

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۱، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

صفحات ۳۶۷-۳۸۸

مطالعه تطبیقی ماهیت حکم شرعی در دانش اصول

عبدالرحیم حسینی*

استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۱۰)

چکیده

تأمل در حقیقت و چیستی مفاهیم اساسی حوزه استنباط و فقه و قانون، به‌ویژه مفهوم حکم شرعی و قانونی از جمله دغدغه‌های دیرین اهل نظر در این زمینه بوده است. اما با وجود اهمیت مبحث، کوشش مؤثری در این زمینه صورت نگرفته است. برای پاسخ به این مطالبه نظریه‌های سه‌گانه مطرح پیرامون حقیقت حکم، یعنی نظریه‌های «خطاب»، «جعل» و «اعتباری بودن حکم شرعی» را بررسی می‌کنیم و ضمن انتقاد از نظریه جعل به‌واسطه عدم لحاظ مراتب جعل‌ناشدنی احکام در تعریف و تحلیل حکم و نظریه خطاب به سبب عدم افاده معنای محصل از حقیقت حکم، عنصر اعتبار و تشریح را بنیان اساسی احکام و قوانین دانسته‌ایم که در عین ناظر بودن به مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری، با توجه به مراتب تکوینی اراده شارع و قانونگذار، اعتبار و تشریح شده‌اند.

واژگان کلیدی

تکلیف، جعل و اعتبار، حکم، وضع.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

چیستی احکام شرعی و قانونی و جوهره بنیادین شکل‌دهنده آنها و حد علمی و منطقی ارائه‌شدنی برای تعریف حکم، پیوسته محل بحث و نظر فقیهان و عالمان اصول از شیعه و اهل سنت بوده است، به گونه‌ای که با تأمل در دیدگاه‌ها و آرای مطرح صاحب‌نظران، با مسلک‌ها و مشرب‌های مختلف و متمایز مواجه می‌شویم. از میان نظریات مطرح‌شده، سه نظریه از اهمیت بیشتری برخوردارند و در سیر تاریخی این مسئله توجه اهل تحقیق را به خود معطوف کرده‌اند. ابتدا «نظریه خطاب شرعی» که در برخی آثار از آن به «خطاب‌الله» تعبیر شده است (شیخ بهایی، ۱۳۸۹: ۶۳؛ نراقی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۵) و عده‌ای دیگر از آن به «خطاب‌الشرع» تعبیر کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۸۳) و اصولیان دیگر آن را به «خطاب‌الشارع» تفسیر می‌کنند (آمدی، ۱۳۵۷، ج ۱: ۴۹ و مدکور، بی تا، ج ۱: ۵۵) طرفداران نظریه خطاب در عین تأکید بر عنصر مشترک خطاب در همه احکام، در تبیین مفهوم خطاب اختلاف نظر فراوانی دارند و مشکل دیگر پیش روی این نظریه، انتقادهای جدی و دیرین اهل تحقیق و تأمل از عالمان اصول است (شهرستانی و فاضل اردکانی، بی تا: ۷؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۵۷؛ میرزای قمی، ۱۳۸۷: ۳). نظریه دوم «نظریه جعل» است که طبق آن عنصر اساسی حکم شرعی، نه خطاب، بلکه جعل صورت‌یافته از سوی شارع و قانونگذار شناخته می‌شود و از احکام به مجعولات شرعیه تعبیر می‌کند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۳؛ آشتیانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۲۰؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱: ۴۱۸؛ اصفهانی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۴؛ میرزای نایینی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۳۸۱). نظریه‌ای که اندکی پس از مطرح شدن، اشکال‌ها و ایرادهای بسیار جدی به آن وارد کردند و کنار نهاده شد (عراقی، ۱۴۱۱، ج ۵: ۱۳۲). نظریه سوم «نظریه اعتبار» است که بر اساس آن حکم شرعی اعتبار ایجابی، تحریمی یا ترخیصی از جانب شارع دانسته می‌شود و قوام اصلی آن بر اعتبار نهاده شده است (خویی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۷۸؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۶۵).

۱. حکم در لغت و قرآن

حکم در لغت به معنای علم، عدل، منع و قضا آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۶۶؛ ابن منظور افریقی، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۱۴۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۴۴) با تأمل در این معانی در می‌یابیم معنای بنیادین حکم که به نوعی در همه معانی یادشده جریان دارد منع و جلوگیری است، زیرا «علم» به عنوان یکی از معانی حکم در معنای حقیقی خود همان جزم و تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع است، عالم با تحصیل نسبت تصدیقی و جزمی حاکم بر رابطه میان موضوع و محمول، ذهن خود را از شک و تردید باز می‌دارد و به حالت ثابت و استواری می‌رسد. «عدل» که معنای دیگر آن است، در یک معنا قرار دادن هر شیء در موضع مناسب آن و مانع شدن از میل به باطل است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۳، ج ۲۰: ۸۶؛ غزالی، ۱۴۰۶: ۵۷) و به معنای دیگر اعطای حق هر صاحب حق به اوست (حر عاملی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۷۲؛ مرعشی، ۱۴۰۹، ج ۱۷: ۶۰۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۸۷؛ حمود، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۵۵) و در هر دو معنای خود مشتمل بر معنای منع از تعدی و افراط و تفریط است و نیز در «قضاء» طرفین دعوی از ادامه خصومت بازداشته می‌شوند (وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۳: ۴۴۵؛ خوبی، ۱۴۲۲: ۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۱۷۲؛ میرزای رشتی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۱۷۳). بر این مبنا برخی گفته‌اند: «اصل هر حکمی، منع نمودن و بازداشتن به قصد اصلاح است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۸). تا انسان مکلف از حدود مقرر بر اساس حکم تعدی نکند و فعل و گفتار خود را مطابق آن به انجام رساند.

تهانوی با برشمردن موارد اطلاق حکم و معانی آن در میان اهل فن و عالمان منطق و ادب، برخی از این معانی را از باب مجاز و اشتراک دانسته و گفته است: «معنای حقیقی آن در اصطلاح اهل منطق و حکمت، ادراک وقوع و لاوقوع نسبت است که تصدیق نامیده می‌شود» (تهانوی، ۱۸۶۲، ج ۱: ۳۷۳) و بازگشت آن به جزم و رفع شک و تردید از علم و آگاهی انسان مصدق و عالم است.

در قرآن کریم نیز، حکم اطلاقات گوناگون دارد، از قبیل: «فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا» (شعراء: ۲۱) که به معنای نبوت و شریعت دانسته شده است (شیخ طوسی، بی تا، ج ۸: ۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵: ۴۹۱؛ مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۴۶۳) و «وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ» (جاثیه: ۱۶) که به معنای حکمت و فصل خصومت تفسیر می‌شود (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۲۰؛ مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲: ۱۵۳؛ طوسی، بی تا، ج ۹: ۲۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۹۵) و «يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» (مریم: ۱۲) که آن را به معنای فهم کتاب و وحی الهی تفسیر کرده‌اند (ابوالفتح، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۶۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵: ۳۸۴؛ طوسی، بی تا، ج ۷: ۱۱۱) و «مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۶۷) و مفسران آن را عدل و قضا معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۵: ۳۸۰؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۵۱۹؛ بلخی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۳۴۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۲۲۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۸۸) و در همه این موارد با وجود تفاوت ظاهری، معنای مشترکی وجود دارد و آن علم و آگاهی و منع از تردید است. چنانکه برخی صاحب‌نظران در جمع‌بندی خود از این آیات و دیدگاه‌های مفسران گفته‌اند: «اصل در ماده حکم بر اساس آنچه از موارد استعمال آن برمی‌آید "منع" است و حکم مولوی را از این حیث حکم گفته‌اند که فرمان، مانع از آزادی در اراده و عمل است و انسان را از اینکه بر اساس خواسته نفس خود عمل نماید، باز می‌دارد» (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۵۴).

۲. نظریه خطاب

خطابی دانستن حکم شرعی، دیرینه‌ترین نظریه مطرح پیرامون چیستی حکم در اصطلاح عالمان و صاحب‌نظران حوزه فقه و اصول به‌شمار می‌آید که با تعابیر متفاوت و مختلف ارائه شده است. درباره این نظریه گذشته از توصیف و بیان دیدگاه‌های مطرح‌شده، توجه به چالش‌های پیش روی آن از اهمیت فراوان برخوردار است. به‌ویژه اینکه برخی انتقادهای

جدی در این زمینه موجب ظهور تفسیرهای متمایز از ماهیت احکام شرعی شده و عنصری چون «جعل» و اندکی بعد عنصر «اعتبار» را جایگزین خطاب کرده‌اند.

بنیان نگرش خطابی به احکام در اصل پیشینه‌ای کلامی دارد که به مناسبت وارد دانش اصول و فقه شده است. علامه حلی در اشاره به این مطلب گفته است: «تعریف حکم محل اختلاف است، معتزله که قائل به حسن و قبح ذاتی اشیا می‌باشند، حکم را وصف برای نفس فعل می‌دانند، درمقابل اشاعره، حکم را امری شرعی دانسته و آن را وصف حقیقی فعل نمی‌دانند» (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۸۴؛ طباطبایی، ۱۲۹۶: ۲۹۲؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱: ۲۶۰).

این نوع نگاه به ماهیت حکم با تعبیر مختلف جلوه کرده و از جهات گوناگون محل دقت و توجه صاحب‌نظران قرار گرفته است. برخی گفته‌اند: «حکم، خطاب شرع است که به اقتضاء یا تخییر یا وضع به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد» (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۸۳؛ ۱۳۸۰: ۵۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۱: ۹؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۳۶؛ تنکابنی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۱۸). برخی دیگر گفته‌اند: «الحکم، خطاب الله المتعلق بافعال المكلفین بالاقتضاء او التخییر او الوضع» (نراقی، ۱۳۸۴: ۱۸؛ میرزای رشتی، بی‌تا، ۱۹۵؛ نهاوندی، ۱۳۲۰: ۸۳؛ قزوینی، ۱۳۷۱: ۵؛ حاج آخوند قمی، ۱۴۲۸: ۱۹۴؛ طارمی، ۱۳۰۶، ج ۱: ۱۳؛ شعرانی، ۱۳۷۳: ۵۸؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۶۱؛ طالقانی، ۱۳۰۴: ۷۵؛ اصفهانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۷۴۰). این تعریف گاهی با این عبارت و گاه با اندک تفاوتی با تعبیر دیگر در منابع اهل سنت امری بلامناقشه دانسته شده است (آمدی، ۱۳۵۷، ج ۱: ۴۹؛ تفتازانی، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۲؛ شوکانی، ۱۹۳۷: ۵؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۵۵) و در برخی عبارت عالمان اصول از آن، به «خطاب الشرع» تعبیر شده است (علامه حلی، ۱۳۸۰: ۴۹؛ ایروانی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۸۳؛ آملی، ۱۳۹۱: ۶۷؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۱: ۹).

۱.۲. انتقاد از نظریه خطاب

تلقی خطاب به‌عنوان جوهره ذاتی و بنیادین حکم شرعی، از دیرباز مورد اشکال محققان و اندیشمندان اصولی قرار گرفته است. برخی از این اشکال‌ها در تاریخ اندیشه اصولی مطرح

است و علاوه بر آنها می‌توان جهات انتقاد دیگری را نیز عنوان کرد که به اقتضای مبحث به طرح دو اشکال اکتفا می‌کنیم:

۱. چنانکه در تعریف‌های مذکور ملاحظه شد، آنچه از خطاب ارائه شده و آن را به‌عنوان عنصر اصلی حکم شرعی دانسته، دلالت لفظی است که نشانگر حکم یا بیانگر اراده شارع در برانگیختن برای اقدام یا بازداشتن مکلف و مخاطب از انجام دادن فعل است. تردیدی نیست که این نوع نگاه به حکم شرعی مستلزم ایرادهای عمده‌ای است. اولاً: قوام وجود همه احکام شرعی به وجود لفظی یا کتبی و بیانی نیست، به‌عنوان مثال، در تعریف سنت گفته شده است: «قول المعصوم، أو حکایة قوله، أو فعله أو تقریره» (شیخ بهایی، ۱۳۸۳: ۱۷۹). پذیرش تعریف خطابی حکم مستلزم این است که آن دسته از احکام که از طریق فعل و تقریر معصوم علیه السلام وارد شده است را از زمره احکام بیرون بدانیم؛ ثانیاً: خطاب، گویای ماهیت حکم شرعی و چیستی آن نیست، بلکه راهی برای انتقال اراده و خواست شارع به مخاطب و مکلف است تا بتواند بر اساس آنچه می‌شنود و می‌خواند از دستورات و خواست شرعی و قانونی مطلع شود. قهراً آنچه باید ناظر به تعریف خود حکم و مشخصات ذاتی آن باشد، از تعریف حکم به خطاب استفاده نمی‌شود و اگر برای حکم قائل به وجود لفظی باشیم، خطاب صرفاً گویای چنین وجودی از حکم است و روشننگر وجود نفس‌الامری آن نیست.

۲. اشکال مشهوری که به تفسیر حکم به خطاب وارد شده، از این جنبه است که عمده‌ترین ادله احکام مانند کتاب (به‌عنوان خطاب خدا) و سنت (به‌عنوان خطاب معصوم ع) از جمله طرق و ادله احکامند و اگر آنها را خود حکم شرعی و ذات آن را عین خطاب بدانیم، مستلزم اتحاد دلیل و مدلول خواهد بود. زیرا کتاب و سنت از این حیث که در زمره ادله اربعه قرار دارند و به‌واسطه آنها حکم شرعی اثبات می‌شود، دلیل‌اند و به‌عنوان راهنمای به واقعیت اراده شارع و قانونگذار شناخته می‌شوند و از این حیث که خطاب خدا و معصوم علیه السلام هستند، عین حکم شرعی و مدلول برای دلیلند (فاضل اردکانی و شهرستانی،

بی‌تا: ۷؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۵۷). این اشکال که سابقه دیرینه‌ای در تاریخ دانش اصول دارد، در برخی منابع اهل سنت نیز چنین مطرح شده است که: «حکم شرعی عین خطاب خداوند است، لذا اخذ نمودن عناصری چون وجوب، حرمت و حلیت در تعریف آن، که در زمره صفات و احوال افعال مکلفین قرار می‌گیرند و مسبب و متأثر از خطاب هستند، منطقی نیست» (تفتازانی، ۱۳۲۲، ج ۱: ۲۱۵).

۲.۲. پاسخی از اشاعره و نقد آن

اشاعره در مقام پاسخ به این اشکال برآمده‌اند و گفته‌اند: حکم شرعی که مقصود از تعریف به خطاب بیان معنای آن بوده، کلام نفسی است و کتاب که از جمله ادله اثبات احکام شرعی محسوب می‌شود، کلام لفظی است. بنابراین کتاب از این حیث که کلام نفسی است، مدلول و از این حیث که کلام لفظی بوده یکی از ادله احکام است. با این فرض و تفاوت اشکال اتحاد بین دلیل و مدلول مرتفع می‌شود (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۵۵؛ میرزای قمی، ۱۳۸۷: ۳). برخی از اصولیان شیعه نیز کوشش کرده‌اند به این اشکال پاسخ دهند و در این مقام گفته‌اند: «این اشکال صرفاً در صورتی وارد است که کلام نفسی را به گونه‌ای تفسیر کنیم که منظور از آن مدلول کلام لفظی باشد، یعنی چیزی که لفظ دلالت بر آن می‌کند و گویای آن است، زیرا واضح است که لفظ نشان‌دهنده معنا نیست، بلکه صرفاً دلالت بر آن دارد، لیکن اگر مراد از کلام نفسی، کلام قائم به ذات ازلی باشد که خطاب لفظی - بر اساس آنچه از مذهب اشاعره برمی‌آید مبنی بر اینکه صفات واجب را قدیم می‌دانند - خطاب لفظی نشان‌دهنده معنا و دلیل بر آن خواهد بود. چرا که لفظ همان‌گونه که بر مدلول خارجی خود دلالت دارد، بر معنای مطابق خود در نفس متکلم نیز دلالت می‌کند و در نتیجه می‌توان قیاسی به این تعبیر صورت داد: "هَذَا مَا دَلَّ الْخُطَابُ اللفظی علی قیامه بالذات الازلیة، و کل ما دلّ علیه خطابه اللفظی فهو مطابق للحقیقة، فینتج ان خطابه النفسی هو كذلك" (اصفهانی نجفی، ج ۱: ۵۷).

تردید نیست که نه پاسخ اشاعره و نه تلاش این محقق در مقام حل و فصل این اشکال کهن، از جهاتی کارساز نیست که به اهم آنها اشاره می‌شود: ۱. تمایزی که بین دو معنای ارائه شده از کلام نفسی قائل شده‌اند، بر اساس آنچه است که اشاعره بر مبنای تفکرات خود به آن معتقدند و اشکال اساسی این است که ارائه دو تلقی متفاوت از کلام نفسی که به یک معنا دلالت بر مدلول خود نداشته و گویا آن نباشد و به معنای دیگر چنین دلالتی را به اثبات برساند ادعای بدون دلیلی است و دلیل متقنی برای اثبات دو حقیقت متفاوت برای کلام اقامه نشده است؛ ۲. اثبات کلام نفسی، بر اساس ادله‌ای که در جای خود به تفصیل بررسی شده، امر ناممکنی است، زیرا اشاعره در مبانی کلامی خود از آنجا که به اثبات کلام نفسی اصرار ورزیده‌اند که اثبات کلام لفظی برای خدا را که به واسطه اصوات و حروف تحقق می‌یابد، مستلزم محل حوادث دانستن ذات قدیم خدا دیده‌اند و حال آنکه خدا منزله از آن است و با توجه به این مبنا در تفسیر آیاتی چون آیه شریفه: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) کلام خدا را، قدیم، ازلی و ابدی و غیر حادث دانسته‌اند و حال آنکه این حروف و اصوات و هیأت مخلوق صرفاً کاشف از حقیقت این کلامند، نه اینکه عین آن باشند (شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۸۰). بنا به نظر اهل فن، این نظریه پیش از اشاعره نیز مطرح بوده و تنها تلقی و بنیانی برای دیدگاه ایشان در زمینه اثبات کلام نفسی قرار گرفته و آنان بر این اساس فتوا داده‌اند که قائل به خلق قرآن، مُبدع و کافر است و بعدها که با اعتراض‌های فراوان ارباب عقل و اندیشه مواجه شده‌اند (که معتقد به مخلوق بودن قرآن بوده‌اند) برای اثبات ادعای خود و در مقام ردّ بر معترضان، اعتقاد به کلام نفسی را در پیش گرفته و گفته‌اند: «قرآن به یک معنا کلام نفسی و قدیم و به معنای دیگر حادث است» (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۳: ۵۶۶). دیدگاه اشاعره با پاسخ‌های متعدد مواجه شده که حاصل آنها چنین است: تکلم، ایجاد حروف و اصوات است، اعم از اینکه به واسطه ابزار و اعضای جوارحی صورت پذیرد که در تکلم ما اینچنین است یا اینکه این حروف و اصوات ابداع شوند که تکلم خدا این‌گونه است و همانند خلقت موجودات ممکن، آفرینش اصوات و

حروف است. لذا هیچ دلیلی نداریم که ضرورت کلام نفسی را به اثبات برساند، نه درباره خدا و نه درباره انسان (سبزواری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۶۱).

۳. برخی از صاحب نظران، وجه نادرستی تعریف حکم به خطاب را چنین طرح کرده اند که: کلمه خطاب شامل حکم در مرتبه جعل آن نمی شود و صرفاً به مراتب متأخره آن از قبیل تبلیغ و وصول و فعلیت حکم ناظر است. زیرا ضرورت خطاب در مرحله بیان پس از جعل و اعتبار حکم است (حکیم، ۱۴۱۸: ۵۱).

۳. نظریه مجعولیت حکم

تعریف حکم شرعی بر اساس جعل که بر مبنای آن اغلب از احکام و مقررات تشریحی به مجعولات شرعیه تعبیر شده، امری است که پس از طرح اشکال های فراوان بر نظریه خطاب، ابتدا به صورت غیرجدی و نه به قصد تعریف حکم، بلکه از باب تبدیل آن به لفظ دیگر و به صورت شرح الاسم در میان اصولیان عقل گرا چون صاحب فصول مطرح شد (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۳؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۷: ۷۴۲) و اندکی بعد در تعبیر اغلب عقل گرایان عرصه استنباط، مجعول تشریحی در برابر امر تکوینی تفسیر و به عنوان عنصر اساسی حکم شرعی مطرح شد (آشتیانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۲۰؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱: ۴۱۸؛ مشکینی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۵۹؛ اصفهانی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۴).

۱.۳. تبیین نظریه

نظر به روشننگری این تعبیر نسبت به ماهیت حکم شرعی، برخی بزرگان چون میرزای نایینی جعل را به عنوان بنیان حکم پذیرفتند. وی با تأکید بر این معنا، در تعریف حکم شرعی می گوید: «احکام شرعیه، نظیر محمولات کلی مجعول برای موضوعات خود می باشند که وجود آنها به نحو قضایای حقیقی مقدر است» (میرزای نایینی و خوبی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۳۸۱) و در توضیح خود بر این معنا می افزاید: «تردیدی در صدور جعل از شارع و مجعولات تشریحی بودن احکام نیست ... که بر اساس اراده تشریحی در عالم ظاهر جعل

می‌گردد ... والا صرف علم به مصلحت، چیزی جز علم به مصلحت نیست. نه وضع است و نه تکلیف ... لیکن تحقق جعل حکم جز با استناد به وجود ملاک در متعلق آن ممکن نمی‌باشد، با این تفاوت که احکام تکلیفی در تمام احوال به نحو استقلالی جعل می‌گردند، به خلاف احکام وضعی که مجعولات عرفی و تبعی‌اند و جعل آنها از حیث امضایی بودن صورت می‌گیرد» (میرزای نایینی، ۱۳۵۳، ج ۳: ۳۸۱-۳۸۴).

این نظریه در برخی آثار محقق اصفهانی با قرائت روشن‌تری طرح و چنین توصیف و تبیین شده است: «مجعول تشریعی که از آن به حکم تعبیر می‌گردد، به تکلیفی و وضعی قابل انقسام است» (کمپانی، ۱۴۱۶: ۴۴). وی پیرامون مجعولیت احکام تکلیفی معتقد است: «حکم تکلیفی مجعول، به وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه منقسم است و از این میان جامع بین ایجاب و استحباب، انشاء به داعی جعل داعی است. با این توضیح که انسان هنگام تصور فعلی که سودمندی آن برای او مصلدق است، به طور قهری و طبیعی مشتاق انجام آن می‌شود، حال اگر مشتاق‌الیه از افعال خود انسان باشد و شوق و تعلق خاطر وی به اوج و حد نصاب برسد، در طبیعت و درون وی هیجانی به وقوع می‌پیوندد و عضلاتش در پی به وجود آوردن آن به حرکت در می‌آیند و اگر از افعال غیر او باشد، از آنجا که فعل غیر تحت اختیار خود او می‌باشد و تابع اراده اوست و انگیزش و انبعاث آن نیازمند داعی است، ناگزیر باید جعل داعی صورت پذیرد تا اراده و فعل به تبع آن محقق گردد و در این حالت اگر اراده برای فعل غیر، ناشی از مصلحت لزومیه باشد، بعث و انگیزش برخاسته از آن ایجابی خواهد بود و اگر اینچنین نباشد، استحبابی است ... و درباره تحریم و کراهت، انسان در صورتی که متوجه مفسده و امر ناسازگاری در فعلی بشود، در نفس او کراهتی حادث می‌گردد تا او را منقبض ساخته و از اقدام به آن باز دارد و نسبت به فعل دیگری ایجاد داعی بر اجتناب و ترک است» (کمپانی، ۱۴۱۶: ۴۴-۴۵).

۲.۳. انتقاد از نظریه جعل

اگرچه برای جایگزین کردن نظریه جعل به جای نظریه خطاب، کوشش فراوان و تأملات عمیقی به کار گرفته شده است، لیکن تعبیر به مجعول شرعی بودن احکام، نه تنها عاری از انتقاد و اشکال نیست، بلکه با چالش‌های جدی تری مواجه است. زیرا اساساً مجعول دانستن تکالیف و وضعیات مبنای علمی و منطقی استوار و محکمی ندارد. در مطلع منتقدان این نظریه می‌توان از آقا ضیاءالدین عراقی نام برد که می‌گوید: «برخی چنین پنداشته‌اند که حکم تکلیفی امری مجعول است. پیش از هر سخنی در این زمینه لازم است به معنای جعل توجه کنیم، حقیقت جعل در امور انشائییه، اعم از اینکه جعل آنها از ناحیه شارع صورت پذیرد، مانند اینکه دستور دهد: «من حاز ملک» یا به جعل غیرشارع باشد، نظیر جعل ملکیت و زوجیت به واسطه عقد، در هر حال جعل عبارت است از قصد تحقق حقیقت این عنوان جعل شده به واسطه جاعل و اراده تحقق آن از سوی منبعی که ایجاد انگیزه و داعی می‌کند، از این رو اگر حکم از امور جعلی انشایی است، ناگزیر از امور قصدی نیز هست. به این معنا که حقیقت آن جز به قصد تحقق آن به انشا محقق نمی‌گردد، نظیر عنوان تعظیم و توهین و نظایر آنها، به خلاف امور تکوینی خارجی که تحقق آنها در مواردی بدون اراده و قصد فاعل صورت می‌پذیرد، مانند قتل و ضرب و شتم و امثال آنها» (عراقی، ۱۴۱۱، ج ۵: ۱۳۲). وی با این مقدمه و تأکید بر قصدی و ارادی بودن وجود احکام و تکالیف، در پی اثبات این معناست که حکم در همه مراتب آن از مجعولات انشایی نیست تا حدوث آن صرفاً قائم به جعل جاعل باشد، بلکه برخی مراتب آن تکوینی و عینی بوده و بدون استناد به انشا محقق و بی‌نیاز از جعل است یا اساساً قابلیت انشا ندارد، زیرا: «در زمینه تکالیف، عناوین مترتب و متعددی وجود دارد و از جمله آنها اراده‌ای است که قوام حقیقت تکلیف بر آن است و تردید نیست، چنین اراده‌ای از امور جعلی انشایی نبوده، بلکه از امور تکوینی است که بنیانی بر اسباب خود دارد، چون «علم به مصلحت» و از جمله این عناوین «طلب» است که عین اراده است و از جمله آنها اظهار

«اراده و اعلان آن با قول و فعل» است. واضح خواهد بود که تحقق عنوان اظهار و اعلان، تابع دلالت لفظ یا فعل است که بر علم مخاطب به وضع استوار خواهد بود و در عین حال هیچ ارتباطی به امر و فرمان ندارد، بلکه اعلان قانون و شریعت به واسطه تکلم (و کتابت) از طریق لفظ صورت می‌پذیرد و باز از جمله بنیان‌های احکام «ضرورت علم مکلف به اراده» است که از آگاهی و اطلاع وی به وجود مظهر حاصل می‌شود. زیرا مکلف به انجام دادن فعلی، پیش از علم به اراده طلب (از سوی شریعت و قانون) خود را نسبت به مقتضای اقدام و ترک فعل آزاد می‌بیند و از این جنبه خود را قادر بر انجام دادن و انجام ندادن می‌یابد و پس از آمدن فرمان است که خود را صرفاً مکلف به فعل می‌یابد و از اینجا عنوان تکلیف (و حکم) انتزاع می‌شود و فعل را به گونه‌ای می‌بیند که قدرت بر ترک آن ندارد و عنوان وجوب را انتزاع (و درک) می‌کند و خود را ملزم به انجام دادن آن می‌یابد و از این جنبه عنوان «لزوم» انتزاع می‌شود و نیز از این حیث که عمل مکلف معلول علم به اراده شارع است، عمل و فعل خود را برای او می‌بیند و از این جهت عنوان «بعث و تحریک» انتزاع می‌شود و هر یک از این عناوین انتزاعی عقلی متأخر از دستور شارع و پس از انشای او هستند و اساساً منشأ و سرچشمه آنها به گونه‌ای نیست که قابلیت جعل و قرارداد داشته باشند. لذا آنچه در افواه و السنه شهرت یافته است که تکلیف از امور جعلیه‌اند، واقعیت ندارد و اثبات‌پذیر نیست» (عراقی، ۱۴۱۱، ج ۵: ۱۳۳). بر این اساس تصور جعل در مراتب یادشده احکام و تکالیف امری ناممکن یا فاقد فایده عقلایی است. گذشته از اینکه مرتبه مصلحت و علم و اراده نیز که حقیقت و بنیان تکلیف بر آن نهاده شده، جعل‌ناپذیر است. زیرا اراده، تابع علم به مصلحت است و از مرتبه و منزلت انشا متأثر نیست. گذشته از همه این مراتب خود انشا به عنوان مُبرز و مظهر اراده، از مجعولات نیست و امری واقعی و از مقوله فعل بوده که به نوبه خود خارج از اعتباریات جعلیه است.

۳.۳. مجعولیت احکام وضعی

مجعول بودن احکام وضعی و نیز کیفیت جعل آنها، در جای خود و رای تکالیف، محل بحث و نظر است، به گونه‌ای که با دقت در کلمات صاحب‌نظران دستکم با سه دیدگاه متفاوت مطرح در این زمینه مواجه هستیم. برخی معتقدند احکام وضعی به‌طور مطلق جعل‌ناشدنی و صرفاً برگرفته از احکام تکلیفی هستند (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۶۰۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۳۵۶). در مقابل عده‌ای بر این باورند که همه احکام وضعی مجعول به جعل مستقلند (حسینی شهرستانی، بی‌تا: ۴۴۷) و قول سوم معتقد به تفصیل است، بعضی از آنها را مجعول و برخی دیگر را غیرمجعول می‌داند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۵۸). بررسی مستقل پیرامون هر یک از این دیدگاه‌ها مجال مستقلاً را می‌طلبد و تنها با اکتفا بر اساس مقصد بحث و در راستای پژوهش چستی‌شناسانه حقیقت احکام، به یادآوری این مطلب بسنده می‌کنیم که میان مفهوم حکم وضعی و حکم تکلیفی، تفاوت روشن و انکارناپذیری وجود دارد و هیچ صاحب‌نظری در این مقدار تردید ندارد. واضح است که مفهوم جواز تصرف در مالی، غیر از مفهوم ملکیت نسبت به آن است و مفهوم وجوب نماز غیر از مفهوم کلیت و عمومیت حکم وجوب نماز است و نیز مفهوم وجوب سوره در نماز با مفهوم جزئیت آن برای نماز تفاوت دارد. از این رو باید گفت کسی که معتقد به انتزاع حکم وضعی از حکم تکلیفی است، در پی آن نیست که وضعیات را عین تکالیف بداند، بلکه سخن در چگونگی نسبت این دو با یکدیگر و جعل یا عدم جعل استقلالی احکام وضعی است.

اگرچه نظریه عدم استقلال در جعل احکام وضعی و انتزاعی بودن آنها از تکالیف، که در دوره‌های اخیر توسط شیخ انصاری مطرح شده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۶۰۱) سابقه دیرینه‌ای در تاریخ علم اصول دارد، میرداماد این نظریه را در السبع الشداد مختارمحصّلین دانسته و محقق سبزواری، آقا جمال خوانساری، شهید اول در الذکری، صاحب معالم، سید صدرالدین صدر در شرح الوافی، شیخ بهایی در زبده‌الاصول و برخی دیگر این نظریه

رابرگزیده‌اند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۳۵۶). شیخ انصاری می‌گوید: «از نگاه مشهور عالمان اصول و از منظر اهل تحقیق، بازگشت خطاب وضعی به خطاب شرعی و تکلیفی است؛ زیرا سببیت برای فعل واجب (مانند زوال برای اقامه نماز ظهر یا زوجیت برای نفقه) به این معنا است که این واجب در صورت تحقق سبب خود، واجب می‌گردد و اگر گفته شود اتلاف کودک موجب ضمان است، منظور این است که هرگاه شرایط تکلیف کودک از عقل و بلوغ محقق شد، واجب است او به مسئولیت خود وفا کند و غرامت مثل یا قیمت را بپردازد، مقصود آن نیست که حکم وضعی به واسطه حکم تکلیفی منجز می‌گردد، بلکه منظور این است که در صورت اجتماع دیگر شرایط تکلیف، وضعیات نیز در زمره اسباب و شرایط و موانع آن قرار می‌گیرند» (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۶۰۱). بر این اساس احکام وضعی به خودی خود و بدون تکیه و استناد به تکالیف، معنای حکمی ندارند و زمانی حکم دانسته می‌شوند که در معیت تکالیف تفسیر شوند. از این رو در حقیقت و چیستی خود نیز تابع تکالیف بوده و بر اساس ضوابط آن مورد داوری و تأمل قرار می‌گیرند.

۴. نظریه اعتباری بودن حکم

با انتقاد از دو نظریه پیشین و اذعان به علمی نبودن تفاسیر پیش‌گفته از چیستی حکم شرعی، اهل تحقیق از متأخران و معاصران دیدگاه اعتبار را مطرح کرده‌اند و عنصر اساسی احکام شرعی را اعتبار تشریحی داشتن آنها دانسته‌اند. بر اساس این نظر، حکم بر طبق اعتباری شکل می‌گیرد که اعتبارکننده عالم به همه مراتب آن است. از این منظر حکم شرعی در زمره افعال اختیاری صادر از شارع است و صرف اراده و کراهت یا رضا و غضب او نیست، بلکه این عناصر و نظایر آنها از مبادی و پیش‌انگاره‌های احکامند نه در زمره ذاتیات و ارکان سازنده آنها، عناصری که بدون خواست و اختیار بر نفس عارض می‌شوند و از قبیل افعال اختیاری و قصدی نیستند، طبق این نظریه حکم اعتبار نفسانی و ذاتی مولی است که به واسطه انشای وی اظهار و ابراز می‌شود، نه اینکه به واسطه انشا

به وجود آمده باشد، حال این اعتبار نفسانی گاهی به نحو ثبوت است و شارع بر اساس آن چیزی را بر عهده و ذمه مکلف ثابت می‌گرداند و دین بر ذمه وی قرار می‌دهد، چنانکه در برخی روایات آمده است: «انّ دین الله أحقّ أن یقضی» (علم‌الهدی، ۱۴۱۵: ۱۹۹) و گاهی به نحو حرمان است و بر اساس آن شارع مکلف را از چیزی محروم می‌کند و راه اقدام بر آن را بر وی می‌بندد و از آن به حرمت تعبیر می‌شود. گاهی به نحو ترخیص یا اباحه بالمعنی‌الاعم است که در این حالت، در مواردی فعل و در مواردی ترک رجحان پیدا می‌کند. گاهی هیچ رجحانی در بین نیست و اباحه بالمعنی‌الاصح است. محقق خویی از پیشگامان نظریه اعتبار محسوب می‌شود که در تعبیر خود از این نظریه می‌گوید: «احکام تکلیفی در مقابل احکام وضعی، اعتبار صادر از شارعند، از حیث اقتضاء و تخییر» (خویی و بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۷۸). دیدگاهی که صاحب‌نظران از شاگردان وی آن را مناسب‌ترین تفسیر و بیان برای ماهیت حکم شرعی دانسته‌اند (حکیم، ۱۴۱۸: ۵۴) و آقای سیستانی در تفسیر خود از آن تفکیک بین اعتبار ادبی و قانونی را با اهمیت دیده و گفته است: «اعتبار ادبی امری فردی است که به قصد تأثیرگذاری فردی در ادراکات دیگران صورت می‌پذیرد و حقیقت آن اعطای صفت به موصوف است. نظیر اعطای تعریف شیر به انسان شجاع، حال آنکه اعتبار قانونی، ظاهری اجتماعی دارد و اراده جدیه در آن مطابق اراده استعمالیه است، به‌خلاف اعتبار ادبی که قوام آن به عدم تطابق میان دو اراده است، از این رو این دو اعتبار هم در حقیقت و هم در مقصد، متفاوت از یکدیگرند» (سیستانی و قطیفی، ۱۴۱۴: ۶۵). آنچه در نظریه اعتبار به‌عنوان حکم شرعی اعتبار خواهد شد، در واقع از شئون موضوع و وجود عینی آن دانسته می‌شود (نجم‌آبادی، ۱۴۲۱: ۵۳۰). احکام شرعی از مبانی و منابع تعریف‌شده‌ای تحصیل می‌شوند و بر اساس ضوابط آنها اعتبار خواهند شد. تردیدی نیست که آنچه بر این اساس اعتبار می‌شود، باید و نبایندی است که از داده‌های الهی و برهانی و عقلانی کسب شده و چون اعتباری است، عین حقیقت تکوینی نیست و متمایز و متفاوت با آن است، شکل‌گیری اعتباریات به دلیل ضرورتی است که نسبت به

وجود آنها احساس می‌شود، اما به آن‌گونه که مطلوبند و ضرورت دارند، در عالم عینی و تکوینی یافت نمی‌شوند، زیرا اگر در عالم عینی باشند، اعتبار ضرورت خود را از دست می‌دهند. اما در عین حال آنچه اعتبار می‌شود، باید به‌گونه‌ای باشد که بر حقیقت خارجی دلالت کند. اگرچه خود حقیقت عینی نیست، بیگانه از آن هم نیست، بلکه گویای آن است. غرض از وضع و اعتبار حکم و قانون، چیزی جز دلالت بر معانی قصدی دال بر حقایق خارجی نیست، زیرا اگر حقیقت به‌نحو وجود خارجی خود، نزد مخاطب حضور داشته باشد، اعتبار ضرورت خود را از دست می‌دهد.

بنابراین اولاً حکم و دستوری که اعتبار می‌شود، از یک سو تفاوت و تمایزی با واقعیت خارجی ندارد و اینچنین نیست که همان هست در عالم عینی باشد و از دیگر سو متحد با آن است، چرا که دال بر یک واقعیت و نشانگر آن خواهد بود. به‌عنوان مثال اگر «صدق نیکو است» به‌عنوان حکم و فرمان شرعی اعتبار می‌شود، درست است که صدق و نیکویی آن به‌طور مجرد و به‌خودی خود در عالم خارج تحقق ندارد، اما بیانگر واقعیتی است که در وجود انسان صادق متجلی می‌شود و مایه تمایز و تفاوت او از انسان کذاب است.

اعتبار قوانین تشریحی، از آنجا ناشی می‌شود که جاعل و اعتبارکننده قصد آن دارد تا عناوین اعتبارشده از سوی وی حقیقت عینی پیدا کنند، لذا اعتبار آنها از طریق انشا، مبتنی بر قصدی بودن آنهاست. بر خلاف امور تکوینی که شاید بدون قصد و اراده فاعل نیز محقق شوند و تحقق آنها الزاماً به قصد فاعل منوط نیست. تأمل در این زمینه مستلزم آن است که به مراتب و مراحل شکل‌گیری حکم توجه شود که به هیچ‌روی جعل و ایجاد در این مراتب صورت نمی‌بندد و آنچه به‌عنوان اعتبار شناخته می‌شود، ابراز و اظهاری بیش نیست (عراقی، ۱۴۱۱، ج ۵؛ ۱۳۱؛ همو، ج ۴: ۸۸). اما مرتبه مصلحت و مفسده که خاستگاه بنیادین قوانین شرعی است، در حد ذات خود از امور تکوینی محسوب می‌شود و قابلیت جعل و تشریح ندارد و اراده و قصد برای تحقق حکم، تابع علم به مصلحت است. از این‌روی به انشا ارتباطی ندارد و خود انشا نیز چیزی جز مُبَرَز و مُظَهَر برای اراده نیست و نمی‌تواند مجعول

تشریحی باشد، زیرا امری واقعی و از مقوله فعل و خارج از اعتبارات جعلیه است و اما ایجاب و انگیزش برای اقدام به فعل، از عناوینی به شمار می‌روند که از اظهار اراده به واسطه انشای قولی یا فعلی انتزاع می‌شوند و عین جعلیات و اعتباریات نیستند. با این وصف تنها می‌توان به جعل و ایجاد تکوینی تکالیف و قوانین اعتقاد پیدا کرد (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۸۹-۹۰؛ ایروانی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۸۹). نقش اعتبار و انشا چیزی جز ابراز و اظهار آنچه وجود دارد، نیست، زیرا اولاً برخی از مراتب حکمت و مصلحتی که احکام و قوانین بر آنها بنا نهاده شده‌اند، به‌نوبه خود سابق بر جعل و اعتبارند؛ ثانیاً مصلحت بیش از آنکه با عناوین و احکام اعتباری پیوند داشته باشد، با نظام احسن و جریان آفرینش مرتبط است.

نتیجه‌گیری

از میان نظریات سه‌گانه مطرح پیرامون حقیقت حکم شرعی و قانونی در دانش اصول، نظریه جعل با اشکال‌های اساسی مواجه است که حاصل آنها را می‌توان به عدم افاده تبادر معنای جدید و گویا درباره حکم بازگرداندن و نظریه جعل و قرارداد به لحاظ استدلال‌های اقامه‌شده، بنیان علمی استواری ندارد، چرا که با وجود عدم قابلیت بسیاری از مراتب حکم برای مجعولیت (که طرفداران نظریه جعل نیز در جای خود این امر را پذیرفته‌اند) اساس این نظریه بر مجعول بودن آنها نهاده شده است. نظریه اعتبار و لحاظ احکام و قوانین بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری که می‌گوید حکم شرعی در عین حکایت از این واقعیات و بیان حقایق نفس‌الامری در راستای ایجاد ارتباط میان فعل مکلف و تأمین مصالح ضروری آن و این واقعیات از یک سو و تجسم و عینیت اراده شارع و قانونگذار از سوی دیگر، مقرر و اعتبار می‌شود و پیوسته بر اساس نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در اعتبار خود ناظر به مراتب پیشین و تکوینی حکم است، به‌عنوان نظریه‌ای که امکان دارد حقیقت قانون و تشریح رابیان کند، تعریف می‌شود و با تحلیلی که ارائه شد، اساس متقنی در راستای معرفت این حقایق مقررات موضوعه و قوانین است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آمدی، علی بن محمد (۱۳۵۷). الإحكام فى اصول الاحكام، چاپ اول، مصر، مطبعة محمد على صبيح.
۲. اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۴۲۲). وسیلة الوصول الى حقائق علم الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. اصفهانی نجفی، محمد تقی بن عبدالرحیم (۱۴۲۹). هداية المسترشدين، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. ابن منظور افریقی، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). روض الجنان فى تفسير القرآن، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۶. ایروانی، میرزا علی (۱۴۲۲). الاصول فى علم الاصول، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۷۰). نهاية النهایه فى شرح الکفایه، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. تنکابنی، محمد (۱۳۵۸). ایضاح الفرائد، چاپ اول، تهران، مطبعة الاسلامیه.
۹. تهانوی، محمد علی (۱۸۶۲). کشاف اصطلاحات الفنون، چاپ اول، کلکته، طبعه آف بنگال.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین (۱۳۲۲). التلویح على التوضیح، چاپ اول، مصر، المطبعة الخیریه.
۱۱. رشتی، میرزا حبیب‌الله (بی‌تا). بدائع الافکار، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فى غریب القرآن، چاپ اول، دمشق، دارالعلم الشامیه.

۱۳. زبیدی، سیدمرتضی حسینی واسطی (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۱۴. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۵. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم (۱۴۰۴). الفصول الغریبه فی الاصول الفقهی، چاپ اول، تهران، داراحیاءالعلوم الاسلامیه.
۱۶. حسینی، سید عبدالرحیم (۱۳۸۷). رساله‌ای درباب حق و حکم، چاپ اول، تهران، شرکت چاپ و نشرین الملل.
۱۷. حسینی شهرستانی، محمد حسین وفاضل اردکانی (بی تا). غایه المسئول فی علم الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۴۱۳). تعلیقات کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷). مصباح الاصول، مقرر: محمدسرور بهسودی، چاپ پنجم، قم، مکتبه الداوری.
۲۰. سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۷). تهذیب الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه المنار.
۲۱. سیستانی، سید علی (۱۴۱۴). الرافد فی علم الاصول، مقرر: منیرقطیفی، حمید چاپ اول، قم، بی نا.
۲۲. شریف لاهیجی، محمدبن علی (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی، نچاپ اول، تهران، نشرداد.
۲۳. شوکانی، محمدبن علی (۱۹۳۷). ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، چاپ اول، مصر، مطبعه مصطفی البابی الحلبی.
۲۴. شیخ بهایی، محمدبن حسین (۱۳۸۳). زبده الاصول، چاپ اول، قم، شریعت.
۲۵. شیرازی، ابو اسحق (۱۴۲۵). الاشارة الی المذهب، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه .
۲۶. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد (۱۴۱۶). فرائد الاصول، چاپ اول، قم، انتشارات اسلامی.
۲۷. طارمی، جواد (۱۳۰۶). الحاشیه علی قوانین الاصول، چاپ اول، تهران، ابراهیم باسمچی.

۲۸. طباطبائی، محمد بن علی (۱۲۹۶). مفاتیح الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت (عيلهم السلام).
۲۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵) مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۳۰. طوسی، محمد بن الحسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. _____ (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو .
۳۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴). مبادئ الوصول الی علم الاصول، چاپ سوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۴. _____ (۱۳۸۰). تهذیب الوصول الی علم الاصول، چاپ اول، لندن، مؤسسه الامام علی (علیه السلام).
۳۵. _____ (۱۴۲۵). نهاية الوصول الی علم الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۳۶. _____ (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ، پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
۳۷. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۱). منهاج الاصول، مقرر: ابراهیم کرباسی، چاپ اول، بیروت، دارالبلاغه.
۳۸. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۵). الانتصار فی انفرادات الامامیه، چاپ اول، قم، انتشارات اسلامی.
۳۹. علم الهدی، علی بن الحسین (۱۳۷۶). الذریعه الی اصول الشریعه، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۰. غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹). الاربعین فی اصول الدین، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۱. _____ (بی تا). المستصفی فی علم الاصول، دارصادر، بیروت.
۴۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۶۱). نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه، چاپ اول، قم، مکتبه آیة الله المرعشی.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). کتاب العین، چاپ دوم، قم، انتشارات هجرت.
۴۴. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵). تفسیرالصافی، چاپ دوم، تهران، انتشارات.
۴۵. قزوینی، سید ابراهیم (۱۳۷۱). ضوابط الاصول، چاپ اول، قم، مؤلف.
۴۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن، چاپ اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۴۷. قوچانی، علی (۱۴۳۰). تعلیقہ علی کفایة الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۴۸. کمپانی، محمد حسین (۱۴۱۶). بحوث فی علم الاصول، چاپ اول، قم، انتشارات اسلامی.
۴۹. مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز القائق و بحر الغرائب، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۵۰. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۲). تفسیر الکاشف، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۴). تجرید الاصول، چاپ اول، قم، سید مرتضی.
۵۲. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۸). انیس المجتهدین فی علم الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۵۳. نهاوندی نجفی، علی بن فتح الله (۱۳۲۰). تشریح الاصول، چاپ اول، تهران، میرزا محمد علی تاجر تهرانی.
۵۴. مدکور، محمد سلام (بی تا). مباحث الحکم عند الاصولیین، قاهره، دارالنهضة العربیه.
۵۵. محقق حلی، جعفر بن محمد (۱۳۸۳). معارج الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۵۶. مشکینی، ابوالحسن (۱۴۱۳). الحواشی علی کفایة الاصول، چاپ اول، قم، لقمان.

۵۷. موسوی قزوینی، سیدعلی (۱۴۲۷). تعلیقه علی معالم الاصول، چاپ اول، قم، انتشارات اسلامی.

۵۸. میرزای قمی، ابوالقاسم بن الحسن (۱۳۸۷). قوانین الاصول، تهران، چاپ دوم مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۵۹. میرزای نایینی، محمد حسین (۱۳۵۲). اجودالتقریرات، مقرر: سیدابوالقاسم خویی، چاپ اول، قم، مطبعه العرفان.

