



The Capability of Religious Precepts to be Created and Its Impact on Analyzing the Jurisprudential Propositions

Saeid Nazari Tavakkoli, Ph.D., Professor, University of Tehran

Sayyed Hassan Davoud al-Mousavi, Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, University of Tehran (Corresponding Author)

Email: davoodalmosavi.s@ut.ac.ir

Abstract

Based on the four-stage theory, capability to be created is the first stage of a religious precept. Regardless of the possible existence of a precept capable of being created and different possibilities about its concept, the problem of this research is: what effects does the acceptance of the capability of religious precepts to be created, in the sense of the existence of benefits and harms, have on the analysis of religious teachings and whether some jurisprudential propositions may be excluded from the scope of deduction on the basis of it or in case of knowledge of actual benefits and harms, is it possible to establish a duty and attribute it to the Lawgiver, although it does not exist in the narrated teachings? The results of this research show that capability to be created belongs to the benefit and harm domain and is a preliminary of legislating a religious precept and is not one of its stages. Nevertheless, Imami jurists have utilized the term precept capable of being created in analyzing the religious precepts of different issues. The acceptance of a created precept that never transforms into the actuality stage does not seem to be justified. Since negligence in establishing a precept is not permissible for the Lawgiver and establishing a precept is based on the existence of benefit and harm resulted from the duty-bounds' acts, where the intellect can realize the existence of a benefit or harm for which the Lawgiver has not established an actual precept, due to the correlation between the precept of reason and the precept of religion, one may believe in the existence of a religious precept created for that act and the legitimacy or illegitimacy of its performance and the problem of the lack of religious precept for emerging issues would be resolved.

Keywords: Precept, Religious Precept, Precept Capable of being Created, Jurisprudential Propositions



HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir	سال ۵۴ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۳۰ - پاییز ۱۴۰۱، ص ۱۸۳ - ۲۰۷
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۸	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴
DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.68100.1025	تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱
	نوع مقاله: پژوهشی

اقتضایی بودن احکام شرعی و تأثیر آن بر تحلیل گزاره‌های فقهی

دکتر سعید نظری توکلی

استاد دانشگاه تهران

سید حسن داوودالموسوی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: davoodalmosavi.s@ut.ac.ir

چکیده

بر اساس نظریه چهارمرتبه‌ای، نخستین مرتبه حکم شرعی، اقتضا است. صرف نظر از امکان حکم اقتضایی و احتمال‌های مختلف در مفهوم آن، مسئله پژوهش این است که پذیرش حکم اقتضایی به معنای وجود مصالح و مفاسد، چه تأثیری در تحلیل آموزه‌های دینی دارد و آیا می‌توان برخی از گزاره‌های فقهی را بر اساس آن از گردونه استنباط خارج کرد یا در صورت آگاهی از مصالح و مفاسد واقعی، تکلیفی را جعل و به شارع نسبت داد، هرچند در آموزه‌های نقلی وجود نداشته باشد؟

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اقتضا ناظر به مقام مصلحت و مفسده و از مقدمات جعل حکم شرعی است و نه از مراتب آن. با وجود این، فقهای امامیه از اصطلاح حکم اقتضایی در تحلیل حکم شرعی مسائل مختلفی بهره جسته‌اند. پذیرش حکم انشایی که هیچ‌گاه به مرحله فعلیت، تغییر وضعیت پیدا نمی‌کند، موجه به نظر نمی‌رسد. از آنجاکه اهمال در جعل حکم برای شارع روا نیست و جعل حکم هم مبتنی بر وجود مصلحت و مفسده مترتب بر افعال مکلفان است، هرگاه عقل بتواند به وجود مصلحت یا مفسده‌ای پی‌برد که شارع برای آن حکم فعلی جعل نکرده است، به سبب ملازمه میان حکم عقل و شرع می‌توان به وجود حکم انشایی شرعی برای آن عمل و مشروعیت یا عدم مشروعیت انجام آن نظر داد و مشکل خلأ حکم شرعی برای مسائل نوپیدا برطرف خواهد شد.

واژگان کلیدی: حکم، حکم شرعی، حکم اقتضایی، گزاره‌های فقهی.

مقدمه

موضوع مراتب حکم شرعی تا عصر شیخ انصاری (متوفای ۱۲۸۱ هـ) و محقق خراسانی (متوفای ۱۳۲۹ هـ) مدّ نظر اصولیان قرار نگرفته بود، اما از این زمان به بعد به بحث ماهیت و مراتب حکم شرعی توجه شد. صرف نظر از موارد متعددی که اصولیان به مناسبتی، بحث از مراتب حکم شرعی را مطرح کرده‌اند، اما یکی از مهم‌ترین جایگاه‌های بحث از مراتب حکم شرعی به بیان محقق خراسانی، مبحث قطع است. برخی از اصولیان در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا ممکن است قطع به‌عنوان قید در موضوع حکم آورده شود یا نه، بیان داشته‌اند که حکم شرعی، چهار مرتبه اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز دارد و امر می‌تواند قطع به یک مرتبه از مراتب حکم را در موضوع همان حکم اما نسبت به مرتبه دیگر لحاظ کند (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۶۶ تا ۲۶۷). در این نوشتار ضمن بازپژوهشی در مراتب حکم شرعی، کاربردهای گوناگون حکم اقتضایی در متون فقهی توضیح داده می‌شود. حکم شرعی و مراتب آن، به فراوانی در منابع اصول فقه محل بحث اصولیان متقدم، متأخر و معاصر قرار گرفته است (نک: حسنی، ۴۷ تا ۷۴)، ولی تاکنون پژوهشی مبتنی بر تحلیل مفهومی حکم اقتضایی و خوانش‌های گوناگون آن، همچنین کاربردهای فقهی آن به‌صورت مستقل انجام نشده است، لذا نسبت به پژوهش‌های مشابه نوآوری دارد.

۱. مفهوم‌شناسی

واژه حکم در لغت عبارت است از قضا، قضاوت کردن، علم و عدل (ابن‌منظور، ۱۴۰/۱۲ تا ۱۴۱). اصولیان در خصوص چیستی ماهیت حکم چند احتمال مطرح کرده‌اند، از جمله: اراده و کراهت (انصاری، ۲۳۲)؛ شوق و بغض (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۲۸۴/۲؛ نک: شاکری، ۷۳؛ نور مفیدی، ۱۱۰). برای حکم شرعی تعریف‌های گوناگونی وجود دارد که دو تعریف شهرت بیشتری مشهی A بیان اصولیان دارد:

۱. خطاب الهی متعلق به افعال مکلفان از جهت اقتضا و تخیر (خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفین من حیث الاقتضاء و التخییر) (شهید ثانی، تمهید القواعد، ۲۹؛ نک: خوبی، محاضرات، ۷۷/۳). منظور از عبارت «جهت اقتضا و تخیر» آن است که اگر در موردی ملاک وجوب دارد، حکم وجوب صادر می‌شود و اگر ملاک حرمت دارد، حکم حرمت صادر می‌شود و اگر هم ملاک حرمت و هم ملاک وجوب دارد، حکم به تخیر و اباحه می‌شود. این تعریف با

دو اشکال روبه‌رو است: خطاب شرعی، کاشف از حکم شرعی است نه خود حکم شرعی (علامه حلی، نه‌ایة الوصول، ۹۰/۱؛ صدر، دروس، ۶۱/۱)؛ حکم شرعی همیشه به افعال انسان نسبت داده نمی‌شود، گاه به ذات انسان نیز نسبت داده می‌شود، مانند زوجیت و گاه ناظر به اشیائی است که با انسان ارتباط دارند، مانند ملکیت. از این‌رو، این تعریف شامل احکام وضعی نمی‌شود (صدر، همان، ۶۱/۱). افزودن قید بالوضع (شهید اول، ۳۹/۱) اشکال دوم را از میان برمی‌دارد، اما اشکال نخست همچنان باقی است.

۲. آنچه از قانونگذار (شارع) به‌عنوان قانونگذار صادر می‌شود، حکم شرعی است (الحکم ما یؤخذ من الشارع بما هو شارع) (صدر، همان، ۱۰۴/۱)؛ مانند وجوب نماز یا صحت و فساد نماز.

حکم شرعی به دو گونه تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود. منظور از حکم تکلیفی، حکمی است که به‌صورت مستقیم به فعل مکلف تعلق می‌گیرد، وظیفه او را در ابعاد گوناگون زندگی مشخص می‌کند (همو، همان، ۲۵۷/۱) و هرچه غیر از این باشد، حکم وضعی خواهد بود. حکم تکلیفی شرعی نیز به پنج‌گونه تقسیم می‌شود؛ وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه (فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، ۳۳۰/۱۴).

محقق خراسانی برای حکم تکلیفی چهار مرحله تصور کرده است: ۱. حکم اقتضایی، یعنی مصلحت یا مفسده بدون انشا؛ ۲. حکم انشائی، جعل حکم به‌منظور جلب مصلحت یا دفع مفسده بدون بعث و زجر یا جعل حکم به انگیزه بعث و زجر؛ ۳. حکم فعلی، جعل حکم به انگیزه بعث و زجر و با تحقق قیود و شرایط آن؛ ۴. حکم متنجز، حکمی که به‌مقام فعلیت رسیده و مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب است (کفایة الاصول، صص ۲۶۶ تا ۲۶۷؛ نک: اصفهانی، نه‌ایة الدراية، ۵۷۸/۲؛ حسینی میلانی، ۱۸۰/۵).

۲. مرتبه‌پذیری حکم شرعی

اصولیانی که قائل به مراتب مختلف برای حکم شرعی هستند، مرتبه‌پذیری را بدیهی دانسته و به همین دلیل از امکان آن بحث نکرده‌اند؛ اما افرادی که قائل به یک مرتبه‌ای بودن حکم هستند (حجتی بروجردی، ۸/۱۴۱۲، ۲)، در واقع مرتبه‌پذیری حکم شرعی را ناممکن دانسته‌اند.

بروجردی با توهم خواندن مراتب چهارگانه درباره آن می‌نویسد: «مراتب چهارگانه حکم از قبیل مراتب برای یک حقیقت نبوده، اموری متباین از یکدیگر هستند. این تعبیر وقتی صحیح

است که حقیقت واحدی باشد ولی مشکک که در عین واحد بودنش، دارای مراتب متعددی از شدت و ضعف و... باشد، ضمن اینکه اصل حقیقت در تمام این مراتب محفوظ است. ولی در محل نزاع، حکم عبارت است از: انشاء صادر از آمر به انگیزه بعث و زجر)، اما انشاء مجرد از این داعی یا مصالح و مفاسد، دیگر مرتبه ضعیف آن نیست؛ زیرا مصلحت و مفسده علت برای حکم هستند و بدیهی است که این چنین علتی، مرتبه‌ای از مراتب معلول خود نیست» (نهایة الاصول، ۳۹۵).

در پاسخ به این نقد باید یادآور شد که مرتبه پذیری تنها در قالب تشکیک متصور نیست، بلکه مراحل که ماده (هیولا) طی می‌کند تا به تکامل برسد، مانند مراحل وجودی انسان (نطفه، مضغه، علقه،...) از مراتب آن به شمار می‌آیند، هر چند که عنوان انسان نیز بر آن‌ها صادق نیست. از این رو، مرتبه اقتضا و انشا از مراحل وجودی حکم شرعی هستند، هر چند نتوان آن‌ها را حکم شرعی دانست (حسنی، ۵۳).

از نظر محقق اصفهانی، مراتب اقتضا و تنجز از مراتب حکم نیستند و انشا و فعلیت هم تفاوتی ندارند؛ زیرا بر انشاء بدون داعی بعث و زجر نیز عنوان حکم شرعی صادق نیست (نهایة الدراية، ۳۹/۲). بر فرض که بتوان این دو عنوان را از نظر مفهومی از یکدیگر جدا کرد، در خارج این دو مرتبه از یکدیگر تفکیک شدنی نیستند. این گونه نیست که حکم انشائی وجود داشته باشد، اما حکم فعلی وجود نداشته باشد. هرگاه حکمی معلق بر چیزی باشد؛ مانند تعلیق وجوب حج بر استطاعت، اگر مکلف مستطیع نباشد، برای او نه حکم انشائی وجود دارد و نه حکم فعلی؛ ولی اگر مکلف مستطیع باشد، در حق او هم حکم انشائی وجود دارد و هم حکم فعلی (فاضل لنکرانی، درس خارج اصول، جلسه ۵۲).

برخی از معاصران نیز با یکی دانستن مرتبه انشا و فعلیت از یک سو و افزودن مرتبه شوق و کراهت از سوی دیگر، همچنان بر چهار مرتبه بودن احکام شرعی به این ترتیب پافشاری دارند: ۱. مرتبه اقتضا؛ ۲. مرتبه شوق به مأموریه یا کراهت از منهی عنه؛ ۳. مرتبه انشا (تحقق و فعلیت حکم)؛ ۴. مرتبه تنجز (طباطبایی قمی، الدلائل، ۱۱۱/۲).

بررسی متون اصول فقهی نشان می‌دهد که دست کم چهار دیدگاه متفاوت میان اصولیان در مسئله مراتب حکم شرعی وجود دارد: ۱. مرتبه‌ناپذیری (اصفهانی، نهایة الدراية، ۹۲/۲؛ حجتی بروجردی، ۸/۲؛ آملی، ۲۴/۵)؛ ۲. دو مرتبه‌ای بودن: مرتبه انشا و فعلیت (خوئی، مصباح الاصول، ۴۶/۲؛ همو، دراسات، ۶۴/۳؛ مشکینی، ۱۳۱/۲)؛ ۳. سه مرتبه‌ای بودن: مرتبه انشا،

فعلیت و تنجز (حجتی بروجردی، ۹۵/۲)؛ ۴. چهارمرتبه‌ای بودن: مرتبه اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز (حکیم، حقایق الاصول ۸/۲؛ حسینی فیروزآبادی، ۵۳/۲).

۳. مرتبه اقتضا

تعریف حکم در مرتبه اقتضا: با پذیرش این فرض که احکام شرعی وابسته به وجود سود و زیان یا مصلحت و مفسده در متعلق خود هستند و شارع نیز در مقام قانونگذاری نمی‌تواند از آن‌ها غافل باشد، در نظر گرفتن این مصالح و مفاصد در مقام قانونگذاری سبب پیدایش مرحله اقتضا می‌شود؛ هر چند این حکم به سبب برخی از موانع، جعل و تشریح نشده باشد (آخوند خراسانی، در الفوائد، ۷۰ تا ۷۱). از مرتبه اقتضا گاه به مرتبه شأنیت یاد می‌شود و به این دلیل از مراحل حکم شرعی به شمار می‌آید که علت فاعلی برای صدور حکم است، نه علت غایی تا انگیزه برای صدور حکم باشد (اصفهانی، نه‌ایة الدرایة، ۳۷/۲). بدین ترتیب مصلحت، شرط لازم برای جعل حکم است و نه شرط کافی؛ چراکه رسیدن حکم به مرحله انشا نیازمند وجود شرایط و نبود موانع است، حکم به سبب فقدان آن شرایط یا وجود آن موانع، گاه از حد اقتضا خارج نمی‌شود و به مرحله انشا نمی‌رسد (همو، همان، ۷۹/۲)، در نتیجه، حکم در مرحله اقتضا متوجه مکلفان نیست و بعث و زجری هم در خصوص آن وجود ندارد؛ هر چند در علم الهی مصلحتی برای جعل آن وجود دارد (نائینی، ۳۰۶). اشتراک عالم و جاهل در احکام نیز صرف نظر از نقض و ابرام‌های وارد بر آن (مظفر، ۳۹۲) در احکام اقتضایی متصور نیست، زیرا تا بر اساس مصلحت، حکم انشا و به مکلف ابلاغ نشود، حکمی قابل اطاعت و عصیان وجود ندارد (عراقی، نه‌ایة الافکار، ۲۳۱/۵؛ حجتی بروجردی، ۲۳۱).

گونه‌های حکم در مرتبه اقتضا: محقق خراسانی برای نخستین بار از وجود مرحله اقتضا در احکام الهی سخن گفته است؛ اما اصولیان پس از وی به گونه‌هایی از حکم اقتضایی اشاره کرده‌اند که گاه تفاوتی اساسی با دیدگاه وی دارد و تنها در واژه اقتضا با یکدیگر شریک هستند.

اول. غروی اصفهانی از دو گونه حکم اقتضایی ثبوتی و حکم اقتضایی اثباتی سخن گفته است. از نظر وی، حکم اقتضایی ثبوتی، ثبوت حکم به سبب ثبوت مقتضی آن است؛ اما حکم اقتضایی اثباتی عبارت است از ثبوت حکم بر موضوع بدون توجه به عوارض مترتب بر آن، همچون ضرر و حرج (عدم اللحاظ)؛ در برابر این دو حکم اقتضایی، دو حکم فعلی قرار دارد، یکی حکم فعلی ثبوتی که در نظام وجود تحقق پیدا می‌کند و یکی حکم فعلی اثباتی، یعنی

حکم با لحاظ وجودنداشتن عوارض (لحاظ العدم).

غروی اصفهانی بر این باور است که حکم اقتضایی ثبوتی بی معنا است، زیرا سبب فاعلی برای صدور حکم، قانونگذار است و مصلحت تنها علت غایی برای آن به شمار می‌آید. بر این اساس، اگر در مجموعه احکام شرعی، حکم اقتضایی وجود دارد، منظور حکم اولی بدون در نظر گرفتن وضعیت ضرر و حرج و اضطرار است، وگرنه استفاده لفظ حکم برای مرتبه اقتضا بی معنا است (نهایة الدایة، ۷۶۱/۲).

دوم. غروی اصفهانی در بحث حل تعارض اخبار برای حکم اقتضایی نیز سه معنا یاد کرده است: ۱. حکم طبعی؛ یعنی حکم بر شیء به لحاظ خودش و نه از همه جهات (حکمی که از نظر عوارض اطلاق ندارد)؛ ۲. انشا به داعی بیان مقتضی و ملاک که در این صورت حکم اقتضایی، ارشاد به ثبوت مقتضی است؛ ۳. ثبوت حکم به ثبوت مقتضی آن؛ یعنی انشا به داعی بعث ثابت به ثبوت مقتضی آن و نه بعث فعلی (همو، همان، ۳۹۷/۳).

سوم. سید محمد روحانی برای حکم اقتضایی سه مرحله تصور می‌کند: ۱. وجود اقتضایی برای حکم، چرا که حکم شرعی معلول خداوند است و معلول در ظرف علت موجود است؛ ۲. حکمی که به سبب وجود مصلحت در متعلق آن، اقتضاء تحقق دارد؛ ۳. حکم طبعی؛ یعنی ثبوت حکم برای موضوع بدون لحاظ عوارض خارجی آن (منتقی الاصول، ۲۸۴/۷).

چهارم. سید محمد باقر صدر از دو گونه حکم اقتضایی بحث می‌کند: ۱. حکم اقتضایی به مجرد ثبوت مقتضی حکم، به معنای ثبوت حکم در مرتبه ثبوت مقتضی آن؛ ۲. حکم حیثی طبعی؛ یعنی حکمی که به خودی خود به فعلیت می‌رسد (بحوث فی علم الاصول، ۱۵۶/۷).

ششم. بروجردی حکم اقتضایی ذاتی را در برابر حکم فعلی قرار داده است و آن را چنین معنا می‌کند: بیان حکم طبیعت به خودی خود (بما هی هی)، بدون در نظر گرفتن عوارض و موانع آن (حجتی بروجردی، ۳۶۳/۱).

۴. حکم اقتضایی و کاربست‌های آن

بررسی منابع اصول فقهی و فقهی نشان می‌دهد که با بهره‌گیری از اصطلاح حکم اقتضایی، مسائل مختلفی تبیین شده است.

رفع تعارض میان روایات: محقق خراسانی بر این باور است که تعارض میان احکام اولی و احکام ثانوی در محل اجتماع، تعارضی ابتدایی و ظاهری است؛ یعنی اطلاق وجوب حج

دلالت دارد که حج واجب است، چه زیان بار باشد یا زیان بار نباشد و اطلاق حدیث نفی ضرر دلالت دارد بر اینکه عمل ضرری واجب نیست (حرام است)، چه حج باشد و چه عمل عبادی دیگری. اگر حج زیان بار باشد، بنا بر دلیل اول واجب است و بنا بر دلیل دوم واجب نیست. از نظر محقق خراسانی میان این دو دلیل تعارض نیست؛ چون مفاد حکم اولی، حکم اقتضایی است و مفاد حکم ثانوی، حکم فعلی است و میان حکم اقتضایی و حکم فعلی تعارضی به وجود نمی آید، زیرا حج اقتضاء و جوب در همه حالتها و شرایط دارد، ولی مکلف وظیفه ای در خصوص انجام آن در همه حالتها و شرایط ندارد (حاشیه المکاسب، ۱۰۰؛ خوانساری، رساله فی قاعدة نفی الضرر، ۲۱۳).

این ادعا توسط فقهای معاصر نقد شده است، زیرا میزان در حکومت یک دلیل نسبت به دلیل دیگر و ایجاد جمع عقلایی میان آنها، فهم عرفی از مفاد دو دلیل است، نه حکم اولی و ثانوی بودن (خمینی، کتاب البیع، ۱۶۳/۴).

وجوب مسواک زدن: بنا بر نقل محدثان، پیامبر گرامی اسلام درباره مسواک زدن به عنوان عملی بهداشتی فرموده است: «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»؛ اگر بر امتم سخت و مشقت بار نبود، ایشان را به مسواک زدن برای هر نماز فرمان می دادم (برقی، ۵۶۱/۲).

این روایت به صراحت بیانگر وجود مصلحت الزامی برای مسواک زدن است؛ هر چند به دشواری و سختی افتادن مکلفان مانع از جعل حکم بر اساس آن شده است. از این رو، بنا بر نظر محقق خراسانی چون به سبب وجود مصلحت، حکم اقتضایی تحقق یافته و این اقتضا منجر به انشاء حکم نیز شده است، گرچه این حکم به مرحله فعلیت نرسیده؛ اگر مکلف علم به رفع مانع پیدا کند و انجام مسواک برای هر نماز برای او مشقت بار نباشد؛ ترک آن استحقاق عقاب را برای او در پی خواهد داشت. اما اگر بپذیریم حکم در مرتبه اقتضا به مرحله انشا نرسیده است یا بر فرض انشائی بودن، فعلیت نیافته است، علم مکلف به رفع مانع سبب وجوب شرعی مسواک زدن و در پی آن، استحقاق کیفر در خودداری از انجام آن نخواهد شد.

عدد رکعات نماز: بنا بر نقل شیخ صدوق، خداوند بر پیامبر گرامی اسلام و امت ایشان پنجاه رکعت نماز در روز واجب کرد، اما با شفاعت حضرت موسی به پنج نماز کاهش یافت: «لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ أَمْرُهُ رَبُّهُ بِخَمْسِينَ صَلَاةً فَمَرَّ عَلَى النَّبِيِّينَ نَبِيٌّ نَبِيٌّ لَا يَسْأَلُونَهُ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أَتَاهِيَ إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ فَقَالَ بِأَيِّ شَيْءٍ أَمَرَكَ رَبُّكَ فَقَالَ بِخَمْسِينَ صَلَاةً فَقَالَ اسْأَلْ رَبَّكَ التَّخْفِيفَ

فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ... فَسَأَلَ النَّبِيُّ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَخَفَّفَ عَنْهُ فَجَعَلَهَا خُمْسًا...» (ابن بابویه، الفقیه، ۱۹۷/۱ تا ۱۹۸).

محدثان و فقها در ارزیابی این روایات، نظرهای گوناگونی مطرح کرده‌اند: ۱. سیدمرتضی این‌گونه روایات را خبر واحد می‌داند که بنا بر نظر وی فاقد وصف حجیت است و بر فرض اعتبار، ممکن است نماز به آن کیفیت هرچند مصلحت داشته، اما با درخواست رسول خدا این مصلحت تغییر کرده و پنج وعده نماز مصلحت‌دار شده است؛ مانند عمل نذری که پیش از نذر، فاقد وصف وجوب است، ولی بعد از تحقق نذر، واجب می‌شود و عملی عبادی به شمار می‌آید (علم الهدی، ۱۲۱/۲).

سیدجعفر عاملی، تغییر در مصلحت حکم را صحیح ندانسته و بر این باور است که اگر پنجاه وعده نماز خواندن دارای مصلحت باشد، تغییر این مصلحت در پنج وعده نماز خواندن، ممکن نیست و به همین سبب، تبدیل مصلحت سبب تغییر حکم نمی‌شود، بلکه تغییر موضوع سبب تبدیل حکم می‌شود؛ زیرا اگر حکم پنجاه وعده نماز خواندن بر اساس مصلحت تشریح شده باشد، درخواست پیامبر به معنای طلب حکم، خلاف مصلحت است. تعلیل حضرت موسی به مالایطاق بودن پنجاه وعده نماز خواندن نیز به این معنا است که حکم خداوند فاقد مصلحت است (مالایطاق عقلی از خداوند صادر نمی‌شود و مالایطاق عرفی هم در شریعت جعل نشده است) (۱۱۷/۳ تا ۱۱۹).

تأخیر در زمان خواندن نماز عشا: بنا بر مفاد برخی از روایات، نماز اول وقت برای نماز عشا، همچون نمازهای دیگر افضل است (علی بن موسی، ۷۵)؛ اما از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است که اگر بیم از دشواری بر اتم نداشتیم، نماز عشا را تا یک‌سوم پایانی شب به تأخیر می‌انداختم: «لَوْ لَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَخَّرْتُ الْعَتَمَةَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ» (حر عاملی، ۱۸۵/۴). بر این اساس، باید بپذیریم که تأخیر در وقت نماز عشا اقتضاء مصلحت دارد، اما به سبب مشقت افتادن مردم، این حکم به فعلیت نرسیده است: «لَوْ لَا نَوْمُ الصَّيِّ وَ غَلْبَةُ الضَّعِيفِ لَأَخَّرْتُ الْعَتَمَةَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ» (همان، ۲۰۱/۴). از این رو، مفاد این روایات با روایاتی که بر افضلیت نماز عشا در اول وقت دلالت دارد، ناسازگار نیست؛ زیرا افضلیت رعایت اول وقت، حکم فعلی است و تأخیر تا یک‌سوم پایانی شب، حکم اقتضایی (خوئی، موسوعة الامام الخوئی، ۱۲۶/۱).

استحباب جهر به تلبیه برای بانوان: با صدای بلند، گفتن تلبیه (اللهم ليك ليك اللهم

لیبک) به هنگام طواف از جمله مستحبات مراسم حج است. دلیل چنین حکمی قرارگرفتن تلبیه به عنوان شعائر و نظیر اذان بودن آن است؛ در نتیجه، هدف از بلندکردن صدا (رفع صوت)، هشدار و تذکری است برای شنوندگان که با آهسته‌گفتن تحقق پیدا نمی‌کند (علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۳۲/۱۰ تا ۲۳۳). اما بر اساس آموزه‌های روایی، جهر به تلبیه برای بانوان فاقد مطلوبیت و استحباب است: «لیس علی النساء جهر بالتلبیه» (کلینی، ۳۳۷/۴)؛ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَضَعَ عَنِ النَّسَاءِ أَرْبَعًا: الْجَهْرَ بِالتَّلْبِيَةِ، وَ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَ المَرْوَةِ - یعنی الهرولة- و دخول الكعبة، وَ الاستلام» (فیض کاشانی، ۵۵۵/۱۲). دلیل چنین حکمی، آن‌گونه که برخی از فقیهان بر آن تأکید دارند، احتمال ایجاد فتنه و مفسده از یک‌سو و وجوب پوشیده‌بودن (مستور) زن از سوی دیگر است (شیرازی، کتاب النکاح، ۴۱۳/۱).

روشن به نظر می‌رسد که نهی بانوان از جهر به تلبیه، به قرینه سایر موارد (استلام حجر، اذان و اقامه، دخول کعبه)، دلالت بر نفی وجوب دارد و نه حرمت تکلیفی (همو، درس خارج فقه)؛ چراکه در صورت دلالت بر حرمت، اطلاق دارد و فرقی میان شنیده‌شدن صدای زن توسط نامحرم و نشنیدن آن وجود ندارد با اینکه فقها بر این تفاوت تأکید دارند (شیرازی، ۷۶). بر این اساس، بلندگفتن تلبیه برای بانوان به خودی خود مصلحت دارد و نزد قانونگذار عملی مطلوب و محبوب است. این حکم اقتضایی تنها به دلیل وجود مانع به مرحله فعلیت نرسیده است و با زوال مانع؛ یعنی تحقق نیافتن فتنه و افساد، می‌توان به استحباب یا وجوب آن، همچون شیخ طوسی (حکیم، معجم الفقهی لکتب الشیخ الطوسی، ۱۲۳/۱) حکم کرد. اما با انکار حکم اقتضایی، اجهار به تلبیه با وجود رفع مانع همچنان استحباب ندارد، زیرا حکمی وجود ندارد تا مکلف با امتثال آن مستحق ثواب باشد.

تخفیف در مفطرات ماه رمضان: در آغاز تشریح روزه، مسلمانان موظف بودند با رسیدن زمان مغرب شرعی افطار کنند و پس از آن تا پیش از خوردن سحری، مجاز به خوردن و آشامیدن نبودند؛ همچنان‌که در طول ماه رمضان نیز از انجام رابطه زناشویی منع شده بودند: «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا فَرَضَ الصَّيَامَ، فَرَضَ أَنْ لَا يَنْكِحَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ... وَ كَانَ الرَّجُلُ إِذَا نَامَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَ، حَرْمٌ عَلَيْهِ الْأَكْلُ بَعْدَ النَّوْمِ أَفْطَرَ أَوْ لَمْ يُفْطِرْ... وَ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ شُبَّانٌ، يَنْكِحُونَ نِسَاءَهُمْ بِاللَّيْلِ سِرًّا لِقَلَّةِ صَبْرِهِمْ» (حر عاملی، ۱۱۴/۱۰). در این وضعیت با نزول آیه ۱۸۷ سوره بقره، خوردن و آشامیدن و برقراری رابطه جنسی در فاصله افطار تا سحر جایز شد: «أَجِلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ... فَالآن

بَاشِرُوهُنَّ... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ».

مبنای این تغییر حکم، ناتوانی مردم در اجرای آن بود (محقق خوانساری، تکمیل مشارق الشمس، ۳۴۳)؛ اما عدم آمیزش در ماه رمضان و نخوردن و نیاشامیدن در فاصله افطار تا سحر دارای اقتضا بود، وگرنه جعل نمی‌شد. این اقتضا نمی‌تواند از بین رفته باشد، زیرا علت رفع حکم حرمت، تخفیف و طاقت‌نداشتن مکلفان است؛ ازاین‌رو، اگر مکلفی قادر به امتثال آن باشد، می‌بایست از آمیزش در ماه رمضان و خوردن و آشامیدن در خلال افطار تا سحر خودداری کند. به عبارت دیگر، حلیت در این موارد در برابر وجوب قرار دارد؛ یعنی خوردن و آشامیدن و برقراری رابطه جنسی جایز است و نه واجب (فاضل مقداد سیوری، ۲۱۶/۱).

روشن است که مکلف نمی‌تواند حلال الهی را خودخواسته حرام کند (یزدی، ۱۳۹/۱)، اما خودداری از انجام آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان همچنان از مصلحت لازم برخوردار است. به همین سبب، شیخ مفید دلیل استحباب آمیزش جنسی در شب اول ماه رمضان (برخلاف شب نخست سایر ماه‌های سال) را تخلیه نیازهای جنسی در شب اول ماه این ماه و اشتغال به عبادت در دیگر شب‌های آن دانسته است: «و لا یقرب أهله فی أول لیلۃ من الشهر ولا فی آخر لیلۃ منه إلا شهر رمضان خاصة فانه یستحب له أن یلم بالنساء فی أول لیلۃ منه لیدفع عنه دواعی الجماع فی أول یوم من الصیام و یستمر علی ذلك فتسلم له العبادة إن شاء الله» (الفصول المختاره، ۵۱۵).

صدقه برای گفت‌وگو با پیامبر گرامی اسلام: باتوجه به مفاد آیه دوازدهم سوره مجادله، همه مسلمانان جز افراد ناتوان موظف شدند برای ملاقات و گفت‌وگوی با پیامبر گرامی اسلام صدقه دهند. قرآن کریم علت وضع چنین حکمی را خیر بودن و تطهیر می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرٌ». بنا بر شواهد تاریخی، امیرالمؤمنین (ع) تنها کسی بود که به این حکم پایبند ماند و برای ملاقات‌های چندباره با پیامبر در یک روز صدقه می‌داد (سیوطی، ۱۸۵/۶). اما عمل به این حکم، مسلمانان را به دشواری انداخت و به همین سبب، خداوند ضمن توبیخ مسلمانان و تأکید بر عمل به سایر احکام وجوبی و تحریمی الهی و لزوم تقوامداری، از رفع این حکم تکلیفی وجوبی خبر داده است (طباطبایی، المیزان، ۱۸۹/۱۹ تا ۱۹۰)، می‌فرماید: «أَلَسْفَقْتُمْ أَنْ تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ

خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ».

بر این اساس، اگر ملاک جعل حکم وجوب صدقه، خیربودن و دلیل رفع آن نیز مشقت و دشواری مسلمانان باشد، پس آن حکم همچنان در مرحله اقتضا باقی است، گرچه از فعلیت ساقط شده است.

خمس ارباح مکاسب پیش از عصر امام باقر: فقهای امامیه با استدلال به عموم آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» (انفال: ۴۱/۸) و نیز روایات فراوانی (مستفیض) که در تفسیر آن رسیده است (حر عاملی، ۴۹۰/۹ و ۴۹۶)، بر این باورند که هرچه از درآمد سالیانه شخص مسلمان باقی بماند، می‌بایست یک‌پنجم آن را به‌عنوان خمس و برای هزینه در مصارف خاص به امام معصوم زمان خود یا جانشینان او پردازند (خوانساری، محمدرحیم، ۱۵۵؛ طوسی، الخلاف ۱/۳۱۹). اما بنا بر شواهد تاریخی، این حکم از زمان امام باقر(ع) اجرایی شده است و پیش از آن، مسلمانان چنین تکلیفی نداشته‌اند (منتظری، ۱۴۵/۶). برخی از فقهای امامیه در مقام توجیه این مطلب مدعی هستند که حکم به وجوب پرداخت خمس ارباح مکاسب به شکل اقتضایی و غیرفعلی در زمان پیامبر گرامی اسلام جعل شده بود، ولی به دلیل فقر نوعی مسلمانان یا نبود ظرفیت پذیرش چنین حکمی برای تازه مسلمانان، اجرای آن به تأخیر افتاد (همو، ۱۴۵/۶). بدین ترتیب، حکمی اقتضایی وجود داشته که به سبب مصلحت خاص، ده‌ها سال به فعلیت نرسیده است.

خمس ارباح مکاسب در خصوص شیعیان: بنا بر نظر مشهور فقهای امامیه، پرداخت خمس از مازاد درآمد سالیانه یکی از واجبات شرعی است. اما در جوامع روایی به احادیثی بر می‌خوریم که معصوم(ع) استفاده شیعیان از خمس را حلال شمرده است: «هلک الناس فی بطونهم و فروجهم، لأنهم لم يؤدوا إلینا حقنا، ألا و أن شیعتنا من ذلک و آباءهم فی حلّ» (طوسی، الخلاف، ۱۳۷/۴ تا ۱۳۸). در برخی از متون فقهی این احتمال مطرح شده است که روایات دال بر وجوب پرداخت خمس در مقام بیان حکم اقتضایی و روایاتی که بر تحلیل خمس دلالت دارند، در مقام بیان حکم فعلی هستند (خوئی، موسوعة الامام الخوئی، ۳۴۹/۲۵؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۱۲۲).

پرداخت زکات با رسیدن به نصاب شرعی پیش از یک سال: پرداخت زکات مواد غذایی (گندم، جو، خرما و کشمش) و چهارپایان (گوسفند، گاو و شتر) و سکه طلا و نقره (نقدین)، مشروط به رسیدن به مقدار یا تعداد خاصی است (نصاب). از سوی دیگر، برخی دلایل فقهی بر

این دلالت دارد که برای وجوب پرداخت زکات باید یک سال بگذرد. حال این پرسش مطرح است که اگر اموال شخص به حد نصاب برسد ولی هنوز یکسال نشده باشد، آیا باید زکات مال خود را پرداخت کند؟ برخی از فقها بر این باورند که حکم به وجوب پرداخت زکات به هنگام رسیدن به نصاب شرعی، حکمی اقتضایی است و دلایلی که بر لزوم پرداخت زکات پس از گذشت یک سال دلالت دارد، حکم فعلی است؛ در نتیجه اگر پس از رسیدن به حد نصاب، یک سال بگذرد، آن گاه بر مکلف واجب است که زکات مال خود را پردازد (روحانی، المرقتی الی الفقه الارقی، ۱/۱۳۳ تا ۱۳۴).

گرفتن مالیات از همه دارایی افراد: بر اساس ظاهر آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه: ۱۰۳)، پیامبر گرامی اسلام مجاز است از همه دارایی افراد مالیات (صدقه) بگیرد؛ اما این حکمی اقتضایی است که در مقام فعلیت، حاکم جامعه اسلامی بنا بر شرایط زمانی و مکانی، تنها در خصوص برخی از اموال اقدام به چنین کاری می‌کند (منتظری، ۲۸۷/۴).

فراگیری ارث در خصوص تمام دارایی‌های افراد: گزاره‌های عام موجود در منابع دینی، همچون آیه «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ» (نساء: ۳۳) حاکی از آن است که مالکیت تمام دارایی شخص پس از مرگش (ماترک) به ورثه وی منتقل می‌شود (فاضل جواد، ۱۶۲/۴)؛ اما چنین حکمی اقتضایی است، یعنی همه دارایی متوفی در صورت نبودن مانع برای آن، ملک ورثه اوست. وصیت تملیکی متوفی به نفع شخص ثالث در زمان حیاتش، مانعی برای فعلیت یافتن این حکم اقتضایی است؛ یعنی اموالی که متعلق وصیت تملیکی متوفی است، به ورثه او منتقل نمی‌شود. بدین ترتیب تعارضی میان ادله ارث و ادله وصیت تملیکی وجود نخواهد داشت (عراقی، کتاب القضاء، ۳۴۳).

عموم لزوم وفای به عقد: لزوم وفای به عقد که از آن به اصل لزوم نیز یاد می‌شود برگرفته از دلایلی همچون گزاره «المؤمنون عند شروطهم» است؛ اما این حکم اقتضایی است و مادامی است که دو طرف قرارداد، شرط خیار (حق برهم‌زدن قرارداد) برای خود یا دیگری نکرده باشند. بنابراین، دلیلی که بر مشروعیت شرط خیار در عقد دلالت دارد با عموماتی که بر لزوم وفای به عقد دلالت دارد، ناسازگار نیست (مدنی کاشانی، ۶۶).

عموم وجود خیار مجلس: دلایل متعددی بر این مطلب تأکید دارند که فروشنده و خریدار با بستن قرارداد بیع حق دارند دست کم تا زمانی که در وضعیت بستن قرارداد هستند، از توافق

خود دست بکشند و یک طرفه و بدون پرداخت هزینه‌ای از آن خارج شوند (خيار مجلس). حکم به جواز فسخ بيع با خيار مجلس حکمی است اقتضایی و مشروط به نبودن مانع. بر این اساس، شرط نداشتن خيار فسخ، مانعی برای آن حکم اقتضایی به شمار می‌آید و اجازه نمی‌دهد به فعلیت برسد (شهیدی، ۴۲۱/۳؛ تبریزی، ۶۰/۴).

تبعیت نماء از اصل: بر اساس قاعدة تبعیت نماء از اصل، هرگاه کسی مالک چیزی شود، مالک منافع آن نیز خواهد بود (مکارم شیرازی، القواعد الفقهية، ۳۶/۲)، اما این حکم اقتضایی است؛ یعنی مالکیت چیزی مقتضی مالکیت منافع آن است، مگر اینکه مانعی برای این تبعیت باشد. برای مثال، اگر کسی خانه‌ای را بخرد، مالک منافع آن خانه نیز هست، مگر اینکه فروشنده تا مدتی معین، حق استفاده از آن خانه را برای خود نگه دارد (بحرانی، ۲۸۱ تا ۲۸۲).

فساد معاملات کودک: باتوجه به مفاد جمله «وضع عن أمتی تسعة أشياء: السهو» از حدیث رفع (ابن بابویه، الفقیه، ۵۹/۱)، همه اقدام‌های مالی کودکان باطل است، چه کودک بدون اجازه سرپرست (ولی) خود چنین کارهایی را انجام دهد و چه با اجازه وی. اما حکم فساد معاملات کودک، حکمی اقتضایی است که با تحقق اذن سرپرست از بین می‌رود و تصرف کودک در این حالت نافذ خواهد بود (اصفهانی، حاشیه کتاب المكاسب، ۱۲/۲).

وجوب راستگویی: بدون تردید، راستگویی (صدق) از نظر اخلاقی نیکو (حسن) و از نظر شرعی نیز واجب است. اما اگر راستگویی سبب کشته شدن فردی بی‌گناه شود، نه تنها نیکو نیست که راستگو نبودن امری نیکو و واجب است. بر این اساس، حسن و وجوب راستگویی حکمی اقتضایی و عدم حسن و حرمت راستگویی که سبب مرگ فرد بی‌گناه می‌شود، حکمی فعلی است (صدر، سید محمد، ۴۲/۱).

افزون بر آنچه گذشت، فقهای معاصر در تحلیل برخی از مسائل فقهی به اقتضایی بودن یا اقتضایی نبودن یک حکم استناد کرده‌اند؛ برای مثال، موضوع حکم عقل به لزوم تفریح ذمه، حکم اقتضایی نیست (جزائری، منتهی الدرایة، ۳۷۶/۸). حکم اقتضایی برای بیع، دفع مال مشتری به مشتری است، نه دفع مال بایع به مشتری (حکیم، کتاب البیع، ۲۴۰)؛ شرط مخالف کتاب، اگر مخالف با حکم شرعی اقتضایی باشد، باطل است (حکیم، مستمسک العروة، ۲۷۴/۱۳). شرط ضمان امین، شرط مخالف کتاب نیست، چون مخالف با حکم اقتضایی نیست (همو، همان، ۷۰/۱۲).

۵. نقد و بررسی

اصطلاح حکم اقتضایی در منابع اصول فقهی معاصر، از رواج زیادی برخوردار است؛ اما این نظریه از نظرهای مختلفی درخور نقد است:

اول. مصلحت مقتضی حکم، چیزی و برای خود حکم است (اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ۲۲ و ۲۸). مصلحت و مفسده، مقتضی صدور حکم از سوی قانونگذار است، اما قانونگذاری عملی وابسته به اراده قانونگذار است. به همین دلیل، حکم اقتضایی مجعول شرعی به شمار نمی‌آید؛ چراکه وجود مقتضی برای ثبوت حکم شرعی، امری تکوینی است و ارتباطی به جنبه قانونگذاری قانونگذار (شارع بما هو شارع) ندارد (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۹۴/۴؛ روحانی، منتقى الاصول، ۹۹/۶). به عبارت دیگر، تصور مصالح و مفاسد موجود در متعلق احکام، از یک سو از مقدمات عقلی قانونگذاری است و از سوی دیگر، تحقق آن علت غایی برای قانونگذاری است؛ پس نمی‌توان آن را از مراتب حکم شرعی به شمار آورد (حجتی بروجردی، ۹/۲).

بر این اساس، مراد از اقتضا، شأنت حکم برای وجود پیدا کردن است؛ یعنی وجود ملاکی که مقتضی انشاء حکم است، مثل معراج مؤمن که مقتضی انشاء و جوب نماز برای استیفای این ملاک است (جزائری، منتهی الدرایة، ۲۹/۴)، بدون اینکه به سبب وجود مانع، حکمی بر طبق این مصلحت یا مفسده، جعل (انشا) شده باشد (خونی، محاضرات فی اصول الفقه، ۴۶/۲).

به همین دلیل است که برخی از اصولیان معاصر با تغییر در مفهوم حکم اقتضایی درصدد برآمدند تا بر جنبه حکم شرعی بودن، یعنی درستی اطلاق عنوان حکم بر آن پافشاری کنند؛ برای مثال روحانی بر این باور است که حکم شرعی به دو گونه اقتضایی و غیراقتضایی تقسیم شدنی است. حکم اقتضایی برخلاف حکم غیراقتضایی، حکمی است که منشأ تحقق ضرر در خارج است. به عبارت دیگر، حکمی که اقتضای تحریک مکلف به سوی انجام عمل را دارد (حکم الزامی و جوب و حرمت)، حکمی اقتضایی است، عمل بر طبق آن می‌تواند سبب تحقق ضرر شود؛ اما حکم غیراقتضایی، حکمی است که اقتضای تحریک مکلف به سوی انجام عمل را ندارد (اباحه شرعی) و منشأ ضرر در خارج هم نیست، زیرا معنای اباحه، چیزی جز نبود مانع از سوی قانونگذار (شارع) برای انجام عمل نیست (روحانی، منتقى الاصول، ۴۱۰/۵).

سیفی مازندرانی می‌نویسد: حکم اقتضایی حکمی است که مقتضی شرعی یا عقلی برای ثبوت آن وجود دارد؛ برای مثال، ازدواج، مقتضی حکم شرعی جواز بهره‌وری جنسی و تسلط بر

یک چیز (ید)، مقتضی حکم شرعی مالکیت است. اما حکم غیراقتضایی، حکمی است که ثبوتش به سبب وجود نداشتن مقتضی برای غیر آن است؛ برای مثال، جواز به معنای اعم از آن رو است که مقتضی برای وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و جواز به معنای اخص موجود نیست (۱۶۰ تا ۱۵۹).

محقق اراکی، حکم را به حیثی و فعلی تقسیم کرده و مدعی است که دلایل ناظر به حلیت حکم حیثی و دلایل ناظر به وجوب و حرمت، حکم فعلی هستند. وی، حکم حیثی را حکمی لااقتضایی و حکم فعلی را حکمی اقتضایی می‌داند؛ زیرا منظور از اباحه، عدم وجوب و عدم حرمت است، نه اینکه مصلحت خاصی در جعل اباحه وجود دارد، اما جعل وجوب و حرمت به سبب وجود مصلحت است (اراکي، ۴۷۰).

دوم. آن گونه که ملاحظه می‌شود، فقها در تحلیل برخی از مسائل فقهی و ایجاد سازگاری میان دلایل آن‌ها، از ابزار حکم اقتضایی در برابر حکم فعلی استفاده کرده‌اند. صرف نظر از برخی احتمال‌های غیررایج که توضیح داده شد، دست کم دو تلقی عمده از حکم اقتضایی وجود دارد: ۱. احکام اولی که بر طبیعت موضوع جعل شده‌اند؛ مانند وجوب نماز بدون آنکه راجع به حالات و وضعیت مکلف یا در خصوص شرایط مختلف انجام آن نظری داشته باشد. این حکم، اقتضایی است، چون با هر وضعیت یا شرایطی منطبق است (لا بشرط یجتمع مع الشرط)؛ یعنی هم می‌توان مدعی شد که نماز در همه حالت‌ها و شرایط واجب است و هم می‌توان مدعی شد که نماز واجب است هنگامی که زیان‌آور نباشد، ۲. احکامی ارشادی به وجود مصلحت در متعلق خود، پیش از آنکه به مرحله انشا برسند. این احکام در مرتبه متقدم نسبت به احکام فعلی قرار دارند، تنها اقتضاء حکم دارند، نه اینکه حکمی اقتضایی و شأنی باشند (بجنوردی، ۹۹/۲ تا ۱۰۰).

در حکم اقتضایی به معنای دوم، توجه به چند نکته ضروری است: ۱. حمل آیات قرآنی و احادیث معصومان بر حکم اقتضایی (حکم حیثی)، خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر آن است که قانونگذار با بیان گزاره‌ای فقهی در صدد تحریک مکلف به انجام یا انجام ندادن یک عمل است و نه ارائه گزاره درباره وجود یا نبود مصلحت یا مفسده در انجام یا انجام ندادن آن عمل (طباطبایی قمی، مبانی منهج الصالحین، ۳/۴۱۰)؛ ۲. حمل گزاره‌های دینی بر حکم اقتضایی تنها زمانی ممکن است که آن حکم در زمانی، از اقتضا به فعلیت تغییر وضعیت پیدا کند. اما اگر حکمی هیچ‌گاه به فعلیت نرسد، حمل آن بر حکم اقتضایی بی‌معناست (جزائری، هدی الطالب

فی شرح المکاسب، ۲۹۱/۲؛ آخوند خراسانی، فوائد الاصول، ۶۰۴/۲؛ ۳. تنها ابزار برای جداسازی حکم اقتضایی از حکم غیراقتضایی، رجوع به فهم عقلا (ارتکاز عقلایی) و عرف است؛ در نتیجه، اگر عرف قادر به تشخیص اقتضایی بودن حکمی نباشد، باید به اصل رجوع کرد. به عبارت دیگر، اگر شک داشته باشیم که حکمی اقتضایی است یا فعلی، اصل عدم اقتضایی بودن آن حکم است (حکیم، مستمسک العروة، ۲۷۵/۱۳)؛ ۴. حکم اقتضایی، منحصر به وجوب نیست. مدلول حکم اقتضایی می‌تواند حرمت هم باشد (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۶۲/۳)، بلکه استحباب و کراهت نیز به‌عنوان حکم شرعی می‌تواند اقتضایی باشند. به همین دلیل است که آشتیانی حکم اقتضایی را به دو گونه اقتضایی الزامی و اقتضایی غیرالزامی تقسیم می‌کند (۸۸/۳)؛ یعنی گزاره‌های ارشادی، گزاره‌های خبری (غیرانشائی) و بیانگر وجود مصلحت یا مفسده شدید یا ضعیف در انجام یا انجام‌ندادن کارهایی هستند که قانونگذار بنا بر مصلحت بالاتری، وظیفه‌ای راجع به آن‌ها برای مکلف وضع نکرده است.

بنابراین موضوع بحث در حکم اقتضایی، حکمی است که با وجود داشتن مصلحت یا مفسده در متعلق آن، به سبب وجود یک مانع دائمی، هیچ‌گاه به مرحله انشا و سپس فعلیت نرسیده است. برای دستیابی به چنین مصالح و مفاسدی دو راه وجود دارد: گزاره‌های خبری دینی و فهم عقلی. گزاره‌های دینی ناظر به چنین مصالح و مفاسدی، هم از نظر تعداد بسیار اندک هستند و هم از نظر سندی اعتبار لازم را ندارند. بهره‌گیری از ظرفیت دانش بشری نیز برای تشخیص وجود مصلحت یا مفسده، امری ممکن است؛ ولی اینکه تشخیص عقل درست باشد و به سبب آن تمام ملاک احکام کشف شود، با تردیدهای جدی روبه‌رو است.

سوم. فقهای امامیه در مسائل مختلفی از اصطلاح حکم اقتضایی بهره جسته‌اند، اما این مسائل را در چهار گروه کلی می‌توان طبقه‌بندی کرد: ۱. احکامی که هیچ‌گاه به مرحله فعلیت نرسیده‌اند (وجوب مسواک زدن، عدد رکعات نماز، تأخیر در زمان خواندن نماز عشا، جهر به تلبیه برای بانوان)؛ ۲. احکامی که در یک مقطع زمانی، از وضعیت فعلیت خارج و به وضعیت اقتضایی تبدیل شده است (تخفیف در مفطرات روزه، دادن صدقه برای گفت‌وگو با پیامبر)؛ ۳. احکامی که ابتدا اقتضایی بوده، در یک مقطع زمانی خاص از وضعیت اقتضا خارج و فعلیت پیدا کرده‌اند (خمس ارباح مکاسب پیش از عصر امام باقر)؛ ۴. احکامی که در جمع با دیگر احکام شرعی حمل بر اقتضا می‌شوند (خمس ارباح مکاسب در خصوص شیعیان، پرداخت زکات با رسیدن به نصاب شرعی پیش از یک سال، گرفتن مالیات از همه دارایی افراد، فراگیری

ارث در خصوص تمام دارایی‌های افراد، عموم لزوم وفای به عقد، عموم وجود خیار مجلس، تبعیت نماز از اصل، فساد معاملات کودک، وجوب راستگویی).

اگر تفاوت میان نزول دفعی و نزول تدریجی آیات قرآن کریم را به‌عنوان اصل موضوع بپذیریم (ابن‌بابویه، الاعتقادات، ۲۳۹) و نیز اگر بپذیریم حدود ۶۰۰ آیه از آیات قرآن کریم ناظر به احکام الهی (آیات الاحکام) هستند (ایروانی، الدروس التمهیدیه فی تفسیر الاحکام، ۲۰/۱)؛ در این صورت باید بپذیریم که تمام احکام الهی در آغاز بعثت، احکام اقتضایی بودند که به تدریج به مرحله انشا و سپس فعلیت، تغییر وضعیت پیدا کرده‌اند. از این‌رو، هرچه از آغاز بعثت فاصله می‌گیریم و به زمان رحلت نزدیک می‌شویم، از تعداد احکام اقتضایی با منشأ قرآنی کم و بر تعداد احکام انشائی و فعلی افزوده می‌شود و با نزول آیه «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِينًا» (مانده: ۳) به‌عنوان آخرین حکم الهی، تعداد احکام اقتضایی به صفر می‌رسد (یعقوبی، ۴۳/۲). بر این اساس، با رحلت پیامبر گرامی اسلام دیگر نمی‌توان از حکم اقتضایی با منشأ قرآنی گنت‌وگو کرد. اما روشن است که تمام احکام الهی از طریق وحی به مکلفان ابلاغ نشده و پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم (ع) نیز در قالب احادیث که بیشتر آن‌ها نیز خیر واحد هستند به بیان احکام تکلیفی یا وضعی اقدام کرده‌اند.

حمل برخی از احادیث بر حکم اقتضایی برای حل مشکل تعارض محتوایی آن‌ها با دیگر احادیث ناظر به مسئله مشترک، آن‌گونه که محقق خراسانی و پیروانش ادعا کرده‌اند راهی علمی برای برون‌رفت از وضعیت تعارض و ناسازگارپنداری احادیث است؛ اما شاهدی از خود احادیث، تأییدکننده آن نیست؛ یعنی در هیچ‌یک از احادیث معصومان شاهدهی بر درستی چنین ادعایی وجود ندارد، به‌ویژه که معصومان برای از بین رفتن وضعیت تعارض میان احادیث، راهنماهای عملی تدوین کرده‌اند (اخیار علاجیه) (ایروانی، الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی، ۳۸۵/۴). بدین ترتیب، گروه چهارم از روایات که برخی از فقها برای حل مشکل تعارض آن‌ها با دیگر روایات تلاش کرده‌اند آن‌ها را بر حکم اقتضایی حمل کنند، از حوزه پژوهش خارج می‌شود.

همچنین اگر قانونگذاری (شارعیت) را منحصر به خداوند ندانسته، برای پیامبر گرامی اسلام و پس از ایشان برای امامان معصوم نیز همین جایگاه را باور داشته باشیم (کلینی، ۲۶۵/۱)؛ در آن صورت دیگر نیازمند آن نیستیم که گروه سوم از احکام را بر اساس پذیرش حکم اقتضایی

تحلیل کنیم؛ زیرا مانعی ندارد که حکمی به سبب وجود مصلحت‌های فردی یا اجتماعی از زمانی خاص توسط یکی از معصومان جعل شود، در حالی که پیش از آن چنین حکمی وجود نداشته است. به سخن دیگر، قانونگذار به دلیل پیدایش مصلحتی، اقدام به قانونگذاری می‌کند در وضعیتی که این مصلحت پیش از آن وجود نداشته است. به نظر می‌رسد که در چنین حالتی ممکن است با پایان یافتن مصلحت عمل به حکمی، قانونگذار در مقطع زمانی خاصی از حکم وضع شده پیشین خود دست بردارد، حکمی دیگر وضع کند، چه این رخداد در قرآن دیده شود؛ برای مثال، حکم وجوب صدقه برای نجوا با پیامبر گرامی اسلام که به وسیله آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ» (مجادله: ۱۲) تشریح شده بود، با آیه: «أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ» (مجادله: ۱۳) نسخ شد (طباطبایی، المیزان، ۱۸۹/۱۹) و چه در قرآن و حدیث باشد؛ مانند استقبال به بیت المقدس که با آیه «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) نسخ شده است (محقق حلی، ۱۷۲/۱) و چه در حدیث و حدیث باشد مانند نسخ حرمت زیارت قبور و حرمت ذخیره کردن گوشت قربانی به دلیل این سخن پیامبر گرامی اسلام: «قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَرُورُوهَا وَ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لَحُومِ الْأَضَاجِيِّ إِلَّا فَادَّخَرُوهَا» (مفید، الفصول المختاره، ۱۳۱/۱).

بنابراین، گروه دوم از احکام نیز از محل بحث در حکم اقتضایی بیرون خواهد بود؛ زیرا دادن صدقه برای گفت‌وگوی با پیامبر هر چند تابع مصلحتی جعل شده است، اما دلیلی بر فراگیری زمانی این مصلحت وجود ندارد، همچنان که تخفیف در مفطرات ماه رمضان در فاصله میان مغرب شرعی تا اذان صبح روز بعد نیز چنین است. چنین قانونگذاری‌های محدود و زمان‌دار می‌تواند ناشی از مصلحت‌های خاص اجتماعی در همان بُرش زمانی باشد یا برآمده از انگیزه آزمودن میزان تحمل مکلفان نسبت به شرایط دشوار یا میزان از خودگذشتگی آن‌ها در برابر آرمان‌هایشان باشد. به دیگر سخن، دلیلی بر وجود مصلحت در همه زمان‌ها برای عمل به چنین احکامی وجود ندارد تا نیازمند بهره‌گیری از سازه فقهی حکم اقتضایی برای توجیه ناسازگاری مضمون آن‌ها با دیگر گزاره‌های انشائی باشیم.

تمام سخن در گونه نخست احکام است که قانونگذار به صراحت بیان می‌دارد تنها برای آسان‌گیری بر مکلفان از حکمی که عمل بر طبق آن مصلحت دارد، دست برمی‌دارد. فرض اینکه قانونگذار از مصلحتی قطعی برای همیشه چشم‌پوشی کند؛ یعنی حکمی اقتضایی که هیچ‌گاه به

فعلیت نمی‌رسد، باتوجه‌به حکیم‌بودن قانونگذار فرض باورپذیری نیست؛ زیرا آسان‌گیری، خود یک ارزش است، اما تا زمانی می‌توان به آن پایبند بود که قرارگرفتن در موقعیت دشوار، ایجادکننده مصلحت مهم‌تری نباشد و به همین دلیل است که استناد به قاعده نفی حرج برای برداشتن حکم و جوب در احکامی که طبیعت آن‌ها حرجی است، جایز نیست؛ مانند رفع وجوب جهاد یا وجوب پرداخت خمس و زکات. همچنان که دشواری طبیعی عمل به احکام شرعی، همچون دشواری خواندن نماز صبح یا گرفتن روزه در تابستان نیز مجوز عدم وجوب آن‌ها نخواهد بود. بنابراین باید پذیرفت که مشقت مکلفان تنها در وضعیت خاصی مانع از فعلیت حکمی می‌شود نه برای همیشه. پس اگر عمل به حکمی برای همیشه و برای همه مکلفان دشوار باشد، دیگر نمی‌توان مدعی شد که عمل به آن مصلحت دارد و اگر به فرض عمل به حکمی مصلحت داشته باشد، بایستی پذیرفت که با ازبین‌رفتن وضعیت دشواری (عسرو حرج)، مکلفان موظف به انجام متعلق آن حکم هستند.

بنابراین، پذیرش احکامی که در مرحله اقتضاء باقی می‌ماند و هیچ‌گاه به مرحله انشا و سپس به مرحله فعلیت تغییر وضعیت پیدا نمی‌کند، موجه به نظر نمی‌رسد.

با این وجود، پذیرش وجود حکم اقتضایی همان‌گونه که محقق خراسانی یادآور شده است، سودمند است و می‌تواند مشکل خلأ در حکم شرعی برای مسائل نوپیدا را برطرف کند، بدون آنکه نیاز باشد با کمک قواعد عمومی فقهی این اتفاق رقم بخورد؛ زیرا از یک‌سو، اهمال در جعل حکم و نادیده‌گرفتن نیازهای مکلفان توسط خداوند به‌عنوان قانونگذاری حکیم و آگاه به تمام ابعاد وجودی انسان روا نیست (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۹۱۲) و از سوی دیگر، جعل حکم برای مکلفان توسط خداوند مبتنی بر وجود مصلحت و مفسده مترتب بر افعال آنهاست (ایوان کیفی، ۲۱۱) و سرانجام، راه تشخیص وجود مصلحت یا مفسده در انجام یا انجام‌ندادن اعمال و رفتارها، عقل (فهم متخصصان) است (صدر، تصویری از اقتصاد جامعه اسلامی، ۴۷).

بدین ترتیب، اگر عقل کشف کند که در انجام یا انجام‌ندادن کاری مصلحت یا مفسده‌ای وجود دارد، بایستی خداوند باتوجه‌به آن مصلحت یا مفسده، حکمی برای آن در نظر گرفته باشد؛ هرچند آن حکم به‌سبب تحقق نیافتن موضوعش در عصر صدور احکام یا هر دلیل دیگری به مرحله انشا نرسیده و به مخاطب نیز ابلاغ نشده باشد. برای مثال، استفاده از مواد صنعتی روان‌گردان امری زیان‌بار برای سلامت افراد است و نمی‌توان ادعا کرد که در نظام قانونگذاری

الهی حکمی برای آن در نظر گرفته نشده است. البته در عصر نبوی و امامان معصوم به دلیل تحقق نیافتن موضوع، بدون شک این حکم انشا نشده است. در چنین وضعیتی اگر عقل بتواند به آن حکم اقتضایی دست پیدا کند؛ یعنی بتواند مصلحت یا مفسده مترتب بر عملی را کشف کند، خواهیم توانست با استناد به قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع (کلاما حکم به العقل، حکم به الشرع)، به وجود حکم انشائی شرعی برای آن موضوع نظر دهیم.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد:

۱. مصلحت و مفسده مقتضی صدور حکم، امری غیر از خود حکم است. از این رو، حکم اقتضایی؛ یعنی شأنت حکم برای صدور، مجعول شرعی به شمار نمی‌آید.
۲. جز در مواردی که شارع خود تعیین کرده است، تنها راه تشخیص حکم اقتضایی از حکم فعلی، رجوع به فهم عقلا (ارتکاز عقلایی) است. اگر عرف قادر به تشخیص اقتضایی بودن حکمی نباشد، اصل عدم اقتضایی بودن آن حکم و در نتیجه، فعلی بودن آن است.
۳. احکام اقتضایی موجود در گزاره‌های فقهی به چهار گونه تقسیم می‌شوند: احکامی که هیچ‌گاه به فعلیت نرسیده‌اند؛ احکامی که تنها در یک مقطع زمانی از فعلیت خارج شده‌اند؛ احکامی که تنها در مقطع زمانی خاصی به فعلیت رسیده‌اند؛ احکامی که در مقام جمع با دیگر احکام فقهی، حمل بر اقتضا می‌شوند. پذیرش احکام انشائی که هیچ‌گاه به مرحله فعلیت تغییر وضعیت پیدا نمی‌کنند، موجه به نظر نمی‌رسد.
۴. نادیده گرفتن نیازهای مکلفان توسط خداوند به عنوان قانونگذار حکیم و آگاه به تمام ابعاد وجودی انسان (اهمال در جعل حکم) روا نیست و جعل حکم هم مبتنی بر وجود مصلحت و مفسده مترتب بر افعال مکلفان است؛ هرگاه عقل (فهم متخصصان) بتواند به وجود مصلحت یا مفسده‌ای برای عملی پی ببرد که شارع برای آن، حکم فعلی جعل نکرده است؛ به سبب ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع (کلاما حکم به العقل، حکم به الشرع) می‌توان به وجود حکم انشائی شرعی برای آن عمل نظر داد و بدون کمک کردن از قواعد عمومی فقهی، مشکل خلأ حکم شرعی برای مسائل نوپیدا را برطرف کرد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، الاعتقادات، قم: امام هادی، ۱۳۸۹.
- _____، کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الصادر، بی تا.
- اراکی، محمد علی، الخیارات، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۱۴ق.
- اصفهانى، محمد حسین، نهاية الدراية في شرح الكفاية، قم: سيد الشهداء، ۱۳۷۴.
- _____، حاشية كتاب المكاسب، قم: انوار الهدى، ۱۴۱۸ق.
- انصارى، مرتضى بن محمد امين، مطراح الانظار، قم: آل البيت، بی تا.
- ایروانی، باقر، الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني، قم: محبین، ۲۰۰۷م.
- ایروانی، باقر، دروس التمهيدية في تفسير آيات الاحكام، چاپ سوم، قم: دار الفقه، ۱۴۲۸.
- ایروانی، باقر، كفاية الأصول في اسلوبها الثاني، نجف: مؤسسة احیاء التراث الشيعه، ۱۴۲۹.
- ایوان کيفی، محمد تقی بن عبدالرحيم، هداية المسترشدين، قم: آل البيت، بی تا.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، درر الفوائد فی حاشية علی الفرائد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- _____، فوائد الاصول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- _____، كفاية الاصول، قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- _____، حاشية المكاسب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
- آملی، هاشم، مجمع الافکار و مطرح الانظار، قم: نشر علمی اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- بجنوردی، حسن، منتهی الاصول، چاپ دوم، تهران: عروج، ۱۳۸۰.
- بحرانی، محمد سند، فقه المصارف و النقود، قم: فدک، بی تا.
- برقی، احمد بن محمد، المحاسن، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
- بروجردی، حسین، نهاية الاصول، تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
- بروجردی، محمد تقی، الاجتهاد و التقليد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- تبریزی، جواد، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، چاپ سوم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.
- جزائری، محمد جعفر، منتهی الدراية، چاپ سوم، قم: دار الكتاب، ۱۴۱۵ق.
- _____، هدى الطالب في شرح المكاسب، قم: دار الكتاب، ۱۴۱۶ق.
- حجتی بروجردی، بهاء الدین، حاشية علی الكفاية، چاپ سوم، قم: انصاریان، ۱۴۱۲ق.

حراملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: آل‌البت، ۱۴۰۹ق.
حسینی، سیدمحمدرضا، «مراتب حکم از دیدگاه محقق خراسانی»، پژوهش‌های اصولی، س ۴، ش ۱۳، ۱۳۹۱،
۷۳-۴۷.

حسینی فیروزآبادی، مرتضی، عناية الاصول فی شرح كفاية الاصول، قم: فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق.
حسینی میلانی، علی، تحقیق الاصول، قم: حقایق، ۱۴۳۱ق.
حکیم، محسن، حقائق الاصول، قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
_____، مستمسک العروة الوثقی، قم: دار التفسیر، ۱۴۱۶ق.
_____، نهج الفقاهة، قم: انتشارات ۲۲ بهمن، بی‌تا.
حکیم، محمدهادی، المعجم الفقہی لکتاب شیخ طوسی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۴.
_____، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
خوانساری، محمدحجیم، الجوامع الفقہیة، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۲۷۶.
خوانساری، موسی‌بن محمد، رساله فی قاعدة نفی الضرر، تهران: محمدی، ۱۳۷۳.
خوئی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع)،
۱۴۱۹ق.

_____، محاضرات فی اصول الفقه، قم: مؤسسه احیاء آثار سیدخوئی، ۱۴۲۲ق.
_____، مصباح الاصول، چاپ پنجم، قم: داوری، ۱۴۱۷ق.
_____، موسوعة الامام الخوئی، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی، ۱۴۱۸ق.
روحانی، محمد، المرتقی إلى الفقه الارقی (کتاب الزکاة)، تهران: مؤسسه الجلیل للتحقیقات الثقافية، ۱۴۱۸ق.
_____، منتقى الاصول، قم: دفتر آیت‌الله سیدمحمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، دلیل تحریر الوسيلة (المضاربة)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،
۱۴۲۷ق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
شاکری، بلال، حقیقت حکم شرعی در اصول فقه، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی، ۱۳۹۶.
شیرازی زنجانی، موسی، کتاب النکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
_____، مناسک الحج، قم: مشرقین، ۱۴۲۹ق.

_____، درس خارج فقه، ۱۳۷۸، ۱۳۷۸/۲/۲۷، قابل مشاهده در:

<http://zanjani.net/index.aspx?pid=10472&articleid=45331>

شهید اول، محمدبن مکی، القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربية، قم: کتابفروشی مفید، بی‌تا.

- شهید ثانی، زین الدین بن علی، تمهید القواعد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۴.
- شهیدی، میرزا فتاح، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، تبریز: اطلاعات، ۱۳۷۵ق.
- صدر، سید محمد، ماوراء الفقه، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۲۰ق.
- صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، چاپ سوم، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي، ۱۴۱۷ق.
- _____، تصویری از اقتصاد جامعه اسلامی، ترجمه جمال موسوی، تهران: بنیاد بعثت، بی تا.
- _____، دروس فی علم الاصول، چاپ پنجم، قم: دار العلم، ۱۴۳۰ق.
- طباطبایی قمی، تقی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، قم: کتاب فروشی محلاتی، ۱۴۲۳ق.
- _____، مبانی منهج الصالحین، قم: قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- _____، نهاية الحکمة، قم: مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶.
- طوسی، محمدبن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- _____، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- عاملی، جعفر مرتضی، الصحيح من سيرة النبي الاعظم، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۲۶ق.
- عراقی، ضیاء الدین، کتاب القضاء، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱۴۲۱ق.
- _____، نهاية الافکار، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- _____، نهاية الوصول الی علم الاصول، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۶ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، تنزیه الانبیاء، قم: شریف الرضی، ۱۳۵۲.
- علی بن موسی، امام هشتم، فقه الرضا، مشهد: آل البيت، ۱۴۰۶ق.
- فاضل جواد، جواد بن سعید، مسالك الافهام إلى آیات الاحکام، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۵.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، واعظ زاده خراسانی، محمد، وقاضی، محمد، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران: مجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامیه. المعاونه الثقافیه، ۱۴۳۱ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، سیری کامل در اصول فقه، قم: فیضیه، ۱۳۷۹.
- _____، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (الخمسه و الانفاله)، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۴۲۳ق.
- فاضل لنکرانی، محمد جواد، درس خارج اصول فقه، جلسات ۵۱ تا ۵۶، ۱۳۸۶. قابل مشاهده در: <http://fazellankarani.com/persian/lessons/view/729>
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ق.

- كليني، محمدبن يعقوب، الكافي، چاپ چهارم، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ١٤٠٧ق.
- مجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت: مؤسسة الطبع والنشر، ١٤١٠ق.
- محقق حلي، جعفر بن حسن، معارج الاصول، تهران: آل البيت، ١٤٠٣ق.
- محقق خوانساري، حسين بن محمد، تكميل مشارق الشموس في شرح الدروس، قم: آل البيت، ١٣١١.
- مدني كاشاني، رضا، تعليقه شريفة على بحث الخيارات و الشروط، قم: آيت الله مدني كاشاني، ١٤٠٩ق.
- مشكيني، ابوالحسن، حواشي لمحقق مشكيني، تهران: لقمان، ١٤١٣ق.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم: بوستان كتاب، ١٣٨٧.
- مفيد، محمدبن محمد، الفصول المختارة، قم: كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
- مكارم شيرازي، ناصر، القواعد الفقهية، چاپ سوم، قم: مدرسة امام اميرالمؤمنين، ١٤١١ق.
- انوار الاصول، چاپ دوم، قم: مدرسة امام علي بن ابي طالب، ١٤٢٨ق.
- منتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، چاپ دوم، قم: تفكر، ١٤٠٩ق.
- نائيني، محمد حسين، رسالة الصلاة في المشكوك، قم: آل البيت، ١٤١٨ق.
- نورمفیدی، سيد مجتبی، حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو، قم: مركز فقه ائمة الاطهار، ١٣٩٤.
- هاشمی شاهرودی، محمود، نتائج الافكار في الاصول، قم: آل مرتضى، ١٣٨٥.
- فقه اسلامي، ١٤٣١ق.
- يزدي، محمد، فقه القرآن، قم: اسماعيليان، ١٤١٥ق.
- يعقوبي، احمد بن اسحاق، تاريخ اليعقوبي، بيروت: دار الصادر، ١٣٤١.