، تخصص ویژه‌ای می‌طلبد که گاه، در اثر گذشت زمان، از یک سو، و پیشرفت علم و صنعت، از سوی دیگر، مصادیق جدیدتری ارائه می‌شود که فاقد سابقه‌ی تاریخی هستند و در نتیجه، فقیه با واقعه‌ای جدید، رویارو می‌شود که در نصوص، کمتر اثری از آن دیده می‌شود که از این مصادیق و وقایع، به مستحدثات، تعبیر می‌شود.

فقیهان امامیه که همواره به مقاصد شریعت اهتمام داشتند و احکام را تابع اغراض می‌دانستند، بهره برداری از قیاس را که نوعی کشف علت به صورت ظنی است، بی اعتبار، قلمداد می‌نمایند؛ زیرا معتقد می‌باشند که اصل، حرمت تعبد به ظن است، مگر اینکه دلیلی متقن بر اعتبار آن ارائه شود؛ و از طرفی دیگر، به دلیل فقدان اعتبار مصالح مرسله، گرایش نسبت به آن را به شدت ناروا می‌دانند و در این میان، تنها روشی که ضریب خطای آن صفر است و از حمایت منابع فقهی برخوردار می‌باشد و با اصول و قواعد امامیه ناسازگاری ندارد، تنقیح مناط است.

این واژه، بیان‌کننده‌ی نوعی ارتباط میان شرع و واقعیات خارجی است که فقیه، باید با اندیشه‌ی تحلیلی‌گر خود، گونه‌ای از ارتباط را کشف کند. واقعیات خارجی، در برگیرنده‌ی مجموعه‌ای از اوصاف هستند که این واقعیت، به اعتبار هر یک از آن‌ها، از سایر واقعیات متمایز می‌شود و نیز ممکن است به اعتبار برخی از آن‌ها، با سایر واقعیات، تحت یک عنوان مشترک، جمع شوند.

کاربرد این واژه، در سده‌های نخستین، بسیار کم بود و در فرهنگ فقهی، یک اصطلاح، قلمداد نمی‌شد؛ شکل‌گیری این اصطلاح، به سده‌ی پنجم قمری می‌رسد.

این اصطلاح، نخست در آثار اهل سنت، مورد استناد قرار گرفت. در این مورد می‌توان به آثاری چون: المستصفی، تألیف غزالی، دانشمند شافعی مذهب قرن پنجم، و رساله فی اصول الفقه، تألیف ابوعلی حسن شهاب عکبری حنبلی اشاره نمود.

علمای حنفی، به جای تنقیح مناط، کلمه استدلال را به کار برده‌اند، ولی سایر مذاهب،

ضمن به کار بردن این واژه، آن را گونه‌ای از قیاس دانسته‌اند (سرخسی، ۱/۲۴۱).
به نظر می‌رسد که این واژه، جایگزین واژه‌ی علت، در قیاس شده است. فقیهان، به منظور تضعیف اعتبار قیاس، و همگرایی با مواضع کسانی آن را به کار گرفتند که حجیت مطلق قیاس را انکار می‌کردند.

در سده‌های نخستین، استفاده از رأی و قیاس در فرایند استنباط، انتقادهایی را حتی از جانب پذیرندگان قیاس، به دنبال داشت و این امر، موجب شد که قیاس، ضابطه‌مند شود و در سایه‌ی شرایطی ویژه، عملیاتی شود.

حرکت در جهت قاعده دادن به قیاس، امری است که در سده‌های پسین به ویژه طی سده‌های تدوین دانش اصوله از سوی عالمان مذاهب گوناگون پی‌گیری شد و همین امر، زمینه ساز مباحث گسترده‌ای در حوزه قیاس، شامل اقسام قیاس، ارزیابی حجیت هر یک از اقسام، مبانی علت در احکام و شیوه‌های دست‌یابی به علت شد.

تحریر مباحث مربوط به قیاس و اقسام آن، از سویی موجب شد تا برخی از گونه‌های قیاس، بی پایه تلقی شود؛ حتی نزد مذاهبی که حجیت قیاس را می‌پذیرفتند، و از طرفی دیگر، باعث شد تا برخی از گونه‌های قیاس که قطعی تلقی می‌شدند، نزد مذاهبی دارای حجیت باشند که قیاس را حجت نمی‌شمردند. شاخص گونه‌ی اخیر، قیاس منصوص العله بود که حتی امامیه، حجیت آن را پذیرا بودند.

تنقیح مناط، از جمله روش‌هایی است که گاه، گونه‌ای از قیاس، و گاه روشی غیر از قیاس، شناخته شد. با تحقیقات اصولی سده‌ی پنجم قمری، اهمیت تنقیح مناط، مورد توجه قرار گرفت و به زودی، نه تنها در محافل اهل سنت، بلکه از نظر امامیه نیز جایگاه مهمی یافت.

در حالی که در سده‌ی پنجم قمری، برخی از فقیهان مخالف قیاس - همچون ابن حزم اندلسی - در مقام رد قیاس، زیر سایه‌ی اصطلاح فلسفی علت، اصطلاح علت را در اصوله تعبیر می‌کردند و با تکیه بر اینکه چنین علتی، منتفی است، قول به علت را در دین، بدعت می‌شمردند، زمینه برای مطرح شدن یک جایگزین در حیطه‌ی فقه فراهم می‌شد (پاکتچی، ۱۶/۲۲۸). بدین ترتیب، مخالفین قیاس هم بر آن شدند به جای استفاده از واژه‌ی علت، از واژه‌ی مناسب‌تری، همچون مناط، استفاده کنند، تا موهم قیاس نباشد.

تحول قاعده‌مند شدن قیاس، موجب شد که حوزه‌ی وسیعی در زمینه‌ی قیاس و انواع آن

ایجاد گردد و ارزیابی حجیت هر یک از اقسام آن، مورد توجه قرار گیرد؛ به طوری که پذیرندگان قیاس، اعتبار برخی از انواع آن را مورد تردید قرار دادند و تعدادی از اقسام آن - همچون قیاس اولویت و قیاس تنقیح مناط - مورد تأیید ناپذیرندگان اعتبار قیاس، قرار گرفت. در دوره‌های پسین، محققان اصولی مذاهب گوناگون، مبحث تنقیح مناط را بررسی کردند، اما این موضوع، به طور خاص، مورد توجهی دو گروه از فقیهان قرار گرفت؛ عالمان سلف گرا - همچون ابن تیمیه و شوکانی - که به دنبال افزودن سهم نصوص در استدلالات فقهی بودند؛ و دیگر گروه - با شاخص شاطبی - که فقه خود را بر مبنای مقاصد شریعت بنا نهادند. (همان، ۲۲۹)

برای برخی از مکاتب مخالف رأی و قیاس، همچون امامیه، به خصوص مکتب حله که به بازنگری مباحث اصولی خود پرداخته بود، استفاده از مناط به جای علت، زمینه را برای ساماندهی برخی شیوه‌های استنباطی فراهم آورد، در حالی که استفاده از اصطلاح علت می‌توانست موهم قیاس باشد. تحول مهم، در سده‌ی هفتم قمری، در مکتب امامی حله، نقطه‌ی عطفی در برخورد امامیه با این اصطلاح به شمار می‌آید.

از دیدگاه امامیه، چون اجتهاد، برای قانونگذاری مکلفین ضروری است، لذا با تغییر نیازهای مردم و پیچیده شدن آن‌ها، نیاز به شناخت تحقیق مناط، بیشتر احساس می‌شود و اجتهاد در تحقیق مناط و تنقیح مناط، تنها حلقه‌ی نجاتی است که می‌توان در برخورد با جریان سیل آسای سؤالاتی بدان متوسل شد که مسلمان در هر زمان با آن‌ها روبرو می‌شود.

بهترین شاهد بر صحت این ادعاء، رویدادهای بغرنج و معاملات مالی پیچیده ای است که تمدن امروزی را به تلاطم انداخته است؛ بدین جهت، این عوامل، مجتهد را به تبیین حکم، در پرتو قوانین الهی و می‌دارد و تعیین حکم درباره‌ی این گونه قضایا و مسایل روز، تنها در پرتو اجتهاد صحیح، امکان پذیر است.

هر چند ممکن است اجتهاد در این گونه موارد با توجه به اختلافات علمی و میزان مهارت و خیرگی در ذوق و استعداد، متفاوت باشد، اما در پاره‌ای موارد، مکلف، درباره‌ی آگاهی از حکم برخی نوازل و مسایل جدید، پرسش می‌کند و علت اصلی افعالی را جویا می‌شود که انجام می‌دهد.

پیش از مکتب حله، هیچ گاه زمینه‌ی آن فراهم نشد که تنقیح مناط به طور نظری، در خلال دانش اصول فقه، مورد بررسی قرار گیرد، اما این روش، با همین اصطلاح، از این مکتب به

بعد، مورد توجهی فقیهان امامیه قرار گرفت. علامه‌ی حلی، نخستین فقیه مکتب حله بود که با استفاده‌ی صریح از اصطلاح تنقیح مناط، درباره‌ی آن سخن گفت او در آثار گوناگون خود، بارها به تنقیح مناط استناد کرد (علامه‌ی حلی، ۵۸۳/۳).

علامه‌ی حلی و دیگر فقیهان امامیه، در این باره تردیدی نداشتند که فقیهان پیشین امامیه، تنقیح مناط را نیز تأیید می‌کردند و بارها مورد استناد قرار می‌دادند؛ هرچند عنوان تنقیح مناط، در آثار آنان دیده نمی‌شود؛ از جمله، وی به نمونه‌هایی از تنقیح مناط در آثار شیخ طوسی، اشاره می‌کند (همان، ۲۷۰/۳).

واژه‌ی تنقیح مناط، بعد از سده‌ی پنجم هجری، با زایش مکتب حله و گرایش فقه‌های امامیه به عقل‌گرایی، با هدف تضعیف مبانی اخباری‌گری، وارد اصول امامیه شد. گرایش به توسعه‌ی ادله‌ی لبی، تفریق میان قیاس ظنی و قیاس قطعی، نفی حجیت رأی و قیاس، تنقیح و تهذیب اخبار، ظهور عقل‌گرایی همچون: شیخ طوسی و ابن ادریس حلی، و ظهور و گسترش مکتب حله، از انگیزه‌های اصلی ورود تنقیح مناط به حوزه‌ی اصول فقه امامیه است.

محقق حلی، با ارائه‌ی تعریف نویی از اجتهاد که شامل قیاس نمی‌شود، با قابل قبول خواندن روش تنقیح مناط، آن را تأیید می‌کند و شیعه را اهل اجتهاد می‌شمرد (پاکتچی، ۴۵۳/۸).

اولین بار، محقق حلی در کتاب معارج الاصول اصطلاح تنقیح مناط را طرح کرد و فاضل تونی و وحید بهبهانی آن را نوعی قیاس دانستند (انصاری، فوائد الاصول، ۲۵۵/۱).

به نظر می‌رسد بیشتر فقه‌های امامیه، در اعتبار تنقیح مناط، تردیدی نمی‌بینند؛ برای مثال کاشف الغطاء معتقد است در حجیت تنقیح مناط نباید تأمل کرد (کاشف الغطاء، ۳۲)، فاضل تونی بر این باور است که تنقیح مناط، مدار بسیاری از احکام و بسیاری از استدلال‌ها در کتب فقهی است (فاضل تونی، ۲۲۸)؛ شیخ انصاری در این باره می‌گوید: مدار استنباط از نصوص خاصه، در همه‌ی ابواب فقهی، بلکه در همه‌ی مسائل فقهی، الغای بعضی از خصوصیات و اکتفاء نمودن به بعضی از آنها است (انصاری، فوائد الاصول، ۶۲۵/۱) و مرحوم نراقی، موارد آن را در غایت کثرت دانسته است. (نراقی، ۲۶۲).

البته به منظور دست‌یابی به مناط، می‌توان با الغای خصوصیات و اوصاف یک واقعه، به این مهم رسید؛ به همین دلیل، گروهی از فقه‌های امامیه، به جای واژه‌ی تنقیح مناط، از واژگانی همچون: نفی خصوصیت و یا عدم ظهور خصوصیت استفاده نموده‌اند؛ در این مورد می‌توان به

جواهر الکلام (نجفی، ۲۵/۹ و ۳۶۸/۱۳)، نه‌ایة الافکار آقا ضیاء عراقی (۶۸۵/۱) و کتاب الاجتهاد خوئی (۱۴۹) اشاره کرد.

تعریف تنقیح مناط

در لغت، تنقیح، به معنای پیراستن و حذف زواید است (جعفری لنگرودی، ۷۸) و نیز به معنای بیرون آوردن مغز استخوان چیزی است (ابن منظور، ۲۵۳/۱۴، فیروزآبادی، ۵۰۲/۱)؛ و مناط، به معنای مکان تعلیق و آویختن است. (جوهری، ۶۲۰/۲).

در اصطلاح، مناط، وصفی است که حکم، از نظر وجود و عدم، به آن وابسته است (شبلی، ۲۲۱) و چون معمولاً، حکم به علت، منوط است، علت را مناط نامند (شوکانی، ۲۲۱/۷)؛ بنابراین، تنقیح مناط، همان تعیین علت است (محقق حلی، ۱۲۵/۲).

علت، در شریعت، آن چیزی است که حکم به آن وابسته است. به نظر می‌رسد که مناط، با علت مترادف نیست، بلکه در برگرفته‌ی غیر آن نیز می‌شود؛ بنابراین، مناط، هر چیزی است که حکم به آن اضافه می‌شود؛ خواه به صورت علت و معلول، یا شرط و مشروط، و یا سبب و مسبب باشد.

غزالی نیز این احتمال را تایید می‌کند. او بیان می‌دارد: مناط اعم از سبب و مسبب است. (غزالی، ۲۳۰/۲)

تنقیح مناط، به معنای تراشیدن اوصافی است که در وجود حکم، دخالتی ندارند و فقیه، در فرایند استنباط، با یافتن وصف موثر، حکم را به موضوع غیر منصوص نیز تسری می‌دهد. تنقیح مناط، یکی از گونه‌های اجتهاد است که از مسالک العله شمرده می‌شود. تنقیح مناط، عبارت است از اینکه در شریعت، موضوع و متعلق حکم، همراه با اوصافی آمده باشد که همه‌ی آن اوصاف، در حکم، دخالتی نداشته باشند و فقیه با شناسایی وصف موثر، حکم منصوص را به غیر منصوص، تعمیم می‌دهد تا ضمن توسعه حکم، غیر منصوص را نیز از نظر حکم، شفاف سازی نماید و به این ترتیب، فرع به اصل ملحق شود و به همین علت، تنقیح مناط، الغاء فارق است و در آن، به جامع، توجهی نمی‌شود.

شهید ثانی نیز چنین تعریفی را تایید می‌کند. او می‌گوید: تنقیح مناط، عبارت است از راه یابی به متعلق حقیقی حکم و تبیین و استخراج آن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری به کمک قرائن (شهید ثانی، ۲۲۴/۱).

برای مثال نماز خواندن در مقابل مصحف یا درب گشوده، مکروه است و با تکیه بر تنقیح مناط، می‌توان حکم کراهت را تعمیم داد تا در برگیرنده‌ی هر مشغول‌کننده‌ای به هنگام نماز باشد؛ در نتیجه، تنقیح مناط، خروج از متعلق ظاهری به متعلق حقیقی حکم با استناد به قراین است.

تنقیح مناط، تحقیق مناط و تخریح مناط

در پاره‌ای موارد، در شریعت، به وصف موثر، تصریح شده است و فرآیند استنباط، در گرو الغای اوصاف و ملازمات نیست که از آن به قیاس منصوص العله و یا تحقیق مناط تعبیر می‌شود- مانند إسکار در تحریم خمر- برای مثال، می‌توان به صحیح‌ی بکیر بن أعین، استناد نمود که ملاک قاعده‌ی فراغ از آن احراز می‌شود «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ. قال (ع) : هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (حر عاملی، ۴/۲).

امام (ع) در این حدیث، اذکریت و هوشیارتر بودن هنگام وضوء را ملاک قاعده‌ی فراغ و عدم اعتناء به شک پس از وضوء، قرار می‌دهد و چون وضوء، خصوصیت ویژه‌ای ندارد، با الغای آن، این حکم، به همه‌ی عبادات تسری می‌کند.

در این مثال، راه یابی به علت، از راه تحقیق مناط، انجام یافته است و منظور، این است وصفی که در حکم، تاثیر گذار است، به وضوح، معلوم باشد و در واقع، تطبیق احکام با مصادیق فردی و جمعی آن‌ها است که عرفاً، به طور طبیعی، رخ می‌دهد که هیچ فقیهی در پذیرش آن، تردید ندارد.

در پاره‌ای موارد، ملاک، به صورت صریح و منحصر به فرد، بیان نمی‌شود، بلکه با اوصاف و ملازمات دیگری همراه است که فقیه، باید مناط حکم را از میان سایر اوصاف، متمایز کند که این، تنقیح مناط است.

غزالی، در تعریف تنقیح مناط، این گونه بیان می‌دارد که شارع، حکم را به سببی منوط کند که به وضوح دیده نشود و تنها، عرفاً، قابل استنباط باشد (غزالی، ۲۸۲)؛ فخرالدین رازی، تنقیح مناط را الحاق مسکوت عنه، به منصوص، از طریق الغاء فارق، و نه استخراج جامع می‌داند (رازی، ۳۱۶/۲)؛ ابن تیمیه، تنقیح مناط را در جایی می‌داند که شارع، حکم را در پی اوصافی آورد که می‌توان دریافت کدام وصف، صلاحیت تعلیل را دارد و کدام، فاقد این صلاحیت است، پس، مجتهد، وصف صالح را برای تعلیل، تنقیح و اوصاف دیگر را الغاء می‌کند (ابن

تیمیه، ۳۴۶).

تنقیح مناط، گونه‌ای از استنباط است که در آن، به روشی قطعی، دستیابی به مناط، محقق می‌شود و در واقع، از طریق نص، به نوعی بر مناط، تأکید شده است؛ نه اینکه بدون توجه به نص، فرآیند استنباط، شکل می‌گیرد و دست‌یابی به مناط به صورت ظنی محقق می‌شود که این، تخریح مناط است و هیچ دلیلی برای اعتبار آن وجود ندارد؛ بنابراین، می‌توان ادعا کرد که تنقیح مناط، استنباط مستقلی جدای از نص نیست. گفتار زیر این احتمال را تأیید می‌کند که تنقیح مناط، مسلکی مستقل برای یافتن حکم نیست، زیرا تعلیل حکم، از نص استفاده می‌شود. (خلاف، ۷۸).

در تنقیح مناط، اوصاف فردی و تشخیص جمعی‌ای کنار زده می‌شوند که در حکم، اثر گذار نیستند، و حکم، به موارد مسکوتی تعمیم داده می‌شود که واجد وصف موثر هستند. درباره‌ی اختلاف زن و شوهر در مورد اثاث خانه، حدیثی از امام صادق (ع) داریم که حضرت فرمودند: «مَنْ اسْتَوْلَى عَلَى شَيْءٍ فَهُوَ أَوْلَى» (حرعاملی، ۲۴۵)؛ یعنی: هر یک از آن‌ها بر چیزی از اثاث منزل تقدم دارد که بر آن مسلط می‌باشد. این حکم، در مورد چیزهای دیگر و اشخاص دیگر نیز قابل اجراء است و وصف خاص مورد، تأثیری در حکم مسأله ندارد. (شهید ثانی، ۹۵/۲).

این حکم، عام است و به اجماع فقهاء، به زن و شوهر مذکور در روایت، اختصاص ندارد، زن و مرد مذکور در حدیث، دارای اوصاف شخصی‌ای می‌باشند که در دیگر زنان و مردان یافت نمی‌شود؛ پس، حکم، به برخی اوصاف تعلق دارد، و نه همه‌ی اوصاف آن دو. بنابراین، احکام، برای فرد خاص یا گروه ویژه، بیان نمی‌شود و موارد مذکور در روایات، مصداق بارز حکم و یا مورد سوال هستند و در این صورت، احکام، قابل تسری به موارد مشابه هستند. فرآیند استنباط، جدا سازی اوصاف فردی و گروهی، از وصف موثر است تا به این ترتیب، دستیابی به مناط، امکان پذیر شود.

برخورد اهل سنت با تنقیح مناط، دو گونه است؛ نگرش گروهی از آن‌ها - مانند حنفیه - همچون امامیه است و سایرین از آن به قیاس تعبیر کرده‌اند. حنفیه، تنقیح مناط را قیاس نمی‌دانند بلکه آن را استدلال می‌خوانند؛ چون از طریق نص، به دست می‌آید (ابن امیر الحجاج، ۲۲۲/۲)؛ زیرا تنقیح مناط، گونه‌ای از الغای فارق است تا فرع به اصل ملحق شود و هیچ نظری به جامع ندارد، ولی در قیاس، الحاق فرع به اصل، به وسیله‌ی جامع صورت می‌گیرد.

باقی مذاهب اهل سنت، تنقیح مناط را قیاس می‌دانند و معتقدند قیاس هم با ذکر جامع صورت می‌گیرد و هم با الغای فارق (زرکشی، ۵۰/۵، ۶۵۶).
در تنقیح مناط، احراز قطع به وصف موثر، لازم است و چنانچه فرآیند تنقیح مناط، محصولی جز ظن، به دنبال نداشته باشد، از اعتبار برخوردار نیست و مانند قیاس است.
تنقیح مناط، کلمات مترادفی دارد که در برخی از عبارات فقهی مشاهده می‌شود؛ وحدت ملاک، وحدت مناط و اتحاد طریق مسألتین، از این قبیل است (نجفی، ۲۵۴/۴۰).

جایگاه تنقیح مناط در اصول فقه

از نظر امامیه، استناد به تنقیح مناط، شبیه استناد به عام یا مطلق است و از نمونه‌های بارز مدلول‌های لفظی است و در این صورت، مناسب‌ترین جایگاه برای آن، در دانش اصوله مبحث الفاظ است و عمل به آن، مانند عمل به ظاهر است و حجیت و اعتبار آن نیز به همین گونه است و شاید به این دلیل، فقیهان نام استظهار بر آن نهاده‌اند.
میرزای نائینی مقرر می‌دارد: فی بعض موارد حکمة التشریح، یمكن أن یستظهر منها الغاء الخصوصية علی وجه یكون الکلام ظاهراً فی غیر ما یكون ظاهراً فیہ فی حد نفسه (نائینی، فوائد الاصول ۳۱۹/۲)؛ یعنی: در پاره‌ای موارد که حکمت تشریح احکام بیان شده است، می‌توان از آن‌ها الغای خصوصیت را استظهار کرد، به گونه‌ای که سخن، در غیر آن معنایی ظهور پیدا کند که سخن، در آن، فی نفسه دارای ظهور است.
شهید صدر، روشن‌تر به این بحث اشاره می‌کند و مقرر می‌دارد: ارتکازی الغاء الخصوصية فی الذهن العرفی إنما ینفع فی باب الأدلة اللفظية؛ لأنه یكون من القرائن المکتنفة بالکلام (صدر، ۵۴/۱)؛ یعنی: ارتکاز الغای خصوصیت در ذهن عرفی، نسبت به دلیل‌های لفظی، سودمند است؛ زیرا این ارتکاز، از جمله قرآینی است که در کلام پیچیده شده است.

تنقیح مناط و الغای خصوصیت

نقش آشکاری که الغای خصوصیت، در یافتن مناط دارد، زمینه‌های برابر انگاری را برای این دو مفهوم، فراهم ساخته است. تعریف تنقیح مناط به الحاق فرع به اصل، بر اساس الغای اوصاف، به منظور محدود شدن به وصف قابل تعلیل، این نگرش را جدی‌تر می‌کند.
شوکانی بیان می‌دارد: تنقیح مناط، نوعی قیاس است و می‌تواند قطعی یا ظنی باشد. اساس

تنقیح مناط، الغاء فارق است و در تخریج مناط، ذکر جامع است و تفاوت میان آن دو، نه در معنا، بلکه در وقوع است (شوکانی، ۳۷۵).

نقطه‌ی آغازین تنقیح مناط، نفی خصوصیت است که با گذر از بسترهای تشخیص‌های فردی و جمعی، به دنبال دست‌یابی به نوعی تعمیم است.

توجه به دو نکته در توجیه ناهمسانی این دو واژه، دارای اهمیت است:

نخست اینکه با تقسیم خصوصیات و اوصاف، به مؤثر و غیر مؤثر، روشن می‌شود که الغای هر خصوصیتی، نتیجه بخش نیست و دست‌یابی به مناط، به شَمّ فقاہت و تیزبینی نیاز دارد و شاید بی اعتباری پاره‌ای از تنقیح مناطها به دلیل بی بهره بودن از این ویژگی بوده است؛

دوم اینکه با دقت نظر، روشن می‌شود که اطلاق الغای خصوصیت مؤثر، بر تنقیح مناط، از باب تسامح و مجاز، و ذکر سبب و اراده مسبب است.

در آثار فقیهان اهل سنت، تمسک به عدم خصوصیت، زیاد به چشم می‌خورد و اهمیت آن تا آنجاست که در منابع فقهی، بارها از عدم خصوصیت به صورت یک اصل، سخن آمده است. در میان امامیه، عدم ظهور خصوصیت، مشهور بوده است که تعبیری برآمده از اصل عدم خصوصیت، اما با دقت و تاملی بیشتر است. بعدها، از معتبر بودن تعقل عدم خصوصیت، به جای عدم تعقل خصوصیت، سخن گفته شد. کاربرد تعبیر الغاء خصوصیت، از سده‌ی سیزدهم هجری به بعد، رواج یافته است (پاکتچی، ۲۳۲/۱۶).

اعتبار تنقیح مناط

بنا بر اتفاق امامیه و اهل سنت، تنقیح مناط، به معنای دست‌یابی به مناط، از راه الغای فارق است تا با استفاده از توسعه‌ی حکم، حکم موارد مسکوت عنه نیز روشن شود.

روش تنقیح مناط، بر اساس نص شارع است و بدون وجود آن، توسل به تنقیح مناط، به منظور راه‌یابی، بدون فایده است. نگرش اهل سنت به تنقیح مناط، به دو گونه استوار است: نخست، مانند حنفیه که اعتبار آن را زیر سایه‌ی دلالت نص، تفسیر کرده‌اند و اساساً نام آن را استدلال نهاده‌اند و سایر دانشمندان اهل سنت - که در گروه دوم، قرار می‌گیرند - تنقیح مناط را داخل در حقیقت قیاس دانسته‌اند.

دلیل اهل سنت بر حجیت تنقیح مناط قطعی، مبتنی بودن آن بر نص و قطعی بودن و یقینی

بودن آن است و حجیت آن بر اساس ظهور آن و فهم اهل زبان است؛ اما از نظر اهل دلیل حجیت تنقیح مناط ظنی، سنت، همان ظنی است که حجیت قیاس بر آن استوار گردیده است. در حوزه‌ی امامیه، پاره‌ای از فقیهان - مانند خوئی - اعتبار تنقیح مناط را زیر سوال برده‌اند و آن را همسان با ظن غیر معتبر قرار داده‌اند. آقای خوئی مقرر می‌دارد: نهایت چیزی که از راه تنقیح مناط به دست می‌آید، گمان است و گمان به هیچ وجه حق نیست (خوئی، مصباح الفقاهه، ۱/۲۷۱). او در کتاب حج می‌افزاید: الغاء خصوصیت به قرینه‌ی داخلی یا خارجی نیازمند است و آن موجود نیست، بلکه این کار، قیاس است و ما به آن قائل نیستیم (خوئی، کتاب الحج، ۴۶۱).

به نظر می‌رسد گفتار نخست محقق مذکور، بر تنقیح مناط ظنی، ناظر است که به اتفاق دانشمندان امامیه، در قیاس غیر معتبر، داخل است، اما تنقیح مناط قطعی، گونه‌ای از استنباط است که فقیه، در سایه‌ی نص و مبتنی بر روشی قطعی، به آن می‌رسد، نه یک روش ظنی تا فقیه در اعتبار و یا عدم اعتبار آن، تردیدی به خود راه دهد. تأیید این نظریه، گفتار دوم این محقق است که معتقد است دست‌یابی به مناط، بدون وجود قراین قطعی، قیاس غیر معتبر است. مفهوم این سخن، اعتراف به اعتبار تنقیح مناط قطعی است.

کلام صاحب العروة الوثقی مؤید این احتمال است. وی مقرر می‌دارد: هو مشکل؛ لعدم الدلیل علیه... إلا القیاس علی الیمین بدعوی تنقیح المناط و هو ممنوع (یزدی، ۵۴).

یعنی: پذیرش این سخن، سخت است؛ چون دلیلی ندارد، جز اینکه ادعای تنقیح مناط شود و بر قسَم، قیاس شود که در مذهب ما قابل قبول نیست.

قیاسی که در مقابل تنقیح مناط قطعی، قرار می‌گیرد، قیاس، ظنی است و این قیاس در برگیرنده‌ی قیاس منصوص العله و قیاس اولویت نیست.

صاحب جواهر، در بحث شفعه، به این تقابل، اعتراف می‌کند و مقرر می‌دارد: مع احتمال ان یکون الإلحاق... من باب تنقیح المناط، لا القیاس الخفی (نجفی، ۲۸۱/۳۷).

بنابراین، عدم اعتبار تنقیح مناط، به زعم دسته‌ای از فقیهان، به دلیل ظنی بودن آن است و در واقع، نگرش آن‌ها به تنقیح مناط، برابر انگاری تنقیح مناط ظنی با قیاس است که مرحوم سید محمد کاظم یزدی نیز این احتمال را تقویت کرد؛ در نتیجه، اعتبار تنقیح مناط قطعی مورد اتفاق همه‌ی فقیهان است.

فرا سوی همه‌ی این مطالب، ممکن است علت تامل و درنگ برخی از فقیهان، در

خصوص پذیرش اعتبار تنقیح مناط، این تصور باشد که تنقیح مناط، یکی از روش‌ها در فرآیند استنباط است در حالی که چنین تصویری، واقعیت ندارد و حق این است که اعتبار تنقیح مناط، نیازمند دلیلی مستقل نیست، بلکه اعتبار آن همسان با حجیت ظواهر است و اعتبار آن، به مثابه‌ی تمسک به عام و یا اطلاق است و چنانچه بخواهیم جایگاهی در هرم ادله‌ی دانش اصول برای آن تصویر کنیم، مباحث الفاظ است و شاید به همین علت، دسته‌ای از فقیهان، از آن، به استظهار تعبیر کرده‌اند. میرزای نائینی، در این مورد، مقرر می‌دارد: فی بعض موارد حکمة التشريع، يمكن ان يستظهر منها الغاء الخصوصية على وجه يكون الكلام ظاهرا في غير ما يكون ظاهرا فيه في حد نفسه (نائینی، فوائد الاصول ۳۱۹/۲)؛ یعنی: در پاره‌ای موارد که حکمت تشریح احکام بیان شده است، می‌توان الغای خصوصیت را از آن‌ها استظهار نمود، به گونه‌ای که کلام در معنایی ظهور پیدا کند غیر از آنچه فی نفسه در آن ظهور دارد.

مرحوم مظفر نیز اعتبار تنقیح مناط، قیاس منصوص العله و قیاس اولویت را به دلیل حجیت ظواهر می‌داند و بیان می‌دارد که تنقیح مناط، معتبر است و قیاس منصوص العله و قیاس اولویت حجت می‌باشند، ولی نه از باب قیاس بلکه از باب حجیت ظواهر (مظفر، ۲۰۰/۲).

بنابراین، مقصود امامیه از مطلق لفظ تنقیح مناط، تنقیح مناط قطعی است و دلیل بر حجیت آن، مانند ظواهر است.

تنقیح مناط قطعی، مانند الحاق فرع به اصل، از باب اولویت است؛ مثل الحاق ضرب و شتم به حرمت أف گفتن به پدر و مادر. در اینجا فرع از مرتبه‌ی شدیدتری برخوردار است؛ و گاهی نیز رتبه‌ی اصل و فرع همسان است؛ مانند کلام پیامبر که می‌فرماید: «أیما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجد بعینه» (حاکم نیشابوری، ۵۱/۲)؛ یعنی: اگر مردی وفات یافت یا ورشکسته شد، صاحب کالا نسبت به کالای خودش، بر دیگران، حق تقدم دارد. در این روایت، حکم تقدم، به زن نیز سرایت می‌کند و شامل او نیز می‌شود.

در تنقیح مناط ظنی، چون قطع نسبت به وصف موثر، احراز نمی‌شود و الغای فارق به صورت قطعی انجام نمی‌گیرد، لذا فاقد اعتبار لازم است؛ مانند حدیث اعرابی که خدمت رسول خدا (ص) رسید و عرض کرد: ای رسول خدا، هلاک شدم! حضرت به او فرمود: مگر چه کرده‌ای؟ گفت: در روز ماه رمضان با همسرم نزدیکی کردم. حضرت فرمود: بنده‌ای آزاد کن (حر عاملی، ۹/۷). تشخیص‌های گروهی و اقلیمی - مانند اعرابی بودن - قطعا در ایجاب کفاره،

اثر گذار نیست و تراشیدن این مقدار از فارق‌ها، قطعی است و تنقیح مناط نسبت به آن، و تعمیم حکم، صحیح است، ولی الحاق سایر مفطرات - مانند خوردن و آشامیدن - به نزدیکی کردن، از الحاقات ظنی است (شبلی، ۲۵۱).

اوصافی که در فرایند تنقیح مناط، کنار زده می‌شود، ممکن است به گونه‌ای باشد که در شریعت، هیچ توجهی به آن‌ها نشده است و در هیچ یک از احکام الهی، اثر گذار نبوده است؛ مانند سیاهی و سفیدی پوست و یا عرب بودن و عجم بودن؛ و نیز ممکن است، تنها در این مورد خاص، این اوصاف ملحوظ نشده باشند؛ مانند مرد بودن و زن بودن در بیشتر احکام؛ و نیز ممکن است اوصاف غیر موثر، به گونه‌ای باشد که حکم به واسطه‌ی باقی اوصاف، در موارد دیگر، ثابت شده باشد.

علاوه بر قطعی بودن مناط، تنقیح مناط، در مورد نصوصی صحیح است که در اختصاص، ظهور نداشته باشند؛ از این رو، امام خمینی، در تبیین حدیث مشهور (المیسور لا یسقط بالمعسور) مقرر می‌دارد: این حدیث، به واجبات اختصاص دارد و با اعتراف به ظهور آن در واجبات، تنقیح مناط و تعمیم آن به مستحبات، بدون وجه است (خمینی، تهذیب الاصول، ۴۴/۳۷).

روش شناسی دست یابی به علت

راه‌های کشف و شناخت علت را در اصل، مسالک العله می‌گویند. پذیرندگان قیاس، صرف وجود جامع را میان اصل و فرع، برای قیاس، کافی نمی‌دانند و بر این باورند که دلیلی مانند نص، یا اجماع و یا استنباط، باید اعتبار وصف را تضمین کند (شوکانی، ۲۱۰).

نص، در اینجا، معنای عامی است که ظواهر نیز جزو آن شمرده می‌شود و در بر گیرنده‌ی ادله‌ی نقلی - یعنی: همان کتاب و سنت - است که شامل نص صریح و غیر صریح، ایما، قیاس منصوص العله و تنقیح مناط می‌شود.

نص صریح، مانند کلام خداوند متعال که می‌فرماید: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (مائده: ۳۲) یعنی: چون فرزند حضرت آدم برادرش را کشت، قصاص را بر بنی اسرائیل لازم شمردیم؛ و یا مانند «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷)؛ یعنی: برای اینکه این اموال در میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد، به تقسیم فیء، حکم کردیم.

نص ظاهر، همان است که احتمال خلاف آن مرجوح است و در تعلیل، ظهور دارد؛ مانند:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ یعنی: بندگی، علت آفرینش جن و انس است.

در توضیح این مطلب، باید افزود، نص ظاهر، اقسامی دارد که به وسیله حروف و اسماء مشخص می‌شود؛ یکی از اقسام آن، لام تعلیل است که در آیه ۵۶ سوره ذاریات آمده است (ابن هشام، ۱/۲۷۵)؛ قسم دوم آن مکسوره است که برای معرفی علت می‌آید (همان، ۱/۳۳) و بآء سببیت است که غالباً به جای لام استفاده می‌شود (همو، ۱/۱۳۹) مانند آیه «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَأَفُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (حشر: ۴) یعنی: کیفر کافران به این دلیل است که با خدا و رسولش سخت مخالفت ورزیدند.

ایماء، به معنای راهنمایی و اشاره به علت است. آمدی، آن را مدلول التزامی لفظ دانسته است (آمدی، ۲/۵۵۳)؛ مانند: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده: ۳۸) که سرت، همان علت قطع است؛ و یا: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (مائده: ۶) که نماز، علت وجوب وضو است.

قیاس منصوص العله، همان است که تعلیل حکم آن در شریعت، آمده است؛ مانند آیه ی مربوط به حرمت شراب خواری و قمار بازی (مائده: ۹۰) که این کارها را عمل شیطان می‌داند و آن‌ها را تحریم می‌کند که این حکم، به سایر مسکرات تسری می‌کند و این همان تحقیق مناط است.

در حوزه ی حقوق موضوعه، می‌توان به ماده ی ۱۹۵ قانون مدنی اشاره کرد که مقرر می‌دارد: اگر کسی در حال مستی، یا بی‌هوشی، یا در خواب، معامله نماید، آن معامله، به واسطه ی فقدان قصد، باطل است؛ بنابراین، معامله ی مکره نیز باطل است؛ اگر به فقدان قصد بیانجامد، باطل است.

سید مرتضی و گروهی از فقیهان، چنین قیاسی را حجت نمی‌دانند (انصاری، ۶۵۴). به نظر می‌رسد عدم حجیت قیاس، به جهت فقدان قرینه‌ای می‌باشد که انحصاری بودن علت را به دنبال دارد. محقق حلی نیز چنین احتمالی را تایید می‌کند. او می‌گوید، اگر قرینه‌ای بر این باشد که چیز دیگری غیر از این علت، در حکم، اثری ندارد، چنین قیاسی، حجت است (محقق حلی، ۲۷۱)؛ زیرا در این صورت، از شکل قیاس شرعی و تمثیل منطقی، خارج می‌شود و در قالب برهان، ظاهر می‌شود؛ مانند صحیحیه ی بزنطی که مقرر می‌دارد: «ماء البئر واسع لا یفسده شیء... لأن له ماده» (حر عاملی، ۱/۱۲۵). مدلول ظاهری عبارت، این است که

آب دارای ماده‌ی جوشان، نجس نمی‌شود. خصوصیات و اوصاف آب چاه، در حکم، اثر گذار نیست و با الغای آن‌ها یک قاعده‌ی کلی به دست می‌آید که در برگزیده‌ی آب چشمه نیز می‌شود.

قیاس منصوص العله، با وجود شباهت های فراوان، از تنقیح مناط متمایز است؛ زیرا دومی، با گونه‌ای از استنباط قطعی، همراه است. در تنقیح مناط، با توجه به قراین داخلی و خارجی و با بهره گیری از تناسب حکم و موضوع، اوصاف غیر موثر، کنار زده می‌شود، ولی در منصوص العله، ضمن اینکه این گونه عملیات، انجام نمی‌شود، علت، به طور مستقل بیان می‌شود.

میرزای نائینی، ضمن تأیید مطلب فوق، مقرر می‌دارد که عبارت: فان المجمع علیه مما لا ریب فیه، در مقبوله‌ی عمر بن حنظله، بر مرجحات منصوصه، ناظر نیست، بلکه هر مزیتی می‌تواند ملاک ارجحیت قرار گیرد، ولی از جمله‌ی: فان الرشد فی خلافهم، نمی‌توان لزوم عمل را نسبت به هر روایتی، استنتاج کرد که مضمون آن بر خلاف عامه است؛ زیرا ضابطه‌ی قیاس منصوص العله، تعیین علتی است که به طور مستقل و بدون ضمیمه‌ی مورد، استعمال شده باشد؛ از باب مثال می‌توان به جای گزاره‌ی: الخمر حرام لانه مسکر، گزاره‌ی: کل مسکر حرام، و به جای گزاره‌ی: فان المجمع علیه مما لاریب فیه، گزاره‌ی: خذ بکل ما لا ریب فیه، را قرار داد، ولی نمی‌توان به جای گزاره‌ی: فان الرشد فی خلافهم، گزاره‌ی: خذ بکل ما خالفه العامة، را قرار داد (نائینی، فوائد الاصول، ۴/۷۷۶-۷۷۸).

یکی دیگر از راه‌های کشف علت، اجماع است؛ یعنی: فقیهان، بر صحت و درستی علت اتفاق نظر داشته باشند؛ مانند اجماع بر اینکه صغر سن، علت ولایت بر مال صغیر است.

سومین راه برای دستیابی به علت، استنباط است که این، همان تخریج مناط است که گونه‌ای از اجتهاد در علت است که به بیان نمونه‌هایی از آن به صورت مختصر می‌پردازیم.

مناسبت، وصف ظاهر منضبطی است که مظنه حکمت می‌باشد. حکم شارع، مستلزم وجود منفعت و یا دفع مفسده از بندگان است؛ مانند اسکار خمر که ممکن است حکمت آن حفظ عقول بندگان باشد؛ و یا مانند وجوب قصاص نفس به جهت مصلحت حفظ نفوس (شوکانی، ۲۳۴).

شبهه، نوع خاصی از قیاس است که فرع، میان دو اصل، مردد باشد؛ زیرا هر کدام از این اصول دارای مناط جداگانه‌ای است، ولی فرع، هر دو مناط را دارد؛ مانند عبدی که به خطا کشته شود و قیمت او از دیه‌ی نفس، بیشتر باشد که اگر انسانیت، مناط باشد، دیه‌ی آن نباید

بیشتر از دیه‌ی نفس (انسان آزاد) باشد؛ و اگر مالیت، مناط باشد، قاتل، ضامن قیمت عبد است. طرد، به معنای اطراد و تبعیت است که گونه‌ای از استقراء است؛ یعنی: چنانچه وصفی در غالب موارد، همراه حکم باشد، حکم، به دلیل وجود وصف، به فرع مسکوت عنه نیز تسری می‌کند.

دوران، همان طرد و عکس است؛ یعنی: وجود حکم به دلیل وجود وصف، و انتفای آن به دلیل انتفای وصف، ظن غالب را به دنبال خود دارد؛ مانند آب جو که پیش از تخمیر، مباح و پس از آن، حرام است؛ پس، عدم تخمیر، علت اباحه، و تخمیر، علت تحریم است.

سبر و تقسیم به معنای آزمایش و تجزیه است. سبر، در اصطلاح اصولی، به معنای امتحان نمودن اوصافی است که فقیه آن‌ها را گردآوری می‌کند و بررسی نمودن این اوصاف که آیا برای علیت حکم صلاحیت دارند یا خیر؟ و سپس، الغاء نمودن اوصافی که فاقد صلاحیت هستند.

تقسیم، یعنی: حصر و گردآوری اوصافی که شایسته علت بودن حکم می‌باشند، از بین اوصافی که اصل، مشتمل بر آن‌ها است (زحیلی، ۶۲۱).

سبر و تقسیم، به معنای گردآوری اوصاف قابل تعلیل در اصل و سپس، آزمایش هر یک، و از ارزش انداختن آن، برای تعیین علیت است (سبحانی، ۲۱۰). سبر و تقسیم گاهی به صورت قطعی صورت می‌گیرد؛ مانند اینکه گفته می‌شود: عالم یا حادث است و یا قدیم، و پس از آن، قدمت عالم ابطال می‌شود تا حدوث آن اثبات گردد؛ و گاهی به صورت ظنی است؛ مانند قیاس ذرت به گندم، در ربوی بودن که پس از انحصار علت احتمالی حکم، در طعام بودن، قوت بودن و مکیل بودن، فقط احتمال اخیر می‌پذیرفته می‌شود و به ربوی بودن آن، حکم می‌شود.

روشن است که تنقیح مناط، به لحاظ روش، با سبر و تقسیم، همسانی دارد. روش یافتن علت، در تنقیح مناط، همان روش سبر و تقسیم است؛ یعنی: در تنقیح مناط، مشترکات و فوارق شناسایی می‌شود و سپس، فارق‌ها حذف می‌شوند و قدر مشترک باقی می‌ماند (رازی، ۲۱۷/۲)؛ ولی به لحاظ ماهوی، تنقیح مناط، از سبر و تقسیم متمایز است؛ زیرا سبر و تقسیم، گونه‌ای از تخریج مناط و استنباط است که فقیه به دنبال استحصال علت است، هر چند این علت، بر روشی قطعی، استوار نباشد و در سایه‌ی نص، به وجود نیامده باشد، در حالی که تنقیح مناط، گونه‌ای از استنباط است که بر نص، مبتنی است و فرآیند استنباط، به صورت قطعی،

محقق می‌شود.

در پایان این بحث، اشاره‌ای به قیاس مستنبط العله می‌کنیم که علت حکم، در شریعت نیامده است و عقل آن را درک و استنباط می‌کند؛ مانند سخن پیامبر که فرمود: «لا یقضی القاضی و هو غضبان»؛ پس، قاضی در حال تشویش فکر هم نباید حکم صادر کند (جعفری لنگرودی، ۴۴۰/۲). از نظر امامیه، چنانچه در این گونه از قیاس، علت به صورت قطعی، استنباط شود، حجت، و در غیر این صورت، اعتباری ندارد.

چنانچه در قیاس، به صورت قطع، احراز شود که جهات فرع و اصل، تاثیری در حکم ندارد، قیاس جلی است و معتبر است؛ مانند قیاس اولویت که علت حکم، در فرع، قوی تر از اصل است؛ مانند ماده‌ی ۱۲۱۸ قانون مدنی که مقرر می‌دارد: برای اشخاص ذیل، نصب قیم می‌شود... برای مجانین و اشخاص غیر رشید که جنون یا عدم رشد آن‌ها متصل به زمان صغر آن‌ها نباشد؛ پس، ولایت ولی قهری، پس از زوال باز نمی‌گردد، حال اگر وصایت وصی به دلیل حجر، منتفی شود و سپس، این علت، از بین برود، به دلیل اولویت، وصایت، باز نمی‌گردد.

روش شناسی تنقیح مناط

برای دست‌یابی به مناط و الغای خصوصیت، روش‌های زیر پیش‌بینی می‌شود:

۱. شَمّ فقاهت

به نظر می‌رسد گستره‌ی فکری فقیه و احاطه‌ی او به مبانی فقهی و نیز پیشینه‌ی او در امر استنباط، قدرتی علمی به او ارزانی می‌کند که می‌تواند مناط حکم را به دست آورد. میرزای نائینی، ضمن تایید این مطلب، مقرر می‌دارد: نمی‌توان از بیع، به سایر عقود معاوضی، تعدی نمود؛ زیرا الغای خصوصیت و استظهار اینکه مناط حکم، معاوضه است، به شَمّ فقیه وابسته است (نائینی، منیة الطالب، ۳/۳۵۸).

۲. تناسب حکم و موضوع

ممکن است فقیه در پاره‌ای از موارد، با توجه به تناسب حکم و موضوع، به مناط حکم، پی ببرد.

مرحوم بروجردی، در مورد نماز کسی که شغلش سفر کردن است، مقرر می‌دارد: حرفه‌ی این شخص، خصوصیتی ندارد که نماز او تمام باشد، بلکه از راه مناسبت حکم و موضوع،

می‌توان استظهار نمود که علت تمام بودن نماز، تکرار سفر است، بدون اینکه حیثیت شغلی، دخالتی در حکم داشته باشد (بروجردی، ۱۶۶)؛ بنابراین، همین حکم، درباره‌ی نماز کسی جاری است که شغل او در سفر است.

وی در جای دیگر، این عبارت را به گونه‌ای دیگر، یادآوری می‌کند و با استناد به حدیث «سبعة لا یقصرن الصلوة ... والتاجر الذی یدور فی تجارته من سوق إلی سوق» (حر عاملی، ۵/۵۱۶) مقرر می‌دارد: به طور قطع، می‌توان ادعا کرد که حکم، به مورد روایت اختصاص ندارد؛ چه تردد میان دو بازار باشد، یا بازارهای متعدد؛ چه بازارها، خارج از وطن باشند یا خیر؛ چه حمل کالا از دو طرف انجام شود یا خیر؛ از این بالاتر، چه خرید در بازار انجام شود یا غیر آن؛ و حتی تجارت نیز خصوصیتی ندارد و شامل سایر مشاغل می‌شود که با کثرت سفر، همراه هستند؛ و حتی از باب تناسب موضوع و حکم، به قطع می‌توان ادعا کرد که حکم، به اکتساب و حرفه اختصاص ندارد و شامل طلاب و دانشجویانی نیز می‌شود که هر روز یا هر هفته، مسافرت می‌کنند، پس سفر، جنس برای شاغل نیست. با الغای تمام این خصوصیات، می‌توان به ملاک حکم دست یافت که همان تکرار سفر و رفت و آمد است (بروجردی، ۱۷۰-۱۷۱).

۳- فهم عرفی

منظور از این عرف، عرف دقیق و بدون مسامحه است؛ هر چند ملاحظه‌ی اعتبارات دقیق عقلی در آن لازم نیست؛ زیرا عرف عادی به هیچ وجه توانایی تحصیل مناط احکام را ندارد. می‌توان برای فهم عرفی، به تبادل، اشاره نمود. ممکن است بتوان از روایت اُبی ولّاد، تعدی کرد و مصحح تمام بودن نماز، عزم بر اقامت دانست. ذکر نماز چهار رکعتی در روایت، از باب مثال است و با الغای خصوصیت، این گونه متبادر می‌شود که حکم، به هر عبادتی گسترش می‌یابد که صحت آن وابسته به انقطاع سفر است (همان، ۲۵۱).

روشن است که در این روش، عنصر عرف، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا کنار زدن اوصاف غیر مؤثر و تشخیص آن، در گرو فهم عرفی است. به همین دلیل، میرزای نائینی، عدم استناد به تنقیح مناط را در یکی از مباحث نماز را، فقدان فهم عرفی می‌داند و می‌گوید: نسبت به این حکم، فهم عرفی، بر الغای خصوصیت، مساعد نیست (نائینی، کتاب الصلوة، ۳۱۹). بدیهی است اینکه عرف، خود، روشی برای یافتن مناط، معرفی شود، استمداد از عرف، برای یافتن گستره‌ی مناط حکم و محدود نبودن آن به مورد نص است و مقصود، توانمند بودن عرف در

دست یابی به مناط نیست؛ زیرا بیان مناط، در قلمرو کارکرد شرع است. مرحوم سید احمد خوانساری در این مورد مقرر می‌دارد: فهمیدن مناط، کار عرف نیست (خوانساری، ۱۲۶/۷). روشن است، تنقیح مناط، در مواردی است که الغای خصوصیت، جایز باشد و چنانچه موردی، خصوصیتی داشته باشد که حکم، مختص به آن باشد، تنقیح مناط، نادرست است. عبارت آخوند خراسانی در مورد احادیثی که در ارتباط با مرجحات باب تعارض آمده است، موید این مطلب است که در مقام فتوی استدلال به این احادیث، خالی از اشکال نیست؛ زیرا به احتمال قوی، این احادیث، به فصل خصومت و برطرف کردن نزاع، اختصاص دارد (آخوند خراسانی، ۳۲۹/۲).

بنابراین، توسعه‌ی حکم و الغای خصوصیت، در مورد نصوصی صحیح است که ظهور در اختصاص نداشته باشند که در غیر این صورت، باید به مورد نص، اکتفاء نمود. امام خمینی در یکی از مباحث طهارت می‌نویسد: الغای خصوصیت، تنها در موردی صحیح است که از نظر عرف، احتمال خصوصیت ندهیم (خمینی، کتاب الطهارة، ۱۴۹/۳) و نیز در مبحثی از کتاب اجتهاد و تقلید خود چنین مقرر می‌دارد: و دعوی الغاء الخصوصية عرفاً مجازفة محضه لقوة احتمال أن يكون للاجتهاد و النظر فی اخبارهم مدخلية (همو، الاجتهاد و التقليد، ۲۸)؛ یعنی: این ادعاء که از نظر عرف می‌توان در این مورد، الغای خصوصیت کرد، گزافه‌ای بیش نیست؛ زیرا احتمال قوی می‌دهیم که برای اجتهاد و اعمال نظر نمودن در روایات ایشان، دخالتی باشد. با توجه به این نکته، می‌توان استظهار نمود که تنقیح مناط، در احکام مخصوص به پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) روا نیست؛ زیرا از مختصات معصوم است؛ از این رو، علامه‌ی مجلسی، پس از نقل مضمون یک روایت درباره‌ی چگونگی لباس پوشیدن صاحب‌عزا، مقرر می‌دارد: آنچه پیامبر انجام داد، از ویژگی‌های همان واقعه بوده است و خصوصیت، در آن واقعه، ظهور دارد؛ بنابراین، نمی‌توان در این مورد، به پیامبر تأسی نمود (مجلسی، ۲۶۹/۷۸).

نمونه‌هایی از تنقیح مناط

۱. از مواردی که وجود نجاست در لباس نمازگزار، بخشیده شده است، نجاست لباس زنی است که مربی کودک است و فقط یک لباس دارد و لباسش به واسطه‌ی بول کودک، نجس شده است (حر عاملی، ۱۰۰۴/۲).

شهید ثانی، مرد مربی را نیز به آن حکم، ملحق می‌کند و ادامه می‌دهد که هر چند نص، در

مورد زن است، ولی تعمیم آن بهتر است و همچنین کسی که سرپرستی بیش از یک کودک با اوست، نیز به این حکم ملحق می‌شود (شهید ثانی، ۲۰۴/۱).

۲. شیخ طوسی، معتقد است آب در اثر ملاقات با ذرات نجاست - مانند سرسوزنی از خون و غیر آن - نجس نمی‌شود و بخشیده شده است (طوسی، المبسوط، ۵۴۲/۲). در این مورد، راوی از امام هفتم (ع) در مورد مردی می‌پرسد که از بینی‌اش خون آمد و قطره‌ی کوچکی از آن خون، به ظرف او اصابت کرد، آیا وضوء، از آن ظرف، صحیح است؟ امام (ع) می‌فرماید: اگر چیزی در آب مشخص نبود، وضوء، اشکال ندارد، ولی اگر مشخص بود، با آن آب، وضوء نگیرد (کلینی، ۷۴/۳).

زمانی که به شیخ، ایراد می‌شود که مورد روایت، خون بینی است، چگونه حکم را به سایر موارد تسری می‌دهد، مرحوم بحرانی در مقام پاسخ بیان می‌دارد که اگر احکام، مخصوص خصوصیات وقایع و مشخصات خارجی آنها باشند، به ندرت می‌توان در فقه، حکم کلی پیدا نمود؛ لذا در این مورد نیز حکم، به سایر افراد خون، تعدی می‌کند و این، از باب تنقیح مناط است (بحرانی، ۳۲۹/۱-۳۳۲).

۳. مرحوم بحرانی، با استدلال به این فقره از روایت فوق که «اگر مشخص بود، با آن آب، وضوء نگیرد»، معتقد است از باب تنقیح مناط، آب مضاف در اثر ملاقات با نجس، نجس می‌شود و خصوصیت مورد، در حکم، دخالتی ندارد (همان، ۳۹۲/۱).

۴. احادیث و اخباری که در مورد جواز غسل ارتماسی آمده است، در خصوص غسل جنابت است - مانند حسنه‌ی حلبی (کلینی ۴۴/۳) - و فقهاء، این حکم را از باب تنقیح مناط قطعی، به بقیه‌ی غسلها، تعدی داده‌اند (بحرانی، ۷۹/۳).

۵. اگر لباس شخصی، به آبی ملاقات نماید که با آن آب، استنجاء نموده‌اند و آب استنجاء به لباس او بریزد، لباس او نجس نمی‌شود و بنابر تنقیح مناط، خصوصیت لباس، در این حکم، دخیل نیست و این حکم، بر غیر لباس نیز تعدی می‌کند (همان، ۴۶۹ و ۴۸۶)؛ زیرا لباس، مناط حکم نیست.

۶. روشن است که مسلمانان، از بیع غرری نهی شده‌اند. وحید بهبهانی معتقد است که هر غرری، ممنوع است و بیع خصوصیتی ندارد تا تأثیر گذار در حکم باشد (۴۸۵، ۵۲۶).

۷. سید میر عبدالفتاح مراغی، معتقد است: تنقیح مناط، مستند قاعده‌ی فقهی: کل شیء لا یعلم إلا من قبل المدعی یقبل قوله فیه است؛ زیرا روایت زراره (حر عاملی، ۵۹۶/۲) فقط در

مورد حیض زنان است و حکم، به مورد روایت، اختصاص ندارد (حسینی مراغی، ۶۲۰/۲) و با الغای اوصاف غیر مؤثر (عادت زنان) به مناط حکم، می‌رسیم.

۸. بدیهی است که زمین، با احیاء، به تملک احیا کننده در می‌آید و از باب تنقیح مناط، آنچه در زمین است، به وسیله‌ی حیازت، به تملک در می‌آید (انصاری، کتاب الخمس، ۳۷۵)؛ بنابر این، با الغای خصوصیت، حکم به سایر اجزای زمین نیز تسری داده می‌شود.

۹. در صحیح‌هی زراره، از امام باقر (ع) نقل شده است که با سه قطعه سنگ می‌توان استنجا نمود (طوسی، الاستبصار، ۵۵/۱)، ولی شیخ انصاری معتقد است که علامه‌ی، حلی تکرار و استفاده از سه قطعه سنگ را در حکم، غیر مؤثر می‌داند و بر این باور است که زوال غائط، مناط حکم است؛ هر چند این عمل به صورت متصل انجام گیرد. (انصاری، کتاب الطهارة ۴۶۳/۱-۴۶۴)

۱۰. بنا به صحیح‌هی عمر بن یزید، اگر کسی مفلس شود در حالی که چندین طلبکار دارد، کسی که عین مالش موجود است، می‌تواند آن را بردارد (طوسی، الاستبصار، ۸/۳) و صاحب جواهر، معتقد است: می‌توان از باب تنقیح مناط، حکم را به موردی تسری داد که مستأجر، مفلس شود و به این، حکم شود که موجر می‌تواند اجاره را فسخ نماید؛ پس، در اینجا از باب تنقیح مناط، منافع به اعیان ملحق شده است. (نجفی، ۲۹۶/۲۵-۳۰۹)

۱۱. بنابر روایات (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۲۴/۴)، اگر کافر ذمی، زمینی را از مسلمانی بخرد، باید خمس آن را پرداخت کند؛ و بنابر تنقیح مناط، ملاک، انتقال مال از مسلمان به کافر ذمی است و تفاوتی میان زمین و سایر اموال نیست (نجفی، ۶۵/۱۶).

۱۲. فقهاء، در این مسأله که اقامت، قطع کننده‌ی سفر است، نصوصی را مورد توجه قرار داده‌اند که سخن از مکاری (کرایه دهنده حیوان) است (حر عاملی، ۵۱۵/۵). مرحوم بروجردی، معتقد است که استفاد از حدیث، این است که حکم مذکور، از آن جهت برای مکاری ثابت است که وی کثیرالسفر است و سفر کار او می‌باشد و با مسافران عادی متفاوت است؛ پس، می‌توان با الغای خصوصیت، حکم را به هر فردی تسری داد. که دارای این وضعیت می‌باشد (بروجردی، ۱۸۷).

موارد تنقیح مناط غیر معتبر

از دیدگاه فائلین به تنقیح مناط، در موارد زیر، تنقیح مناط فاقد اعتبار است:

۱. آخوند خراسانی در بحث تعادل و ترجیح، با استناد به مقبوله‌ی عمر بن حنظله (کلینی، ۵۴/۱) مقرر می‌دارد: استدلال به این روایت، برای وجوب ترجیح، در مقام افتاء، خالی از اشکال نیست؛ زیرا احتمال قوی می‌دهیم که این امر، به جهت برطرف کردن خصومت، به حکومت، اختصاص داشته باشد؛ چنان که مورد روایت نیز همین است؛ پس، تسری از مورد روایت به سایر موارد - مانند مقام افتاء - نادرست است؛ زیرا برطرف نمودن خصومت، به وسیله‌ی حکومت، در صورت تعارض دو حکم، بدون ترجیح، ممکن نیست؛ پس، دلیلی برای تنقیح مناط وجود ندارد (آخوند خراسانی، ۳۹۲/۲).

۲. محقق مذکور می‌افزاید: ممکن است گفته شود مرجحات، به موارد منصوص (مانند صدقیت و اوثاقیت) اختصاص ندارد و مناط، عبارت از هر امری است که ما را به واقع نزدیک کند و تعلیل به اینکه خبر مشهور، شکی در آن نیست، حاکی از این است که علت مرجح بودن شهرت، نزدیکی آن به واقع است. وی می‌افزاید: این‌ها درست نیست؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که همه‌ی ملاک، همین جهت است؛ زیرا احتمال می‌دهیم خصوصیت آن چیز، در مرجح یا حجت بودنش، دخالت داشته باشد (همان، ۳۹۸/۲).

۳. امام خمینی مقرر می‌دارد: نمی‌توان به وسیله‌ی تنقیح مناط، حجت بودن قضاوت فقیه را در شبهات حکمیه، به حجیت فتوای فقیه، در غیر باب قضاوت، تسری داد؛ زیرا قضاوت، دارای خصوصیتی است که در افتاء وجود ندارد و آن بر طرف شدن مشاجره میان دو نفر با وجود نفر سومی است که کلامش فصل الخطاب باشد (خمینی، کتاب الطهارة، ۱۸۱/۳ - ۱۸۲).

۴. امام خمینی، مقرر می‌دارد: سرایت دادن حکم از لقطه به غیر آن، درست نیست؛ زیرا عرف با این کار مساعد نیست (خمینی، المکاسب المحرمة، ۲۷۲/۲).

گستره‌ی عمل به تنقیح مناط

کاربرد تنقیح مناط در فروعات فقهی، فراوان است، ولی به نظر می‌رسد این امر، در احکام تعبدی، به دلیل توقیفی بودن آن‌ها، به ندرت اتفاق می‌افتد، ولی در معاملات، به خاطر عرفی بودن آن‌ها، نمود بیشتری دارد. در مسایل فقهی که جنبه‌ی اجتماعی دارند و ناظر بر تنظیم روابط صحیح و عادلانه‌ی میان آحاد جامعه، بر مبنای اخلاق حسنه می‌باشند، بهره‌وری از تنقیح مناط، بیشتر است؛ به ویژه در مسایل مستحدثه که سابقه‌ی کمتری در نصوص و روایات دارند

و فقیه، به منظور پاسخ، چاره‌ای جز استناد به آن‌ها ندارد؛ برای مثال می‌توان با استناد به آیه‌ی «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹) علت حرمت ربا را حرمت ظلم دانست.

امام خمینی در مورد این آیه مقرر می‌دارد: دریافت زیادی، از نظر شارع، ظلم است و حکمت حرمت ربا مفاسد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فراوانی است که بر آن مترتب است و این مفاسد، در همه‌ی موارد آن، جاری است؛ از این رو، حیل‌های در باب ربا، باطل است و در این امر عقلایی، تکیه بر روایات، برای جواز حیل در ربا، دور از صواب است (خمینی، کتاب البیع، ۴۰۶/۲، ۴۱۵).

تنقیح مناط، در مسایل جدید - مانند خسارت تأخیر تأدیه، جبران کاهش قدرت خرید، محاسبه‌ی مهریه به نرخ روز و مسایل بانکی - قابل اعمال است و فقیه می‌تواند با قدرت اجتهاد و استنباط در امور کلان جامعه، آن را مورد توجه قرار دهد و با این نگرش، تحول‌نویسی در مسایل اقتصادی محقق می‌شود.

نتیجه

در سده‌های نخستین، کاربرد واژه‌ی تنقیح مناط، بسیار کم بود و شکل‌گیری آن، به سده‌ی پنجم قمری می‌رسد. این واژه، نخست در آثار اهل سنت، مورد استناد قرار گرفت که دسته‌ای از آن‌ها، از آن، به استدلال و سایرین، آن را گونه‌ای از قیاس دانستند. به دنبال استفاده‌های فراوان و غیر ضابطه‌مند از قیاس، مخالفین قیاس، بر آن شدند به جای استفاده از واژه‌ی علت، از واژه‌ی مناسب‌تری، همچون مناط، استفاده کنند تا موهم قیاس نباشد. از دیدگاه امامیه، با تغییر نیازهای مردم و پیچیده شدن آنها، به ویژه مسایلی که از پیشینه‌ی تاریخی بهره‌مند نبودند، احساس نیاز به دست‌یابی به مناط احکام، ضروری بود.

واژه‌ی تنقیح مناط، نخستین بار در مکتب حله و توسط علامه‌ی حلی ارائه شد؛ هرچند با واژگان دیگری همچون الغای فارق یا الغای خصوصیت، بارها مورد بهره‌برداری فقیهان پیش از وی قرار گرفته بود. در دست‌یابی به مناط، تمیز اوصاف و ملازمات مؤثر در حکم، از سایر اوصاف، به شمّ فقهت، توجه به تناسب موضوع و حکم و همچنین فهم دقیق و خالی از مسامحه‌ی عرفی، نیازمند است.

مبنای احکام شرعی، بر رعایت مصالح است و این مصالح، اموری خفی هستند که به

اجماله برای ما معلوم است. آن زمان که سخن از کشف احکام به میان می‌آید، تعبد، به معنای ابتدای بر نص، و نه علت عقلی، همواره مورد توجه فقیه امامی است. فقیهان امامیه، با نفی تعبدگرایی محض و نفی تعلیل‌گرایی افراطی، به تعلیل میانه و معتدل بر اساس تفقه در نصوص، جمع میان آن‌ها و اجتهاد در تفسیر نص گراییده‌اند. اتخاذ روش‌هایی چون قیاس منصوص العله، قیاس اولویت و تنقیح مناط، مهمترین شیوه‌های تعلیل‌گرایی در فقه امامیه است. تنقیح مناط قطعی، به معنای تراشیدن و کنار زدن اوصاف غیر موثر، و تعلیل حکم به وصف موثر، مورد تایید امامیه است.

تنقیح مناط، کشف علت به صورت قطعی، در سایه نص است و از نظر امامیه، در اعتبار آن، تردیدی نیست و آنچه از ظواهر عبارات گروهی از فقیهان، مبنی بر بی اعتباری آن، به چشم می‌خورد، به ظنی بودن کشف، اشاره دارد که عدم حجیت آن، مورد وفاق است. فرآیند استنباط به صورت ظنی و بدون توجه به نص، تخریح مناط است و از منظر امامیه، اعتبار آن، مورد تردید است.

علاوه بر قطعی بودن، تنقیح مناط باید در مورد نصوصی صورت گیرد که در اختصاص، ظهور نداشته باشند، نه مانند روایات مربوط به مختصات نبی (ص)؛ پس، تنقیح مناط، گونه‌ای از استنباط است که دست‌یابی به مناط را به دنبال دارد؛ نه اینکه مناط، صراحتاً در روایت ذکر شده باشد که این، همان تحقیق مناط، یا قیاس منصوص العله است. نمونه‌های فراوانی از تنقیح مناط، در مسائل و فروعات فقهی وجود دارد؛ هرچند در پاره‌ای موارد، از باب تسامح، از آن به الغای خصوصیت تعبیر می‌شود.

اعتبار تنقیح مناط، همسان با اعتبار ظواهر است و دست‌یابی به مناط، با تمسک به عام یا مطلق، برابری می‌کند و از این رو، مناسب‌ترین جایگاه برای آن، مباحث الفاظ است.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الأصول*، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۶۶.
- آمدی، سیف‌الدین، *الاحکام فی أصول الاحکام*، المکتب الإسلامی، دمشق، ۱۴۰۲ ق.
- همو، کتاب الصلوة، محمد تقی آملی، بی‌نا، تهران، ۱۳۷۱.
- ابن امیر الحاج، محمد، *التقریر و التحبیر*، بی‌نا، بیروت، ۱۹۹۶ م.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *المسودة فی أصول الفقه*، مکتبة المدنی، قاهره، بی‌نا.

- ابن منظور، محد بن مکرم، *لسان العرب*، نشر أدب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ابن هشام، عبدالله بن يوسف، *معنى اليب*، دار العلم، قم، ۱۳۷۶.
- انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۰.
- همو، *کتاب الخمس*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۶.
- همو، *کتاب الطهارة*، مجمع الفكر الإسلامی، قم، ۱۳۸۹.
- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
- بروجردی، سید حسین، *البدر الزهر فی صلوة الجمعة و المسافر*، حسین علی منتظری، بی جا، بی تا.
- پاکتچی، احمد، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *دانشنامه حقوقی*، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۶.
- جوهری، اسماعیل، *صحاح اللغة*، دار العلم، بیروت، بی تا.
- حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- حسینی، مراغی، سید عبدالفتاح، *العناوین الفقہیة*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
- خلاف، عبدالوهاب، *علم أصول الفقه*، دار القلم، قاهره، ۱۹۵۶ م.
- خمینی، امام روح الله، *تهذیب الاصول*، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۸۱.
- همو، *کتاب البیع*، بی نا، قم، ۱۴۱۰ ق.
- همو، *کتاب الطهارة*، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۸۱.
- همو، *المکاسب المحرمة*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۸.
- خوانساری، سید احمد، *جامع المدارک*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴.
- خویی، سید ابوالقاسم، *الاجتهاد و التقليد*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۰ ق.
- همو، *کتاب الحج* (تعليقة المنهج لاحكام الحج)، بی جا، بی تا.
- همو، *مصباح الفقاهة*، محمد علی توحیدی تبریزی، انصاریان، قم، ۱۳۷۴.
- رازی، فخر الدین، *المحصول فی علم أصول الفقه*، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- زحیلی، وهبه، *اصول الفقه الإسلامی، دارالفکر*، دمشق، ۱۴۰۶ ق.
- زرکشی، محمد، *البحر المحيط فی أصول الفقه*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

- سبحانی، جعفر، *مصادر الفقه الإسلامي و منابعه*، بیروت، دار الأضواء، بیروت، ١٤١٩ ق.
- سرخسی، محمد، *اصول سرخسی*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ١٤١٤ ق.
- شبللی، محمد مصطفی، *اصول الفقه الإسلامي*، بیروت، دار الهدنة، بیروت، بی تا.
- شوکانی، محمد، *إرشاد الفحول*، مؤسسة الکتب الثقافیة، ١٤١٢ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیة*، علمیة اسلامیة، تهران، ١٣٦٠.
- صدر، سید محمد باقر، *شرح العروة الوثقی*، مجمع شهید صدر، قم، ١٤٠٨ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الإستبصار*، دار الکتب الإسلامیة، تهران، بی تا.
- همو، *تهذیب الاحکام*، بیروت، ١٤٠١ ق.
- همو، *المبسوط فی الفقه الامامیة*، چاپ سنگی، ١٢٧١ ق.
- عراقی، ضیاء الدین، *نهاية الأفكار*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ١٤٠٥ ق.
- علامه ی حلی، حسن بن یوسف، *قواعد الاحکام*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ١٤١٣ ق.
- غزالی، محمد، *المستصفی*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ١٤١٧ ق.
- فاضل تونی، ملا عبدالله، *الواقیة فی اصول الفقه*، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ١٤١٢ ق.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٩٩١ م.
- کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ١٣٧٧.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، سید محمد جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ١٣٨٧.
- محقق حلی، جعفر، *المعتبر فی شرح المختصر*، مؤسسة سید الشهداء، قم، ١٣٦٤.
- مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، دار التفسیر، قم، ١٣٨٠.
- نایینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، محمد علی کاظمی خراسانی، مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٠٤ ق.
- همو، *منیة الطالب فی شرح المكاسب*، موسی نجفی خوانساری، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ١٤١٨ ق.
- نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ١٣٦٧.
- نراقی، احمد، *عوائد الأيام*، مکتبة بصیرتی، قم، ١٤٠٨ ق.

وحید بهبهانی، محمد باقر، حاشیه الفائدة و البرهان، مؤسسة العلامة المجد الوحيد البهبهانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۵۸.

