

خوانشی نهادی و کاربردی از عقل در استنباط احکام فقهی و حقوقی در فقه امامیه و اهل سنت

مجله علمی پژوهش در حقوق، فقه، فلسفه و الهیات (سال ششم)
شماره ۲۰ / تابستان ۱۳۹۹ / ص ۱۰-۱

فاطمه کریمی^۱، محمد جعفری هرندی^۲

^۱ دانشجوی دکتری پژوهش محور، گروه الهیات - فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
^۲ دانشیار گروه الهیات - فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

محمد جعفری هرندی

چکیده

«عقل» در میان منابع فقهی دارای سابقه کهن و دیرینی است که هم در خصوص مفاهیم آن و هم کاربردش در استنباط احکام و مقررات فقهی و حقوقی اختلافات فراوانی بخود دیده است که از آن جمله فقها در مباحث اصولی و فقهی در کنار منابع ثقلی (کتاب و سنت) بدان استناد کرده اند، استنادی که در نحوه نگرش ایشان به عقل متفاوت است. در مذاهب فقهی اهل سنت از عقل بعنوان منبع مستقل بسیار نادر یاد شده و از ابزاری چون «قیاس» و «سد ذرایع» و مانند اینها استنباط می شود. در فقه امامیه عقل هم ردیف کتاب و سنت قرار دارد و فقههای شیعه در بسیاری از مسائل اصول فقه به عقل استناد می کنند و قیاس را مردود می شمردند. در منابع حقوق و مصدر قوانین نیز عقل جایگاه ویژه ای دارد و می توان گفت معیارهای اعتبار قوانین همان معیارهای اعتبار احکام است. بکارگیری عقل در احکام فقهی و به تبع آن موازین و مقررات حقوقی دارای مراتب گوناگون است که ما را به باز چیسستی عقل رهنمون می نماید و لازم است دلایل نزدیکی و دوری دیدگاههای فقهی امامیه و اهل سنت مورد بررسی قرارگیرد. در این مقاله سعی شده است این دستاورد بررسی گردد که در هر دو نگاه، عقل تکیه گاهی برای پی بردن به احکام دینی و مقررات حقوقی است اما نحوه ی بهره بردن از آن متفاوت است.

کلید واژه ها : عقل، قیاس، حکم، استنباط، موازین حقوقی.

مقدمه

« افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او ءاذان یسمعون بها فانها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التی فی الصدر (حج ۴۶:»

آیا در زمین سیر نمی کنند تا صاحب قلبهایی گردند که بدان تعقل کنند و گوشهایی که بدان بشنوند؟ زیرا چشمها نیستند که کور می شوند بلکه دلهایی که در سینه ها جای دارند کور می شوند!

عقل قوه ممیزه انسان از سایر موجودات است که در پیچه و نهادی است که بواسطه آن شناخت عمیق تر و مستدل تری نسبت به ابهامات فراوان امروزی بشر پیش روی او قرار می دهد. بر اساس آیه طلّیعه بحث و احادیث تفسیری ذیل آن، عقل نهاد مؤلّد اندیشه، مرکز نورانی شعور و شناخت و فعلیت بخش توانمندی های نهفته آدمی است که با بهره گیری از منابع اصیل دست اول، مانند وحی به تبیین درست موضوعات پرداخته و در وجود آدمی نهاد تعقل و خرد ورزی و عقلانیت را ساماندهی و جهت دار می نماید. این جهت دهی با کارکردهایی چون عقل اصولی، عقل اجتهادی و فقهی، عقل نظری و فلسفی تجلّی می یابد و تاجایی رشد می یابد که همنشین و قرین شریعت می گردد. نهاد عقل و خرد ورزی از ظهور مسیحیت کهن و سنت گرای غربی تا به عصر امروز اسلامی همواره دستخوش تحولات و دیدگاههایی بوده که گاه افراط گرایانه با اصالت بخشیدن تام به وحی و کتب مقدس خود را مستغنی از آن دانسته و تنها راه سعادت و درک احکام زندگی و حیات اجتماعی و دینی را رهین تمسک به وحی برشمرده اند.

در مقابل این گروه افراطی، گروه دیگری بودند که همگامی عقل با وحی را موجب رشد باور و ایمان عملی خوانده و این همراهی را دارای ثمره ای چون معرفت عالیّه و پاسخگویی به مشکلات و موضوعات نو، بدیع و نو ظهور می دانند.

اگرچه وحی قلمرو وسیع و حاوی پیام الهی است که نسخه شفا بخش برای انسان در هر عصری است اما بیراه نگفته ایم که درک بسیاری از معانی و حقایق توحیدی و احکام عبادی مستلزم تفکر و خرد ورزی است که می تواند مفهوم بدیعی از فقه پویا و پاسخگویی دین به نیازهای امروز بشر را عرضه نماید؛ امری که امروزه و در عصر غیبت امام معصوم (ارواحنا لتراب مقدمه الفداء) و عدم دسترسی به حضرات معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین) و سیره عملی در موضوعات بدیع و نوظهور، فقهاء و عالمان دینی را برآن داشته تا با استفاده از رأی و نهاد عقل به این موضوعات پاسخی راهگشا ارائه نمایند.

ثمره درخشان امروز کاربرد عقل در آموزه ها و احکام دینی، رهین مجاهدان خردورزی چون علامه وحید بهبهانی (ره) و در استمرار آن شیخ انصاری (ره) و در دوره متأخر، حضرات آیات عظمی بروجردی (ره) و روح الله الموسوی الخمینی (ره) است که با بارور سازی خردورزی و عقل در فقه، ابواب نوینی در «دریافت ملاک» گشودند.

فقه های شیعه در رویارویی با مسائل مستحدثه فقهی امت اسلامی، در بن بست عدم وجود نص، به کارکرد «عقل» در دریافت ملاک رجوع کرده و این بکارگیری در بدست آوردن عقاید یا وضع احکام عملی مورد اتقان مذاهب اسلامی، اعم از کلامی و فقهی بوده و می باشد.

در برابر این دیدگاه، رویکردی دیگر وجود دارد که برغم استفاده از عقل در دریافت «امر جامع» یا «علت حکم» اما در منطق فقه های امامیه مردود است و آن «قیاس» می باشد. این تمایز دیدگاه در نحوه به کارگیری عقل در «دریافت ملاک» در مسائل فقهی و نیازهای حقوقی جامعه امروزی نشان از ضرورت تبیین بازچینی عقل و کاربرد تطبیقی آن در فقه امامیه و مذاهب اهل سنت دارد.

نگاه فقه امامیه نگاهی در ردیف منابع ثقلی به عقل می باشد و در نگاه مذاهب اهل سنت از ابزاری نظیر «قیاس» و «سد ذرایع» بهره گیری می شود و اینها نشان از قرابت کاربرد نهاد عقل در منظر مکاتب فقهی یاد شده می باشد. موضوع عقل اگرچه مستقیم و غیر مستقیم در آثار فقهاء و اندیشمندان مختلف متقدم و متاخر بوده از جمله امام محمد غزالی تا شهید مرتضی مطهری بوده اما کمتر به صورت مستقل و نگاه تطبیقی به آن نگریسته شده است.

در هر دو دیدگاه می توان به آثار فاخری چون «الاستحسان و القیاس» ابن حزم ظاهری، «فوائد الاصول» نائینی، «المستصفی» امام محمد غزالی، «اسلام و مقتضیات زمان» شهید آیت الله مرتضی مطهری و مقالات پراکنده ای از جمله «نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلام» اثر سید ابراهیم حسینی، «عناصر تعیین کننده در حل مسائل مستحدثه» تالیف محمدتقی باقرزاده مشککی باف، و «چیستی عقل در عقل گرایی معتزله» اثر مشترک حمید ملک مکان و سید حسن طالقانی اشاره کرد که در این تحقیق از برخی از این آثار و مقالات علمی و کتابهای مرتبط با منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت بهره گیری شده است.

تا کنون در خصوص بازچینی عقل و ابعاد موشکافانه آن در کارکردهای فقهی و حقوقی مقاله مستقلی دیده نشد که در مقاله پیش رو با روشی توصیفی، تحلیلی و مصادیق امروزی فقهی در باب مسائل مستحدثه بصورت کاربردی، تلاش گردیده تا بررسی تطبیقی دیگری بر نهاد

عقل صورت گیرد و کارکردهای آن در ارتباط با درک ملاک در احکام مورد بررسی قرار داده شود. افزون بر این تلاش گریده تا با استدلالات متقن و تازه به تبیین چرایی اختلافات نگاههای افراطی و تفریطی به عقل در استنباط احکام فقهی به صورت تطبیقی پرداخته شود و کاربردهایی تازه از عقل در استنباط احکام فقهی پیش روی محققان قرار گیرد که این وجوه تمایز و نوگرایی مقاله پیش رو را نشان می دهد. امید که مقبول افتد و در نظر آید.

خوانشی دوباره از بازچיסستی عقل در فقه و حقوق

شناخت ماهیت حقیقی عقل امری بس مشکل و موشکافی ابعاد مختلف آن بسی دشوارتر می باشد، از اینروست که می بایست به بازشناسی آثار و تبعات آن در ابعاد مختلف پرداخت.

«عقل» یکی از قوای نفس انسانی است و برابر نص روایات حجت پنهان خداوند است در حالیکه رسولان، پیامبران و امامان معصوم (علیهم السلام) حجت آشکار اویند. (ابومحمدحسین حرانی، ۱۳۷۶، ۲۰۱) اگرچه «عقل» مورد مخالفت هیچ فقیهی نیست و منبع بودن آن در استنباط برخی احکام از نظر شیعه وسّتی، اخباری و اصولی و... پذیرفته شده است^۲ اما متأسفانه عده ای آن را در محبس تدبیر امور زندگی و سیاست زندانی کرده اند و جنگی مرهوم را میان آن و فقه و کلاً دین براه انداخته اند. (یوسف ابن احمد بحرانی، بی تا، ص ۱/۱۲۷) که برخلاف تعالیمی است که از سوی قرآن، سنت و ائمه معصومین (علیهم السلام) به ما رسیده است.

در جمع بندی آراء و اندیشه های فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی و ملاصدرا درباره عقل، فارغ از اختلاف نظرهایی که بیان می شود؛ آدمی مرتّب از جسم و نفس است که نفس دارای پنج قوه و نیروی غاذیه (ساخت اجزای تحلیل رفته انسان)، حاسه (قدرت ادراک حسی ظاهری یا باطنی)، متخیله (وهم و خیال)، نزوعیه (بر انگیزنده ی قدرت شوق و کراهت) و ناطقه (عامل گفتار و اندیشه) است. آدمی با قوه ناطقه تفکر و اندیشه ورزی به دریافت حقایق و علوم و فنون نائل می شود.

برهمن اساس و افزون براین، می توان عقل را در دو شاخه اصلی عقل نظری (مُدِرک حقایق و واقعیات خارج از اراده و عمل که در حقیقت وظیفه آن قضاوت و زیربنای علوم عقلی است) و عقل عملی (مُدِرک اموری که مربوط به اراده و عمل آدمی و باید ها و نباید هاست و عبارت دیگر شایسته بودن یا شایسته نبودن انجام کارها را عهده داراست)، تقسیم کرد. هریک از این دو عقل با اتکاء به قضایای معلوم و بدیهی به کشف مجهولات پرداخته و معلومات جدیدتری را می آفرینند و این روند تولید علم و معرفت به همین کیفیت ادامه پیدا می کند. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ۵۸-۵۹)

در استمرار روند دستیابی به دانش و معرفت و عبارت دیگر گشودن در وازه های جدیدی از کشف احکام مسائل مستحدثه فقهی می توانیم به مراتب عقل هیولانی (که همان استعداد دریافت هر معرفت و دانشی است)، عقل بالملکه (که مرتبه ای از عقل است که از خالت استعداد برون رفته و معقولات بدیهی و ابتدایی را دریافت کرده و آماده پذیرش معلومات نظری است)، عقل بالفعل (که در این مرتبه عقل با کمک معلومات اولیه و بدیهی، معلومات نظری را دریافت و در خود ذخیره می کند و هر وقت اراده نماید آن معلومات را نزد خود حاضر می نماید) و عقل مستفاد (که عالی ترین مرتبه عقل است و به مشاهده معلومات و معقولات ثانی که از امور ذهنی انتزاع شده و منشاء آن ذهن است، می پردازد) اشاره نمائیم. در همین مراتب است که دریافت ملاک احکام در عالی ترین شکل خود در کنار منابعی چون وحی و سنت که نص صریح وجود ندارد، منبعی مورد استناد، بهره گیری می شود. از اینرو در این بازچיסستی با واژه ای بنام «عقل فقهی» روبرو می شویم که در حقیقت منبعی از منابع شریعت است که در کنار کتاب و سنت و در عرض آنهاست و به نوعی می توان آن را ابزاری در تبیین و تفسیر ایندو خواند، درحالیکه هیچگونه نصی وجود نداشته باشد.

با عنایت به مراتب فوق درمی یابیم که عقل ازعالی ترین مراتب نفس بشمار می رود و آدمی می تواند از یکسو به شناخت موجودات و واقعیات بیرون از حیطه عمل خود وارد شود (حکمت نظری) و از سوی دیگر باید ها و نیاید های رفتاری و کرداری خویش را در ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تعیین کند (حکمت عملی). از اینرو می توان بطور قطع ادّعا کرد اصولیین وفقیهان، اصطلاحی تعریف پذیر از عقل ارائه نداده اند و مرادشان از عقل همان «گوهرقدسی» است.

۱. مانند وجوب یادگیری احکام و غیره. نگاه شود به محمد امین استرآبادی، الفوائد المبدیه، ص ۲۰۱.

۲. هیچ فرقه ای عملاً منبع بودن عقل وارد نکرده و بر اساس حدیثی از امام صادق علیه السلام در اصول کافی ج ۱ ص ۳۳ عامل پرستش خدا هم توصیف شده است. نگاه کنید به معیارهای قانونگذاری و دادرسی، مشهد، ص ۱۰۷

شهید بزرگوار صدر (ره) می گوید: «مراد از حکم عقلی، حکم قوه عاقله به معنای فلسفی آن نیست، بلکه مراد حکمی است که عقل بطور جزم و یقین بدون استناد به قرآن و سنت را صادر می کند.» (سیدمحمد صدر، ۱۴۱۹ ق، ۴/۱۱)

در معیار پذیرش و ملاک حکم عقل نیز می توان گفت هرگاه حکمی در نصوص ثقلی نباشد و عقل به نحوی روشن و قاطع آن را ادراک و استخراج نماید، حکم مستخرجه لازم القبول و حجت است؛ اعم از آنچه مورد ادراک و تصدیق از بدیهیات باشد؛ یا مبتنی بر استدلالی روشن بوده باشد. از اینروست که در چنین حالتی آدمی به وضوح و روشنی دلالت عقلی را دریافته و بدان التزام نظری و عملی می یابد.^۳ لذا می توان کاربرد عقل در استنباط حکم را به دو قسم منبع و مآخذی مستقل از منابع ثقلی یا ابزاری در خدمت سایر منابع که می توان به کمک آن حکم شرعی را از منابع اولیه قرآن و حدیث استخراج کرد، دانست. در نتیجه امر می توان اذعان کرد که عقل در فقه در زمانی کاربرد اساسی دارد که نه نصی در قرآن و سنت باشد و نه مستند به این. درحقوق هم می توان با توجه به اتکاء آن به منابع فقهی امامیه (حقوق ایران) نقش عقل را عینا در تدوین حسن و قبح ها مشاهده کرد و پذیرفت که در حقوق کشورمان نیز همان تشریع فقه پذیرفته شده است. فقه های امامیه تنقیح مناط قطعی و درک ملاک را که هر دو برپایه عقل استوار است به عنوان یکی از ابزار استنباط به کار گرفته اند و اینجاست که این سوال در ذهن متبادر میشود که چه تفاوتی در «درک ملاک» و «تنقیح مناط» (که بر خلاف اهل سنت هردو مورد پذیرش و استناد فقه های امامیه است) و قیاس مستنبط العله که از نگاه فقه های شیعه مردود و مورد پذیرش عامه است، وجود دارد؟ و چرا دوعنوان نخست را فقه های امامیه پذیرفته و با عنوان آخر به مخالفت برخاسته اند؟ این در حالی است که آشخور و حد وسط و قوام همه اینها عقل است!

بهره گیری از عقل در استنباط احکام فقهی به قدری به مقوله قیاس نزدیک است که در پاره ای موارد وقتی فقیه امامی مذهب به اتکاء اجتهاد از عقل بهره می گیرد، ناخود آگاه به ذهنش خطور می کند که شاید تصور شود به حوزه قیاس پانهاده است، لذا فوراً این شبهه را دفع کرده و متذکر می شود که چنین فتوایی برخاسته از قیاس نیست.

مرحوم سید مرتضی (۴۳۶-۳۵۵ قمری) شاگرد شیخ مفید در کتاب مشهور خود بنام «الذریعه الی اصول الشریعه» توضیحاتی در مباحث عقل ارائه می دهد و بحث افتاء، رأی، مفتی و مستفی را مورد امعان نظر قرار می دهد و با کنار هم آوردن اجتهاد و قیاس اشاره می کند که این بحث بغیر از قیاس است. (آقا سید مرتضی رضی، ۱۳۶۳، ۸۲۷-۲/۸۰۴) مرحوم شیخ طوسی نیز در مسائل اجماع، اجتهاد و قیاس رادر کنار هم آورده و در کلام خود بر دآوری عقل تکیه نموده است. (شیخ طوسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۱۶-۲/۶۴)

یکی از مباحث مورد نظر علم اصول فقه در ملازمات عقلیه، مربوط به حسن و قبح اشیاء است و بحث افعال از جمله موارد حسن و قبح عقلی می باشد که از جمله مسائل کهن و بحث انگیز کلامی بوده و از نیمه اول تاریخ هجری شروع شده است (محمدی، ۲۵، ۱۳۷۰/۲). قدیمی ترین مسئله کلامی مسئله جبر و اختیار است که آیا انسان موجودی مختار است یا مجبور؟ و به دنبال آن مبحث عدالت مطرح گشته و علما کلام در رابطه با علت دو دسته شده اند:

دسته ای به نام معتزله که طرفدار عدل و اختیار بودند و دسته دیگری به نام اشاعره که طرفدار جبر و اضطرار شدند (العلامه الحلی، ۲۶، ۱۳۶۵). معتزله می گفتند: عدل حقیقی است که خداوند کارهایش را بر معیار آن انجام می دهد ولی اشاعره بر آن بودند که عدل منتزع از فعل خداست و هر کاری که او کند عین عدل است. این بحث خود بخود حسن و قبح ذاتی افعال را مطرح ساخت که آیا بطور کلی افعال دارای صفت حسن و قبح هستند؟ یعنی مثلاً عدالت و احسان فی حد ذاته نیکو و بایستی است و دروغ و ظلم فی ذاته زشت و نبایستی است؟ در پی این بحث پای عقل و مستقلات عقلیه نیز به میان آمده و چنین مطرح گشته که آیا عقل در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد و به تنهایی قادر به تشخیص آنهاست یا نیاز به کمک شرع دارد؟ بر همین اساس معتزله طرفدار حسن و قبح عقلی شدند و اشاعره منکر آن؛ کم کم دامنه این بحث به مسئله توحید و مسئله حکمت الهی و دیگر مسائل منجر شد.

موضوع حسن و قبح عقلی، بحث و گفتگو های فراوانی را در میان متکلمان برانگیخته است. متکلمان امامیه و معتزله از طرفداران حسن و قبح عقلی اند و بر این باورند که عقل می تواند مستقلاً و بدون نیاز به راهنمایی شرع، به نیکویی (حسن) و زشتی (قبح) برخی افعال پی ببرد و بر اساس آن خداوند را از ارتکاب افعال زشت و قبیح منزه بداند (العلامه الحلی، ۲۶، ۱۴۰۳؛ سعیدی مهر، ۲۹۲، ۱۳۷۸). به عبارتی دیگر، افعال و کارها با قطع نظر از حکم شارع برخی حسن و بایستی هستند و برخی نه حسن دارند و نه قبح (مثل آب خوردن، راه رفتن و نظایر آن که ذاتاً حسن یا قبح ندارند) که به اعتقاد عدلیه خداوند متعال امر نمی کند مگر به کارهایی که حسن است و نهی نمی کند مگر از کارهایی که در

^۳ . اخباریون نیز حکم قطعی عقل را حجت می دانند و در عرصه استنباط احکام فقهی براین باورند که چنین قطعی محقق نخواهد شد ولی دردر غیر آن قابل به تحقق چنین قطعی و حجیت آن هستند. (نوری طبرسی، میرزا حسین، خاتمه مستدرک الوصایل ج ۹، فایده یازدهم، عنوان حجیت قطع، صص ۳۰۳-۳۰۲)

واقع قبیح و ناپیستی و دارای مفسده باشد؛ مثلاً صداقت امری است که ذاتاً حُسن دارد و بخاطر حُسن و بایسته بودن آن خداوند به آن امر کرده و فرموده: «از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید و با صادقان باشید» (توبه: ۱۱۹) و در مقابل آن «کذب یک امری است ذاتاً قبیح و بخاطر قبیح آن خدای متعال از آن نهی کرده نه اینکه با امر خدا صدق، حُسن شود و با نهی خدا کذب، قبیح و همین طور عدل و ظلم (مظفر، ۲۱۶، ۲/۱۳۷۰) در مقابل دیدگاه عدلیه، اشاعره اعتبار داوری مستقل عقل را در تحسین و تقبیح افعال انکار می کنند و به (حُسن و قبیح شرعی) اعتقاد دارند.

در نظر اینان، فعل نیکو (حسن) آن است که شارع به نیکویی آن حکم کرده باشد و کار زشت (قبیح) آن است که شارع آن را زشت شمرده باشد و عقل آدمی در این وادی به تنهایی راه به جایی نمی برد بر این اساس، با صرف نظر از امری شرعی، افعال هیچگاه متصف به حسن و قبح نمی شوند بلکه شرط لازم و کافی چنین اتصافی، تعلق امری شرعی است (سعیدی مهر، ۱۳۷۸، ۱/۲۹۲). به عبارت دیگر هیچ کاری فی حد ذاته و با قطع نظر از بیان و خطاب شرع نه حسن دارد و نه قبح، بلکه حُسن و قبح تابع اعتبار شارع است، هرکاری که شارع مقدس حُسن بداند و بدان امر کند نیک خواهد بود ولو امر به زنا یا محارم، و از هر کاری که شارع نهی کند و تقبیح کند قبیح خواهد بود ولو نهی از عدالت یا صلوه باشد و چون تابع اعتبار شارع است اگر شارع قضیه را برعکس کرد یعنی آنچه را که تا به حال حسن می دانست از امروز به بعد تقبیح کرد، آن کار می شود قبیح، و اگر کاری را که تا بحال قبیح می دانست از حالا به بعد تحسین کرد آن کار می شود حسن. به عنوان مثال گاهی شارع در مدت زمانی عملی را واجب می کند، سپس آن را نسخ و حرام می کند، می توان گفت مادامی که شارع واجب کرده بود آن کار حسن داشت و حالا که تحریم کرده همان کار قبیح پیدا می کند (مظفر، ۱۴۱۰، ۲/۲۱۶). این جمله بدان جهت آورده شد تا معلوم گردد که عقل درمباحث اعتقادی، که نسبت به احکام شرعی اصل محسوب می شود چه جایگاه والا و در عین حال پر بحثی دارد.

تفاوت و اختلاف دیدگاهها در کاربرد عقل

با توجه به جایگاه عقل و باز چپستی آن واضح است که می تواند منبع و مصدر حکم شرعی قرار گیرد و باید اذعان نمود که می تواند رشته مشترک مذاهب و فرق در کشف احکام باشد اما چرا پیرامون آن مشاجرات مختلفی است و در کاربرد آن دیدگاه های افراط و تفریطی زیادی دیده می شود؟ این امر تا جایی پیش می رود که استفاده از عقل مذمت شده و موجب پیدایش مکتب اخباریان در جرگه تشیع و مکتب ظاهری در بلوک اهل سنت گردیده است.

در این خصوص دقت و تفکر در چند نکته بسی ضروری است:

نکته اول: به نظر می رسد گریز از خرد ورزی در مسائل بازگشت می کند به افراطی که در بهره بردن از عقل در برهه ای از زمان در حوزه آموزه های دینی بوجود آمد و اصل مطلب مباحث فلسفی که در دایره اعتقادات رخ نمود، مرتبط می شود. به عنوان مثال در بحث حسن و قبح ذاتی اشیاء و افعال و بحث عدل الهی که از سوی معتزله مطرح و بدنبال آن تعقل و خرد ورزی در دین را موجب گشت؛ گروهی از دغدغه داران دینی را بر آن داشت تا به این افکار و مباحث واکنش منفی نشان دهند تا مبدا محوریت "خدا" در باور های مومنان جایش را به محوریت عقل بدهد؛ در نتیجه پایه دیانت توده مردم که عمدتاً مبتنی بر نقل و حسن ظن به ناقلان احادیث است، سست گردد و جامعه دینی دچار انشقاق و احياناً اضمحلال گردد.

از سوی دیگر در حوزه های علمیه تشیع در بسیاری از ادوار، به آموختن فلسفه با دید مثبت نگاه نمی شده و فراگیری این علم را مضر به اعتقادات یا بهیوده می دانستند.

فقیه‌ی چون شهید ثانی در کتاب شرح لمعه آموختن علم منطق را برای کسی که می خواهد اجتهاد کند در آن حد لازم می داند که روش استدلال را بیاموزد و بیش از آن را تضییع عمر بحساب می آورد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۱/۲۷۷).

در میان اهل سنت نیز دانشمندان پر آوازه ای چون ابو حامد غزالی با اینکه به مباحث فلسفی و کلامی تسلط کافی داشته، تا جایی که به مرتبه حجت الاسلامی نائل گشته، در مقطعی از دوره زندگی خویش به فلسفه بد بین شده و کتاب «تهافت الفلاسفه» را به رشته تحریر در آورده است. در این کتاب غزالی بر آنست تا با محکوم کردن آراء فیلسوفان از حریم دین به خاطر ایجاد شبهات فلسفی دفاع نماید.

روشن است که مسائل فلسفی بر اساس اندیشه آزاد، آن هم مبتنی بر عقل شکل می گیرد، در حالی که باور مومنان بر پایه پذیرش آراء و سخن مبلغان دینی که بیشتر جنبه موعظه و خطابه دارد استوار است.

این چنین احساس خطری که ابتدا در مباحث کلامی به وجود آمد به حوزه تشریع احکام سرایت کرد و لذا وقتی سخن از تعقل و خرد گرایی در حوزه تشریع حکم به میان می آید موضوع با ترشروی متعصبان مواجه می گردد؛ چراکه تصور بر این است که امکان دارد دلیل عقلی نتیجه ای متفاوت از آنچه را نقل بازگو می کند، ارائه نماید.

نکته دوم: با گسترش و توسعه روز افزون جامعه و حکومت اسلامی و پدید آمدن مسائل مبتلابه بدیع و نوظهور که هیچگونه تشریعی در خصوص آنها در قرآن و سیره نبوی وجود نداشته از یکسو و از سوی دیگر ضرورت پاسخگویی فقهاء و اندیشمندان اسلامی بدان نیازها با اتکاء به عقل، موجب آن گردیده تا نه تنها فقهای امامیه بلکه بیشتر اهل سنت هم به روش کاربرد عقل تاخته و استفاده کنندگان از رای خرد ورزانه را با واژه های تحقیر آمیزی یاد کردند.

اگرچه کوشش فقهاء در پاسخگویی به مسائل مستحدثه، فقه اسلامی را در حوزه های مختلف پویا نگه داشته است اما همچنان بهره گیری از قواعد فقهی بعنوان یک قضیه کلی و منطبق با قرآن و سنت در راس منابع مستخرجه قرار دارد. بر اساس منابع تاریخی، عالمان طرفدار حدیث با رأی کسانی بودند که به حدیث دسترسی بیشتری داشتند و کمتر با مسائل نو مواجه بودند، مانند مالک ابن انس که در مدینه می زیست و این شهر منبع و معدن حدیث بود؛ برعکس کسانی که به بهره گیری از رأی روی آورده بودند در منطقه ای به سر می برند که اولاً سوالات جدید و فراوان بود و ثانیاً از حوزه حدیث دور بودند، مانند ابو حنیفه و ربیعہ الرای که اولی فقیه کوفیان و دومی فقیه مردم بصره بود.

نکته سوم: هم عصری با حضرات معصومین علم السلام (از عصر رسالت نبوی تا آغار غیبت کبری) و اعتقاد به امامت همراه با عصمت معصوم موجب گردیده بود تا رجوع به معصوم بعنوان یک اصل پذیرفته باشد و از همین روی در این دوره در مکتب امامیه اجتهاد و رأی فردی مطرح نبوده و در مقابل دیگرانی که فاقد چنین مرجع و ملجائی بودند ناچار به رجوع به رأی برای دریافت پاسخ به سوالات خویش بودند. این مدعا را می توان چنین توصیف کرد که از بعثت حضرت رسول خاتم (صلوات الله علیه و آله) تا دوره غیبت امام عصر حضرت حجه ابن الحسن (ارواحنا لتراب مقدمه الفداء) در میان شیعیان به جهت حضور معصوم نیازی به مجتهد و صاحب رأی در حکم شرعی نبوده و همه به عنوان حاملان علم دین، محدث و راوی بودند. با آغاز دوره غیبت کبری امام دوازدهم به تدریج بحث رأی و اجتهاد نزع گرفت. اگر در ابتدا محدثانی چون شیخ صدوق، برقی و امثال ایشان حضور داشتند لیکن اینان نیز باز پاسخ سوالات را در قالب حدیث و نه به شکل رأی و اجتهاد شخصی، ارائه می دادند؛ به ترتیب با دور شدن از آغاز غیبت عالمان و فقهای شیعی نیز همانند علمای عامه کم کم به رأی و اجتهاد روی آوردند و خرد ورزی و عقل نمود بارز تری یافت و حتی مقولاتی چون اجماع که تا این دوره مطرح نبود؛ با برداشتی متفاوت از اهل سنت، در آراء و نظریات خویش بکار بردند. (سعید شریعتی، ۱۳۹۲، ۵۸-۴۶)

نکته چهارم: در تکمله نکته قبلی شایان ذکر است که چون در زمان امام معصوم بحث اجتهاد و استفاده از رأی با اتکاء بر عقل در استنباط احکام شرعی توسط افرادیکه فاقد صلاحیت این امر بودند مطرود اعلام شده بود و امامان معصوم (علیهم السلام) همواره بر این نکته تاکید داشتند تا زمانی که دسترسی به مقولات شرعی به خصوص از ناحیه اهل بیت عصمت و طهارت وجود دارد، چنین رویکردی خطرناک است. باین طرد و منع پس از دوره غیبت کبری نیز - هرچند نه به شکل قبلی - ولی به شکل محدودتر باقی ماند و دایره آن محدود به استفاده از قیاس شد؛ این نیز در لسان عالمان شیعه سخت مورد نکوهش قرار گرفت؛ اما این عالمان در موارد دیگر به خصوص در مباحث اصول فقهی به راحتی و فراوانی از تعقل و دلیل بهره بردند و به طرح و گسترش آن پرداختند.

با پذیرش اینکه اهل سنت به قیاس بهای خاصی داده اند و قیاس برخاسته از اندیشه در پی بردن به علت حکم است نباید از یاد برد که قیاس مردود از سوی امامان شیعه (ع) در طول زمان نزد فقهای این مذهب تا حد زیادی تغییر معنا داده است و هرنوع علت یابی در احکام شرعی به قیاس تعبیر شده است.

یکی از فقهای معاصر می گوید: «قیاس را اصطلاح دیگری است که بکار بردن آن در زبان اهل رأی در گذشته دور شایع بوده و فحوای آن عبارت است از بدست آوردن علل واقعی احکام شرعی از راه عقل و قرار دادن آن علل را مقیاس برای صحت نصوص شرعی تا هر آن چه موافق با چنین عللی است آن را حکم خدا و لازم الاتباع دانسته و آن چه مخالف آن علل باشد جای رفض و تشکیک خواهد داشت. و این عبارت که "این حکم موافق با قیاس است و دیگری مخالف آن" به همین معنا باز می گردد. قیاس بدین معنا در زمان امام صادق علیه السلام و ابو حنیفه مورد نقد و بررسی وسیع قرار گرفت... و به استناد این اصطلاح کتاب هایی برای دفاع از شریعت و بیان احکام آن تالیف گشت و رساله «القیاس فی الشرع الاسلامی» ابن قیم و ابن تیمیه نمونه ای از این کتب است. اما قیاس بدین اصطلاح رفته رفته در بیان متاخران رنگ باخت و غالباً به جز به همان معنای اول (تعریف مشهور) اطلاق نشد و چنین می نماید که معنای پیشین به طور کل بدست فراموشی سپرده شد.» (محمد تقی حکیم، ۱۴۲۸ق.، ۲۹۲-۲۹۱)

اگر قیاس به معنای پی بردن به علت ایجاد حکم شرعی آن هم با ابزار عقل باشد، چنین امری بلا اشکال می نماید؛ چنانکه تاکید بر اهمیت عقل و استناد به آن در پی بردن به احکام شرعی که مورد تایید امامان شیعه نیز می باشد همین امر را می رساند. اما این که اگر امری از شارع نقل شد و داوری عقل منافات داشت مردود تلقی گردد، به هیچ وجه مقبول نیست و قیاس بدین معنا که در دوره ائمه شیعه متعارف بوده سخت مورد حمله و رفض قرار گرفته است.

مسائل مستحدثه و نقش کارکردگرایی عقل

انسانها در گذر زمان همواره سطح علوم و فنون خود را ارتقاء بخشیده اند و با به کارگیری نیروی تفکرات و خلاقیت خویش توانسته اند در شیوه و اصول زندگی خویش تحولاتی را پدید آورند. توسعه این تحولات و فناوری های بدیع، نوین و نوظهور دوران های مختلفی را پیش روی انسان معاصر قرار داده و او را با چالش های فقهی و حقوقی تازه ای روبرو کرده است؛ چالش های نوینی که تاکنون مسبوق به سابقه نبوده و بر مجتهدان و متخصصان شریعت است که احکام مرتبط را استخراج نمایند. همگام نمودن فقه و شریعت با چنین متغیرها و نیازهایی است که روش های نوین قاعده سازی یا قواعد فقهی را برجسته می سازد. منابع محدود دست اول فقهی و ابتلائات روزافزون بشری این تکاپویی را جلوه دیگری می دهد و آشکار می سازد بهره مندی از ظرفیتهای پیدا و پنهان این قواعد در پاسخگویی به مسائل نو ظهور چقدر اهمیت دارد.

فقه امروز شیعه، میراث هزار و چهارصد ساله پیامبران، ائمه معصومین، اولیاء، صلحاء و فقهایی است که در سایه سار وحی و کلام معصومین علیهم السلام به ضروریتهایی رسیده اند که تکریم و پاسداشت این ضرورتها وظیفه فقه های عصر امروز است؛ امری که در میان فقه های عامه اتفاق نیافتاده و آنها را به دامن ادله ای نظیر قیاس و استحسان کشانده است.

از سوی دیگر اعتقاد فقیه وارسته^۴ به نگاه نظام وار و نظام مند به شریعت مبین در مقابل فردی دیدن احکام موجب می شود تا حلقه های مفقوده زیادی را کشف و با اجتهاد و کوشش به دنبال درک حقیقت شریعت و پاسخ های مربوطه باشد. اینجاست که نقش ادله یقینی و ظنی رخ نمایی کرده و دلیل عقلی به عنوان راهکاری عملی در ارائه پاسخ مستدل شریعت به مسائل نوپدید شکل می گیرد.

همانطوریکه گذشت اگرچه در خصوص بهره مندی از دلیل عقلی دیدگاه های مختلفی میان اصولیون و اخباریون ارائه گردیده است اما در مسائل مستحدثه چه در مقام کبرای استدلال و چه در مقام صغرویات و مصداقها ظرفیتهایی نهفته است که می تواند در کنار ادله عام قاعده ساز، از آن بهره گرفت. این امر مغفول نخواهد ماند که در پاسخگویی به مسائل نوظهور تمام پاسخها می بایست مستخرج و حول منابع و ادله اربعه و با رعایت اصل ترتب صورت می پذیرد و صدالبته از ظرفیت منبع واره ها^۵ (که مستقیماً از ادله اربعه محسوب نمی شوند اما به آنها بازگشت دارند) نیز می توان بعنوان ظرفیت خردورزی و عقل در فقه نوین و پویا استفاده کرد.

از سوی دیگر اصول عملیه و قواعدی که در هنگام شک، فقیه بدانها رجوع می کند نیز مسیری دیگر برای پاسخگویی به مسائل مستحدثه و فقه کشفی می باشد که بازنقش عقل و نگاه فقیه مستنبط رادر خروجی اصل عملی بارزتر می نماید.^۶

از مجموع مطالبی که عنوان شد می توان چنین نتیجه گرفت که تکیه بر عقل و بهره بردن از تعقل برای پی بردن به حکم شرعی نوظهور موارد اتفاق فقیهان اسلامی است و فقیهان امامیه، که با به کارگیری قیاس در این حوزه مخالفند نه به خاطر آنست که در آن از عقل استفاده می شود، زیرا همین فقهاء علاوه بر آن که در مسائل اصولی و فقهی به عقل بهای ویژه می دهند در تنقیح مناط که شباهت زیادی به قیاس مستنبط العله دارد از تعقل و حتی دریافت مناط استفاده می کنند. علت این امر نهی شدید ائمه شیعه از بکارگیری قیاس آن هم به جهت افراط در این امر بوده و چه بسا با وجود منقولات شرعی، قیاس بکارگرفته شده و لذا پیشوایان دینی برای جلوگیری از این افراط، استفاده از قیاس را مذمت کرده اند و گرنه بهره گیری از تعقل و خردورزی همواره مورد تاکید حضرات معصومین علیهم السلام بوده است. به جا است در این جا به نظر مرحوم میرزای قمی در خصوص مردود بودن استفاده از قیاس اشاره شود.

بسیاری از اصولیان برای مردود دانستن قیاس عمدتاً به اصل و ضابطه «حرمت عمل به ظن مگر ظنون معتبر» استناد می کنند؛ چون قیاس ظن آور است و چنین ظنی را شارع معتبر ندانسته است (مظفر، ۱۳۷۰، ۱۷-۲/۱۸). از سوی دیگر مرحوم میرزای قمی که طرفدار دلیل انسداد است

^۴ اشاره به حدیث متواتر شیعه در ویژگیهای فقیه عادل، حرا، عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۱، حدیث ۲۰، باب ۱۰.

^۵ مثل عرف و کالبد شکافی عرف و مبدا شناسی آن اگر یک فقیه با یک روش وسیره و یک پدیده اجتماعی روبرو شد می توان این روش را با ابزار مناسب مبدا شناسی کند و در صورتیکه مبدا این سیره را مطابق با یکی از ادله شرعی یافت با آن موافقت کند و در صورتیکه مخالف با ادله شرعی بود با آن مخالفت کند.

^۶ مانند قواعد ملاکهای منصوص و مستنبط احکام اسلامی، قواعد نفی ضرر، نفی حرج، منع اساک اضراری، اصل مصلحت و مفسده، احتیاط و...

به این استدلال ایراد گرفته که وقتی با دلیل انسداد حجیت مطلق ظن اثبات می شود، این دلیل شامل قیاس هم خواهد شد. لذا مردود بودن قیاس به جهت نفی آن از سوی امامان (ع) است و گرنه از قیاس، ولو آن که ظن آور باشد می توان به دلیل انسداد که به موجب آن ظن مطلق حجت است برای اثبات حکم شرعی استفاده کرد (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ق. ۲/۴۲۸).

نهاد عقل همنشین مصلحت و کشف ملاک

اگر مصلحت را به معنای انگیزه و زمینه ای برای ایجاد حکم تلقی کنیم می توان «ملاک» را هم به همین معنا بگیریم و به همین جهت گفته می شود که احکام شرعی مبتنی بر «مصلحت» است. «مصلحت» که رفته رفته از آن به عنوان «ملاک» تعبیر خواهیم کرد، موجب گشته که عده زیادی از محققان مسلمان بر این باور باشند که تمام افعال مکلفان پیش از آنکه بدان توجه و مطرح گردد از ناحیه خداوند متعال دارای حکمی مشخص است. به عبارت دیگر هیچ عملی وجود ندارد که حکم آن از پیش تعیین گشته باشد، چون اعمال یا دارای مصلحت است یا دارای مفسده، هر کدام از آن ها به علت عدل و عدالت (به معنایی که معتزله و شیعه بدان باورند) که در ذات باری تعالی وجود دارد میبایست حکم آن هم تعیین شده باشد البته این نظر گروه زیادی از دانشمندان اسلامی است و سخن باور خود را با این عبارت «احکام تابع مصالح و مفاسد است» تعبیر می کنند؛ در مقابل کسانی هستند که به این معنا احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی دانند. این گروه همان کسانی هستند که منکر حسن و قبح ذاتی هستند. این گروه بر این باورند حکمی که از ناحیه خدا مقرر شده تابع مصلحتی در موضوع می باشد و نه اینکه از پیش، موضوع دارای مصلحت و مفسده بوده و خداوند به آن امر و نهی فرموده باشد. محقق قمی صاحب قوانین، در بیان اقسام مصالح تذکر می دهد: «الاحکام الشرعیه تابعه للمصالح، فجازان یختلف بالنسبه الی المجتهدین کاستقبال القبله، فإنه یلزم کل من غلب غلب ظنه أن القبله فی وجهه أن یستقبل تلك الوجهه إذالم یکن له طریق الی العلم ثم تكون الصلاه محزیه لكل واحد منهم وإن اختلفت الجهات الخ (علامه حلی، ۱۴۰۳ ه. ق. ۱۸۱)

متقدمین نیز که توجه به قیاس می کردند، در واقع می خواهند با رأی خود در به دست آوردن ملاک (مصلحت و مفسده) تلاش کنند و بگویند چون مصلحت هست و مصلحت شرعی است در نتیجه واجب است و چون مفسده هست، پس حرام است؛ یعنی استفاده از عقل برای رسیدن به حکم شرعی این ابهام را ایجاد کرده که کسی که می خواهد با ابزار عقل حکم شرعی را بیابد، باید ملاک را با رأی خود پیدا کند، یعنی همان مصلحت وجوب و مفسده حرمت را که شارع نگفته است، عقل فهمیده و درک کند.

این فهم عقل، عمدتاً ریشه در مصلحت و مفسده پیدا می کند و کم از کم کلام در استنباط فقه می آید و آنچه می تواند مصلحت و مفسده را برای همگان اعم از موافق معتزله و یا مخالف آن ها را به عنوان مسئله مهم مطرح می کند «تعقل و خردورزی» است. مسئله تخطئه و تصویب هم از این دو دیدگاه ناشی شده است، یعنی برخی می گویند که خودمان به خاطر اینکه مصلحت و مفسده در ذات شیء وجود دارد با عقل مصلحت و مفسده را تشخیص می دهیم و با حکم عقل، حکم فقهی مسئله را صادر می کنیم.

علماء اصول بخصوص متأخر، مانند محقق و علامه از مسئله مناط زیاد سخن به میان آورده اند و مسئله مصلحت در تمام احکام به نحوی مستتر است و با توجه به رأی معتزله (قبل از تحقق امر و نهی به موضوعی و فعلی مصلحت وجود داشته و به دلیل مصلحت واجب و مستحب شده و به دلیل مفسده ای که وجود داشته حرام یا مکروه شده) و رأی اشاعره (احکام دارای مصلحت و مفسده هست، اما پس از توجه عقل به فعل مکلف ایجاد می شود)، وقوع و تحقق مصلحت در دو زمان متفاوت بوده و منجر به مخطئه و مصوبه شده است.

نتیجه گیری :

مقوله عقل فراوان مورد استفاده عالمان دینی در مباحث کلام، اصول فقه و فقه قرار گرفته و بسیاری از قواعد استنباط احکام فقهی (اصول فقه) را از عقل بدست آورده اند. نهایت آن که در تدوین قواعد آن هم با ابتناء بر عقل دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. بدین معنا که امامیه در عین آن که مفاد عقل را چه در مستقلات و چه در استلزامات، می پذیرند، به منابع حاصله از برداشت عقلی در پی بردن به علل غیر مصرح احکام نظر مثبتی ندارند. همین فقها وقتی عقل قاطعانه علت حکمی را می یابد، به دلیل حجیت غیر قاطع انکار قطع به استناد آن علت، حکم فقهی با عنوان «تنقیح مناط» یا «قیاس اولویت» صادر می کنند و لذا می توان گفت بیشتر تفاوت نظرها ناشی از کم توجهی به اصل مسئله است. افزون بر آن در کشف ملاکها در مسائل فقهی نو ظهور نیز عقل در ردایی دیگر رخ نمایی داشته و همگام با منابعی چون وحی و سنت در مقام حل مسئله برآمده و دلایل عقلی را در راستای آن منابع مورد مذاقه قرار می دهد، این امر هرچه از عصر حضور معصومین علیهم السلام دورتر شده با نیازهای جدیدتر و فقدان نصوص صریح تر در تشخیص منابع و دریافت مدارک کشف احکام حائز اهمیت گردیده و عقل بعنوان منبعی مستقل و مکمل برای استنباط احکام در خدمت تبیین و تفسیر منطقی منابع قرار گرفته است. ما حصل آنکه نگاه به عقل اگرچه بسیار دشوار، لیکن استخراج احکام می بایست از دیدگاههای افراط و تفریط گرایانه پرهیز کرد؛ کما اینکه در این مقاله تلاش شده تا دلیل عقل بعنوان اثبات کننده حکم شرعی و نه اثبات مبادی و مقدمات مورد بررسی و جایگاه آن در آموزه های دینی و دلایل اختلاف دیدگاهها تبیین گردد.

فهرست منابع و مآخذ:

❖ قرآن کریم

۱. بحرانی، محدث بحرانی، یوسف بن احمد، (بی تا)، الحقایق الناظره فی احکام العتره الطاهره، چاپ اول، قم، موسسه النشر الاسلامیه (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۲. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۷۸)، آموزش کلام اسلام، قم، بی نا.
۳. رضی، سید مرتضی، (۱۳۶۳)، الذریعه الی الاصول الشریعه، تحقیق ابوالقاسم گرگی، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران.
۴. شهید ثانی، زین الدین علی، (۱۴۱۰ ه ق)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، اول افست، قم، مکتبه طباطبائی.
۵. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۳ ه ق)، عده الاصول، چاپ اول، موسسه آل البیت، قم.
۶. طباطبائی، علامه، سید محمد حسین، (۱۳۸۸)، امام علی علیه السلام و فیسفه الهی، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. العلامة الحلی و الشارح الفاضل المقداد، (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، تهران.
۸. حکیم، سید محمد تقی حکیم، (۱۴۲۸ ه ق)، اصول العامه للفقّه المقارن، ذوی القربی، قم.
۹. حرانی، ابن شعبه، ابو محمد حسین، (۱۳۷۶)، تحف العقول، به تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، العتره الطاهره.
۱۰. صدر، سید محمد، (۱۴۱۹ ه ق)، البحوث فی علم الاصول، چاپ دوم، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. مظفر، محمد رضا، الشیخ، (۱۳۸۶ ه ق)، اصول الفقه، دار النعمان، نجف اشرف.
۱۲. میرزای قمی، ابو القاسم بن المولی محمد حسن، (۱۴۳۰ ه ق)، قوانین المحکمه فی الاصول، دار المرتضی، بیروت.
۱۳. محمدی، علی، (۱۳۷۰)، شرح اصول فقه محمدرضا مظفر، چاپ دوم، انتشارات دار الفکر، قم.
۱۴. قافی، حسین و شریعتی سعید، اصول فقه کاربردی ۲ جلدی (۱۳۹۲)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.