

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال یازدهم - شماره پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۹۰

## تنقیح مناط و مقایسه آن با قیاس\*

مرتضی رحیمی\*\*

### چکیده

مسأله تنقیح مناط در علم اصول و نیز استنباط احکام به خصوص در مورد احکام غیر عبادی اهمیت زیادی دارد. برخی از اصولیون آن را از موارد قیاس شمرده‌اند و با استناد به ادله ناهیه از پیروی قیاس حجیت آن را مردود دانسته‌اند؛ اما در میان معتقدان به آن گروهی شباهت تنقیح مناط را با قیاس انکار کرده‌اند و گروهی دیگر آن را از موارد قیاس مقبول دانسته‌اند. با وجود مخالفت برخی از فقهای شیعه با آن، عملاً مورد استفاده فراوان قرار گرفته است. از این رو در نوشتار حاضر ضمن تبیین تنقیح مناط و اقسام آن و نیز پیشینه و اهمیت تنقیح مناط، برخی از نمونه‌های وقوع تنقیح مناط در علم فقه که بر امکان وقوعی و جواز آن دلالت دارند، مورد اشاره قرار گرفته و چگونگی تفاوت آن با قیاس بررسی شده است.

**واژگان کلیدی:** تنقیح مناط، تخریج مناط، تحقیق مناط، قیاس، سبر، تقسیم.

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۵

\* تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۱۴

mrahimi@shirazu.ac.ir

\*\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه شیراز

## مقدمه

مسأله تنقیح مناط در فرایند استنباط نقش به سزایی دارد. کاربرد آن در ابواب و احکام غیر عبادی از اهمیت خاصی برخوردار است. برخی از اصولیان آن را از مصادیق قیاس دانسته‌اند و با توجه به این که در پاره‌ای از روایات پیروی از قیاس مورد نهی قرار گرفته و اولین قیاس کننده ابلیس شناخته شده است و نیز با استناد به ادله ناهیه از ظن، حجیت آن را منکر شده‌اند. از طرفی وجود برخی از اقسام قیاس مقبول، همچون قیاس فحوی و اولویت و تنقیح مناط در کتب فقهی و فتوا دادن بر اساس آنها موجب گردیده که از یک سو این گونه موارد با عنوان قیاس مصطلح مردود منطبق دانسته نشده و تحت عناوینی همچون مستقلات عقلیه و مفهوم موافقت و یا ظواهر قرار داده شوند و از طرفی در فرض منطبق بودن عنوان قیاس مصطلح بر آنها از قیاس مشروع به حساب آیند؛ علاوه بر قیاس، اصطلاحات «الغای خصوصیت» و «اعتبار» نیز با تنقیح مناط ارتباط و همانندی دارند، از این روی ضروری است که تنقیح مناط و اقسام آن و تفاوت و عدم تفاوت آن با قیاس و نیز سیر تاریخی آن در فقه شیعه و تفاوت و عدم تفاوت آن با سبر و تقسیم مورد بررسی واقع شود.

## تنقیح مناط در لغت و اصطلاح

تنقیح مناط از دو کلمه تشکیل شده که درباره هر یک باید جداگانه سخن گفته شود تا مفهوم آن روشن گردد. کلمه تنقیح مصدر باب تفعیل و به معنی پاک کردن از زواید و عیوب و خالص کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۶۲۴). در همین رابطه هرگاه در خصوص درخت از تنقیح سخن گفته می‌شود، منظور اصلاح درخت و

حذف شاخه‌های زاید آن می باشد و تنقیح شعر به معنی پیراستن شعر و تهذیب آن است.

در مورد خداوند منظور از تنقیح، منزّه دانستن خداوند از اشیا است، به تعبیری در مورد خداوند تنقیح به معنی تنزیه است و کاربرد این کلمه در مورد قوانین به معنی تجدید نظر اصلاحی و تعدیل و تنقیح قوانین می باشد (خلیل جر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۷۱). معنای دیگر تنقیح، درآوردن پوست چیزی و عریان نمودن آن می باشد. چنانچه عرب می گوید: «نَقَّحُوا حِمَائِلَ سَيُوفِهِمْ أَي قَشْرُوها فَبَاعُوها لَشِدَّةِ زَمَانِهِمْ» (ابن منظور، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۶۰۹). «حمایل شمشیرهای خود را درآورده، از فرط قحطی و نداری فروختند».

کلمه مناط اسم مکان است در معنی مصدر میمی از کلمه ناط به معنی آویخت. بر اساس معنای «آویختن» که برخی از لغویون همچون ابن اثیر (ابن منظور، ۱۴۱۵ق، ج ۷: ۴۲۱) قیاس را نوط نامیده‌اند، با این استدلال که از ناط ینوط و به معنی تعلیق است، با توجه به این که در قیاس فرع بر اصل معلق و آویزان است این معنی روشن می‌گردد. بر اساس آنچه که در معنی مناط گذشت، در بحث حاضر منظور از مناط همان‌گونه که خواهیم دید همان چیزی است که حکم بر آن معلق شده است.

با توجه به معنای لغوی تنقیح و مناط منظور از تنقیح مناط در اصطلاح آن است که شارع حکم خود را به سببی منوط سازد که سایر اوصاف در آن حکم دخالتی نداشته باشند، مثلاً فرد عربی که در ماه رمضان با همسر خود مواجهه نموده در خصوص حکم آن از پیامبر (ص) پرسش نموده، پیامبر (ص) او را به دادن کفاره امر نموده‌اند. وی به پیامبر (ص) گفته: هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ مَا صَنَعْتَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ قَالَ اعْتَقَ رَقَبَةً (حر عاملی، ۱۱۰۴ق، ج ۷: ۲۹). از سخن

پیامبر(ص) و پرسش مرد عرب استفاده می شود که واقعه با زوجه خود در روز ماه رمضان علت کفاره است ولی ماه رمضان آن سال و سالهای دیگر و نیز عرب بودن یا نبودن و دیگر موارد در حکم یاد شده دخیل نیستند<sup>۱۰</sup> لذا واقعه هر فردی با همسر خود در هر روز ماه رمضان هر سال مستلزم کفاره است.

در تعریف دیگری از تنقیح مناط آمده: «تنقیح مناط آن است که شارع حکم را به سببی اضافه نماید و آن را با اوصافی مقرون و همراه سازد که در اضافه شدن حکم به آنها دخیل نیستند؛ در این صورت آن اوصاف باید از حیث اعتبار حذف شوند تا حکم گسترش یابد(حکیم، ۱۳۹۰ق: ص ۳۱۵، و غزالی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۸۲).

آمدی در تعریف تنقیح مناط گفته است: «تنقیح مناط عبارت است از نظر و اجتهاد برای تعیین آنچه که نص بر علت بودن آن دلالت دارد برای (تشخیص حکم) مواردی که علت آن ها معین نشده است، به این صورت که اوصافی که در حکم دخیل نیستند حذف شوند»(الآمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۳: ۳۰۳).

توسعه ای که از آن سخن به میان آمد در اغلب احکام فقهی به چشم می خورد، زیرا در هر حکم فقهی خصوصیتی از قبیل زمان و مکان و شخص حذف می شوند و در حکم دخیل دانسته نمی شوند و در غیر این صورت جز در موارد اندک احکام کلی نخواهیم داشت، اما این امر به معنای جواز و امکان حذف همه خصوصیات نیست، چه آن که حذف برخی از اوصاف و خصوصیات روشن و واضح است، چنانچه در مثال عربی که با همسر خود در ماه رمضان واقعه نموده عرب بودن، ماه رمضان سالی که در آن، عرب واقعه نموده و حتی روز مشخص و معین از ماه رمضان در حکم یاد شده نقشی ندارند و حذف آنها بدیهی و روشن است، اما در برخی موارد حذف پاره ای از اوصاف مظنون می باشد و به تعبیری منوط بودن حکم به آنها و عدم آن محل

اختلاف و نظر است. غزالی (۱۴۱۷ق: ۲۸۲) در این خصوص به وجوب كفاره به خاطر اكل و شرب در روز ماه رمضان مثال زده و گفته ممكن است كه مناط كفاره، محترم بودن صوم باشد، از سویی جماع آلت افساد است، همان گونه كه در مسأله قصاص، قصاص منوط به آن است كه روح محترمی با شمشیر از بدن خارج شود و از سویی سیف (شمشیر) آلت قتل است و كارد و نیزه و غیر آن نیز همین حكم را دارند؛ همچنین غذا و نوشیدنی نیز آلت به حساب می آیند با این وجود ممكن است كه گفته شود جماع چیزی است انسان از آن بدش نمی آید لذا باید برای آن كفاره در نظر گرفته شود اما اكل چنین نیست.

بر اساس مناط های متفاوتی كه در قضیه مرد عرب بیان شده نتیجه های گوناگونی گرفته شده به گونه ای كه از نظر شافعی ها و حنبلی ها فقط جماع عمدی در ماه رمضان علت وجوب كفاره است و شرب و اكل در این باره نقشی ندارند، اما حنفی ها و مالکی ها اكل و شرب را همانند جماع عمدی موجب كفاره دانسته اند (وهبه الزحیلی، ۱۹۹۵ق: ۸۲ و خلاف، ۱۳۹۲ق: ۷۸). با این استدلال كه شكستن احترام ماه رمضان موجب كفاره است و از سویی اكل و شرب عمدی يك نوع شكستن احترام ماه رمضان است، لذا موجب كفاره است.

بر همین اساس تنقیح مناط منوط به نص است نه استنباط كه طبق تصریح غزالی اكثر منكرین قیاس نیز آن را پذیرفته اند. این معنی از تعریف آمدی در خصوص تنقیح مناط به خوبی استفاده می شود. با این وجود از دیدگاه دانشمندان اهل تسنن (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۰ و ۲۸۱، و آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۳: ۳۰۳) تنقیح مناط يك نوع اجتهاد دانسته، چه آن كه از دیدگاه ایشان از حیث علت، اجتهاد یا در رابطه تحقیق مناط حكم است و یا در خصوص تخریح مناط حكم و استخراج آن تحقیق مناط حكم به اتفاق علمای

اهل تسنن اجتهاد مقبول تلقی شده است و تنقیح مناط را نیز بیشتر دانشمندان اهل سنت مسلم و مورد قبول دانسته‌اند.

از عبارت محمد حسین اصفهانی در حاشیه بر مکاسب (قد عرفت حال المناط وانه غیر منقح بحیث یستفاد منه العموم). (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۳۱۳) برمی‌آید که در تعمیم دادن یک حکم به مورد غیرمنصوص، باید نخست متعلق و مناط آن حکم تبیین و روشن گردیده و سپس گستردگی آن به غیر مورد منصوص ارزیابی شود.

فقیه، به منظور تنقیح مناط و تعمیم حکم به غیر مورد منصوص چاره‌ای جز الغای خصوصیت ندارد، برخی بر این باورند که به دلیل شم الفقاهه، فقیه به عدم دخالت خصوصیت در حکم پی می‌برد، چنانچه نایینی گفته است: «لا یتعدی من البیع الی غیره من المعاوضات لان الغاء الخصوصية واستظهار ان المناط هو المعاوضة یتوقف علی شم الفقاهة» (نایینی، ۱۳۷۳، ج ۵: ۱۹۰) از بیع به دیگر معاوضات تعدی نمی‌شود، زیرا الغای خصوصیت و استظهار این که مناط در این حکم، عبارت است از معاوضه منوط به شم الفقاهه است. برخی بر این باورند که فقیه به دلیل مناسبت حکم و موضوع، الغای خصوصیت را نتیجه می‌گیرد، چنانچه بروجردی گفته است: «می‌توان گفت این که داشتن حرفه معینی، چون حمله داری و مانند آن - که در نصوص آمده - خصوصیت ندارد، زیرا به کمک مناسبت حکم و موضوع می‌توان دریافت که سبب تمام بودن نماز این گونه افراد، تکرار سفر آنان و ملازم بودن ایشان با مسافرت است، بی‌آن که حیثیت شغلی آنان، دخالتی در حکم داشته باشد» (الطبا الطبایی البروجردی، ۱۴۱۶: ۱۶۶).

عرف نیز در الغای خصوصیت و تعمیم حکم نقش بسزا دارد، زیرا پی بردن به عدم خصوصیت از راه تبادر و مناسبت حکم و موضوع و... بیش از هر چیز در گرو فهم عرفی است.

در عین حال باید توجه نمود که الغای خصوصیت و تنقیح مناط، تنها در نصوصی صحیح است که ظهور در اختصاص نداشته باشند. از این رو امام خمینی در بحث اجتهاد و تقلید، پس از نقل روایتی از امام صادق(ع) و تأکید بر این که مورد آن باب قضا و حکومت است نه فتوا، در پاسخ کسانی که الغای خصوصیت کرده‌اند فرموده‌اند: «الغای خصوصیت در صورتی تحقق می‌یابد که از نظر عرف، حکم دارای وضعیت اختصاصی نباشد.» (خمینی امام، روح الله، ۱۴۱۸ق) از همین روی تنقیح مناط در احکام مخصوص به پیامبر(ص) و دیگر معصومین(ع) و نیز احکام ویژه همسران پیامبر(ص) و آن چه ایشان با توجه به ظروف خاص زمانی و مکانی انجام داده‌اند، بی‌معنی است. از این رو مجلسی پس از نقل مضمون روایتی درباره چگونگی لباس پوشیدن صاحب عزا و نقل کلمات اصحاب در این باره گفته: «آن چه پیامبر(ص) انجام داد، از ویژگی های همان رخداد بوده است و خصوصیت، ظهور در آن رخداد دارد، لذا نمی‌توان در این مورد به پیامبر(ص) تأسی نمود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ۲۷۱).

در مقابل تنقیح مناط، از تخریح مناط و تحقیق مناط سخن به میان می‌آید که از دیدگاه اهل تسنن هر سه از اقسام اجتهاد به حساب می‌آیند، چه آن که از دیدگاه ایشان، اجتهاد از حیث علت به موارد سه گانه یاد شده تقسیم می‌شود.

تخریح مناط عبارت است از تعیین علت در اصل به خاطر صرف مناسبتی که بین آن علت و حکم اصل وجود دارد و این تعیین علت نه از طریق نص است و نه از طریق غیر آن، مثل آن که اسکار را موجب تحریم خمر بدانیم، زیرا با توجه به مسکر و حکم و وصف آن موجب علم به این امر می‌شود که اسکار برای تحریم خمر مناسبت دارد.

تخریج مناط را اخاله و مناسبت نیز گفته‌اند. مناسبت از آن روی گفته شده که بین علت و حکم شرع تناسب و ارتباط وجود دارد و نامگذاری آن به اخاله از آن روی است که انسان موردی را علت حکم خیال می‌کند و می‌پندارد در حالی که چنین نیست (میرزای قمی، بی تا، ج ۲: ۸۵).

منظور از تحقیق مناط آن است که علت حکم مشخص باشد ولی در مورد معین برای وجود و یا عدم آن به اعمال نظر و اجتهاد نیاز باشد، مثلاً اگر کسی بخواهد مایعی بنوشد که نسبت به آن مردد است، چون احتمال می‌دهد که شراب است باید تحقیق کند برایش خمیریت یا عدم خمیریت آن مایع روشن شود و در صورت روشن شدن خمیریت اجتناب از آن لازم است (مختاری، ۱۳۷۷ق: ۹۲).

#### نمونه‌هایی از تنقیح مناط در فقه

۱- روایت سکونی از امام صادق (ع): «ان امیر المؤمنین (ع) سئل عن قدر طبخت فاذا فی القدر فأرهُ فقال یهراق مرقها و یغسل اللحم و یؤکل اللحم» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۰۶). بر اساس این روایت شخصی از علی (ع) در خصوص دیگ غذایی که روی آتش است و در آن موشی دیده سؤال شده حضرت فرموده‌اند آب گوشت دیگ ریخته می‌شود و گوشت آن شسته شده و خورده می‌شود. از این روایت برای طهارت آب مضاف استدلال شده است (بحرانی، بی تا، ج ۱: ۲۹۲)؛ زیرا گرچه در روایت مورد نظر از آب گوشت سؤال شده ولی خصوص آب گوشت مورد ندارد بلکه هر آب مضافی می‌تواند همین حکم را داشته باشد.



۲- حسنه محمد بن نعمان احوال قال: قلت لابی عبد الله (ع) اخرج من الخلاء فاستنجی بالماء فیقع ثوبی فی ذلك الماء الذی استنجیت به فقال لا بأس او لیس علیک شی (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۱۳ و صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۷۰).

۳- روایت صدوق از احوال یاد شده: قال دخلت علی ابی عبد الله (ع) فقال لی سل عما شئت فارتجت علی المسائل فقال لی: سل ما بدا لک فقلت جعلت فداک الرجل یستنجی فیقع ثوبه فی الماء الذی استنجی به؟ فقال لا بأس به فسکت فقال او تدری لم صار لا بأس به؟ قلت لا والله جعلت فداک فقال ان الماء اکثر من القدر (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۱: ۲۸۷).

در هردو روایت گفته شده که استفاده از لباسی که به آب استنجاء برخورد نموده اشکال ندارد. فقها تصریح نموده‌اند که خصوص ثوب در حکم یاد شده دخالت ندارد لذا از باب تنقیح مناط، غیر ثوب نیز چنین حکمی دارد یعنی با برخورد با آب استنجاء نجس نمی‌شود (بحرانی، بی تا، ج ۱: ۴۶۹). بدیهی است که در صورت عدم پذیرش توسعه یاد شده، حکم مورد بحث به مرد اختصاص خواهد داشت و شامل زن نخواهد شد و حال آن که این بر خلاف نظر فقها است.

### اقسام تنقیح مناط

تنقیح مناط به دو نوع تقسیم می‌شود که هر یک ویژگی و حکم متفاوتی دارند. یکی از دلایل نگرش منفی برخی از فقها نسبت به تنقیح مناط عدم پذیرش تفاوت قیاس و تنقیح مناط و نیز عدم توجه به این تقسیم بندی و یا عدم پذیرش آن است به گونه‌ای که برخی از فقها آن را یک نوع قیاس دانسته و با قاطعیت و بدون تردید آن را باطل دانسته‌اند، مثلاً آیت الله خوئی در این باره فرموده: «تنقیح مناط بیشترین شباهت را

به قیاس دارد بلکه عین قیاس است، زیرا ما نسبت به مناطها و ملاکهای احکام علم نداریم، لذا به شستن اطراف زخمی که نسبت به صحت وضو شک داریم حکم می‌کنیم با وجود آن که همه اعضا شسته نشده و یا مسح نشده‌اند، زیرا شستن زخم و مسح آن را واجب نمی‌دانیم با این وجود وضوی ناقص رادر جایی که وضو و اعضای آن سالم هستند و آب برای آن به مقدار کافی موجود نیست، صحیح نمی‌دانیم. علت این امر چیزی جز عدم علم ما به مناط نیست» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۲۲۰). برعکس بسیاری از فقها آن را پذیرفته و با آن حکم شرعی را استفاده نموده‌اند. چنانچه خواهیم دید تنقیح مناط قطعی و قیاس یکی نیستند و بر فرض یکی بودن آن دو تنقیح مناط قطعی همانند قیاس اولویت و قیاس منصوص العله از موارد مستثنی و از قیاس مشروع به حساب می‌آیند.

شاید سبب آن که فقهای چون آیت‌الله خویی در پذیرش تنقیح مناط به عنوان یکی از راه‌کارهای استنباط، تردید نموده‌اند، عدم تبیین وجه حجیت آن است و حال آن که نگاهی به کلمات فقیهان نشان می‌دهد، ایشان جز از باب عمل به ظاهر و یا (استظهار) به آن تمسک نمی‌کنند. به دیگر بیان، می‌توان آن را چیزی شبیه تمسک به عام یا اطلاق دانست که از نمونه‌های بارز مدلول‌های لفظی است. از این رو اگر قرار باشد از مباحث علم اصولیه به حساب آید، بهتر است که در بحث الفاظ از آن سخن گفته شود.

#### الف- تنقیح مناط ظنی:

منظور از تنقیح مناط ظنی آن است که از روی ظن و گمان نه علم و یقین به علت حکم پی برده و آن را به موارد دیگر تعمیم و توسعه دهیم. به عبارت دیگر از روی ظن

و گمان بین اصل و فرع جمع شود و آن دو مساوی هم دانسته شوند و یا از طریق ظن به حکم شرعی پی برده شود.

چنانچه تنقیح مناط ظنی باشد فاقد اعتبار است، زیرا ادله ناهیه از ظن، مثل «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» (یونس/۳۶) و «لا تقف مالیس لک به علم» (اسراء/۳۱) بر پیروی از چنین ظنی دلالت دارند و در واقع چنین ظنی همانند قیاس ظنی فاقد اعتبار است. نمونه های زیادی از تنقیح مناط ظنی از سوی فقهای شیعی مطرح و رد شده اند از آن میان:

(۱) - صحیحہ علی بن جعفر عن اخیه عن موسی (ع) قال سألتہ عن رجل رعب فامتخط فصار ذلک الدم قطعاً صغاراً فاصاب اناثه هل یصلح الوضوء منه؟ قال ان لم یکن شیء یستبین فی الماء فلا بأس و ان کان شیئاً بیناً فلا یتوضأ منه» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۷۴، و صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۳).

بر اساس این روایت از امام (ع) پرسش شده درباره فردی که خون دماغ شده و قطعه کوچکی از خون وی به ظرفش برخورد نموده آیا از آن ظرف می تواند وضو بگیرد؟ حضرت فرموده اند چنانچه در آب چیزی (خونی) پیدا نباشد وضو اشکال ندارد اما اگر چیزی در آب پیدا باشد از چنین ظرفی وضو گرفته نشود.

با توجه به این توضیح برخی از فقها (بحرانی، بی تا، ج ۱: ۳۳۱) معتقدند که در روایت یاد شده خون موضوعیت ندارد و روایت شامل هر نوع نجاستی می شود، در صورتی که چنین توسعه ای درست نیست، زیرا در روایت از خصوص خون صحبت شده و از سویی نجاسات از حیث احکام، گوناگون هستند، زیرا در خصوص برخی از نجاسات همچون خون آسانگیری و سهولت بیشتری در شرع به چشم می خورد، این آسانگیری و سهولت را می توان از مورد نماز و تعدد غسل و عدم آن نتیجه گرفت، چه

آن که خون با شرایطی در نماز معفو دانسته شده همچنین در برخی صور، زنان مستحاضه برای نماز به تجدید غسل نیاز ندارند، این امر نشان می‌دهد که تعمیم خون به دیگر نجاسات در خصوص حکم مذکور در روایت یک نوع تنقیح مناط ظنی است که اعتباری ندارد.

(۲) - «عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الامام يعود فيركع اذا ابطأ الامام و يرفع رأسه؟ قال: لا» (طوسی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۳۸). بر اساس این روایت از امام سؤال شده هر گاه فردی در نماز جماعت پیش از امام سرش را از رکوع بردارد آیا باید به رکوع برگردد؟ امام (ع) فرموده‌اند: خیر. با توجه به برخی از روایات دیگر که حکم یاد شده را به حالت نسیان و فراموشی اختصاص داده‌اند، از روایت یاد شده نمی‌توان به صورت تنقیح مناط حکم یاد شده را به فرض عمد نیز سرایت داد، زیرا این تنقیح مناط به دلیل ظنی بودن قابل اعتبار و اعتنا نیست. دلیل ظنی بودن این تنقیح مناط آن است که این روایت با روایات دیگری که از حیث سند و تعداد قوی‌تر هستند و از فرض نسیان و فراموشی و غیر عمد سخن می‌گویند معارض است، از همین روی است که ادعای چنین تنقیح مناطی مردود دانسته شده است (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۳۱۷).

لازم به یاد آوری است که برخی از فقهاء (خویی در: توحیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۷ و غروی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۲۰۲) هر نوع تنقیح مناطی را ظنی می‌دانند و وجود تنقیح مناط قطعی را انکار می‌کنند؛ یعنی بر این باورند که تنقیح مناط هیچ گاه مفید قطع نیست و همواره مفید ظن است. با این استدلال که تنقیح مناط یک نوع قیاس است که افاده ظن می‌کند و ادله ناهیه از ظن شامل آن شده و اعتبار آن را زیر سؤال می‌برد.

این نگرش قابل قبول نمی‌باشد، زیرا همان گونه که در تنقیح مناط قطعی خواهد آمد، طبق تأیید عقل و وجدان در برخی موارد، تنقیح مناط مفید قطع است و از سویی

قطع حجیت ذاتی دارد که قابل جعل و نفی نیست و از سویی بر فرض پذیرش قیاس بودن آن، قیاس بودن آن دلیل بر عدم اعتبارش نیست چون همانند قیاس منصوص العله و اولویت (چنانچه به قیاس بودن آن دو باور داشته باشیم) از قیاس ممنوعه استثنا شده و قیاس مشروع به حساب می‌آید و از طرفی عدم پذیرش تنقیح مناط ما را در اغلب قریب به اتفاق احکام با مشکل روبه‌رو می‌کند، چون در اغلب احکام ما با توسعه و تعمیم و حذف برخی خصوصیات مواجه هستیم.

#### ب- تنقیح مناط قطعی:

منظور از تنقیح مناط قطعی آن است که مجتهد از روی قطع به علت حکم پی برده و آن را به موارد دیگر تعمیم و توسعه دهد؛ به عبارتی با قطع و یقین بین اصل و فرع جمع کند و یا خصوصیتی که حکم منوط به آن است و در حکم مدخلیت دارد را تشخیص دهد تا حکم اصل تعمیم یابد و فرع را نیز در برگیرد. در این تنقیح مناط مجتهد به حکم شرعی قطع پیدا می‌کند، زیرا علم دارد که برخی از اوصاف در حکم یاد شده دخالتی ندارند.

با توجه به این که حجیت قطع ذاتی است این نوع تنقیح مناط حجت است و ادله ناهیه از پیروی ظن شامل آن نمی‌شود و آثار قطع چون منجزیت و معذرت و... بر آن بار خواهد شد.

قبلاً به نمونه‌هایی از تنقیح مناط قطعی اشاره رفت؛ علاوه بر آن موارد می‌توان به دو مورد زیر اشاره نمود:

۱- عن ابن المغيرة عن ابي الحسن (ع) قال قلت للاستنجا حد؟ قال: لا حتى ينقى ما ثمة قلت فانه ينقى ما ثمة و يبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر اليها» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۲۷).

بر اساس این روایت حد استنجا تمیز شدن موضع غایط است، یعنی استنجا به خاطر تمیز شدن موضع غایط است لذا ریح و باد معده مشکلی برای آن ایجاد نمی‌کند. فقهاء (بحرانی، بی تا، ج ۵: ۲۹۶) از باب تنقیح مناط قطعی این حکم را به سایر نجاسات نیز سرایت داده‌اند.

۲- هرگاه به امام (ع) عرض شود «صلیت مع النجاسة» با نجاست نماز خواندم و امام (ع) بفرمایند «اعد صلوتک» (نجفی، ۱۴۱۳ق: ۴۷۷ و فاضل تونی، ۱۴۱۲ق: ۲۲۹) از پاسخ امام (ع) و پرسش سائل یقین می‌شود به این که خصوص مصلی و نماز خاص در حکم یاد شده دخالتی ندارند بلکه هر نمازگزاری و هر نمازی این حکم را دارد.

#### سیر تاریخی بحث تنقیح مناط در فقه شیعه

به نظر می‌رسد که اولین بار در فقه شیعه محقق حلی از این عنوان سخن به میان آورده و آن را مورد تأیید قرار داده است. وی در این باره می‌گوید: «مسأله چهارم جمع بین اصل و فرع گاهی به عدم فارق است که تنقیح مناط نامیده می‌شود؛ چنانچه معلوم شود که اصل و فرع از هر نظر یکسان هستند، جایز است که حکم اصل به مساوی آن (فرع) سرایت کند و چنانچه معلوم شود که اصل، ویژگی دارد که فرع فاقد آن است و یا امکان وجود خصوصیتی در اصل باشد که فرع، آن خصوصیت را ندارد، در این صورت تعدی حکم از اصل به فرع جز با نصّ جایز نیست، زیرا ممکن است که حکم اصل به خاطر خصوصیتی باشد که اصل دارد و چیزی که بر سرایت حکم یاد شده از

اصل به فرع دلالت کند وجود ندارد و گاهی جمع بین اصل و فرع به خاطر علتی است که در هر دو وجود دارد، در این صورت ظن غالب حاصل می‌شود که حکم اصل، برای فرع نیز ثابت است، در چنین فرضی جایز نیست که حکم از اصل به فرع سرایت کند؛ چنانچه شارع به علت حکم اشاره کرده باشد، و قرینه‌ای که غیر از آن علت را در ثبوت حکم اصل مؤثر بداند موجود نباشد، سرایت حکم از اصل به فرع جایز است» (حلی، محقق، ۱۴۰۳ق: ۱۸۵).

از سخن محقق بر می‌آید که وی تنقیح مناط قطعی و نیز قیاس منصوص العله را پذیرفته و معتبر دانسته است. با توجه به این که در خصوص اجتهاد، برخی از دانشمندان شیعی (آقا بزرگ، ۱۴۰۱ق: ۱۷ و ۱۶) محقق حلی را اولین مطرح کننده اصطلاح اجتهاد در فقه امامیه دانسته‌اند منطقی است که وی اولین مطرح کننده بحث تنقیح مناط باشد، هر چند که عملاً اجتهاد قبل از محقق حلی و حتی در زمان پیامبر (ص) مطرح و رایج بوده است. بدیهی است که تنقیح مناط نیز همانند برخی از دیگر اصطلاحات علم اصول عملاً قبل از محقق حلی مطرح و رایج بوده است. از جمله شواهدی که دلالت می‌کنند بر این که محقق حلی اولین مطرح کننده عنوان و اصطلاح تنقیح مناط است آن است که وی در کتب فقهی خود نیز این عنوان را به کار برده و برای دست یافتن به حکم شرعی از آن بهره جسته است. به عنوان مثال وی در کتاب شرایع به آن تصریح نموده و گفته: «لان النص فی الزوجة و لایعلم المناط القطعی فیه» (حلی محقق، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۴۵).

پس از محقق حلی، علامه حلی این تعبیر را به کار برده و پذیرفته است. وی در بحث زکات گفته: «فعلم ان المناط هو القرابة المطلقة بل القرابة المتصلة بهاشم علی ما دلت علیه الاحادیث» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۲۱۳) همچنین در مورد صلاة خوف گفته

است: «لافرق بین خوف اللص و السبع و غیرهما فی السفر و الحضر لان المناط الخوف» (حلی، ۱۴۱۴ق: ۴۵۵).

در عبارت نخست خویشاوندی متصل به هاشم، مناط و علت حکم و جوب خمس به اقربا دانسته شده نه هر نوع خویشاوندی و در عبارت دوم ملاک و مناط در نماز خوف ترس دانسته شده بدون آن که تفاوتی بین ترس حاصل از دزد و ودرنده و غیر آنها باشد. این گونه تعابیر نشان دهنده پذیرش تنقیح مناط از سوی علامه است. پس از محقق و علامه دو نگرش متفاوت در خصوص تنقیح مناط از سوی فقهای شیعه بیان شده است. به این صورت که بسیاری از فقها (مجاهد، بی تا: ۲۷۳، و بهبهانی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۹ و طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۰۲ و خمینی، ۱۴۱۸ق: ۹۸ و حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۵۰) تنقیح مناط قطعی را به دلیل حجیت ذاتی قطع حجیت دانسته‌اند و برخی (خویی در: توحیدی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۲۷۱ و گلپایگانی، بی تا، ج ۱: ۲۱۱) آن را نپذیرفته و ظن آور دانسته و یا از مصادیق قیاس به شمار آورده و یا آن که حصول آن را سخت و دشوار دانسته‌اند که در صورت حصول قطع به حجیت آن قائل هستند.

به نظر می‌رسد که حجیت تنقیح مناط قطعی سخن معقول و درستی باشد؛ چه آن که از یک سو می‌توان گفت که تنقیح مناط قطعی به دلیل آن که افاده قطع می‌کند به دلیل حجیت ذاتی قطع حجیت است که قابل جعل و نفی نیست. از سویی باید در نظر گرفت که در صورت عدم پذیرش حجیت تنقیح مناط قطعی فقط در مواردی اندک حکم کلی فقهی خواهیم داشت، چه آن که در صورت لحاظ خصوصیت سائل یا واقعه حکم کلی نخواهیم داشت مگر در مواردی اندک. از طرفی تنقیح مناط در برخی موارد گره‌گشای برخی از مسائل روز است، مثلاً چنانچه در بحث سبق و رمایه شرط بندی را فقط در مورد اسب سواری و تیر اندازی و شتر سواری قابل قبول بدانیم در خصوص



ورزشهای دیگر با مشکل مواجه خواهیم شد، اما اگر مناط و علت جواز شرط‌بندی در مسابقات سه گانه مزبور را تقویت بنیه نظامی و آمادگی رزمی و آمادگی مسلمانان برای رویارویی با هجوم دشمن و مقابله با تهدیدات او بدانیم برای موارد سه گانه خصوصیتی قائل نخواهیم شد و به جواز شرط بندی در ورزشهای روز مثل فوتبال و والیبال و... که تقویت بنیه جسمانی و... را باعث می‌شوند قائل خواهیم شد. از طرفی می‌توان تنقیح مناط را قسیم قیاس دانست نه قسم آن و بر فرضی که تنقیح مناط قسم قیاس باشد آن را همانند قیاس اولویت و منصوص العله از قیاس ممنوع مستثنی دانست.

### قیاس و رابطه آن با تنقیح مناط

برای مشخص شدن رابطه قیاس و تنقیح مناط باید ابتدا مفهوم قیاس روشن شود لذا گفته می‌شود که قیاس در لغت به معنی ارزیابی نمودن است و قست الشيء بالشیء قدرته علی مثاله فانقاس از همین رو به مقدار مقیاس گفته می‌شود (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۵۷۵). بر این اساس قیاس مصدر باب مفاعله از قایس یقایس می‌باشد. شاعری گفته است:

إذا قاسها الآسی النطاسی ادبرت غثیها او زاد وهیا هزومها

(ابن المنظور المصری، ۱۴۰۵ق، ج ۶: ۱۸۷)

در لغت گاهی قیاس به معنی مماثلت دانسته شده است (حلی، محقق، ۱۴۰۳ق:

۱۸۳).

در اصطلاح تعاریف چندی برای قیاس بیان شده، به گونه‌ای که برخی همچون شافعی، قیاس را به معنی اجتهاد گرفته‌اند (شافعی، بی تا: ۴۷۷). برخی بذل جهد برای استخراج حق را در تعریف قیاس مناسب دانسته‌اند. (حکیم، ۱۳۹۰ق: ۳۰۳).

این دو تعریف قابل قبول نیستند، چه آن که قیاس جلی از این دو تعریف خارج است، زیرا در این قیاس جهد و تلاشی برای استخراج حکم وجود ندارد، لذا تعریف نسبت به قیاس جلی جامع افراد نیست، از طرفی این دو تعریف مانع اغیار نیز نیستند، چه آن که بقیه ادله همچون کتاب و سنت و... با وجود آن که قیاس نیستند در تعریف داخل هستند.

گاهی در تعریف قیاس گفته می‌شود که قیاس عبارت است از اثبات مثل حکم مقیس علیه برای مقیس (شریف مرتضی، بی تا، ج ۱: ۶۶۹)؛ و یا قیاس عبارت است از حکم بر معلوم به مثل حکمی که برای معلوم دیگر ثابت است به خاطر تساوی که آن دو در علت حکم دارند (حلی، (محقق) بی تا: ۱۸۲ و ۱۸۳). در تعریف دیگری از قیاس آمده است «قیاس عبارت است از ملحق کردن واقعه‌ای که حکم آن نصی ندارد به حکمی که درباره آن نص داریم زیرا هر دو واقعه در علت حکم یکسان هستند» (خلاف، ۱۳۹۲ق: ۵۲).

برخی از تعاریفی که به آنها اشاره رفت با اشکال دور مواجه هستند، زیرا در آنها اثبات حکم فرع بر ثبوت قیاس متفرع است. با توجه به این اشکال و اشکالاتی که به تعریف نخست وارد شدند، بهترین تعریف قیاس تعریفی است که در آن گفته شده: «تساوی فرعی با اصل خویش در علت حکم شرعی آن» (حکیم، ۱۳۹۰ق: ۳۰۴).

به نظر می‌رسد که علت اختلاف و گوناگونی تعاریف قیاس آن است برخی قیاس را از ادله شرعی به حساب آورده و برخی چنین عقیده‌ای ندارند و به عبارتی برخی

قیاس را با اجتهاد متفاوت دانسته و برخی چون شافعی آن را یک نوع اجتهاد دانسته‌اند (الذرعی، ۱۴۰۶ق: ۳۱۱). برخی تعاریف به نگرش اول اشاره دارند و برخی نیز با توجه به نگرش دوم بیان شده‌اند.

قیاس به دو نوع طرد و عکس تقسیم می‌شود (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۶۶۹ و الخلاف، ۱۳۹۲ق، ج ۱: ۲۶)، قیاس طرد مقتضی اثبات حکم در فرع است به خاطر ثبوت علت اصل در آن و قیاس عکس مقتضی نفی حکم از فرع است به خاطر نفی علت حکم در آن.

در گذشته اصطلاح دیگری از قیاس رایج بوده که بر اساس آن گفته می‌شده که قیاس عبارت است از طلب علل واقعی احکام شرعی از طریق عقل و مقیاس قرار دادن آن برای تشخیص صحّت نصوص شرعی به این شکل که هر چه موافق آن باشد حکم خداست و هر چه مخالف آن مقیاس باشد باید رها شود یا در آن شک گردد (حکیم، ۱۳۹۰: ۲۰۶).

در زمان امام صادق (ع) و ابو حنیفه، قیاس به این معنی محل بحث بوده و برای جانبداری از این نوع قیاس کتبی همچون «القیاس فی الشرع الاسلامی» نگاشته شده است.

با توجه به تعاریفی که برای قیاس در معنی نخست آن و تنقیح مناط به آنها اشاره رفت و با توجه به ارکانی که برای قیاس بیان شد به خوبی رابطه قیاس و تنقیح مناط روشن می‌گردد، چه آن که در تنقیح مناط نیز اصطلاح اصل و فرع و نیز علت حکم به چشم می‌خورد. مثلاً در مثال عربی که با زن خود در روز ماه رمضان مواجهه نموده، مرد عرب و زن وی و روزهای دیگر ماه رمضان که در آن مواقع صورت گرفته و حتی به قول بعضی خود مواقع اصل می‌باشند از طرفی روزهای دیگر ماه رمضان و دیگر

ماههای رمضان و افراد غیر عرب، مثل ترک و فارس و... و حتی به قول برخی اکل و شرب فرع به حساب می‌آیند که از طریق اصل یا تنقیح مناط حکم آنها به دست می‌آید. از طرفی موافقه و به قولی شکستن حرمت ماه رمضان علت حکم به شمار می‌رود. همچنین حکم که یکی از ارکان قیاس است نیز در تنقیح مناط به چشم می‌خورد.

با وجود این شباهت شدید قیاس و تنقیح مناط، برخی این شباهت را انکار نموده و بر این باورند که در تنقیح مناط تصوّر اصل و فرع بی‌معنی است، همچنین رکن چهارم قیاس، یعنی علت حکم در تنقیح مناط موجود نمی‌باشد و قیاس مستنبط العله تنها قیاسی است که ارکان چهارگانه قیاس را داراست (المقدسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵۱۹: ۲). با توجه به آنچه اشاره رفت نادرستی این نظریه روشن می‌گردد از طرفی باید در نظر داشت که همان گونه که خواهد آمد تفاوت قیاس و تنقیح مناط را علی‌رغم این مشابهت‌ها از نظر نباید دور داشت.

از همین روی باید گفت که رابطه قیاس و تنقیح مناط آن چنان شدید است که برخی از فقها و اصولیون از تنقیح مناط به عنوان یکی از اقسام قیاس سخن گفته و به همین دلیل به مخالفت با آن پرداخته‌اند (خویی در: توحیدی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۲۷۱ و غروی ۱۴۱۰ق: ۲۲۰) برخی نیز در عین پذیرش این که تنقیح مناط از اقسام قیاس است آن را یک نوع قیاس مشروع و غیر ظنی و معتبر تلقی نموده‌اند (مازندرانی، بی‌تا: ۲۷۱/۲ و جناتی، ۱۳۷۰: ۳۰).

### تفاوت تنقیح مناط و سبر و تقسیم

سبر و تقسیم و تنقیح مناط هر دو در افاده علیت حکم، نقش دارند؛ همین امر موجب این سؤال شده که آیا آن دو یکی هستند و یا متفاوت می‌باشند. برای روشن شدن تفاوت و عدم تفاوت آن دو باید گفت که سبر به معنی جستجو و آزمایش و تجربه است (فراهیدی ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۵۱ و ابن المنظور المصری، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۳۴۰) و منظور از تقسیم جمع کردن اوصافی است که گمان می‌رود که علت برای اصل باشند.

سبر و تقسیم با شرایط زیر حاصل می‌شود:

- (۱) - بررسی و تحقیق کامل در دلیل و مدلول اصل؛
- (۲) - برگزیدن همه اوصافی که گمان می‌رود علت حکم برای اصل باشند؛
- (۳) - سنجیدن هر وصف در برابر حکم اصل تا معلوم شود که کدام یک صلاحیت برای علیت آن دارد؛

برای روشن شدن سبر و تقسیم و تشابه یا تفاوت آن با قیاس می‌توان به مثال شافعی در باب نکاح اشاره کرد (شوکانی، بی تا، ج ۲: ۱۵۳). وی در باب نکاح بر این باور است که ولایت اجباری یا علتی دارد و یا علتی ندارد، چنانچه ولایت اجباری علت داشته باشد، یا علت آن بکارت است و یا صغر و یا چیزی غیر آن دو، فاقد علت بودن یا غیر معلل بودن آن نادرست است؛ همچنین معلل بودن آن به غیر بکارت و صغر درست نمی‌باشد، زیرا اجماع قائم شده بر این که ولایت یاد شده معلل است و این که علت آن منحصر در دو علت یاد شده است. از طرفی صغر نمی‌تواند علت ولایت اجباری باشد، زیرا لازمه‌اش آن است که دختر صغیر با وجود ثبیه بودنش به نکاح مجبور شود و حال آن که حدیث داریم که «الثیب لایجبر فی النکاح بل هی احق

بنفسها من ولیها» (بیهقی، بی تا، ج ۷: ۱۱۵، و حجاج نیشابوری، بی تا، ج ۲: ۱۴۱). از سویی ثیب لفظی است که شامل صغیر و کبیر می شود، لذا متعین است که علت اجبار، بکارت باشد.

این کار یک نوع سبر و تقسیم است. مثال دیگر آن که تحریم خمر یا به دلیل نص است یا به خاطر آن که از عنب و انگور می باشد و یا مسکر بودنش علت حرمت است و یا سایل بودنش دلیل حرمت می باشد، وصف اول قاصر است و قابل تعدی نیست و وصف دوم نامناسب است لذا فقط وصف سوم، یعنی اسکار باقی می ماند (الزحیلی، ۱۴۱۹ق: ۷۸).

پس از بیان سبر و تقسیم و نمونه هایی از آن گفته می شود در خصوص تفاوت و یا عدم تفاوت آن با تنقیح مناط دو نگرش است:

الف- بر اساس یک نگرش تنقیح مناط و سبر و تقسیم یکی هستند و تفاوتی با هم ندارند. فخر رازی از جمله معتقدین به این نگرش است. بر همین اساس برخی بر این باورند که قیاسی که از راه سبر و تقسیم صورت گیرد تنقیح مناط نامیده می شود که ممکن است قطعی و یا ظنی باشد (اصغری، ۱۳۷۰ش: ۱۸۵).

این نگرش قابل قبول نیست، زیرا هر چند که در سبر و تقسیم و نیز تنقیح مناط، حصر صورت می گیرد، ولی حصر در سبر و تقسیم به خاطر تعیین علت است، اما در تنقیح مناط حصر برای تعیین فارق و ابطال آن است نه تعیین علت.

ب- بر اساس نگرشی قابل قبول، سبر و تقسیم و تنقیح مناط با هم تفاوت دارند (خلاف، ۱۳۹۲ق: ۷۹)، چه آن که در سبر و تقسیم نص و اجماع بر علت دلالت ندارند و از سویی برای یافتن علت تلاش می شود اما در تنقیح مناط، علیت علت، از نص

مستفاد می‌گردد و توسط تنقیح مناط اوصافی که مدخلیتی در حکم ندارند، حذف و وصف اصلی که علت است باقی می‌ماند.

### تفاوت قیاس و تنقیح مناط

در خصوص تنقیح مناط و تفاوت آن با قیاس باید گفت «آن دو تفاوت خیلی ظریفی با هم دارند به گونه‌ای که تشخیص آن کار آسانی نیست» (مدرسی، ۱۴۱۰ق: ۴۲). همین پیچیدگی و دشواری در تشخیص تفاوت تنقیح مناط و قیاس باعث نظرات متفاوت و گوناگونی در خصوص تفاوت قیاس و تنقیح مناط و عدم آن شده است به گونه‌ای که می‌توان به نگرش‌های زیر اشاره نمود و به تجزیه و تحلیل آنها پرداخت:

الف- تنقیح مناط و قیاس تفاوتی با هم ندارند، بلکه تنقیح مناط از اقسام قیاس است. بر اساس این نظریه باید بین قیاس و تنقیح مناط رابطه عموم و خصوص مطلق باشد. یعنی هر تنقیح مناطی قیاس هست ولی هر قیاسی تنقیح مناط نیست. چون بر اساس این نظریه قیاس اقسام چندی دارد که تنقیح مناط یکی از آنها است. این نظریه هر دو نوع تنقیح مناط قطعی و ظنی را شامل می‌گردد.

ب- تنقیح مناط ظنی و قیاس یکی هستند، زیرا هر دو ظنی هستند و ادله ناهیه از ظن و عمل به غیر علم هر دو را شامل می‌گردد. در خصوص تنقیح مناط قطعی برخی بر این باورند که با قیاس یکی است؛ اما از قیاس منهی استثنا شده و قیاس مشروع به شمار می‌رود؛ همان گونه که قیاس منصوص العله و قیاس اولویت قیاس مشروع به شمار می‌روند (مازندرانی، بی تا، ج ۲: ۲۷۱ و موسوی تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۳۱). به تعبیری این نوع قیاس افاده قطع می‌کند نه ظن.

نگرش دیگری که درباره تنقیح مناط قطعی می توان به آن اشاره کرد آن است که این دو مقوله متفاوت و گوناگون هستند و اساساً به هم ربطی ندارند (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۰۰) چه آن که در تنقیح مناط قطعی به حکم شرعی قطع داریم و از سویی قطع حجیت ذاتی دارد و حال آن که قیاس ظنی است؛ لذا تنقیح مناط قطعی یک نوع مستقل و مغایر با قیاس است.

علامه بیضاوی و سید محمد مجاهد صاحب مفاتیح الاصول از جمله معتقدین به این نگرش هستند. صاحب مفاتیح الاصول در این باره گفته است: «و اما علی تقدیر المنع منه اما باعتبار عدم صدق لفظ القیاس بالمعنی المصطلح علیه بین الفقهاء و الاصولیین علیه لکونه من باب تنقیح المناط و هو مما لایسمی بحسب الاصطلاح قیاساً اذ باعتبار عدم معلومیة ارادة المعنی الاصطلاحی للقیاس فی الاخبار الواردة فی المنع من العمل بالقیاس لاحتمال ان یراد فیها الوجوهات الاعتباریة و الاستحسانات العقلیة المعمولة عند العامة و المجتنب عنها عند الشیعه باعتبار عدم دلیل علی حجیتها بل هی ظاهرة الفساد...» (مجاهد، بی تا: ۶۷۰) و نیز: «لایقال ما ذکره تمسک بالقیاس و هو غیر جایز لانا نقول لیس ذلك من القیاس بل هو من باب تنقیح المناط و لاشکال فی حجیته (همان: ۲۷۳).

ج- برخی از دانشمندان اهل سنت از قبیل امام محمد غزالی و علامه اسنوی و شوکانی بر این باورند که تنقیح مناط به دلیل آن که یک نوع از قیاس به حساب می آید، معتبر نمی باشد با این وجود تنها تفاوت قیاس و تنقیح مناط از نظر این گروه آن است که قیاس ابدای للجامع و تنقیح مناط الغای للفارق است (رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ۲۲۹، و جناتی، ۱۳۷۰: ۳۰۰) اما کشمیری در تفاوت آن دو بر این باور است که در قیاس ابتدا نظر مجتهد به فرع تعلق گرفته و سپس از حیث حکم به اصل که از طریق



نصّ ثابت شده ملحق می‌گردد و از راه آن، مناط و علت حکم را به دست می‌آورد و آن‌گاه از حیث حکم فرع را به اصل ملحق می‌نماید.

بر اساس تفاوتی که برای قیاس و تنقیح مناط به آن اشاره رفت اصحاب ابوحنیفه با وجود اعتقاد شدیدی که به قیاس دارند تنقیح مناط را استدلال نامیده‌اند تا بدین وسیله بین قیاس و تنقیح مناط تفاوت قائل شده باشند (رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ۵۱۹).

د- از جمله احتمالات و نظراتی که در خصوص تفاوت تنقیح مناط و قیاس می‌توان به آن اشاره نمود آن است که تنقیح مناط و قیاس دو مقوله متفاوت هستند به این صورت که تنقیح مناط عبارت است از اخذ به اصل حکم و آنچه که به آن مربوط است و حذف خصوصیتی که در آن دخیل نیستند؛ این مفهوم از قیاس مصطلح خارج است، چون در آن اصل و فرع و علت تصور نمی‌شود، یعنی از میان چهار رکنی که برای قیاس بیان شده تنها رکن حکم قابل تصور است (مقدسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۵۱۹) بر اساس این نظریه ارکان چهارگانه قیاس تنها در قیاس مستنبط العله قابل تصور است.

این نظریه هرچند که در خصوص تفاوت تنقیح مناط و قیاس قابل قبول است اما در خصوص نحوه تفاوت درست نمی‌باشد، چه آن که در تنقیح مناط نیز همانند قیاس ارکان چهارگانه قابل تصور است و این امر از مثال مرد عربی که با زن خود در ماه رمضان مواجهه نموده و از حکم آن سؤال نموده به خوبی روشن می‌گردد.

همان گونه که قبلاً اشاره رفت محقق حلی اولین فقیه شیعی است که اصطلاح تنقیح مناط را به کار برده و آن را حجت دانسته و به تفاوت آن با قیاس قائل شده؛ وی بر همین اساس گفته است:

«جمع بین اصل و فرع گاهی به عدم فارق است که آن را تنقیح مناط گویند... و گاهی جمع بین اصل و فرع به خاطر علتی است که در اصل و فرع موجود است که

ظن غالب حاصل می‌شود به ثبوت حکم در فرع و در این فرض جایز نیست که حکم از (اصل) تعدی کند» (حلی، (محقق)، ۱۴۰۳ق: ۱۸۵).

با توجه به پذیرش تنقیح مناط از دیدگاه بیشترین منکرین قیاس می‌توان نتیجه گرفت که تفاوت تنقیح مناط و قیاس درست می‌نماید از همین رو در جمع‌بندی نظریاتی که گذشت می‌توان گفت که قائلین به تفاوت قیاس و تنقیح مناط از آن روی این نظریه را پذیرفته‌اند که از یک سو فقهای شیعه تنقیح مناط را پذیرفته‌اند و بر اساس آن فتوا داده‌اند و از سوی دیگر در منابع شیعی و حتی غیر شیعی قیاس مورد نکوهش قرار گرفته است و کتب و رسالات مختلفی در مورد آن نگارش یافته است، از همین روی در بسیاری از کتب اصولی جدید این عنوان حذف شده است. بر فرض قیاس بودن تنقیح مناط هیچ مشکلی برای حجیت تنقیح مناط ایجاد نمی‌شود، زیرا همانند قیاس منصوص العله و قیاس اولویت از موارد مشروع و مستثنی از قیاس ممنوع است، هر چند که برخی قیاس بودن قیاس منصوص العله و قیاس اولویت را انکار نموده و از آن دو به عنوان مستقلات عقلیه و یا مفهوم و ظواهر سخن گفته‌اند. از طرفی باید پذیرفت که از نظر شیعه که به عنوان منکر قیاس دانسته شده قیاس امتناع عقلی ندارد و همه انواع آن ممنوع نیست، چه آن که در باره قیاس چندین نظریه وجود دارد به این صورت که:

۱- احاله عقلی: غزالی آن را به شیعه و معتزله نسبت داده است (غزالی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۵۶) همچنین این نظریه به احمد حنبل و نظام نسبت داده شده است. نسبت دادن این نظریه به شیعه درست نیست؛ چه آن که شیعه به امکان عقلی قیاس باور دارد. این امر توسط بسیاری از دانشمندان شیعی مورد تصریح واقع شده، مثلاً محقق حلی در بحث قیاس پس از تعریف قیاس و نقل اقوال مختلف ادله کسانی که قیاس را ممتنع

دانسته‌اند را مطرح نموده و آنها را پاسخ گفته و شیعه را در ردیف کسانی که جواز و امکان عمومی قیاس را پذیرفته‌اند جای داده و گفته است: «معتقدان به امکان تعبّد به قیاس از آن پس اختلاف نموده بیشتر گفته‌اند که دلیل نقلی بر تعبّد به آن رسیده اما اصحاب ما مگر کسانی اندک به طور مطلق آن را منع کرده‌اند» (حلی، ۱۴۰۳: ۱۸۷-۱۹۰). محقق با این وجود عمل به قیاس را در مواردی جایز دانسته و موافقت با قیاس را یکی از مرجحات باب تعارض برشمرده است (حلی: ۱۸۶). همچنین سید مرتضی فرموده است: «ما از عمل به قیاس در شریعت و در عمل نمودن به اخبار آحاد منع نمودیم، هرچند که از طریق عقل عبادت به وسیله آن دو را جایز می‌دانیم، زیرا خداوند به وسیله آن دو عبادت نمی‌شود و دلیلی بر آن دو نصب نکرده است» (شریف المرتضی، ۱۴۰۵: ج ۱: ۲۰۳). و در جای دیگر گفته است: «برخی از شیوخ ما در مورد ابطال قیاس از نظر شریعت و در مورد عمل نمودن به اخبار آحاد سخن گفته‌اند، همچنین از طریق عقل عبادت نمودن به وسیله قیاس در احکام را محال دانسته و از طریق عقل عمل نمودن به اخبار آحاد را محال به حساب آورده‌اند..... ولی مذهب صحیح غیر از این است، زیرا عقل از عمل نمودن بر طبق قیاس و از عمل نمودن به خبر واحد منع نمی‌کند» (همان: ۲۰۲).

و در جای دیگر گفته است: «و آنچه که ما به آن معتقدیم آن است که استعمال قیاس در شریعت ممنوع است، زیرا عبادت به وسیله آن وارد نشده است هر چند که عقل ورود عبادت به استعمال آن را جایز دانسته است» (همان: ۶۷۵). امکان عقلی قیاس علاوه بر سید مرتضی توسط دیگر فقها از جمله ابن ادریس (۱۴۱۰: ج ۱: ۱۹) و شیخ طوسی (بی‌تا، ج ۱: ۳۵) مورد تأیید واقع شده که نادرستی ادعای نسبت یاد شده به شیعه را ثابت می‌کند.

۲- وجوب عقلی: غزالی آن را به گروهی از اهل سنت نسبت داده است. این قول نیز معتبر و قابل قبول نمی‌باشد، چه آن که با وجود روایاتی که در مذمت قیاس داریم، لااقل وجوب عقلی عمل نمودن به قیاس بی معنی است، توضیح آن که روایات ناهیه از قیاس سه دسته‌اند: در برخی از این احادیث گفته شده که «اول من قاس هو ابلیس» (طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۱: ۱۶۰ و دارمی، بی تا، ج ۱: ۶۶) در برخی از آنها از قیاس در دین نهی شده و گفته شده «لاتقس فی الدین» (العروسی الحویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۷۶) و در برخی از آنها گفته شده «ان امر الله لاتقاس» (ابن شعبه الحرانی، ۱۳۶۳: ۱۰۵).

۳- امکان عقلی: این قول مورد پذیرش ظاهر عامه و ابن حزم و قاطبه شیعه می‌باشد. در عین پذیرش این قول همان گونه که گذشت شیعه به عدم جواز شرعی آن باور دارد و اکثر عامه به جواز شرعی آن معتقد هستند، برخی نیز به وجوب شرعی آن معتقد می‌باشند البته می‌توان گفت که در باب حجیت، جواز شرعی با وجوب مساوی است (مقدسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۵۲۰).

با توجه به آنچه گذشت به نظر می‌رسد که یکی از علت‌های مخالفت با تنقیح مناط توسط گروهی، ترس از پذیرش قیاس مذموم و نامشروع بوده، از طرفی طرق عقلی دیگر غیر از قیاس نیز همواره با چنین مشکلی مواجه بوده‌اند و حال آن که تنقیح مناط و دیگر طرق عقلی با قیاس مصطلح در اهل تسنن یکی نیستند. نباید از نظر دور داشت که از جمله دلایل عمده مخالفت برخی از علما با تنقیح مناط و قیاس، ظنی بودن آن دو است، یعنی این گروه معتقدند که اساساً قیاس و تنقیح مناط افاده قطع و یقین نمی‌کنند، به عبارتی نزاع صغروی است، برخی بر این باورند که تنقیح مناط می‌تواند مفید قطع باشد و با توجه به حجیت ذاتی قطع حجت است. اما گروه دیگر چنین

افاده‌ای را انکار می‌کنند، بدیهی است که در صورت اثبات افاده یقین، منکرین قیاس و تنقیح مناط نیز حجیت آن را قبول دارند.

به نظر می‌رسد که به شهادت عرف و عقل گاهی تنقیح مناط و قیاس افاده یقین می‌کنند. از طرفی از سخن مخالفین قیاس استفاده می‌شود که آنها منکر آن هستند که قیاس افاده یقین کند، مثلاً سید مرتضی گفته: «قیاس موجب ظنّ است و مقتضی علم نمی‌باشد» (شریف المرتضی، ۱۴۹۵ق، ج ۱: ۲۰۲) و در جای دیگر گفته است: «ما به صحّت قیاس در شریعت و ثبوت احکام به وسیله آن معتقد نیستیم، از نظر ما احکام با چیزی ثابت می‌شود که موجب علم باشد و یقین را موجب گردد، ما برای صحت این جمله در چندین جای کتابمان دلیل آوردیم» (همو، ۱۴۱۷ق: ۴۴۶).

از جمله دلایل مخالفت برخی از علما با تنقیح مناط، علم نداشتن به مناطها و ملاکهای احکام است با این گمان که در تنقیح مناط ما ملاک را تعیین می‌کنیم و حال آن که ملاک احکام و علل از دسترس عقول ما خارج است. مظفر در خصوص توقیفی بودن احکام و ملاکات آنها گفته است: «عقل به معرفت احکام و ملاکات آنها دسترسی ندارد، زیرا آنها توقیفی هستند و به وضع شارع بستگی دارند، مثل لغات و علامات و اشارات» (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ۶۵). به نظر می‌رسد که اولاً امکان آن که تنقیح مناط یا قیاس مفید قطع باشد هست و ثانیاً صرف ظنی بودن و یقینی نبودن چیزی دلیل بر مردودیت آن نیست، چه آن که برخی از امور ظن‌آور هستند، مثل خبر واحد اما با این حال حجت هستند، از همین روی ملاک مقبولیت باید اطمینان باشد، چه آن که ظنّ به معنی اطمینان قابل قبول است و حجت می‌باشد. از طرفی باید گفت که توقیفی بودن احکام و ملاکات آنها دلیل بر عدم پذیرش تنقیح مناط و رد آن نیست، چه آن که همان گونه که گذشت در تنقیح مناط به وسیله عقل تنها تعیین ملاک نمی‌شود بلکه در این

خصوص از نص کمک گرفته شده و با حذف برخی از خصوصیات از جمله شخص و مکان و... ملاک مشخص می‌شود. شاهد مدعا آن که قیاس اولویت نیز که نوعی تعیین ملاک را همراه دارد از باب مفهوم موافقت و یا قیاس مستثنی از قیاس ممنوعه حجت است. از همین روی است که تنقیح مناط ظنی که به نوعی تعیین ملاک به وسیله عقل تنها و مخالف با نص است پذیرفته نیست. با توجه به آنچه گذشت می‌بینیم تسری حکم و سلب خصوصیت زمان و مکان و شخص از مورد صرف نظر از نامگذاری آن در همه مذاهب فقهی به چشم می‌خورد که گروهی با عنوان قیاس و گروهی با نام تنقیح مناط و گروهی با عنوان اجتهاد و.. از آن سخن گفته و آن را پذیرفته‌اند.

### نتیجه‌گیری

۱- تنقیح مناط و قیاس هر دو از روش‌های عقلی شبیه یکدیگر هستند که مخالفتهایی را با خود در پی داشته‌اند، با این تفاوت که عنوان قیاس به دلیل برخوردی که با آن در روایات شده از نظر شیعه تنها ممنوعیت شرعی دارد ولی امکان وقوعی و عقلی آن محفوظ است؛ ولی تنقیح مناط علاوه بر امکان عقلی از جواز و حمایت شرعی برخوردار است و احکام فقهی زیادی بر اساس آن در کتب فقهی به چشم می‌خورد. به گونه‌ای که بر اساس پاره‌ای از تعبیرات می‌توان همه فقیهان شیعه را - دست کم در عمل - معتقد به تنقیح مناط و مقبولیت آن در فرایند استنباط دانست. از این گذشته دانشمندان اصول نیز از تنقیح مناط زیاد استفاده کرده‌اند، چنانچه این امر در شهرت فتوایی به چشم می‌خورد به گونه‌ای که برخی (امام خمینی در: سبحانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۶۹) با تمسک نمودن به دلایل حجیت شهرت فتوایی به حجیت شهرت میان فقیهانی که پس از زمان شیخ طوسی می‌زیسته‌اند بر آمده‌اند.

۲- در خصوص تفاوت و عدم تفاوت تنقیح مناط و قیاس نگرشهای متفاوتی به چشم می‌خورد، با در نظر گرفتن این امر که طبق تصریح برخی از دانشمندان اهل سنت از جمله غزالی اکثر مخالفین قیاس آن را پذیرفته‌اند آن دو تفاوت دارند هر چند که عدم تفاوت آن دو با هم نیز مشکلی را ایجاد نمی‌کند و آن را از قیاس ممنوعه مستثنی می‌سازد.

۳- چه به تفاوت قیاس با تنقیح مناط قائل شویم و چه به عدم تفاوت آن دو باور داشته باشیم وجود تنقیح مناط و صدور فتوا بر اساس آن در کتب فقهی انکارناپذیر است این امر نشان دهنده گرایشهای عقلی است و در مقابل، مخالفت‌هایی با تنقیح مناط و قیاس ناشی از گرایشهای حدیثی و اخباری و ضد عقل است، بدیهی است که این دو طیف همواره با هم درگیری داشته‌اند از همین روی است که برخی از اهل تسنن پس از کتاب و سنت و اجماع از قیاس به عنوان چهارمین دلیل سخن گفته‌اند.

۴- چنانچه به تفاوت قیاس و تنقیح مناط معتقد باشیم، بحث از قیاس از قدمت بیشتری نسبت به بحث تنقیح مناط برخوردار است، چه آن که قیاس توسط صحابه انجام شده و در روایات از آن سخن به میان آمده و از آن مذمت شده در صورتی که بحث تنقیح مناط در اهل تسنن اولین بار توسط غزالی مطرح شده و در شیعه اولین بار توسط محقق حلی از آن سخن به میان آمده است. به نظر می‌رسد که طرح تنقیح مناط یک نوع رویکرد به سوی عقل است که به نوع یقینی و قطعی آن اعتقاد پیدا شده است. با توجه به مذمت قیاس با شکل خاص آن در روایات و تصور مذموم بودن همه انواع قیاس، سعی بر این شده که رویکرد به عقل از راه دیگر و تحت نام دیگر که تنقیح مناط باشد صورت گیرد.

۵- بسیاری از مخالفت‌هایی که با برخی از روش‌های عقلانی از جمله تنقیح مناط شده به دلیل مشابهت اسمی آنها با قیاس ممنوعه بوده و حال آن که آن موارد قیاس مصطلح مذموم نبوده‌اند، بلکه یا از مستقلات عقلیه هستند و یا در ظهور قرار می‌گیرند، مثل قیاس فحوی و یا آن که قیاس منطقی بوده‌اند نه قیاس مذموم که همان تمثیل منطقی باشد.

۶- از جمله دلایل مخالفت با قیاس، توقیفی بودن احکام و ملاکات آن دانسته شده که با تنقیح مناط که نوعی تعیین ملاک را همراه دارد سازگار دانسته نشده، در صورتی که این امر دلیل بر مردودیت تنقیح مناط نیست، چون در تنقیح مناط عقل با یاری گرفتن از نص، مناط و علت حکم را تشخیص می‌دهد و آن را به موارد دیگر تعمیم می‌دهد. از طرفی به شهادت عرف و عقل در برخی موارد قیاس و تنقیح مناط مفید قطع هستند که با توجه به حجیت ذاتی قطع حجت می‌باشند.

۷- تنقیح مناط گذشته از تفاوت و یا مشابهتی که با قیاس دارد، هرچند که همانند سبر و تقسیم در افاده علیت و حصر آن نقش دارد، ولی با سبر و تقسیم متفاوت است، چه آن که در تنقیح مناط، علیت از طریق نص استفاده می‌شود و در آن از تعیین فارق سخن گفته می‌شود نه تعیین علیت. بر عکس در سبر و تقسیم نص و اجماع بر علیت دال نیستند و از طرفی حصر در سبر و تقسیم برای تعیین علت است.

۸- پذیرش تنقیح مناط و فتوا بر اساس آن بسیاری از مسائل روز از جمله مسأله شرط‌بندی در ورزش‌های متداول روز، از جمله فوتبال، والیبال و.. را حل می‌کند، چرا که عناوین اسب سواری و تیراندازی و شترسواری امروزه موضوعیت ندارند و تقویت بنیه جسمانی رزمندگان مسلمان برای دفاع از مرز اسلام در موارد مورد نیاز اصل است.



## منابع

- قرآن کریم
- آل بحر العلوم، محمد (۱۴۰۳ق)؛ «بلغة الفقيه»، شرح و تعليق محمد تقی آل بحر العلوم، چاپ چهارم، مکتبة الصادق، تهران.
- الآمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ق)؛ «الاحکام»، با تعليق شيخ عبد الرزاق عفيفی، چاپ دوم، دمشق.
- ابن منظور المصری، (۱۴۰۵ق)؛ «لسان العرب»، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی.
- ابوزهره، محمد (بی تا)؛ «اصول الفقه»، دارالفکر العربی.
- احمد بن حنبل «بی تا»؛ «مسند»، دار صادر، بیروت.
- استرآبادی، رضی الدین، (۱۳۹۵ق)؛ «شرح شافیه ابن حاجب» تعليق نور الحسن و دیگران، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- استرآبادی، رضی الدین (۱۳۹۵ق)؛ «شرح الرضی علی الکافی»، مؤسسه الصادق، تهران.
- اصغری، محمد (۱۳۷۰ش)؛ «قیاس و سیر تکوین آن در اسلام»، چاپ دوم، انتشارات کیهان، تهران.
- اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۸ق)؛ «حاشیه المکاسب»، تحقیق عباس محمد آل سباع، چاپ اول، نشر المحقق.
- الامام الخمينی، روح الله (۱۴۱۸ق)؛ «الاجتهاد والتقليد»، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ق)؛ «رسائل فقهیه»، تحقیق لجنة التحقيق، چاپ اول، قم.
- البحرانی، یوسف (بی تا)؛ «الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة»، تحقیق محمد تقی ایروانی، جامعه المدرسين، قم.
- بیهقی، احمد بن حسین، (بی تا)؛ «السنن الكبرى»، دارالفکر، بیروت.

- تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۱ق)؛ «حصر الاجتهاد»، تحقیق محمد علی انصاری، مدرسه الامام المهدي، قم.
- توحیدی، محمد علی (۱۳۷۱ش)؛ «مصباح الفقاهه»، تقریرات درس آیه الله خویی، چاپ سوم، ناشر وجدانی، قم.
- جر، خلیل (۱۳۶۷ش)؛ «فرهنگ لاروس»، ترجمه سید حمید طبیبیان، انتشارات امیر کبیر.
- جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰ش)؛ «منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی»، چاپ اول، انتشارات کیهان.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)؛ «وسائل الشیعه»، تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، الطبعة الثانية، قم.
- الحرانی، ابن شعبه (۱۳۶۳ش)؛ «تحف العقول»؛ تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی لجماعة المدرسين.
- حسینی روحانی، محمد صادق (۱۴۱۲ق)؛ «فقه الصادق»؛ الطبعة الثالثة، مدرسه الامام الصادق علیه السلام، قم.
- الحکیم، محمد تقی (۱۳۹۰ق)؛ «الاصول العامة للفقہ المقارن»، الطبعة الثانية، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- الحلی علامه، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)؛ «تذکرة الفقهاء»، مؤسسه آل البيت، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)؛ «مختلف الشیعه»، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
- الحلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق)؛ «مبادئ الوصول الى علم الاصول»؛ تحقیق عبد الحسين محمد علی البقال، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲ق)؛ «مختلف الشیعه»؛ تحقیق لجنة التحقيق، الطبعة الاولى.
- الحلی (المحقق)، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)؛ «معارج الاصول»، چاپ اول، مؤسسه آل البيت.

- \_\_\_\_\_ (١٤٠٩ق)؛ «شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام»، تحقيق سيد صادق شيرازى، الطبعة الثانية، انتشارات استقلال، تهران.
- الحلى، ابن ادريس (١٤١٠ق)؛ «السرائر»، تحقيق لجنة التحقيق، الطبعة الثانية، جامعة المدرسين، قم.
- الخلاف، عبد الوهاب (١٣٩٢ق)؛ «علم اصول الفقه»، الطبعة العاشر، دار الفكر، كويت.
- خوانسارى نجفى، موسى بن جعفر (١٤١٨ق)؛ «حاشية المكاسب=منيه الطالب=تقريرات النائىي للخوانسارى»، الطبعة الاولى، مؤسسة النشر الاسلامى لجماعة المدرسين.
- الدارمى، عبد الله بن بهرام، (بى تا)؛ «السنن الدارمى»، مطبعة الاعتدال، دمشق.
- الذراعى الدمشقى، شمس الدين محمد بن ابى بكر (١٤٠٦ق)؛ «الامثال فى القرآن الكريم»، چاپ اول، طنطا.
- الرازى، فخر الدين محمد بن عمر (١٤١٢ق)؛ «المحصل فى علم اصول الفقه»، تحقيق طه جابر، چاپ دوم، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الزحلى، وهبة (١٤٠٩ق)؛ «الوجيز فى اصول الفقه»، چاپ سوم، دمشق.
- سبحانى، جعفر (١٤١٠ق)؛ «تهذيب الاصول=تقريرات السيد الخمينى»، دار الفكر.
- سيورى حلى، مقدا بن عبد الله (١٤٠٤ق)؛ «التنقيح الرائج لمختصر الشرايع»، تحقيق عبد اللطيف الكوه كمره اى، كتابخانه آية الله مرعشى، قم.
- شافعى، محمد بن ادريس (بى تا)؛ «كتاب الام»، دار الفكر.
- الشريف المرتضى، علم الهدى (١٤٠٥ق)؛ «رسائل المرتضى»، تحقيق مهدي رجايى، دار القرآن.
- الشريف المرتضى، علم الهدى (١٤١٧ق)؛ «الناصريات»، تحقيق مركز البحوث و الدراسات العلمية، چاپ اول، نشر رابطة الثقافة الاسلامية، تهران.
- الشريف المرتضى، علم الهدى (بى تا)؛ «الذريعة الى اصول الشريعة»، تحقيق دكتور ابو القاسم گر جى، انتشارات دانشگاه تهران.

- الشوکانی الصنعانی، حافظ محمدبن علی (بی تا): «ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول»، بی جا.
- الشهید الثانی الجبلی العاملی، زین الدین (١٣٨٦ق): «الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة»، انتشارات داوری، قم.
- الشهید الثانی الجبلی العاملی، زین الدین (١٤١٣ق): «مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام»، مؤسسه المعارف الاسلامیة، قم.
- الشیخ الطوسی، محمد بن حسن (١٣٦٥ش): «الاستبصار»، تحقیق سید حسن خراسان، تصحیح محمد آخوندی، الطبعة الرابعة، دار الكتب الاسلامیة.
- الشیخ الطوسی، محمدبن حسن (١٤١٧ق): «الخلافة»، تحقیق علی الخراسانی، جواد شهرستانی، محمد مهدی نجف، الطبع الاولي.
- الشیخ الطوسی، محمدبن حسن (بی تا): «عدة الاصول»، تحقیق محمد مهدی نجف، مؤسسه آل البيت للطباعة و النشر.
- صدوق قمی، ابو جعفر محمدبن علی (١٣٦١ش): «من لایحضره الفقیه»، تحقیق علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی.
- صدوق قمی، ابو جعفر محمدبن علی (١٣٨٦ق): «علل الشرایع»، المطبعة الحیدریة، نجف اشرف.
- الطباطبایی، علی (١٤١٢ق): «ریاض المسائل»، مؤسسه النشر الاسلامی لجماعة المدرسين، قم.
- طریحی فخرالدین (١٤٠٨ق): «مجمع البحرین»، تحقیق سیداحمد حسینی، الطبعة الثانية، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.
- عبد الحمید، نظام الدین (١٤٠٢ق): «مفهوم الفقه الاسلامی للفقه المقارن»، چاپ اول، بیروت.
- العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه (١٤١٢ق): «تفسیر نور الثقلین»، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، مؤسسه اسماعیلیان، قم.

- الغروي، ميرزا علي (۱۴۱۰ق): «كتاب الطهارة=تقريرات الخويي»، الطبعة الثالثة، دار الهدى، قم.
- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۱۷ق): «المستضي»، دارالكتب العلمية، بيروت.
- غروي اصفهاني، محمد حسين (۱۳۷۴ق): «نهاية الدراية في شرح الكافي»، الطبعة الاولى، قم.
- فاضل هندي، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق): «كشف اللثام والابهام عن قواعد الاحكام»، الطبعة الاولى، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
- الفاضل التوني، عبدالله بن محمد (۱۴۱۷ق): «الوافيه في اصول الفقه»، تحقيق سيد محمد حسن رضوي، چاپ اول.
- فراهيدي، ابو عبدالرحمن خليل بن احمد (۱۴۰۹ق): «كتاب العين»، تحقيق دكتور ابراهيم سامرتي و ديگران، چاپ دوم، مؤسسه دار الهجرة.
- قمي (ميرزا)، ابو القاسم (بي تا): «قوانين الاصول»، چاپ سنگي، بي جا.
- قمي (ميرزا)، ابو القاسم (۱۴۱۷ق): «عنائم الايام»، مكتبة الاعلام اسلامي، تحقيق عباس حيدر يان، چاپ اول.
- كليني، محمد بن يعقوب (۱۳۸۸ق): «الكافي»، تحقيق علي اكبر غفاري، الطبعة الثالثة.
- كاظمي، محمد علي (۱۴۱۱ق): «كتاب الصلوة=تقريرات النائيني»، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ اول، نشر مؤسسة النشر الاسلامي.
- مازندراني، محمد صالح (بي تا): «شرح اصول الكافي»، بي جا.
- مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الانوار»، مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت.
- مجاهد طباطبائي، محمد (بي تا): «مفاتيح الاصول»، مؤسسة آل البيت.
- مختاري، محمد حسين (۱۳۷۷ش): «فرهنگ اصطلاحات اصول»، چاپ اول، تهران.
- مدرسي، حسن (۱۴۱۰ق): «مقدمه اي بر فقه شيعه»، مترجم محمد آصف فکرت، چاپ اول، بنياد پژوهشهای اسلامي، مشهد.

- مظفر، محمد رضا (۱۳۷۰ش)؛ «اصول الفقه»، الطبعة الرابعة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- مقدسی، احمد (۱۴۱۶ق)؛ «انوار الاصول»، تقریرات درس المکارم، چاپ دوم، قم.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۶ق)؛ «البدن الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر»، تقریرات البروجردی، قم.
- موسوی تبریزی، (۱۳۶۹ش)؛ «اوثق الوسائل»، انتشارات کتبی نجفی.
- نجفی، محمد رضا (۱۴۱۳ق)؛ «وقایة الاذهان»، مؤسسة آل البيت.
- الوحيد البهبهانی، محمد باقر (۱۴۱۷ق)؛ «حاشیة مجمع الفایده والبرهان»، تحقیق مؤسسة العلامة المجدد البهبهانی، چاپ اول، مؤسسه علامه المجدد البهبهانی، قم.