

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه‌ی بحث گذشته

صاحب منتقی در اشکال دوم خود می‌گوید محقق نائینی، قاعده «تفکیک در تنجّز مرکّب» را که در اقلّ و اکثر ارتباطی نسبت به اجزاء معقول است، به محلّ شک میان نفسیت/غیریت سرایت داده؛ حال آن‌که این قاعده در شرائط جاری نیست و قیاس، مع الفارق است. لکن به نظر ما معیار تفکیک، «قدر متیقّن از امثال» است، نه درونی/بیرونی بودن مقومات. عقل در مؤاخذه میان حیث معلوم و حیث مشکوک تفکیک می‌کند. آنچه قطعاً در تحقق امثال دخیل است—خواه جزء معلوم باشد یا شرط معلوم—ترکش عقاب دارد؛ و آنچه دخالتش مشکوک است—جزء یا شرط مشکوک—به دلیل اصل مؤمن (برائت/عدم بیان) عقاب ندارد. پس تفصیل میان اجزاء و شرائط در ساحت تنجّز وجهی ندارد. صورت صحیح قاعده نیز «تفکیک در محامل مؤاخذه/محدوده مؤمن» است، نه ادعای «حکم موجود غیرمنجّز». پس از جریان برائت در ناحیه مشکوک، تکلیف ظاهری در آن حیث موضوعاً منتفی است؛ سخن از «بقای حکم غیرمنجّز» غلط‌انداز است. به همین ملاک، در محلّ وضوء/صلاة: امثال وضوء—به‌عنوان معلوم‌الوجوب—لازم است؛ و نسبت به نفسیت وجوب صلاة، با فقدان حجت، برائت بی‌معارض جاری می‌شود. ادعای لزوم «تکثّر ترک» برای امکان تفکیک نیز ناتمام است؛ معیار، استناد ترک مأموریه به حیث معلوم/مشکوک است، نه کثرت طرق ترک. از همین رو، سرایت منطق اقلّ و اکثر به شرائط، به ملاک قدر متیقّن، صحیح است. افزون بر این، انحلال علم اجمالی منحصر در پذیرش «توسط در تنجیز» نیست. می‌توان قدر متیقّن (اجزاء/شرائط معلوم) را از تحت علم اجمالی خارج و زائد مشکوک را به برائت ارجاع داد، بی‌آنکه فرض «حکم باقی غیرمنجّز» مطرح شود. این صورت‌بندی، هم با ادله برائت (دست‌کم به مدلول «رفع مؤاخذه») سازگار است، هم با ارتکاز عرفی در محاورات مولا و عبد. نتیجتاً نقد صاحب منتقی—به انحصار قاعده در اجزاء—تمام نیست؛ ملاک عام «قدر متیقّن/برائت از زائد» در هر دو ساحت اجزاء و شرائط جریان دارد و توجیه محقق نائینی بر این مبنا صناعاً قابل دفاع است.

واجب تعیینی و تخییری

محور بحث، فرضی است که در آن، مشروعیت فعل و اصل وجوب آن محرّز است، اما در کیفیت تعلّق وجوب—تعینی یا تخییری بودن—تردید وجود دارد. نمونه شاخص این فرض، نماز جمعه در عصر غیبت است؛ مکلف، مشروعیت آن را مفروض می‌گیرد و اصل وجوب نزد او مسلم است، ولی در این‌که وجوب به نحو تعیینی ثابت است یا تخییر میان عدلین، مردّد است. پرسش اصلی این است که آیا اصالة الاطلاق، در چنین موردی، ظهور در تعیینیت دارد یا نسبت به این جهت ساکت است؟

به بیان آخوند خراسانی، اصالة الاطلاق مقتضی تعیینیت است. ظاهر کلام ایشان آن است که مراد از «اطلاق» در این مقام، عدم القرینة علی المقابل است؛ بدین معنا که فقدان قرینه بر تخییر، در حدّ خود، کافی برای اثبات تعیینیت می‌باشد. [1] پیش از ورود به ادله و مناقشات، تبیین حقیقت واجب تعیینی و تخییری بایسته است. محقق خراسانی این مبحث را در اواخر مباحث اوامر طرح کرده‌اند و پس از ایشان، محقق نائینی آن را تفصیل بخشیده است. در عین حال، تقریر محقق خوئی در محاضرات از انسجام بیشتری برخوردار است. در ادامه، بنابر همان ترتیب مذکور در محاضرات آقای خوئی پیش خواهیم رفت.

تحقق واجب تخییری و سه اشکال ثبوتی

تحقق واجب تخییری در شریعت، به حسب مقام اثبات، مسلم است و نمونه‌های روشنی دارد؛ از جمله تخییر مکلف میان قصر و اتمام در اماکن اربعه بنابر رأی مشهور، و تخییر در خصال ثلاث کفاره افطار غیر عمدی رمضان. سنخ الزام مخیر نزد عرف عقلایی نیز معهود است؛ بنابراین تقسیم واجب به تعینی و تخییری در مقام اثبات بی‌اشکال می‌نماید. اما نزاع در مقام ثبوت است که در این رابطه سه اشکال مطرح است. تا حقیقت واجب تخییری در مقام ثبوت—این که «وجوب» چگونه بر «أحد الأفراد» منطبق می‌شود و «جواز ترک» ناظر به کدام حیث است—به دقت تنقیح نگردد، تصویر تخییر «بین المتباینین» نیز ناتمام خواهد بود؛ و بالطریق الاولی، تفسیر تخییر «بین الأقل و الأكثر» با پیچیدگی افزون، دشوارتر می‌شود، هر چند اصل تحقق آن در شریعت مفروض است. ابتدا این سه اشکال ثبوتی در ماهیت واجب تخییری را مطرح کرده و سپس مسالک و مذاهبی که در تبیین حقیقت آن وجود دارد مورد بررسی قرار خواهند گرفت.[2]

1- تعلق اراده به «أحدهما»

اشکال اول این است که در واجب تعینی، اراده مولا به متعلق معین تعلق می‌گیرد؛ مانند «صل» که اراده شارع به طبیعت نماز تعلق دارد. در واجب تخییری، ظاهر امر به «أحدهما/أحدها» آن است که متعلق اراده، عنوانی بدلی و به ظاهر «مردد» است. پرسش بنیادین این جاست که تعلق اراده به چنین عنوانی چگونه معقول است. آیا اراده به نفس التخییر تعلق گرفته است، یا به «کلی واحد بدلی» که افراد متعدد دارد، یا به «جامع انتزاعی» میان بدائل؛ حلّ این گره، هویت ثبوتی واجب تخییری را روشن می‌سازد و مبنای سنجش دلالت اطلاق در شک بین تعین و تخییر خواهد بود.

2- جواز ترک فرد با بدل و لزوم تنقیح ثبوتی

در واجب تعینی، مکلف موظف به اتیان همان فعل معین است و جواز ترک در آن راه ندارد. اما در واجب تخییری، هر یک از بدائل—نظیر خصال ثلاث کفاره—در عین اتصاف به عنوان «واجب»، قابل ترک به نفع بدل است؛ یعنی «يجوز ترک الفرد إلى بدله». مسئله در مقام ثبوت آن است که این جمع میان «وجوب» و «جواز ترک فرد» چگونه معقول و قابل تبیین است. ظاهر قاعده آن است که «الواجب لا يجوز ترکه». حال اگر درباره هر یک از افراد بدل گفته شود: «واجب، و يجوز ترکه»، جمع میان این دو حکم متنافی می‌نماید. اگر «واجب» است، ترک‌پذیر نیست؛ و اگر ترک‌پذیر است، چگونه عنوان «وجوب» بر آن صادق خواهد بود؟

3- امتثال، ثواب و عقاب

اگر در واجب تخییری، هر یک از بدائل—نظیر خصال کفاره—به عنوان «واجب» تلقی شوند، باید نسبت امتثال و معصیت و بالتبع ثواب و عقاب، بر همان مبنا سامان یابد. این جاست که اشکال رخ می‌دهد: چرا انجام یک بدل، کفایت در امتثال دارد و انجام سایر بدائل امتثال زائد به شمار می‌آید؟ و چرا ترک جمیع بدائل، به یک عقاب برمی‌گردد نه به عقوبات متعدد؟ اگر هر بدل «واجب» باشد، لازمه‌اش آن است که در فرض اقدام مکلف به انجام همه بدائل دفعه واحد، نسبت به همه آن‌ها امتثال محقق باشد؛ حال آن‌که مشهور چنین التزامی ندارند و انجام یکی را مصداق امتثال می‌شمارند، نه انجام جمیع را. به همان قیاس، اگر مکلف هر سه بدل را ترک کند، بنابر مبنای «تعدد تکالیف» باید به تعدد عقوبت ملتزم شد؛ در حالی‌که مشهور به وحدت عقاب قائل‌اند. این پرسش‌ها نشان می‌دهد که در واجب تخییری، «واجب بودن هر فرد بما هو فرد» مراد نیست؛ بلکه ساختار الزام به گونه‌ای است که تحقق یکی از بدائل، امتثال تمام تکلیف را افاده می‌کند و ترک جمیع، عنوان معصیت واحد را می‌سازد.

جمع‌بندی: سه جهت ثبوتی مؤثر در تحلیل حقیقت واجب تخییری عبارت است از: 1- تعلق اراده به عنوان غیر معین؛ 2- تصویر جواز ترک فرد با اختیار بدل در عین بقای عنوان وجوب؛ 3- تبیین وحدت امتثال و وحدت عقاب در عرض تعدد بدائل. تا این جهات به دقت تنقیح نشود، تصویر دقیق تخییر—خصوصاً در موارد پیچیده‌تر مانند تخییر بین الأقل و الأكثر—تمام نخواهد بود.

تخیر عقلی و شرعی

اکنون شایسته است قبل از اینکه حقیقت واجبِ تخیری به‌دقت واکاویده شود تمهیدی دیگر نیز در این رابطه بیان کنیم. مراد از «تخیر» در این بحث، تخیرِ شرعی است، نه تخیرِ عقلی. تخیرِ عقلی در جایی است که اراده و حکم به جامع حقیقی تعلّق می‌گیرد و آن جامع بر افرادِ کثیر صدق می‌کند؛ مانند «جئنی بإنسان» که عقلِ تخیرِ مکلف را میان افرادِ انسان می‌فهمد. در این سنخ، محذوری در تصویر نیست؛ زیرا جامع حقیقی میان مصادیق موجود است. اما در تخیرِ شرعی — همچون خصالِ کفاره که شاملِ صومِ ستّینِ یوماً، إطعامِ ستّینِ مسکیناً، عتقِ رقبة است — جامع حقیقی واحدی میان بدیل‌ها به‌سهولت تصویر نمی‌شود. از این‌رو، محلّ کلام و منشأ اشکال، همین سنخِ تخیرِ شرعی است.

حقیقت واجبِ تخیری

حال بعد از بیان اشکالات، پنج مسلک در حقیقت حکمِ تخیری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نظریه نخست: الواجب ما یختاره المكلف

مطابق این نظریه، واجب در واجبِ تخیری همان است که مکلف در خارج اختیار می‌کند؛ اگر عتق را برگزیند، عتق واجبِ اوست، و اگر اطعامِ شصت مسکین را انتخاب کند، اطعام واجب می‌شود. به‌تعبیر دیگر، تخیر در بدو جعل برقرار است، اما در مقام امتثال به تعین می‌گراید و اختیارِ مکلف، متعلّقِ وجوب را متعین می‌سازد.

محقق خوئی این مبنا را مردود می‌داند و می‌نویسد که هر دو نحله اشعری و معتزلی از آن تبرّی جسته‌اند. مهم‌تر آن‌که لوازم این تحلیل چنین است:

- 1- اختلافِ متعلّق واجب به اختلافِ اشخاص و حالات: اگر مکلفی قصر را برگزیند و دیگری اتمام را، بنابر این مبنا، واقع واجب بر اولی قصر و بر دومی اتمام خواهد بود؛ همچنین برای یک شخص در دو زمان، واقع واجب متفاوت می‌شود. در خصالِ کفاره نیز همین اختلاف جاری است.
- 2- عدم ثبوت وجوب قبل از اختیار: نتیجه این می‌شود که وجوب، قبل از اختیارِ مکلف، در واقع و نفس‌الامر ثبوتی ندارد و تابع اختیارِ لاحقِ اوست.

با پذیرش این لوازم، تحلیل مذکور با مبنای ثبوتِ حکمِ شرعی به‌مثابه جعلِ مولوی پیشین ناسازگار می‌شود؛ زیرا لازمه‌اش آن است که واقع حکم، متقوّم به اختیارِ عبد در مقام امتثال گردد و قبل از آن فاقد ثبوت باشد. بر این اساس، قولِ «الواجب ما یختاره المكلف» ناتمام است؛ نه صرفِ استهجان، بلکه به‌موجبِ لوازمِ یادشده که با ثبوتِ حکمِ مولوی و وحدتِ واقع تکلیف سازگار نیست. آقای خوئی در بیان مسلک نخست می‌فرماید:

... المذهب الأول: ان الواجب هو ما یختاره المكلف في مقام الامتثال ... و کیف کان فلازم هذه النظرية هو ان الواجب یختلف باختلاف المكلفین، بل باختلاف حالاتهم ... فالنتيجة هي ان وجوب الواجب في هذا الفرض واقعاً تابع لاختیار المكلف في مقام الامتثال بحيث لا وجوب له قبل اختیاره في الواقع و نفس الأمر. [3]

اشکال نخست بر نظریه «الواجب ما یختاره المكلف»: مخالفت با ظهور ادله تخیر

محقق خوئی در نقد اول خود بر این نظریه می‌فرماید: لسانِ نصوص بابِ تخیر — مانند خصالِ کفاره — به‌صراحت بر تخیر دلالت دارد: «المخیر بین هذا و هذا». مفاد این ظهور آن است که «وجوبٌ واحدٌ بدلی» ثابت است و هر یک از بدیل‌ها، قبل از تحققِ اختیار، صلاحیتِ انطباقِ عنوانِ واجب را دارد؛ به تعبیر اصولی، «یجب أحد هذه الخصال» نه «یجب ما تختاره». پس جعلِ شرعی «وجوب أحد الأفعال تخیراً» متقدم بر اختیارِ مکلف است و مقید به تحققِ اختیارِ لاحق نیست.

برخلاف این ظهور، نظریه اول می‌گوید: واجب همان است که مکلف در مقام امتثال برمی‌گزیند؛ گویی عنوان وجوب پس از اختیار متعین می‌شود. این، تبدیل «وجوب واحد بدلی» به «تعین بالاختیار» است و با اطلاق ادله سازگار نیست؛ زیرا ادله می‌فهماند که هر یک از خصال، بما هی هی، قابلیت امتثال دارد—حتی اگر مکلف پیش‌تر تعین لفظی/قصدی برای آن ایجاد نکرده باشد. به بیان دیگر، ظهور «هو بالخیار بین کذا و کذا» در وحدت تکلیف و بدلیت افراد است؛ نه در عدم تعین تکلیف تا به واسطه اختیار مکلف متعین گردد. ثمره آن‌که بنابر ظهور ادله، امتثال با اتیان هر بدل—حتی بدون تقدیم اختیار مستقل—تحقق می‌یابد؛ اما بر مبنای قول مزبور، تعین واجب متوقف بر اختیار سابق و جعل تعینی لاحق است، که زائد بر مفاد ادله و مخالف ظهور آن‌هاست. محقق خوئی می‌فرماید:

و یرده: أولاً - أنه مخالف لظواهر الأدلة الدالة على وجوب فعلين أو أفعال على نحو التخيير، و لا تعين لما هو الواجب على المكلف في الواقع و نفس الأمر، فما يختاره مصداقاً للواجب لا أنه الواجب بعينه. [4]

از این رو، قول «الواجب ما يختاره المكلف» به سبب تعلیق تعین تکلیف بر اختیار مکلف، با ظهور «وجوب أحدها تخييراً» تعارض دارد و قابل التزام نیست. به نظر ما اشکال نخست بر این قول مسلماً وارد است.

اشکال دوم: ناسازگاری با قاعده اشتراک در تکلیف

بنابر قول «الواجب ما يختاره المكلف»، تکلیف به حسب اختیار اشخاص متفاوت می‌شود: یکی عتق را برمی‌گزیند و عتق برای او واجب می‌گردد؛ دیگری اطعام را اختیار می‌کند و همان بر او واجب می‌شود. این لازم، به ظاهر با قاعده اشتراک در تکلیف منافات دارد. آقای خوئی می‌نویسد:

و ثانياً: إنه منافٍ لقاعدة الاشتراك في التكليف، ضرورة أن لازم هذا القول كما عرفت هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم ... ومن الواضح جداً أن هذا منافٍ صريح لقاعدة الاشتراك في التكليف التي هي من القواعد الضرورية، فإن لا يمكن الالتزام بهذه النظرية أبداً. [5]

تبیین قاعده: چند صورت از اشتراک مطرح است، از جمله اشتراک مکلفان اعصار در اصل تکالیف—اگر نماز بر اهل عصر نزول واجب بوده، بر ما نیز است. نحوی دیگر—اشتراک عالم و جاهل—پیش‌تر پذیرفته نشد. با این همه، اصل «اشتراک در تکلیف» به عنوان قاعده‌ای عام نزد عامه و خاصه، قاعده‌ای ضروری است.

نقدی بر اشکال دوم

قاعده اشتراک تا این حد پیش نمی‌آید که حتماً «شخص فعل متعین» در همه افراد واحد باشد؛ اشتراک به «نوع الزام» تعلّق دارد، نه به «شخص متعلّق». در واجب تخیری، مشترک میان همه همان «وجوب واحد بدلی» است: «يجب أحد هذه الخصال». هر مکلف اگر بدل دیگری را اختیار می‌کرد، همان تکلیف بر او نیز منطبق بود. پس اشتراک، فی الجمله محقق است [6] و همین قدر برای وفای به قاعده کفایت می‌کند. به تعبیر دیگر، اشتراک در «نوع تکلیف» ثابت است، هر چند «شخص مصداق امتثال» به واسطه اختیار، تعین می‌یابد.

در مثال‌هایی که آقای خوئی ذکر کرده است نیز، اشتراک—به این بیان—محقق است؛ اختلاف مصداق مختار، به معنای اختلاف در «نوع تکلیف» نیست، بلکه اختلاف در «تعین فرد امتثال» ذیل یک تکلیف مشترک است. بنابراین، هر چند اشکال نخست این قول را از بنیاد ناتمام می‌سازد، اشکال دوم به حسب صناعت قابل دفع است.

اشکال سوم: تعلیق وجوب بر اختیار و نفی عصیان

اگر معیار تعین واجب را «اختیار مکلف» بدانیم، لازمه‌اش آن است که هرگاه مکلف هیچ‌یک از بدائل را اختیار نکند—نه عتق، نه

اطعام ستین مسکین، و نه صوم ستین یوماً—اصلاً وجوبی در واقع تحقق نیابد؛ زیرا بر این مبنا «الواجب ما اختاره المكلف»، و با عدم اختیار، شرط تحقق وجوب مفقود است. در نتیجه، «لا وجوب واقعاً قبل الاختیار» تا ترک آن صدق کند و عنوان عصیان و استحقاق عقاب بر آن مترتب شود.

به عبارت دیگر، بنابر این قول، جعل شرعی نسبت به هر بدل، مقید به قید «اختیار» است. با فرض عدم اختیار، شرط مفقود و بالتبع همه وجوبات منتفی است؛ «انتفاء المشروط بانتفاء شرطه». در نتیجه، «ترک الجميع» ترک هیچ واجبی نیست و از عنوان «عصیان» تهی خواهد بود. این لوازم با ارتکاز شرعی و عقلایی سازگار نیست؛ مفاد ادله تخییر، ثبوت «وجوب واحد بدلی» پیش از اختیار است تا ترک جمیع بدائل، عنوان عصیان واحد را بیابد. از این رو، اشکال سوم، اساس قول «الواجب ما اختاره المكلف» را متزلزل می‌سازد. آقای خوئی در این زمینه می‌فرماید:

و ثالثاً: ان لازم هذا القول ان لا يكون وجوب في الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما و ترك أمثاله و عصيانه، ضرورة ان الوجوب إنما يتحقق باختيار المكلف إياه في مقام الامتثال كما هو المفروض، و اما قبل اختياره فلا وجوب واقعاً ليصدق عليه انه تركه و عصاه فيستحق العقوبة.

و ان شئت فقل: ان لازم هذه النظرية هو ان وجوب كل منهما في الواقع مشروط باختيار المكلف إياه في ظرف الامتثال، و لازمه هو انه لا وجوب له قبل اختياره، ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، كما هو واضح، فاذن لا موضوع للعصيان و استحقاق العقوبة عند ترك المكلف الإتيان بالجميع، ضرورة ان إيجاد الشرط غير واجب عليه، و هذا بديهي البطلان.[7]

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1]— محمد کاظم آخوند خراسانی، کفایة الأصول (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1430)، ج 1، 148.

[2]— یکی از خلأهای جدی در تدوین رایج اصول آن است که باب مستقلی تحت عنوان «ما هو الحكم» کمتر به چشم می‌آید؛ هرچند اصولیان در مواضع مختلف، به صورت پراکنده از حقیقت و مبانی حکم سخن گفته‌اند. این بحث از مبادی نیست، بلکه از مسائل اصلی علم اصول است؛ زیرا وقتی اصول را «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي» می‌دانیم، نخست باید حقیقت همین «حکم شرعی» روشن گردد. در مقابل، برخی، به نحوی ارتکازی یا به اعتبار بداهت پنداشته شده، «حکم و اقسام آن» را در زمره مبادی قرار داده یا از طرح مستقل آن اعراض کرده‌اند. به نظر ما «حکم و اقسام حکم» خود از مسائل درون علمی اصول است و شایسته است به صورت بابی مستقل سامان یابد.

یکی از مثال‌های رایج در این رابطه تمایز حکم مولوی و ارشادی است. ثمره بحث از حقیقت حکم در این مساله آن است که اگر حکم ارشادی، حکم نباشد، آثار اصولی قابل توجهی دارد؛ از جمله در استصحاب و در بحث از اینکه «حکم وضعی» قابلیت جعل استقلالی دارد یا نه. حجیت خبر واحد—به مثابه حکم وضعی—باید در اصول، در قالب «قابل جعل بودن» بررسی شود، نه آن که به مبادی حواله گردد. آیا شارع می‌تواند تکلیف را به حالات نفسانی—همچون حسد، حب، بغض، تمنی، ترجی و مانند آن—تعلق دهد؛ فارغ از بررسی‌های اثباتی در فقه، اصل قابلیت تعلق حکم به افعال باطنی، مسأله‌ای اصولی است و باید در همین جا تحقیق شود. از این رو، برخی متون معتبر معاصر نیز «حکم و اقسام آن» را در ابتدای مباحث خود مورد توجه قرار داده‌اند.

برای نمونه، ر.ک: محمد تقی بن محمد سعید حکیم، الأصول العامة في الفقه المقارن (قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، 1418)، ج 1، 83؛ محمد باقر الصدر، دروس فی علم الأصول (بیروت: دار المنتظر، 1405)، ج 1، 52.

همچنین محقق اصفهانی در جاهای مختلفی از کتاب خود به این بحث پرداخته است. برای نمونه، ر.ک: محمد حسین اصفهانی، نهاية الدراية فی شرح الكفاية (بیروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429)، ج 1، 283، 412.

- [3] - ابوالقاسم خویی، محاضرات فی أصول الفقه، با محمد اسحاق فیاض (قم: دارالهادی، 1417)، ج 4، 26.
- [4] - همان.
- [5] - همان.
- [6] - مراد از تحقق اشتراک «فی الجملة» آن است که اگر مکلف - به جای عتق - اطعام شخصیت مسکین را برمیگزید (ولو لاحقاً)، همان فعل نیز عنوان واجب می داشت و بالعکس.
- [7] - همان، 27.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. کفایة الأصول. ۳ ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1430.
- اصفهانی، محمد حسین. نهاية الدراية فی شرح الكفاية. ۶ ج. بیروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429.
- الصدر، محمد باقر. دروس فی علم الأصول. ۳ ج. بیروت: دار المنتظر، 1405.
- حکیم، محمد تقی بن محمد سعید. الأصول العامة في الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، 1418.
- خویی، ابوالقاسم. محاضرات فی أصول الفقه. با محمد اسحاق فیاض. ۵ ج. قم: دارالهادی، 1417.