

قیاس

بنیادهای مفهومی و زمینه‌های تاریخی آن

○ عباسعلی فراهتی *

چکیده

در این مقاله پس از نقد و تحلیل تعاریف اصطلاحی قیاس، تعریف برگزیده نویسنده ارائه شده و سپس با تفصیل به تحلیل ارکان چهارگانه قیاس - اصل، فرع، حکم اصل، علت - و بیان شرایط آنها پرداخته شده است. بیشتر حجم مقاله به بررسی راههای کشف علت و ملاک حکم اختصاص دارد در این بخش با تحلیل عناوین «نص»، دلالت اقتضاء ایماة و تنبیه، مفهوم، اجماع، سیر و مستقیم مناسبت، شبه، طره، دوران، وحدت طریق، تنقیح مناط» به بررسی امکان یا عدم امکان تعدی از حکم اصل به فرع در هر یک از عناوین مذکور پرداخته شده است.

کلید واژگان: قیاس، اصل، فرع، حکم اصل، علت، نص، اجماع.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه، دکترای حقوق و استادیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان.

Email: a.farahati@gmail.com

فصل اول: تحلیل مفهومی قیاس

گفتار اول: تعریف قیاس

۱. قیاس در اصطلاح فقهی

۱-۱. دیدگاه‌های اصولیان در تعریف قیاس: اصولیان در تعریف اصطلاحی قیاس اختلاف نظر داشته‌اند؛ و تعریف‌های گوناگونی از آن ارائه کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

شافعی، قیاس را اجتهاد به معنای رأی دانسته و در تعریف آن گفته است: «الاجتهاد هو القیاس». وی معتقد است که برای هر واقعه‌ای، حکمی شرعی وجود دارد که در مرحله نخست باید با مراجعه به نص معلوم شود و در صورت فقدان نص، باید به وسیله اجتهاد که همان قیاس است، آن را به دست آورد.^۱ باقلانی، قیاس را بدین گونه تعریف کرده است:

قیاس، حمل یک معلوم (فرع) بر معلوم دیگر (اصل) است برای اثبات یا اسقاط برخی از احکام آن دو به واسطه جهت مشترکی که میان آنها از اثبات صفت یا حکم و یا نفی صفت و حکم دو وجود دارد.^۲ در تعریف دیگری از باقلانی درباره قیاس آمده است:

القیاس حمل معلوم علی معلوم لمساواة فی علة حکمه عند الحامل.^۳ به گفته آمدی، بیشتر اندیشه و ران اصولی تعریف اول باقلانی از قیاس را پذیرفته و در تعریف‌های خود از قیاس، از آن الهام گرفته‌اند.^۴ غزالی^۵، ابن سبکی

۱. الشافعی، محمد بن ادریس، الرسالة، ص ۲۰۵.

۲. ابن امیر الحاج، محمد، التقرير والتحییر، ج ۳، ص ۱۱۹.

۳. المنون، عیسی، نبراس العقول، ج ۱، ص ۳۷ و ابن قدامه، عبدالله، روضه الناظر، ص ۲۴۷.

۴. الآمدی، سیف الدین علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۱۷۰.

۵. غزالی، ابو حامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۱۰۶: «حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما او نفیة عنهما بامر جامع بینهما من اثبات حکم او صفة او نفیة عنهما».

شافعی^۶، ابن قدامه حنبلی^۷، ابوالولید الباجی^۸، و ابوزهره از اصولیان اهل سنت، و علامه حلی^۹، صاحب معالم^{۱۰}، و محقق قمی^{۱۱} از عالمان شیعی، در تعریف قیاس از تعبیر باقلانی تأثیر پذیرفته اند.

فخر رازی^{۱۲}، قیاس را به گونه ای دیگر تعریف کرده است:

قیاس، اثبات حکمی است همانند حکم اصل برای معلوم دیگر به سبب مشابهت آن دو در علت حکم در نظر اثبات کننده.

این تعریف، برگرفته از تعریف سید مرتضی از عالمان امامیه و محمد بصری از اصولیان اهل سنت است که^{۱۳} دانشمندان دیگری چون بیضاوی،^{۱۴} شوکانی^{۱۵} و ۶. جمال الدین، مصطفی، القیاس حقیقته و حجیته، ص ۱۴۵: «القیاس حمل معلوم علی معلوم لمساواته فی علة حکمه عند الحامل».

۷. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، روضة الناظر: «القیاس حمل فرع علی اصل فی حکم بجامع بینهما».
۸. الباجی، ابوالولید، الحدود فی الاصول، ص ۶۹: «القیاس حمل أحد المعلومین علی الآخر فی اثبات حکم أو إسقاطه بأمر یجمع بینهما».
۹. الحلّی، حسن بن یوسف، مبادئ الوصول، ص ۲۱۴: «القیاس حمل شیء علی غیره فی اثبات مثل حکمه له».

۱۰. العاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۲۴۴.
۱۱. القمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، ص ۲۳۱: «القیاس فی الاصطلاح اجراء حکم الاصل الی الفرع بجامع هو العلة».

۱۲. الرازی، فخر الدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۳۹.
۱۳. علم الهدی، سید مرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۶۶۹: «القیاس هو اثبات مثل حکم المقیس علیه للمقیس» و البصری المعتزلی، محمد بن علی؛ المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۹۵: «القیاس هو تحصیل حکم الاصل فی الفرع لاشتباههما فی علة الحکم عند المجتهد».

۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، منهاج الوصول، ص ۱۳۷: «القیاس اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لا اشتراکهما فی علة الحکم عند المثبت».

۱۵. شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ص ۲۹۶: «القیاس استخراج مثل حکم المذكور لما لم یذكر بجامع بینهما».

شیخ طوسی^{۱۶} از آن متأثر شده اند.

آمدی، قیاس را این گونه تعریف می کند:

قیاس، برابری فرع و اصل است در علتی که از حکم اصل استنباط

می شود.^{۱۷}

او این تعریف را جامع افراد، مانع اغیار و عاری از هر گونه شبهه ای می داند که بر دیگر تعاریف وارد شده است.

تعاریف دیگری نیز از اصولیان عامه در باره قیاس دیده می شود مانند: «القیاس إصابة الحق»، و «القیاس بذل الجهد فی استخراج الحق»، و «القیاس هو العلم عن نظر».^{۱۸}

۲-۱. نقد و بررسی: تعریف های یاد شده در باره قیاس، با ایرادها و انتقادهایی روبه روست که به پاره ای از آنها به اختصار اشاره می شود:

اول: برخی از این تعابیر، مشکل عدم جامعیت و مانعیت دارد، مانند تعریف شافعی که از یک سو، شامل قیاس جلی نمی شود؛ چرا که در قیاس جلی، نیازی به اجتهاد و بذل سعی نیست. از سوی دیگر، این تعریف نسبت به افراد بیگانه مانع نیست؛ زیرا هر گونه نظر و تأمل در کتاب و سنت برای استنباط حکم و دستیابی به وحی را شامل می شود، با اینکه هر گونه اجتهاد در کتاب و سنت قیاس نامیده نمی شود.^{۱۹}

دوم: پاره ای از این تعاریف ها مانند تعریف باقلانی که مورد پذیرش بیشتر

۱۶. الطوسی، محمد بن الحسن، *عدة الاصول*، ج ۲، ص ۶۴۷: «القیاس هو اثبات مثل حکم المقیس علیه فی المقیس».

۱۷. آمدی، سیف الدین علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، ج ۲، ص ۶.

۱۸. الحنبلی، شمس الدین، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۱۸۹.

۱۹. غزالی، ابوحامد محمد، *المستصفی*، ج ۲، ص ۱۰۷ و ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *روضه الناظر*، ص ۱۶۰.

اصولیان قرار گرفته است، مستلزم دور صریح و ضرورتاً بطلان آن است؛^{۲۰} زیرا که بنابر این تعریف، اثبات حکم در اصل از نتایج قیاس است، در صورتی که قیاس فقط مثبت حکم برای «فرع» است و حکم اصل پیش از فرایند قیاس برای آن ثابت بوده و اجرای قیاس، فرع بر ثبوت حکم در «اصل» است. بنابراین، از تفریع ثبوت حکم اصل بر قیاس، دور لازم می‌آید. این اشکال را به گونه‌ای دیگری نیز مطرح کرده‌اند بدین بیان که نتیجه این تعریف، آن است که اثبات حکم در فرع، مبتنی بر قیاس است و از طرفی قیاس هم مبتنی بر اثبات حکم در فرع است. به عبارت دیگر، لازمه ذکر اثبات یا نفی حکم از فرع در تعریف قیاس آن است که حکم فرع رکن قیاس محسوب شود، در حالی که از نتایج قیاس بوده و از نظر رتبه، متأخر از آن است و همین امر مستلزم دور است.

سوم: برخی دیگر از این تعریف‌ها مانند تعریف فخر رازی، قاضی بیضاوی و شوکانی، افزون بر اشکال دور که بر تعریف باقلانی وارد بود، مستلزم ایرادهای دیگری است، مانند اینکه در این تعریف از کلمه مثل استفاده شده است که آوردن آن ضرورتی ندارد؛ زیرا اصولاً در تعریف، باید واژه‌هایی را به کار گرفت که مبین معنا بوده و احترازی یا تقییدی باشد. افزون بر این، واژه مثل در این تعریف، دلالت بر ثبوت حکم مماثلی با حکم اصل، برای فرع دارد که ظاهر آن وجود دو حکم مختلف است، در صورتی که در فرایند قیاس، همان حکم اصل برای فرع نیز ثابت می‌شود. اشکال دیگر بر تعریف رازی آن است که قیاس را «اثبات مثل حکم لمعلوم آخر» می‌داند و به گفته اندیشه‌وران اصولی، مراد از اثبات در این عبارت اعتقاد است. وی در جای دیگر حجیت قیاس را اعتقاد مجتهد به مماثلت دو حکم می‌داند. بنابر این به اعتقاد رازی معنای قیاس و حجیت آن، که دو موضوع جداگانه است یکی می‌شود.^{۲۱}

۲۰. ابن امیر الحاج، محمد، التقرير والتحجیر، ج ۳، ص ۱۱۹.

۲۱. جمال الدین، مصطفی، القیاس حقیقه و حجیته، ص ۲۳۰.

چهارم: تعریف آمدی نیز قابل نقد است و ایرادهایی بر آن شده است؛ از جمله اینکه تعریف یاد شده، تعریف به ماهیت و حقیقت نیست، بلکه تعریف به مورد قیاس است؛ زیرا ماهیت قیاس «مساوات و برابری بین اصل و فرع» نیست که در این تعریف آمده است؛ بلکه نوعی استنباط حکم بر اساس مساوات و برابری میان اصل و فرع است.

همچنین این تعریف مستلزم دور صریح است؛ زیرا در آن از اجزای معرف «اصل و فرع» استفاده شده است و آن دو، شناخته نمی‌شود مگر بعد از شناخت حقیقت قیاس. افزون بر اینکه تعبیر مساوات در این تعریف نمی‌تواند مبین فرایند قیاس باشد؛ زیرا اجرای قیاس فقط از سوی مجتهد صورت می‌پذیرد؛ بنابراین قیاس، تسویه بین اصل و فرع در حکم است که منشأ آن مساوات اصل و فرع در علت حکم می‌باشد، پس بهتر بود که به جای کلمه مساوات از واژه تسویه در این تعریف استفاده می‌شد.

بنابراین در ارزیابی کلی از این تعریف‌ها باید یاد آور شد که هیچ‌یک از این تعاریف در مقام بیان حد و رسم نیست و بیشتر به تعریف لفظی و شرح اسم می‌ماند تا به تعریف علمی و منطقی؛ از این روست که برخی از اصولیان اهل سنت مانند امام الحرمین و ابن انباری و ابن المنیر بر این باورند که تعریف حقیقی برای قیاس ممتنع است؛ زیرا قیاس متضمن حقایق گوناگونی است، مانند حکم اصل که قدیم و حکم فرع که حادث است.^{۲۲}

نکته مهم دیگر این است که با توجه به واژه‌هایی چون «حمل، اثبات، الحاق و مساوات»، می‌توان دریافت که دو دیدگاه مختلف در مورد ماهیت قیاس در میان اصولیان وجود دارد:

دیدگاه اول اینکه قیاس، استدلال مجتهد و استنباط اوست که موجب علم یا

۲۲. الشوکانی، محمدبن علی، ارشاد الفحول، ص ۱۷۷.

ظن او نسبت به حکم شرعی در مسئله فاقد نص می شود. این دیدگاه در مورد قیاس، متعلق به دانشمندانی؛ همانند باقلانی، غزالی، سید مرتضی و بیضاوی است که نقش مجتهد در قیاس را ملحوظ داشته و واژه هایی چون «اثبات، الحاق، حمل، تعدیه و ...» را در تعریف های خود به کار گرفته اند. بنابراین تعریف، قیاس به عنوان وسیله استنباط احکام واقعی مورد استفاده قرار می گیرد؛ همانگونه که سایر وسایل و طرق مثل خبر واحد را در استنباط حکم شرعی به کار می گیرند.

دیدگاه دوم اینکه قیاس، دلیل مستقل و معتبری همانند دیگر ادله شرعی است که شارع مقدس آن را علامتی برای شناخت حکم قرار داده است؛ چه مجتهد آن را به کار گیرد و چه بدان اعتنایی کند. بنابراین از آن جا که فرع و اصل در علت و قدر جامع همانندی دارند کار مجتهد فقط آشکار کردن حکم فرع از راه قیاس است. اصولیانی مانند آمدی، ابن حاجب و ابن همام، با استفاده از واژه هایی مانند «استواء، تشبیه، مساوات و ...» در تعریف که بتواند بیانگر استقلال قیاس در دلالت باشد و فعل مجتهد را در ماهیت قیاس وارد نسازد، این نظر را پذیرفته اند. بنابراین، برابری و همانندی اصل و فرع در این تعریف ها، بیانگر این معناست که باید فرع و اصل در عالم واقع با یکدیگر مساوی باشند، نه در نظر مجتهد. واژه آشکار کردن نیز نشان می دهد که قیاس، حکم را آشکار می سازد نه اینکه آن را پدید می آورد. بر اساس این تعریف، قیاس به عنوان منبعی از منابع تشریح اسلامی در عرض کتاب و سنت موضوعیت می یابد و مجتهد می تواند حکم شرعی را در پرتو قیاس بیان کند.

۳-۱. نظر نگارنده در تعریف قیاس: افزون بر نمونه های یاد شده در تعریف قیاس، با بررسی مجموع تعابیر مطرح شده در مورد قیاس که خود بحثی ظریف و پردامنه است، روشن می شود که از آغاز نیز قیاس در میان اصولیان اهل سنت به یک معنا به کار نرفته است. با کاوش در موارد به کارگیری آن می توان دریافت که

قیاس در اصطلاح اصولی به دو بخش قدیم و جدید تقسیم می‌شود: ۲۳

۱-۳-۱ - قیاس در اصطلاح قدیم: قیاس در این اصطلاح، راهی برای استنباط حکم شرعی از طریق فهم شخصی در برابر سنت است. این گونه قیاس، در دوره‌های اولیه تفقه پدیدار شد و بویژه در عصر امام باقر(ع) و امام صادق(ع)، کاربرد آن در برخی مذاهب اهل سنت شیوع یافت. واژه قیاس در این معنا عبارت است از «جستجو از علت‌های واقعی احکام شرعی از طریق عقل و قرارداد این علل به عنوان مقیاسی برای سنجش روایات شرعی؛ به گونه‌ای که هر روایتی با این علت‌ها سازگاری داشت، حکم شرعی است و هر چه موافق آن نبود، مردود است». ۲۴

از آنجا که پس از رحلت پیامبر اکرم(ص)، حوزه قلمرو اسلامی از هر سو گسترش یافت و مسلمانان با مسایل جدیدی روبه‌رو شدند و به سبب دوری بودن از اهل بیت(ع)، دسترسی به احکام موضوعات جدید برای جامعه اهل سنت مشکل بود و از سوی دیگر، فرصت طلبان، احادیث بسیاری را جعل و به پیامبر(ص) نسبت می‌دادند، گروهی از اهل سنت (اهل رأی)، به قیاس روی آوردند. احادیث وارد شده از امامان معصوم(ع) در باره قیاس، با توجه به علت‌هایی که این بزرگواران برای ممنوعیت عمل به قیاس بیان کرده‌اند، ناظر به این معنا از قیاس است. از نمونه‌های این نوع قیاس می‌توان به روایت ابان در مورد دبه قطع انگشت زن اشاره کرد، امام صادق(ع) او را از قیاس نهی کرده و می‌فرماید:

والسنة إذا قیست، محق الدین؛

ای ابان، هر گاه سنت به قیاس گرفته شود، دین نابود خواهد شد. ۲۵

۲۳. الحکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۰۶ و فضل الله، عبدالمحسن، الاسلام و اساس التشريع، ص ۳۱.

۲۴. الحکیم، محمد تقی، الاصول العامة، ص ۳۰۶.

۲۵. العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۶۸.

ابان در این روایت، ملاك حكم را از نصوص ديگر به دست نياورده بود و گر نه بايد مي دانست كه ديه زن، نصف ديه مرد است و مي بايست ديه قطع انگشتان زن، در جايي به نصف ديه مرد برسد؛ افزون بر اينكه در برابر نص وارد شده قياس مي كرد. نمونه ديگر، انتقاد امام صادق(ع) از ابوحنيفه است كه از او درباره علل واقعي احكام شرعي مي پرسد و به او مي گويد:

تَزَعُمُ أَتَكَ صَاحِبَ الرَّأْيِ وَكَانَ الرَّأْيُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَوَابًا مِنْ دُونِهِ خَطَأً لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ «لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» وَلَمْ يَقُلْ ذَلِكَ لغيره^{۲۶}؛
مي پنداري صاحب رأي هستي، حال آنكه فقط رأي رسول خدا(ص) درست است و به واقع مي رسد؛ چون خداوند به پيامبر(ص) فرموده است: «بر اساس آنچه خدا به تو فهمانده حكم كن» و اين گفته را خداوند به ديگري نفرموده است.^{۲۶}

از اين روايت به روشني فهميده مي شود كه در قياس فهم علل واقعي احكام، ملاك بوده است. لذا اين نوع قياس به معنای اعتماد بر فهم ظنّي شخصي براي دستيابي به علل احكام شرعي بوده، نه معياري براي فهم احكام. از اين رو، قياس كننده، عقل و فهم شخصي خود را معيار رد يا قبول سنت قرار مي دهد و به همين جهت امام(ع) مي فرمايد: «ان دين الله لا يصاب بالعقول»^{۲۷}.

اين نوع قياس، با توجه به رشد اصول در جامعه اهل سنت، طرفداران بسياري ندارد و دانشمندان مسلمان، ارزش چنداني براي آن قائل نيستند و با مروري به تاريخ قياس روشن مي شود كه برخورد امامان معصوم(ع) سبب شد كه استفاده از اين نوع قياس کاهش يافته و مورد استفاده فقيهان نباشد.

۱-۳-۲. قياس در اصطلاح جديد: قياس در اين اصطلاح به معنای استنباط

۲۶. الطبرسي، ابومنصور احمد بن علي بن ابي طالب، احتجاج، ج ۲، ص ۳۶۲.

۲۷. النوري الطبرسي، الحاج ميرزا حسين، مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۲۶۲، ح ۲۵.

حکم شرعی از راه تعمیم حکم و فهم ملاک به کمک عقل است .

دانشوران اهل سنت با توجه به نتایج زیان باری که عمل به آرای شخصی در پی داشت، درصدد تصحیح این روش استنباطی برآمدند و برای آن، شرایط و ارکانی قرار داده و آن را به موارد درک ملاک حکم برای تعمیم آن محدود کردند. قیاس در اصطلاح جدید نزد اصولیان، همین نوع قیاس است که در تعریف و تبیین ماهیت آن اختلاف کرده‌اند. همان گونه که در آغاز این بحث یادآور شدیم، پاره‌ای از عالمان اهل سنت، این قیاس را نوعی اجتهاد دانسته و برخی آن را فعل مجتهد و گروهی آن را دلیل بر شناخت حکم گرفته‌اند. از آنجا که در حال حاضر این نوع قیاس مورد نظر اندیشه وران اصولی است، تعریفی جامع و مانع که بیانگر ماهیت آن باشد ضرورت دارد.

تعریف برگزیده: با نگاهی دقیق به فرایند قیاس می‌توان دریافت که قیاس، پدیده‌ای است به هم تنیده از دو عنصر اصلی «مساوات در علت» که منشأ حکم و امری ماهوی است، و «الحاق فرع به اصل و تشریح آن دو در حکم» که امری اجتهادی است.

بنابراین، در تعریف علمی قیاس باید این دو اصل ملحوظ شود. از این رو می‌توان گفت: «قیاس عبارت است از تسویه بین منصوص الحکم (اصل) و مسکوت الحکم (فرع) در حکم شرعی که منشأ آن مساوات آن دو در علت حکم است.»

گفتار دوم: ارکان و عناصر قیاس

با نگاهی به تعریف علمی قیاس، می‌توان دریافت که شکل‌گیری قیاس فقهی، مبتنی بر ارکان و عناصری است که بدون آنها فرایند قیاس امکان‌پذیر نیست.

در مورد تعداد ارکان قیاس، میان اصولیان اختلاف است، بیشتر آنان چهار

عنصر اصلی را به عنوان ارکان قیاس برشمرده اند^{۲۸} که عبارتند از: اصل، فرع، حکم اصل، علت (جامع).

برخی، حکم فرع را نیز از ارکان قیاس دانسته اند، ولی درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا حکم فرع، نتیجه قیاس است و نتیجه نمی‌تواند در خود قیاس لحاظ شود؛ چون مستلزم دور صریح و ضرورتاً باطل است. گروهی دیگر، علت را تنها عنصر اصلی قیاس دانسته اند و براین باورند که ارزش و اعتبار قیاس به شناخت علت بستگی دارد و علت است که حکم اصل را به فرع پیوند می‌دهد.^{۲۹}

اصل: مراد از اصل به معنای «مقیس علیه» که گاه آن را «محمول علیه» یا «مشبه به» نیز می‌گویند، موضوعی است که حکم شرعی آن معلوم است و حکم فرع بر آن قیاس می‌شود. همین تعریف از اصل در بحث قیاس مورد نظر است. دانشمندان اصول در تعریف «مقیس علیه» اختلاف نظر دارند، بیشتر اصولیان در تعریف اصل گفته‌اند: اصل، موضوعی است که حکم در آن به نص یا اجماع ثابت شده است،^{۳۰} برخی نیز اصل را حکم ثابتی دانسته‌اند که فرع بر آن بنا می‌شود.^{۳۱} گروهی دیگر، اصل در قیاس را دلیلی می‌دانند که بیانگر حکم است.^{۳۲} به نظر می‌رسد این اختلاف در تطبیق که برخی آن را حکم و بعضی آن را دلیل و گروهی موضوع منصوص دانسته‌اند، هیچ تأثیری در فرایند قیاس ندارد و در نهایت، همه به

۲۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۹۰ و الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۱۷۴.

۲۹. البخاری، علاء الدین عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، ج ۳، ص ۳۰۱.

۳۰. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۵۴ و الآمدی، سیف الدین، الاحکام، ج ۳، ص ۶.

۳۱. الشیرازی، ابراهیم بن علی، اللمع فی اصول الفقه، ص ۵۷ و الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ج ۲ ص ۵۹۹.

۳۲. ابوزهره، محمد، اصول فقه، ص ۲۱۳ و الخضری، محمد، اصول الفقه، ص ۳۳۸.

یک مسئله اشاره دارند؛ ولی بر اساس نظر مشهور، اصل، موضوع حکم شرعی است، نه حکم شرعی یا دلیلی که حکم را بیان می‌کند.

فرع: همان مقیس است که اثبات حکم برای آن از جانب شرع، مطلوب ماست. در تعریف مشهور اصولیان از فرع آمده است: «فرع موضوعی است که نص یا اجماعی در باره آن نیامده است».^{۳۳}

به دیگر سخن فرع، موضوعی است که حکم شرعی آن مجهول است و با اجرای قیاس، حکم آن استنباط می‌شود؛ بنابراین، موضوع آن معلوم است ولی حکم شرعی آن مشخص نیست.

هر چند مشهور، موضوع غیر منصوص را فرع می‌نامند، ولی برخی از اصولیان برآنند که حکم حاصل از قیاس فرع نامیده می‌شود؛ زیرا این حکم است که بر اصل بنا می‌شود و فرع معنایی جز این ندارد.^{۳۴} برخی نیز مانند فخر رازی، هر قیاسی را دارای دو فرع می‌دانند: یکی حکم موضوع غیر منصوص، و دیگری علتی که از حکم منصوص به دست می‌آید.^{۳۵}

حکم اصل: منظور از حکم اصل در قیاس، همان حکم یا اعتبار شرعی است که ثبوت آن برای اصل، قطعی و اثبات این حکم برای فرع، مطلوب قیاس‌کننده است. در تعریف حکم اصل گفته‌اند:

حکمی است شرعی در اصل که از طریق نص وارد شده و قیاس‌کننده درصدد اثبات آن برای فرع برآمده است.^{۳۶}

۳۳. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۵۴ و الأمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۶.

۳۴. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۱۰۷.

۳۵. الرازی، فخر الدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۷.

۳۶. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۵۶ و الأمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۸.

حکم اصل پس از جریان قیاس، برای فرع ثابت می‌شود و این حکم نتیجه قیاس است. بنابراین، پس از ثبوت آن در فرع، نمی‌تواند در خود قیاس لحاظ شود؛ زیرا مستلزم دور خواهد بود که به ضرورت عقل باطل است.

علت: دانشمندان اصولی در تعریف اصطلاحی علت، اختلاف نظر دارند و هر یک از آنها علت را به گونه‌ای تعریف کرده و بر اساس مبانی فلسفی و کلامی خود به تفسیر و تبیین آن پرداخته است.

غزالی، علت را مناط حکم دانسته و آن را چنین تعریف کرده است:

علت، چیزی است که شارع حکم را بدان نسبت داده و منوط بدان کرده و آن را نشانه برای حکم قرار داده است.^{۳۷}

برخی مانند آمدی، از آن به انگیزه شارع در تشریح حکم تعبیر کرده و مقصود از این انگیزه را همان مصلحت و حکمت نهفته در اشیا و هدف شارع از تشریح حکم دانسته است.^{۳۸} اما مشهور اصولیان در تعریف علت گفته‌اند: «علت، وصف ظاهر و مضبوطی است مناسب با حکم که شارع آن را علامت حکم قرار داده است».^{۳۹}

غزالی در برخی از آثار خود این تعریف را پذیرفته و درباره آن می‌گوید:

علت شرعی، علامت اماره‌ای مناسب با حکم است که شارع آن را معتبر دانسته است.^{۴۰}

از تعریف مشهور چنین برمی‌آید که بیشتر اصولیان، نوعی تناسب و ارتباط

۳۷. غزالی، ابو حامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۹۶.

۳۸. آمدی، سیف الدین، الاحکام، ج ۳، ص ۲۷۸.

۳۹. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۱۳۴؛ الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۱، ص ۶۵۳ و ابوزهره، محمد، اصول الفقه، ص ۲۲۳.

۴۰. غزالی، ابو حامد محمد، شفاء الغلیل، ص ۵۶۹.

بین حکم و علت را لازم می‌دانند، ولی آن را بر اساس آرای کلامی خود تفسیر و تبیین می‌کنند که در بحث اقسام علت بدان اشاره خواهیم کرد.

برای علت، واژه‌های مترادفی در متون اصولی به کار رفته است که عبارتند از: سبب، داعی، باعث، مقتضی، حامل، دلیل، مناط، موجب، مؤثر.^{۴۱} از آنجا که واژه علت، گاه با مفاهیم نزدیک به آن، مانند حکمت یا سبب یا شرط اشتباه می‌شود، بررسی تفاوت مفهوم علت با هر یک از این مفاهیم ضروری است.

علت و مفاهیم نزدیک به آن

۱. تفاوت علت و حکمت: حکمت در لغت به معنای علم و آگاهی است، برخی از واژه‌نویسان در تعریف لغوی آن گفته‌اند: «حکمت آن است که انسان را به کرامت دعوت و از قبیح نهی کند».^{۴۲} در دانش اصول، حکمت عبارت است از جلب مصلحت یا دفع مفسده‌ای که شارع برای دستیابی مکلف بدان، حکم را تشریح کرده است و انگیزه نهایی شارع است.^{۴۳}

حکمت، همیشه امری معلوم و مشخص نیست و با اختلاف مردم و حالات ایشان، تفاوت می‌کند، چون دارای نظم و انضباط خاصی نبوده و پایدار و فراگیر نیست و قانون‌گذار، حکم را بر اساس آن تشریح نمی‌کند،^{۴۴} مثل حق شفیع برای شفیع که حکمت آن، دفع مضرت است و ضرر نیز غیر منضبط و نامشخص است و ممکن است شفیع هیچ‌گونه زیانی نبیند، ولی علت حکم، وجود شرکت است که

۴۱. زرکشی، بدرالدین محمد، البحرالمحیط، ج ۵، ص ۱۱۵، الشوکانی، محمدبن علی، ارشاد الفحول، ص ۲۰۷.

۴۲. ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۵۶۴.

۴۳. ابن جوزی، یوسف بن عبدالرحمن، الايضاح، ج ۲، ص ۳۸ و ابوزهره، محمد، اصول الفقه، ص ۲۲۲.

۴۴. ابوزهره، محمد، اصول الفقه، ص ۲۲۲.

شفیع در ملک مبیع یا بایع شریک بوده است. مورد دیگر، اباحه افطار در سفر است که حکمت آن، دفع مشقت است و با توجه به افراد، زمان و مکان‌ها متفاوت بوده و ممکن است اصلاً وجود نداشته باشد، ولی حکم شکستن روزه برای مسافر وجود دارد؛ چون علت آن، سفر است نه مشقت.

به این ترتیب، تفاوت علت و حکمت حکم این است که علت، وصفی آشکار و مشخص است که معرف و نشان دهنده حکم است و وجود و عدم حکم به وجود و عدم آن مربوط است، ولی حکمت، مصلحتی است که شارع با تشریح حکم، قصد تحقق آن را دارد. از این رو اصولیان گفته‌اند: احکام شرعی همواره بر مدار علل خود می‌چرخند نه بر مدار حکمت‌های خود.

هر چند بیشتر اصولیان معتقدند که حکمت نمی‌تواند اساس قیاس قرار گیرد و مناط حکم را علت می‌دانند، اما برخی از دانشمندان اهل سنت مانند ابن تیمیه بر این باورند که مطلقاً می‌توان به حکمت تعلیل کرد؛ زیرا احکام شرع، مبتنی بر مصالح و مفاسد است و در حقیقت برای دفع ضرر و جلب منفعت بوده و بر اساس مصالح دنیوی و اخروی مردم وضع شده است. این مصالح، انگیزه‌های شارع مقدس در تشریح احکام است که با دقت در آنها در می‌یابیم همان حکمت است. بنابراین، هر حکمتی، مبتنی بر مصلحتی است و این مصلحت مادام که دلیلی بر عدم اعتبار آن از سوی شارع به ما نرسیده، از اعتبار برخوردار است^{۴۵}. این نظریه نادرست است؛ زیرا حکمت، منضبط نیست و به اختلاف افراد و زمان و مکان دگرگون می‌شود، اما علت این گونه نیست و فراتر از زمان و مکان است.

۲. تفاوت علت و سبب: سبب در لغت آن است که برای رسیدن به مقصود بدان متوسل شوند^{۴۶}. در اصطلاح دانش اصول، در تعریف سبب و تفاوت آن با

۴۵. ابوزهره، محمد، اصول الفقه، ص ۲۵۰.

۴۶. الجوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، ج ۱، ص ۵۶۱.

علت در میان اندیشه‌وران اصولی وحدت نظر وجود ندارد، برخی سبب را مترادف علت^{۴۷} و برخی دیگر، سبب را متباین با علت^{۴۸} و برخی نیز سبب را اعم از علت^{۴۹} دانسته‌اند. آنچه در اینجا لازم است بدان اشاره شود، تفاوت علت با سبب از دیدگاه مشهور اصولیان است. بنابر نظر مشهور، سبب، وصف ظاهر و منضبطی است که شارع آن را نشانه حکم قرار داده است، خواه مناسب با حکم باشد یا نباشد.^{۵۰}

در این تعریف، سبب اعم از علت است؛ زیرا در علت، مناسبت بین حکم و علت اخذ شده ولی در تعریف سبب، مناسبت وجود ندارد. مثل موضوعیت سفر در حکم شکستن روزه مسافر و علت اسکار در حرمت شرب خمر که مناسبت میان علت و حکم در این دو وجود دارد، ولی در حکم وجوب نماز ظهر که زوال خورشید سبب آن است، مناسبت میان حکم و سبب وجود ندارد.

۳. تفاوت علت با شرط: شرط در لغت، الزام،^{۵۱} پیمان کردن^{۵۲} و نیز تعلق چیزی به چیز دیگر را گویند،^{۵۳} ولی در دانش اصول عبارت است از وصف ظاهر و مشخصی که صحت مشروط بدون اینکه در آن مؤثر باشد، متوقف بر آن است.^{۵۴} به عبارت دیگر، شرط آن است که با انتفای آن، انتفای حکم لازم آید؛ ولی با وجود آن، حکم محقق نمی‌شود.^{۵۵} برای مثال، زوجیت شرط ایقاع طلاق است و اگر شرط

۴۷. غزالی، ابو حامد محمد، المستصفی، ج ۱، ص ۶۰.

۴۸. السرخسی، شمس الدین محمد، اصول السرخسی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۴۹. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۱، ص ۹۵.

۵۰. المدکور، محمد سلام، مباحث الحکم، ص ۵۳.

۵۱. فیروزآبادی، مجد الدین محمد، قاموس المحيط، ج ۲، ص ۳۸۱.

۵۲. ابن منظور، جمال الدین، لسان العرب، ج ۴، ص ۲۲۳۵.

۵۳. الجرجانی، علی بن محمد، التعریفات، ص ۵۵.

۵۴. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۱، ص ۹۸.

۵۵. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، روضة الناظر، ج ۱، ص ۲۴۸.

(زوجیت) نباشد، طلاق هم محقق نخواهد شد. ولی از طرفی با وجود زوجیت، طلاق محقق نمی‌شود. بنابراین، شرط چیزی است که وجود حکم بر آن معلق شده نه وجوب حکم، اما پیوستگی علت با حکم، هم وجودی و هم وجوبی است، یعنی وجود علت، از وجود حکم و نبود علت، از نبود حکم کشف می‌کند.

اقسام علت

علت از زوایای گوناگون، تقسیماتی دارد که به پاره‌ای از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۱. علت به اعتبار راه شناخت

علت بدین لحاظ دو قسم است:

الف) علت منصوص: علتی را منصوص گویند که از طریق نصوص شرعی مانند کتاب یا سنت به صراحت یا به صورت ضمنی به دست آید. پاره‌ای از اصولیان برآنند که علت منصوص، علت است و غیرمنصوص، علت نیست. در مقابل، برخی دیگر علت منصوص را علت نمی‌دانند. از این رو، قیاس منصوص العلة را قیاس نافیان قیاس می‌نامند.^{۵۶}

ب) علت مستنبط: هر گاه علت از طریق استنباط و اجتهاد در نصوص شرعی حاصل شود، آن را علت مستنبط گویند. این علت، گاهی با حکم و موضوع تناسب دارد و گاه مناسبتی میان علت با آن دو نیست. تنها در صورت اول، علت مستنبط معتبر و در غیر آن از اعتبار شرعی برخوردار نخواهد بود.

۲. علت به لحاظ تناسب آن با حکم شرعی

علت به اعتبار مناسبتی که با حکم شرعی دارد، بر چهار قسم است:

۵۶. زرکشی، بدرالدین، محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۱۱۴.

الف) مناسب مؤثر: عبارت از وصف مناسبی است که شارع، حکم را موافق با آن تثبیت و تأیید کرده و این وصف، از نص شرعی به صراحت یا به صورت ضمنی (ایماء یا اشاره) حاصل می‌شود؛ مانند وصف صغر برای ثبوت ولایت بر اموال صغیر در آیه شریفه: «و ابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا إلیهم أموالهم».^{۵۷}

ولایت در این آیه، یک وصف یا علت مناسب مؤثر است.

در اعتبار و ارزش شرعی این علت، میان اصولیان اهل سنت و امامیه وحدت نظر وجود دارد؛ زیرا اگر فهم علت، ظنی هم باشد، ادله حجیت ظواهر آن را شامل می‌شود.

ب) مناسب ملائم: به علتی گفته می‌شود که شارع آن را به صراحت، علت حکم قرار نداده، ولی در حکم دیگری آن را لحاظ کرده است. غزالی در تعریف مناسب ملائم می‌گوید: «مناسب ملائم، عبارت است از اینکه علت حکم، تأثیر عینیت یا مشابَهت ندارد، بلکه تأثیر جنسیت دارد».

یعنی حکم قضیه معلوم الحکم با توجه به موافق بودن آن با علت، قابلیت تسری و تعمیم به قضیه مسکوت الحکم دیگری شبیه آن قضیه را ندارد، بلکه فقط در محدوده قضایایی که از جنس همان قضیه معلوم الحکم است، قابل تعدی و حمل است، مانند صغر که بر اساس نص شرعی سبب ولایت بر مال کودک است. برخی از فقیهان اهل سنت بر این عقیده‌اند که همین وصف (صغر)، علت برای اثبات ولایت بر نفس نیز هست؛ زیرا ولایت بر نفس از جنس ولایت بر مال است. بر خلاف نظر مشهور، برخی از اصولیان، مناسب مؤثر و مناسب ملائم را مرادف گرفته‌اند.

۵۷. یتیمان را چون به حد بلوغ برسند بیازمایید؛ اگر در آنها رشد کافی یافتید، اموالشان را به آنها بدهید: النساء: ۶.

ج) مناسب ملغی: وصفی است که شارع، مناسبت آن را با حکم الغا کرده است؛ هر چند ممکن است در نظر مجتهد، حکمت تشریح حکم را تأمین کند؛ مانند اعتبار عقد ازدواج به عنوان وصف مناسب با حق طلاق برای زوجین که شارع مقدس با حکم «الطلاق یبد من اخذ بالساق»، آن را الغا کرده است. دانشمندان اصولی، مناسب ملغی را فاقد اعتبار شرعی دانسته و کسانی را که بر اساس آن احکامی صادر کرده‌اند، مورد اعتراض قرار داده‌اند.

د) مناسب مرسل: هر گاه علت حکم، وصفی مناسب با اهداف کلی شارع و محقق مصلحت شرعی باشد، ولی بر اعتبار یا الغای آن از سوی شارع دلیل یا شاهی در دست نباشد، آن را مناسب مرسل گویند. به عبارت دیگر، مناسب مرسل خصوصیتی است که به علت مصلحتی که بر آن مترتب است، از نظر فقیه، شایستگی آن را دارد که مبنای شرعی قرار گیرد، ولی شارع مقدس نسبت به تأثیر آن نفیاً و اثباتاً سکوت کرده است. غزالی این مناسب را مصالح مرسله یا استصلاح نامیده است؛^{۵۸} مانند تدوین و نشر قرآن و یا ضرب سکه از سوی مسلمین یا وضع قانون مالیات که شارع در نفی یا اثبات اعتبار این مصالح سکوت کرده است.

گفتار سوم: شرایط و ارکان قیاس

برای هر یک از ارکان و عناصر قیاس، شرایطی در دانش اصول بیان شده که بیشتر آنها لازمه ماهیت و طبیعت قیاس است و تحقق این شرایط، در فرآیند قیاس نقش مهمی دارد. برخی از این شرایط مورد اختلاف اصولیان است؛ ولی پاره‌ای هم مورد اتفاق و یا لاقلاً اعتبار آن مشهور است. در این گفتار، مهم‌ترین این شرایط که بیشتر اندیشه‌وران اصول در مورد آنها وحدت نظر دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۷۷.

۱. شرایط اصل

دانشمندان اصولی، شرایط بسیاری برای اصل بر شمرده‌اند^{۵۹} که با دقت و امعان نظر در آنها می‌توان دریافت که بیشتر آنها از شرایط اولی و بالذات خود اصل نیست، بلکه غالباً از شروط حکم اصل و یا از شروط علت حکم است. برخی فقط این شرط را که خود اصل نباید فرع برای اصل دیگری باشد، شرط ویژه اصل دانسته‌اند.^{۶۰} با دقت و تأمل در این شرط نیز روشن می‌شود که از شرایط حکم اصل است نه خود اصل. از این رو، برخی از اصولیان، اساساً برای اصل شروطی را عنوان نکرده و از شروط اصل به عنوان «شروط حکم اصل» یاد کرده‌اند.^{۶۱} باید ملحوظ داشت که هر چند برخی از این شرایط مستقیماً از شرایط حکم اصل نیست و از شرایط علت حکم است، ولی چون علیت خصوصاً به معنای مورد نظر در باب قیاس، حکمی وصفی است، می‌توان این شروط را به همین مناسبت، از شروط «حکم اصل» محسوب داشت^{۶۲}؛ زیرا علت حکم سرانجام به حکم منتهی می‌شود. شاید از همین روست که غزالی این شروط را به عنوان «شروط اصل» ذکر کرده است؛^{۶۳} چون حکم اصل و نیز علت حکم به یک یا دو واسطه به خود اصل منتهی می‌شود.

۲. شرایط فرع

اصولیان برای فرع شرایطی را لازم و ضروری دانسته که عبارتند از:

۵۹. الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۲۴۸.

۶۰. شعبان، محمد اسماعیل، دراسات حول الاجماع والقیاس، ص ۲۴۹.

۶۱. الخضری، محمد، اصول الفقه، ص ۳۲۳.

۶۲. گرجی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، ج ۱، ص ۹۱.

۶۳. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۳۲۴.

۱- ۲. عدم حکم خاص در فرع: مقیاس باید فاقد حکم خاص از طریق سایر ادله معتبر شرعی باشد؛ زیرا با وجود این ادله، نوبت به اجرای قیاس نمی‌رسد.^{۶۴} در دانش اصول، قیاس‌هایی که در برابر نص و ادله معتبر دیگر صورت می‌گیرد، قیاس فاسد محسوب و اجتهاد در مقابل نص نامیده می‌شود؛ مانند قیاس جواز ترك نماز در سفر به جواز ترك روزه در سفر به ملاك مشقت حاصل از سفر که در این قیاس، حکم فرع (عدم جواز ترك نماز) اجماعی است و با وجود اجماع، نوبت به قیاس نمی‌رسد. لذا این قیاس از ارزش و اعتبار شرعی برخوردار نیست.

۲- ۲. تساوی فرع با اصل در علت: از آنجا که مبنای قیاس بر تعلیل است، علتی که در حکم اصل وجود دارد باید عیناً در حکم فرع نیز موجود باشد. به همین دلیل است که می‌گویند باید میان حکم اصل و فرع وحدت علت یا وحدت ملاك حاکم باشد. دانشوران اصول بر این عقیده‌اند که این علت باید در تمام جهات با علت اصل همانند باشد؛ زیرا در غیر این صورت، قیاس باطل است و قیاس مع الفارق نامیده می‌شود؛^{۶۵} مانند قیاس مشروعیت روزه گرفتن بخشی از روز به مشروعیت مقدار کم صدقه که بطلان این قیاس و عدم اعتبار شرعی آن روشن است؛ زیرا در عبادات، که ملاك و مناط حکم در دسترس عقل بشری نیست، قیاس جایز نمی‌باشد، همچنین روزه از عبادات توقیفی است که حدود زمانی آن را قرآن تبیین فرموده است.^{۶۶} افزون بر اینکه ملاك حکم در روزه و صدقه یکسان نیست.^{۶۷}

۳- ۲. برابری حکم فرع با حکم اصل: از دیگر شرایط فرع آن است که حکمی

۶۴. غزالی، ابوحامد محمد، شفاء الغلیل، ص ۶۷۵ و الرازی، فخر الدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۴۲۸.

۶۵. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۴۴.

۶۶. البقره / ۱۸۷.

۶۷. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۴۵.

که برای فرع اثبات می شود با حکم اصل از لحاظ جنس، زیادت یا نقصان هیچ تفاوتی نداشته باشد^{۶۸}؛ زیرا در قیاس، تعدیه حکم از محلی به محل دیگر بدون هیچ تغییری صورت می گیرد؛ مانند قیاس حرمتظهار کافر ذمی به حرمتظهار مسلمان که حرمتظهار در مسلمان با پرداخت کفاره به پایان می رسد، ولی این قیاس سبب ثبوت همیشگی حکم حرمت در ذمی می شود^{۶۹}.

۴-۲. عدم تقدم حکم فرع بر حکم اصل: حکم فرع نباید در مقام تشریح بر حکم اصل مقدم باشد، مانند قیاس وضو به تیمم در وجوب نیت که بطلان آن واضح است؛ چون تشریح حکم وضو از نظر زمانی قبل از تشریح حکم تیمم بوده است^{۷۰}.

۵-۲. عدم مانع در فرع: فرع باید بدون هیچ مانعی پذیرای حکم اصل باشد؛ زیرا در صورت وجود مانع یا معارضی با علت حکم اصل، علت معارض، مقدم است و در صورت تساوی، هر دو علت از درجه اعتبار ساقط است^{۷۱}.

۳. شرایط حکم اصل

۱-۳. حکم اصل باید شرعی باشد: حکم اصل باید از طریق دلیل معتبر، مانند کتاب، سنت و یا اجماع ثابت شده باشد. بنابراین، حکم عقلی را شامل نمی شود^{۷۲}؛ چون عقل در هر موردی می تواند ملاک حکم خود را به دست آورد و

۶۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۳۳۰ و الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۳۶.

۶۹. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۴۴.

۷۰. الرازی، فخر الدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۴۲۸ و الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۲۳۲.

۷۱. البخاری، عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار، ج ۳، ص ۳۳۰ و الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۲۴۹.

۷۲. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۳۱.

هیچ نیازی به قیاس نیست. اگر دلیل حکم اصل، دلیل عقلی ظنی نیز باشد، بیشتر اصولیان آن را معتبر نمی‌دانند؛ زیرا افزون بر دلالت آیات و روایات بر عدم اعتبار آن عقل بشر در فهم و درك، متفاوت است.

در صورتی که حکم اصل به اجماع ثابت شده باشد، در تعدی و الحاق آن به فرع، اختلاف نظر وجود دارد. برخی بر این عقیده‌اند که چون ملاک و مستند اجماع کنندگان روشن نیست، بنابراین وحدت ملاک میان اصل و فرع برقرار نخواهد بود و در نتیجه چنین قیاسی فاقد اعتبار و ارزش شرعی است.^{۷۳} گروهی دیگر چنین قیاسی را معتبر می‌دانند؛ زیرا برای شناخت ملاک حکم راه‌های گوناگونی وجود دارد و منحصر به شناخت مستند اجماع کنندگان نیست.^{۷۴}

۲-۳. حکم اصل ثابت باشد: باید حکم شرعی در اصل ثابت و غیر منسوخ باشد؛ زیرا نسخ، ابطال و ازاله حکم به گونه‌ای است که در مورد خود استمرار ندارد، پس چگونه قابل سرایت و تعمیم به حکم دیگر خواهد بود؟ بیشتر اندیشه‌وران اصولی این شرط را لازمه طبیعت قیاس دانسته‌اند،^{۷۵} ولی برخی از اصولیان حنفی، این شرط را لحاظ نکرده و بر این باورند که قیاس در مورد حکم منسوخ نیز جریان دارد.^{۷۶}

۳-۳. حکم اصل از احکام خاص نباشد: گاهی حکم اصل از طریق دلیل شرعی، به موضوعی اختصاص دارد که قابل سرایت و تعمیم به موضوعات مشابه آن نیست، لذا نمی‌توان این حکم را به مورد دیگر نسبت داد؛ زیرا اختصاص، مانع سرایت و الحاق به موارد دیگر است؛ مانند احکام ویژه پیامبر اکرم (ص) و یا حکم

۷۳. شعبان، محمد اسماعیل، در اسات حول الاجماع و القیاس، ص ۲۵۰.

۷۴. الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول، ص ۲۰۵.

۷۵. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۲، ص ۳۶۲.

۷۶. الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۱۶۷.

پیامبر(ص) به کفایت شهادت خزیمه بن ثابت به جای دو شاهد.^{۷۷} این حکم، از اصل کلی استثنا است و نمی‌توان فرد دیگری را - هر چند در مراتب تقوا با خزیمه یکسان یا بالاتر از او باشد - به او قیاس کرد.

۴-۳. حکم اصل، قیاسی نباشد: حکم اصل نباید از طریق قیاس اثبات شده باشد.^{۷۸}؛ به عبارت دیگر، اصل، فرع برای اصل دیگر نباشد، بلکه ثبوت حکم در آن مستند به نصوص شرعی باشد. در غیر این صورت، قیاس باطل و موجب تسلسل خواهد بود.^{۷۹}

هر چند بیشتر اهل اصول این شرط را برای قیاس لازم دانسته‌اند، ولی برخی از اصولیان این شرط را معتبر ندانسته و تسلسل در قیاس را روا شمرده‌اند.^{۸۰}

۵-۳. حکم اصل، پیش از قیاس، شامل فرع نباشد: در صورتی که حکم اصل قبل از اجرای قیاس، قابل شمول در مورد فرع باشد، نیازی به اجتهاد قیاسی نیست و اصل و فرع نامیدن هر یک، ترجیح بلامرجح است.^{۸۱}

بیشتر اندیشه‌وران اصولی این شرط را پذیرفته، ولی برخی از حنفیان، سرایت حکم اصل به فرع را در چنین صورتی جایز دانسته و فایده آن را تأیید دلیل حکم دانسته‌اند.^{۸۲}

۴. شرایط علت

۱-۴. علت خصوصیتی آشکار باشد: علت، باید به گونه‌ای باشد که به

۷۷. الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۰۱.

۷۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۱۷۰ و الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۱۷۸.

۷۹. الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۴، ص ۵۹.

۸۰. الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ص ۲۰۵.

۸۱. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۴۳.

۸۲. همان، ج ۲، ص ۶۴۳.

روشنی با حواس ظاهری قابل درك باشد؛ زیرا در غیر این صورت مانند احکام قلبی و باطنی نمی توان از وجود آن در اصل و فرع اطمینان یافت؛ مانند ایجاب و قبول در بیع که می تواند مناط حکم قرار گیرد، ولی رضا به مبادله که امری پنهان است، نمی تواند مناط واقع شود، یا اسکار در مورد خمر که علت حرمت خمر و وصفی است که می توان از وجود آن در خمر آگاه شد و می توان آن را با حواس ظاهری در دیگر مشروبات مست کننده درك کرد. هر گاه علت، امری پنهانی باشد، شارع وصف آشکاری را که برای همگان محسوس است، ملاك قرار می دهد، مثلاً در قتل عمد که علت قصاص است، انگیزه عمد، امری باطنی است که هیچ کس جز قاتل بر آن آگاه نیست، از این رو، شارع امری ظاهری را که دلالت بر عمدی بودن قتل دارد ملاك قرار داده و آن استفاده از آلت کشنده است.^{۸۳}

۲-۴. علت باید مشخص و منضبط باشد: علت نباید به گونه ای باشد که به تفاوت حالات و افراد و اشخاص دگرگون شود، بلکه باید دارای حقیقت معین و مشخصی باشد که با اختلاف اشخاص و احوال تغییر نکند؛ مانند قتل که علت برای محرومیت قاتل از ارث است و حقیقت معینی دارد که با تغییر قاتل و مقتول عوض نمی شود، پس می توان قاتل موصی له را به قاتل وارث قیاس کرد.

هر گاه وصف منضبط نباشد، شارع امر منضبطی را معیار قرار می دهد. به عنوان مثال، مشقت که امری دارای تشکیک و بدون انضباط است، نمی تواند علت اباحه افطار در روزه رمضان باشد، اما شارع امر منضبطی مانند سفر و مرض را که مظنه مشقت است، ملاك قرار داده است.^{۸۴}

۳-۴. علت باید فراگیر باشد: هر گاه وصف، محدود به مورد اصل باشد و قابلیت سرایت به فرع را نداشته باشد، فرآیند قیاس امکان پذیر نخواهد بود؛ زیرا

۸۳. اسعد السعدی، عبدالحکیم عبدالرحمن، مباحث العلة فی القیاس، ص ۱۹۵.

۸۴. گرجی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، ج ۱، ص ۹۴.

اساس قیاس، مشارکت اصل و فرع در علت حکم است و هنگامی که مشارکتی نیست، قیاسی نخواهد بود.^{۸۵} اصولیان بر این شرط اتفاق نظر دارند و به گفته غزالی، با علت قاصر، حکم در فرع دیگری ثابت نمی‌شود و این حقیقت، امری مسلم است و در آن اختلافی نیست.^{۸۶}

۴-۴. علت با حکم تناسب داشته باشد: سازگاری میان علت و حکم بدین معناست که در نظر عقل و شرع، قابل پذیرش است. بنابراین، صرف شباهت و پیوستگی علت با حکم، اطمینان‌آور نیست و در نظر مجتهد، ارزش ندارد؛ مانند حدیث شریف «القاضی لایقضی و هو غضبان»^{۸۷}. عقل از این روایت پیوند حکم با علت را به اطمینان یا ظن غالب درمی‌یابد که در نظر شارع، تشویش فکر و پریشانی خاطر، علت داورى نادرست است، یا مانند اسکار که علت مناسبی برای حرمت خمر است؛ زیرا غرض، حفظ عقل مردم است و این تناسب میان علت و حکم به روشنی قابل درک است.

۴-۵. علت باید مطرد و منعکس باشد: اطراد و انعکاس، یعنی اناطه حکم به علت نفیاً و اثباتاً به صورتی که حکم اصل با اثبات آن اثبات و با نفی آن نفی شود.^{۸۸} برخی از اصولیان از این ویژگی به عدم نقض یاد کرده‌اند؛^{۸۹} چون نقض در برابر اطراد و به این معناست که در محلی علت باشد، ولی حکم نباشد. بیشتر دانشمندان اهل سنت، شرطیت اطراد و انعکاس را پذیرفته و بر این باورند که هر گاه وصفی از حکم در پاره‌ای از موارد تخلف کند، شایستگی علت بودن در قیاس را ندارد.^{۹۰}

۸۵. الخضرى، محمد، اصول الفقه، ص ۳۱۲.

۸۶. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۹۸.

۸۷. الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۶.

۸۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۹۸.

۸۹. ابن امیر الحاج، محمد، التقرير والتحییر، ج ۳، ص ۱۷۲.

۹۰. الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۳۰.

گفتار چهارم: راه‌های شناسایی و کشف علت

در میان ارکان قیاس، مهم‌ترین رکن که اساس و بنیان قیاس بر آن استوار است، علت یا وصف جامع در اصل و فرع است؛ به گونه‌ای که برخی از اصولیان آن را قلب قیاس^{۹۱} و پاره‌ای آن را یگانه رکن قیاس دانسته‌اند.^{۹۲} در حجیت قیاس نیز بحث اصلی پیرامون شناخت علت و طریق استنباط آن است و بیشتر اختلافات میان مذاهب مختلف اسلامی در مبحث قیاس به این رکن باز می‌گردد.

اندیشه و ران علم اصول بر این باورند که در فرآیند قیاس، برای شناخت علت یا وصف مشترك بين اصل و فرع، نمی‌توان تنها به اجتهاد و ذوق شخصی بسنده کرد، بلکه باید حجیت، ارزش و اعتبار علت از راه دلیل شرعی اثبات شود.^{۹۳} این قدامه گفته است:

فرایند قیاس مبتنی بر دو مقدمه است: یکی اثبات علت حکم در اصل، و دیگری اثبات وجود این علت در فرع.

در اثبات مقدمه دوم از حس یا عقل و عرف بهره گرفته می‌شود، اما مقدمه اول تنها به دلیل شرعی قابل اثبات است.^{۹۴}

راه‌های کشف و شناخت علت در اصل، میان اصولیان اهل سنت به «مسالك علت» یا «طرق علت»^{۹۵} و در میان بیشتر اندیشه و ران امامیه به «راه‌های تعدی از نص» مشهور است.^{۹۶}

۹۱. عبدالسلام، حامد، بحوث فی العلة، ص ۲۹.

۹۲. الابراهيم، موسى، المدخل فی اصول الفقه، ص ۶۰.

۹۳. ابن امير الحاج، محمد، التقرير والتحبير، ج ۳، ص ۱۹۸ و الحکيم، محمد تقی، الاصول العامة، ص ۳۱۶.

۹۴. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، روضة الناظر، ص ۱۷۵.

۹۵. الآمدی، سيف الدين علی، الاحکام، ج ۳، ص ۶۳.

۹۶. شعرانی، ابوالحسن، المدخل الى عذب المنهل في اصول الفقه، ص ۱۷۵.

شناخت ملاك حكم، یکی از ابعاد مهم نقش اجتهاد در فقه امامیه و اهل سنت است که در تحول فقه، پویایی و کارآمد ساختن آن تأثیر شگرفی دارد، ولی هنوز جایگاه خاص خود را در فقه امامیه نظیر مباحث عقل، فهم عرفی و... به دست نیاورده است.

بحث پیرامون راه‌های شناسایی و کشف علت در فقه شیعه را در مباحثی نظیر تنقیح مناط، الغای خصوصیت، اتحاد طریق و شم ققاهتی، و در فقه اهل سنت در مباحث قیاس، استحسان و مصالح مرسله می‌توان یافت.

باید توجه داشت که در چگونگی تقسیم و شمارش این راه‌ها و ارزش و اعتبار شرعی آنها وحدت نظر وجود ندارد؛ برخی از دانشمندان اهل سنت، مسالک علت را به دو بخش: راه‌های نقلی و راه‌های عقلی تقسیم کرده‌اند. راه‌های نقلی شامل نصوص شرعی (کتاب و سنت) و اجماع می‌شود و راه‌های عقلی، مواردی مانند ایما و تنبیه، مناسبت، سبر و تقسیم، شبه، طرد و عکس و تنقیح مناط را شامل می‌شود.^{۹۷}

برخی دیگر از اصولیان عامه، راه‌های شناخت علت را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱- ادله نقلی اعم از کتاب و سنت که شامل نص صریح و غیر صریح و مؤولات آنها می‌شود.

۲- اجماع که تنها یک مسلک را شامل می‌شود.

۳- استنباط علت که همان تخریج مناط و نوعی اجتهاد در علت است که شامل مسالک مناسبت، سبر و تقسیم، شبه، طرد و دوران می‌شود.^{۹۸}

برخی از دانشوران اهل سنت، مشهورترین راه‌های شناخت علت را نص

۹۷. اسعد السعدی، عبدالحکیم عبدالرحمن، مباحث العلة فی القیاس، ص ۳۳۹.

۹۸. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۱ ص ۶۶۲.

صریح، ایما، اجماع و سبر و تقسیم می دانند.^{۹۹}

غزالی، معتقد است:

راه کشف علت یا صحیح است یا فاسد و راه صحیح خود بر سه قسم است:
الف: ادله لفظی، خواه به دلالت مطابقی یا التزامی و یا اشاره باشد که
شامل قیاس اولویت، دلالت ایما و تنبیه و دلالت اقتضا می شود.
ب: اجماع.

ج: اجتهاد که به سبر و تقسیم و مناسبت محدود می شود.

مسائلک اطراد و طرد و عکس فاسد و فاقد اعتبار است.^{۱۰۰}

برخی نیز مسائلک علت را نصوص شرعی (کتاب و سنت)، ایما، مناسبت،
سبر و تقسیم، شبه، طرد، دوران و تنقیح مناط دانسته اند.^{۱۰۱}
گروهی دیگر، راه شناخت علت را به دو قسم قطعی (نص، اجماع و ایما) و
ظنی (مناسبت، سبر و تقسیم، دوران و اطراد) تقسیم کرده اند.^{۱۰۲}
دانشمندان امامیه، راه های تعدی از نص را در صورتی که تنها متکی بر اجتهاد
و متکی بر استنباط ظنی مانند راه های مناسبت، سبر و تقسیم، دوران و ... باشد،
بی ارزش و فاقد اعتبار دانسته اند و فقط مواردی را معتبر می دانند که علت با نص
شرعی معلوم می شود.^{۱۰۳}
با تأمل در دیدگاه های اصولیان شیعه و اهل سنت در مورد مسائلک علت، به

۹۹. خلاف، عبدالوهاب، علم اصول الفقه، ص ۸۲.

۱۰۰. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۷۵.

۱۰۱. شعبان، محمد، الاجماع والقیاس، ص ۲۲۵ و بیضاوی، عبدالله بن عمر، منهج
الوصول، ص ۵۹.

۱۰۲. بهادلی، احمد، مفتاح الوصول، ج ۲، ص ۱۱۰.

۱۰۳. النراقی، احمد بن محمد مهدی، مناهج الاصول، الجزء الخامس والحکیم، محمد
تقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۳۲۵.

نظر می‌رسد که این مسالک در یک تقسیم‌بندی اولی، به دو مسلک اصلی قطعی و ظنی تقسیم می‌شود:

۱. مسالک قطعی: منظور از این مسالک، راه‌هایی است که قیاس‌کننده را به طور یقین به علت حکم رهنمون می‌سازد، مانند قیاس اولویت و قیاس منصوص العله و تنقیح مناط قطعی.

به اتفاق همه اصولیان، در مواردی که علت، حکم قطعی است، ارزش و اعتبار شرعی آن تردید ناپذیر است؛ زیرا قطع ذاتاً حجت و ارزش آن غیر قابل انکار است.^{۱۰۴}

۲. مسالک ظنی: این مسالک، فقط از راه ظن و گمان، ملاک حکم را به مجتهد نشان می‌دهند که خود دو قسم‌اند:

الف) راه‌های معتبر شرعی: راه کشف علت ظنی، در صورتی از ارزش و اعتبار شرعی برخوردار خواهد بود که با دلیل معتبر قطعی دیگری قابل اثبات باشد، مانند ملاک‌هایی که از ظاهر نصوص شرعی استنباط می‌شوند. بنابراین، در حجیت آنها بین دانشمندان امامیه و اهل سنت اختلافی نیست.

ب) راه‌های غیر متعارف شرعی: راه‌هایی هستند که مجتهد را با ظن و گمان به ملاک حکم می‌رسانند و با دلیل قطعی دیگری قابل اثبات نبوده و با اختلاف افراد و حالات، متفاوت خواهند بود. این قسم از نظر عالمان شیعی فاقد ارزش و اعتبار شرعی است؛ هر چند برخی از اصولیان اهل سنت برای گمان غالب، ارزش قائلند.^{۱۰۵}

راه‌های شناخت ملاک حکم

از آنجا که شناخت ملاک حکم، نقش مهمی در فرایند قیاس دارد، به بحث و

۱۰۴. الحکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۳۲۵.

۱۰۵. جمال‌الدین، مصطفی، القیاس حقیقته و حجیته، ص ۲۵۴ و الحکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۳۴۵.

بررسی دقیق راه‌های شناخت ملاك حکم می‌پردازیم. اجتهاد و کوشش در راه به دست آوردن ملاك حکم یا مسالک علت، گاهی به کمک کلام شارح و نص خاص صورت می‌گیرد و گاهی در پرتو عقل یا اجتهاد شخصی به دست می‌آید. در صورت اول، مهم‌ترین راه‌های کشف و شناسایی ملاك از ادله شرعی عبارتند از:

۱. نص

مواردی است که علت به وسیله نص شارح مشخص شده است. در دانش اصول، نص دو نوع کاربرد دارد:

الف) واژه‌ای که بیش از یک معنا نداشته و دلالت آن صریح است به گونه‌ای که احتمال معنای دیگری در آن داده نشود.^{۱۰۶}

ب) هر کلامی که از شارح صادر شود، خواه صریح باشد و خواه به صورت ظاهر.^{۱۰۷} به اعتقاد بیشتر اصولیان، شناخت علت از نص شرعی (کتاب و سنت) به وسیله یکی از دلالت‌های سه‌گانه لفظی (مطابقی، تضمنی و التزامی) صورت می‌گیرد، ولی برخی مانند آمدی، فقط دلالت مطابقی و تضمنی را نص بر علت دانسته‌اند.^{۱۰۸} نص شرعی از زاویه تبیین علت حکم، به نص صریح (قاطع) و نص ظاهر (غیر قاطع) تقسیم می‌شود.

۱-۱. نص صریح: نص صریح در دلالت بر علیّت، نیازی به استدلال ندارد و معنای آن واضح است و احتمال غیر از آن نمی‌رود.^{۱۰۹} در زبان عربی برای بیان

۱۰۶. آمدی، سیف‌الدین علی الاحکام، ج ۳، ص ۲۷۷.

۱۰۷. الرازی، فخرالدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۱۹۳.

۱۰۸. آمدی، سیف‌الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۲۷۷.

۱۰۹. همان.

علت صریح از واژه‌های تعلیل که در بیشتر موارد، حروف تعلیل مانند اذن، باء، فاء، لام، کی و ... هستند و گاهی اسماء تعلیل مانند «علت»، «سبب» و «اجل» می‌باشند، استفاده می‌شود، از فعل تعلیل مانند «علل» نیز استفاده می‌کنند.^{۱۱۰} به نمونه‌هایی از این موارد که تصریح در علت دارد اشاره می‌شود:

۱-۱-۱. تصریح علت با واژه «من اجل» و «لاجل»: در لغت عرب این دو واژه تصریح بر علیت دارند و مواردی از آن را در قرآن و سنت می‌توان یافت. در آیه شریفه «من اجل ذلك كتبنا على بنی اسرائیل انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکأثمنا قتل الناس جمیعاً»،^{۱۱۱} به علت قصاص که قتل نفس است تصریح شده است. در حدیث نبوی «انما جعل الاستثذان من اجل البصر»،^{۱۱۲} علت اجازه گرفتن در هنگام ورود به خانه دیگران، نگاه کردن به درون خانه بیان شده است.

۱-۱-۲. تصریح بر علیت با «کی»: واژه کی دلالت صریح بر علیت دارد و به معنی لام تعلیل^{۱۱۳} است، همانند آیه شریفه: «ما آفأ اللّٰه علی رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذی القربى و الیتامی و المساکین و ابن السبیل کی لا یکون دولة بین الاغنیاء منکم ...»^{۱۱۴} که به صراحت علت تقسیم فیء را جلوگیری از دست به دست شدن دارایی‌ها در بین ثروتمندان دانسته است.

در اعتبار و حجیت شرعی این مسلک، در میان طرفداران قیاس وحدت نظر وجود دارد؛ چون تصریح به علت در نصوص شرعی اطمینان‌آور است و عقلاً احتمال خلاف آن نمی‌رود.

۱۱۰. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۱۸۶.

۱۱۱. المائده / ۳۲.

۱۱۲. النوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۳۵.

۱۱۳. ابن هشام، جمال الدین، مغنی اللیب، ج ۱، ص ۲۴۱.

۱۱۴. الحشر / ۷.

در میان عالمان شیعه نیز حجیت نص صریح پذیرفته شده و بیان علت را راهی مطمئن برای تعدی از نص می دانند، چنان که محقق حلی گفته است:

هر گاه در شریعت بر علت یک حکم تصریح شود و قرینه ای وجود داشته باشد که بر عدم اعتبار شرطی دیگر جز همین علت برای ثبوت حکم مزبور دلالت کند، تعمیم حکم جایز است و این کار از مقوله برهان است. ۱۱۵

علامه حلی نیز با همین رأی موافق بوده و مانند محقق حلی مدعی شده است که تصریحات شارع بر علت احکام، به منظور شناساندن علل موجب آنها بوده است. ۱۱۶

وی بر این ادعای خود چنین استدلال کرده است:

احکام شرعی تابع مصالحی ناپیدا هستند و فقط بیانات شرعی آنها را برای ما بازگو می کند؛ حال اگر در یک بیان شرعی، علت صدور یک حکم به صراحت باز گفته شود، در می یابیم که آن علت نسبت به صدور فعل هم برانگیزاننده و هم ایجاب کننده بوده است؛ از این رو، هر جا که علت یافت شود، معلول آن نیز خواهد بود، یعنی حکم صادر خواهد شد. ۱۱۷

اما در میان اصولیان امامیه، سید مرتضی حجیت قیاس را حتی در این مواردی که به علت، تصریح شده است، نمی پذیرد. وی بر این باور است که علل شرعی، مانند علت های عقلی نیستند که با کشف آنها به وسیله عقل، تمام علت برای وقوع یک پدیده شناخته شود، بلکه علل شرعی فقط از عوامل صدور یک حکم یا از برخی جهات مصلحتی آن خبر می دهند؛ بنابراین، نمی توان یقین کرد که تمام علت برای صدور یک حکم، همین علتی است که بیان شده است. ۱۱۸

۱۱۵. الحلی، جعفر بن الحسن، معارج الاصول، ص ۱۵.

۱۱۶. همان.

۱۱۷. الحلی، حسن بن یوسف، مبادئ الاصول، ص ۲۱۹.

۱۱۸. علم الهدی، سید مرتضی، الذریعه، ج ۲، ص ۶۷۲.

۲-۱- نص ظاهر: عبارت است از نصی که دلالت بر علیت می‌کند و احتمال معنای دیگر نیز وجود دارد، ولی آن احتمال ضعیف است. نص ظاهر در زبان عربی، به واسطه بعضی از حروف و اسماء مشخص می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از: «إِنَّ، أَنْ لَعَلَّ، أَنْ، بَاء سببیت، لام تعلیل، إِذْ، حتی» در صورتی که ظن غالب و راجح پیدا شود. در مورد حجیت نص ظاهر در بیان علت میان اصولیان شیعه و اهل سنت اختلافی دیده نمی‌شود؛ زیرا نص ظاهر از صغریات حجیت ظواهر است که در دانش اصول به اثبات رسیده است.^{۱۱۹}

۲. دلالت اقتضا

اصولیان در تعریف دلالت اقتضا گفته‌اند: هر گاه در یک جمله خبری، صدق و راستی گفتار یا در یک جمله انشایی صحت و درستی آن، مقتضی و مستلزم تقدیر گرفتن کلمه‌ای باشد، آن را دلالت اقتضا گویند.^{۱۲۰} منظور از آن در مسالک علت، این است که هرگاه علت در کلام، محذوف باشد و شرایط و قرائن بر آن دلالت داشته باشد، حکم از مورد نص به موارد دیگری که دارای آن علت باشد، قابل تعدی و سرایت است.

در ارزش و اعتبار شرعی دلالت اقتضا میان دانشمندان اهل سنت و شیعه اختلافی نیست و هرگاه علت از این طریق به دست آید، می‌تواند به موارد دیگر تعمیم یابد.^{۱۲۱}

۱۱۹. الحکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۳۱ و القمی، میرزا

ابوالقاسم، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۸.

۱۲۰. القمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۸.

۱۲۱. همان، ص ۹.

۳. ایما و تنبیه

گاهی شارح، حکم خود را موصوف و معلق بر وضعی می‌کند که با کمی تأمل معلوم می‌شود آن وصف، علت حکم است و در اصطلاح اهل اصول گفته می‌شود: «تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علیت است». بنابراین، ایما و تنبیه، به دلالتی گفته می‌شود که از سیاق کلام و لازم معنا به دست می‌آید و مدلول مطابقی نیست. منظور از ایما و تنبیه در بحث ما این است که هر چند لفظ برای تعلیل وضع نشده است، اما حکم با وصف به گونه‌ای اقتران می‌یابد که براساس قرائن، بعید است برای تعلیل نباشد. ۱۲۲ آمدی، مسلک ایما و تنبیه را بدین گونه تعریف کرده است:

هرگاه وصفی همراه حکم باشد به گونه‌ای که اگر آن وصف یا لازم آن، علت نباشد، بیانش از شارح حکیم دور از حکمت است، پس آن وصف به دلالت ایما و تنبیه علت حکم است. ۱۲۳

۱ - ۳. اقسام ایما و تنبیه

مسلک ایما و تنبیه در کشف ملاک حکم شرعی، گونه‌ها و اقسام مختلفی دارد:

الف) هرگاه شارح همراه حکم وصف مناسبی را بیاورد؛ مانند حدیث نبوی «لایقضي القاضي و هو غضبان»^{۱۲۴} که صفت غضبان (خشمگینی قاضی)، علت نادرستی داوری است.

۱۲۲. آمدی، سیف‌الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۲۷۹ و غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۸۹.

۱۲۳. آمدی، سیف‌الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۲۳۵.

۱۲۴. ابن حنبل، احمد، مسند، ج ۵، ص ۳۶ و ابن ماجه، السنن، ج ۲، ص ۷۷۶.

ب) ترتب حکم بر وصف به وسیله «فاء» تعقیب یا تسبیب که از آن علیت فهمیده می‌شود، خواه در پی آمدن حرف «فاء» در سخن شارع باشد و خواه در گفته راوی مانند «السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما»^{۱۲۵} و یا حدیث نبوی: «من أحیا أرضاً میتة فهي له»^{۱۲۶}.

ج) شارع پس از رخداد حادثه‌ای و علم به صفتی حکمی را بیان کند؛ مانند داستان اعرابی که به پیامبر اکرم (ص) گفت: «واقعتُ أهلي في رمضان وأنا صائم»، آن حضرت فرمود: «اعتق رقبة»^{۱۲۷}. بر اساس این روایت می‌توان دریافت که وجوب آزاد کردن برده، به سبب هم بستر شدن عمدی در ماه رمضان در حال روزه بوده است.

د) شارع ابتدا امر به فعلی کرده، سپس مخاطب را از چیزی نهی کند که نشان می‌دهد نهی شارع، علت برای امر به فعل دیگر است؛ مانند آیه شریفه «إذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا إلی ذکر اللّٰه و ذروا البیع»،^{۱۲۸} که در آن نهی از بیع علت امر به نماز جمعه است.

ه) شارع از وصفی می‌پرسد و پس از آن، حکم را بیان می‌کند به گونه‌ای که اگر آن وصف علت نباشد، پرسش از آن وصف بی‌فایده خواهد بود؛ مانند روایتی که در پاسخ جواز بیع رطب به خرما از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است. در این روایت، رسول خدا (ص) پس از این سؤال که «اگر رطب خشک شود کم می‌شود؟» و پاسخ مثبت مخاطب، فرمود: «بنا بر این جایز نیست»^{۱۲۹}.

در متون اصولی اهل سنت، نمونه‌های دیگری نیز ذکر شده است که بیان آنها

۱۲۵. المائدة / ۳۸.

۱۲۶. الحرالعاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۳۲۸.

۱۲۷. همان، ج ۷، ص ۱۴۸.

۱۲۸. الجمعة / ۹.

۱۲۹. ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، ج ۲، ص ۷۶۱.

مجال دیگری را می‌طلبید. در یک جمع بندی از مواردی که به آنها اشاره شد، می‌توان به این اصل کلی دست یافت که هرگاه فهم عرفی بر علیت صفتی برای حکم شارع، دلالت کند و الفاظ شارع مشعر بر علیت باشد، تعدی حکم به موارد دیگر جایز است.

۲-۳. حجیت مسلک ایما و تنبیه

در اعتبار و ارزش مسلک ایما و تنبیه از نظر شرعی، میان اصولیان اختلاف است؛ برخی دلالت ایما را نوعی ظهور لفظی دانسته و معتقدند که بحث از حجیت آن از صغریات بحث حجیت ظواهر است. برخی دیگر ایما را نوعی دلالت عقلی می‌دانند که فهم آن نیاز به اجتهاد عقلی دارد که در این صورت، هرگاه اجتهاد همراه با اطمینان عرفی باشد، حجت است و گرنه اعتبار ندارد.

۴. مفهوم

یکی دیگر از مسالک علت، مفهوم است که خود بر دو گونه است:

۱-۴. مفهوم موافق

قضیه‌ای است که حکم آن نفیاً و اثباتاً موافق حکم منطوق است، ولی علت حکم در مفهوم، قوی‌تر و شدیدتر از علت حکم در منطوق است که آن را اصطلاحاً قیاس اولویت، لحن خطاب یا فحوای خطاب نیز می‌نامند؛ مانند آیه شریفه: «فلا تقل لهما أفّ ولا تنهرهما و قل لهما قولاً کریماً»^{۱۳۰} که از آن، حرمت تافیف پدر و مادر استفاده می‌شود و حرمت ضرب و شتم آنان به طریق اولی فهمیده می‌شود.

۱۳۰. الاسراء/ ۲۳.

در حجّیت این مسلک در میان اندیشه وران اصولی امامیه و اهل سنت، همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، هیچ اختلافی نیست. مسئله مورد بحث، اختلاف در قیاس بودن مفهوم موافق است. بیشتر دانشمندان امامیه آن را از باب قیاس نمی‌شمارند چنان که علامه حلی می‌گوید:

در مفهوم موافق، تعدی از مورد نص به جایی است که بر حکم مورد نص اولویت دارد و این بر خلاف موارد قیاس و از باب دلالت مفهومی است. ۱۳۱

برخی از اندیشه وران اهل سنت نیز مفهوم موافق را از نوع دلالت کلام و خارج از باب قیاس می‌دانند. ۱۳۲

۲- ۴. مفهوم مخالف

قضیه ای است که حکم آن نفیاً و اثباتاً مخالف حکم منطوق است ۱۳۳ و آن را دلیل خطاب نیز خوانده‌اند. اصولیان شیعه شش نوع برای آن بیان کرده‌اند که عبارتند ۱۳۴ از: مفهوم شرط، وصف، غایت، حصر، لقب و عدد، ولی در میان عامه، برخی تا ده قسم برای آن بر شمرده‌اند ۱۳۵ که می‌توان آنها را به همان شش نوع باز گرداند. در حجیت این مسلک، میان اندیشه وران اصولی اختلاف است ۱۳۶؛ بیشتر دانشوران اصول فقه، مفهوم شرط، غایت و حصر را حجت می‌دانند و مفهوم وصف، لقب و عدد را حجت نمی‌دانند ۱۳۷ که بحث تفصیلی آن در کتاب‌های اصول ذکر شده است.

۱۳۱. الحلی، حسن بن یوسف، مبادی الوصول، ص ۲۱۹.

۱۳۲. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۱، ص ۷۰۲.

۱۳۳. القمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱.

۱۳۴. همان، ج ۱، ص ۱۷۲.

۱۳۵. الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۲، ص ۱۴۴.

۱۳۶. محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط، ص ۷۸.

۱۳۷. القمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۷۳.

۵. اجماع

به اعتقاد بیشتر اصولیان اهل سنت، اجماع یکی از راه‌های کشف علت است.^{۱۳۸} برخی از آنان معتقدند که مسلک اجماع در شناخت علت حکم، بر نص مقدم است. در اجماع احتمال نسخ وجود ندارد.^{۱۳۹} برخی نیز بر این باورند که هرگاه اجماع مستند و بر پایه نصی استوار باشد، معتبر است و در غیر این صورت، نمی‌تواند به عنوان طریق کشف علت محسوب شود.^{۱۴۰} گروهی نیز مانند شوکانی، اجماع بر تعلیل‌پذیری احکام را نمی‌پذیرند.^{۱۴۱} پاره‌ای هم فقط اجماع فقیهان را حجت و از مسالک علت دانسته‌اند.^{۱۴۲} عالمان شیعی، اجماع را در صورتی حجت می‌دانند که کاشف از سنت معصوم (ع) باشد و فرقی میان اقسام اجماع از محصل و منقول، لطفی و تقریری، دخولی یا حدسی وجود ندارد.

اصولیان امامیه معتقدند هرگاه اجماع در علت و ثبوت آن، در فرع محقق شود، حجیت آن تردیدناپذیر است. روشن است که در چنین صورتی، حکم فرع نیازی به اجتهاد قیاسی ندارد.

از نمونه‌های استناد به اجماع در کشف ملاک حکم در میان عالمان اهل سنت، عبارتست از صغر علت ثبوت ولایت بر صغیر است و ولایت در نکاح را به ولایت در مال قیاس کرده‌اند و علت ثبوت ولایت در مال را نیز اجماع دانسته‌اند.^{۱۴۳}

۱۳۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲ ص ۲۹۳ و الرازی، فخرالدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۹۳.

۱۳۹. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۱۸۴.

۱۴۰. الخلاف، عبدالوهاب، علم اصول الفقه، ص ۷۶.

۱۴۱. همان.

۱۴۲. الجوینی، عبدالملک، البرهان فی اصول الفقه، ص ۱۲۰.

۱۴۳. الآمدی، الاحکام، ج ۳، ص ۳۸.

۶. سبر و تقسیم

از طرق استنباط علت یا ملاك حكم در میان دانشوران اهل سنت که کاربرد فراوانی در فرایند قیاس دارد، روش سبر و تقسیم است. در دانش منطق، این شیوه را در صورتی که با تقسیم همراه باشد، قیاس شرطی منفصل و در غیر این صورت، قیاس شرطی متصل نامیده‌اند. با توجه به اهمیت این روش در استنباط علت، بحث و بررسی دقیق این مسلک ضروری است.

۱- ۶. سبر و تقسیم در لغت

سبر در لغت عرب، معانی گوناگونی دارد، مانند آزمایش، اصل، رنگ، که در معنای اول کاربرد بیشتری دارد؛ چنان که گفته‌اند: «سبرت الجرح سبراً، یعنی زخم را به خوبی آزمایش کردم»^{۱۴۴}. تقسیم در لغت به معنای توزیع، جدا ساختن و بخش کردن آمده است.^{۱۴۵}

۲- ۶. سبر و تقسیم در اصطلاح اصول

اندیشه و ران اصولی، سبر را به معنای اختبار و آزمایش هر یک از اوصاف همراه حکم و تقسیم را حصر اوصافی که ممکن است علت حکم باشند، دانسته‌اند.^{۱۴۶} بنابراین، منظور از سبر، بررسی دقیق هر یک از اوصاف برای تعیین علت واقعی و مراد از تقسیم، حصر و گردآوری اوصاف قابل تعلیل در اصل و سپس جدا سازی این اوصاف از یکدیگر است.

۱۴۴. ابن منظور، جمال الدین، لسان العرب، ج ۳، ص ۱۹۲.

۱۴۵. همان، ج ۵، ص ۳۶۲۸.

۱۴۶. غزالی، ابو حامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۹۶ و الزرکشی، بدرالدین محمد،

البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۲۳ و الرازی، فخرالدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۳۰۲.

اصولی در این شیوه، ابتدا همه اوصافی را که احتمال دارد علت حکم مورد نظر باشند در نظر گرفته، سپس هر یک از این اوصاف را به منظور سنجش صلاحیت برای تعیین علت واقعی، مورد آزمایش قرار می‌دهد و به حذف و ابطال اوصافی که صلاحیت علیت را ندارند می‌پردازد تا اینکه علت اصلی حکم را شناسایی کند. به این ترتیب بر پایه نفی و اثبات، به استنباط علت حکم می‌پردازد. حذف و ابطال اوصافی که شایستگی علیت را ندارند به چند شیوه صورت می‌گیرد که عبارتند از:

الف) الغا: منظور از الغا این است که هر گاه وصف از حکم حذف شود، حکم باقی مانده و حذف، هیچ تأثیری در حکم نداشته باشد.

ب) طرد: بدین معناست که شارع وصف را معتبر ندانسته و از نظر شارع ملغی است؛ مانند نژاد و ملیت که در همه احکام به طور مطلق فاقد اعتبار شناخته شده است یا وصف مرد و زن بودن که در احکام عبادی معتبر نیست.

ج) عدم مناسبت: در این شیوه، هر گاه وصف با حکم مناسبت نداشته باشد، مجتهد آن را حذف و ابطال می‌کند.

برخی از اصولیان بر این عقیده‌اند که مسلک سبر و تقسیم، مسلک مستقلى نیست؛ چون در این مسلک نیاز به مناسبت است، پس نیازی به سبر و تقسیم نیست، ولی روشن است که راه حذف اوصافی که شایستگی علیت را ندارند، تنها به شیوه عدم مناسبت نیست. افزون بر اینکه در سبر و تقسیم، حصر اوصاف صورت می‌گیرد، ولی در مناسبت، این کار صورت نمی‌گیرد و همین که مناسبت ثابت شود، حکم به علیت وصف می‌شود.

نکته مهم در این شیوه این است که پس از یافتن علت از راه سبر و تقسیم اصل بر عدم غیر است؛ به این معنی که پس از یافتن علت و ابطال دیگر اوصاف، اصل بر عدم وجود وصف دیگری است که صلاحیت برای حکم مورد نظر را داشته باشد و

پیش از این، مورد توجه نبوده است.

سبر و تقسیم، گاه به صورت یقینی است به این معنا که حذف، ابطال و تعیین وصف واقعی، قطعی است و گاهی جدا سازی اوصاف و سنجش آن به گونه ظنی صورت می گیرد. نوع اول را سبر و تقسیم حاصر یا منحصر و نوع دوم را سبر و تقسیم ظنی منتشر می گویند. ۱۴۷

۳- ۶. حجیت سبر و تقسیم

در حجیت کشف علت از راه سبر و تقسیم، میان دانشمندان اصول اختلاف است، برخی معتقدند که اگر از این راه به علت حکم یقین حاصل شود حجت بوده و گر نه فاقد اعتبار است. گروهی نیز مانند غزالی به حجیت مطلق این مسلک اعتقاد دارند؛ زیرا با این شیوه، ظن غالب برای مجتهد به علت حکم ایجاد می شود و مطلق ظن غالب، از اعتبار و ارزش شرعی برخوردار است. ۱۴۸

برخی از دانشمندان حنفی در حجیت این شیوه شرط کرده اند که تناسب علت با حکم شرعی بعد از سبر و تقسیم، باید با نص یا اجماع تأیید شود. ۱۴۹

فقهای حنبلی مانند ابن قدامه این روش را فاقد ارزش دانسته اند. ۱۵۰ گروهی نیز بر این عقیده اند که این مسلک، مانند دیگر مسالک ظنی، فقط برای مجتهد حجت است و تنها خودش می تواند طبق آن عمل کند، اما در مقام استدلال با دیگران نمی تواند به این شیوه استناد کند. ۱۵۱

۱۴۷. الرازی، فخر الدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۹۹.

۱۴۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۹۵ و الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۲۴.

۱۴۹. ابن امیر الحاج، محمد، التقرير والتحییر، ج ۳، ص ۱۹۷.

۱۵۰. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، روضة الناظر، ص ۱۶۱.

۱۵۱. جمال الدین، مصطفی، القیاس حقیقه و حجیته، ص ۲۱۳.

برخی نیز بر این باورند که علت در امور شرعی، فقط از طریق نصوص شرعی ثابت می‌شود، بنابراین از این شیوه که مستند آن عقلی است، نمی‌توان به علت شرعی دست یافت. ۱۵۲

از آنجا که بیشتر اصولیان امامیه عمل به ظن مطلق را جایز نمی‌دانند، معتقدند که مسلک سبر و تقسیم تنها در صورتی از اعتبار و حجیت شرعی برخوردار خواهد بود که قطعی و یقین آور باشد، و گرنه در عدم ارزش و اعتبار آن تردیدی نخواهد بود. این گروه در اثبات مدعای خود به وجوهی استناد کرده‌اند:

الف) در این روش، بین مجتهدین اختلاف به وجود می‌آید؛ زیرا ممکن است هر یک از آنها راهی را برای رسیدن علیت حکم برگزینند و در نتیجه، حکمی که هر فقیه صادر می‌کند با حکم فقیه دیگر متفاوت خواهد بود؛ مانند اختلافات و تفاوت در تحریم اموال ربوی.

ب) بررسی تمام اوصاف اصل برای مجتهد امکان ندارد؛ زیرا هر مقدار از اوصاف اصل را در نظر بگیرد، این امکان وجود دارد که اوصاف دیگری وجود داشته که مجتهد نتوانسته به آنها دسترسی پیدا کند.

ج) ممکن است همه اوصاف اصل، در حکم، دخالت داشته باشند.

د) در این روش، امکان اشتباه وجود دارد، یعنی ممکن است مجتهد وصفی را در حکم اصل دخالت دهد که در واقع، داخل در حکم نبوده است. ۱۵۳

۷. مناسبت

یکی دیگر از شیوه‌های شناسایی ملاک حکم یا علت در دانش اصول، مسلک

۱۵۲. همان، ص ۳۰۰.

۱۵۳. جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۲۶۷.

مناسبت است که آن را مصلحت، اخاله. تخریج مناط نیز نامیده‌اند. ۱۵۴ در میان مسالک علت، این مسلک از اهمیت خاصی برخوردار است به گونه‌ای که بیشتر مباحث قیاس را به خود اختصاص داده است. ۱۵۵

منظور از مناسبت در دانش اصول، مناسبت بین وصف و حکم است که موجب اعتبار آن وصف به عنوان علت می‌شود. ۱۵۶ در منشا و خاستگاه حکم به مناسبت، اختلاف نظر وجود دارد؛ ۱۵۷ برخی از مناسبت به وصف سازگار با هدف شارع تعبیر کرده‌اند، ۱۵۸ و برخی دیگر آن را وصف سازگار با حکم از نظر عقل دانسته‌اند، ۱۵۹ و گروهی نیز وصف سازگار با عرف و سیره عقلا را مناسبت دانسته‌اند.

با تأملی کوتاه می‌توان دریافت که این اختلاف در تعاریف، صرفاً اختلاف لفظی بوده و به اختلاف در اندیشه‌های کلامی تعریف کنندگان باز می‌گردد و در عمل تأثیری ندارد؛ زیرا کسانی که تعلیل افعال الهی را به اغراض عقلی جایز نمی‌دانند و برای عقل در فهم مصالح و مفاسد نقشی قائل نیستند، سازگاری وصف با حکم را از نظر هدف شارع مد نظر دارند. کسانی که تعلیل افعال الهی را باور دارند و افعال خداوند را بر اساس حکمت و مصلحت می‌دانند، سازگاری وصف

۱۵۴. الشوکانی، محمدبن علی، ارشاد الفحول، ص ۲۱۴ و الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط، ج ۵، ص ۱۸۴.

۱۵۵. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۰۶.

۱۵۶. ابوزهره، محمد، اصول الفقه، ص ۲۲۵ و الزحیلی، وهبه؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۶۷۶.

۱۵۷. الشوکانی، محمدبن علی، ارشاد الفحول، ص ۲۱۵.

۱۵۸. الآمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۲۴۸ و الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط، ج ۵ ص ۲۰۷.

۱۵۹. اسعد السعدی، عبدالحکیم عبدالرحمن، مباحث العلة فی القیاس، ص ۳۹۵.

با حکم عقل را در نظر می‌گیرند. گروهی نیز که افعال خداوند را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند، ولی در فقه به قیاس روی آورده‌اند، به ناچار وصف سازگار با عرف و سیره عقلا را پذیرفته‌اند.

به هر ترتیب، تعریفی که بیشتر اصولیان اهل سنت درباره مناسبت ذکر کرده و شاید بهترین تعریف هم باشد، آن است که مناسبت، وصف ظاهر و منضبطی است که به واسطه ترتب حکم بر آن، غرض و مقصود شارع حاصل می‌شود.

۱-۷. اقسام مناسبت

مناسبت بر اساس اعتبارات گوناگون، تقسیمات مختلفی دارد:

۱-۱-۷. مناسبت به لحاظ نوع سازگاری، به دو گونه^{۱۶۰} مناسبت حقیقی و

مناسبت اقناعی تقسیم می‌شود:

الف) مناسب حقیقی: وصفی سازگار با حکم شرعی است که خود بر دو قسم است^{۱۶۱}: مناسب حقیقی دنیوی که مناسبت آن به خاطر سبب دنیوی است، و مناسب حقیقی اخروی که مناسبت و منفعتش در آخرت آشکار می‌شود، مانند تهذیب نفسانی و ریاضت روحی.

مناسب حقیقی دنیوی نیز دارای اقسامی است که به ترتیب عبارتند از ضروریات، حاجیات، تحصنیات.

ب) مناسب اقناعی: وصفی است که در آغاز و با نگاه اول، با حکم مناسب و سازگار است، ولی پس از بررسی دقیق، خلاف آن ثابت می‌شود؛^{۱۶۲} مانند عدم

۱۶۰. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۰۸.

۱۶۱. الرازی، فخرالدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۲۰ و الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۱۳.

۱۶۲. الرازی، فخرالدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۲۷ و الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۸۵.

جواز خرید و فروش سگ و اشیای نجس در قیاس به عدم جواز خرید و فروش شراب، به سبب علت مشترك نجاست. در نظر ابتدایی، خرید و فروش اشیای نجس حرام است، اما با تأمل و بررسی بیشتر روشن می شود که ممکن است با منفعت عقلایی شیء نجس، حکم به عدم سازگاری وصف با علت شود.

۲- ۱- ۷. مناسب بر اساس اعتبار شارع، به سه قسم^{۱۶۳} مناسب معتبر، مناسب ملغی، مناسب مرسل تقسیم می شود:

الف) مناسب معتبر: مناسبی که شارع آن را معتبر بداند در اصطلاح مناسب معتبر نامیده می شود، بدین معنا که دلیل شرعی معتبری بر آن گواهی دهد و آن را ثابت کند.^{۱۶۴}

مناسب معتبر، حالات مختلفی دارد، مانند اعتبار نوع وصف در نوع حکم، اعتبار نوع وصف در جنس حکم، اعتبار جنس وصف در نوع حکم و اعتبار جنس وصف در جنس حکم.^{۱۶۵} حالات مذکور، تأثیر چندانی در روند مباحث قیاس نداشته و بنابر این نیازی به بحث تفصیلی در آنها نیست.

ب) مناسب ملغی: وصفی است که در نظر مجتهد موجب تحقق مصلحتی است، ولی شارع، اعتبار آن را نپذیرفته و آن را ابطال کرده است. بنابراین قیاس بر مبنای این مناسب غیر مشروع خواهد بود؛ مانند اشتراك و تساوی دختر و پسر در «فرزند بودن» که می تواند موجب تساوی آنها در ارث شود؛ لکن شارع آن را از طریق نص قرآنی «للدكر مثل حظ الانثیین»^{۱۶۶} الغا کرده است.

ج) مناسب مرسل: وصف سازگاری است که هیچ دلیل معتبر شرعی بر تأیید

۱۶۳. الشوكاني، محمدبن علی، ارشاد الفحول، ص ۱۸۶.

۱۶۴. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۱۸۷.

۱۶۵. همان، ج ۲، ص ۳۲۰.

۱۶۶. النساء / ۱۱.

یا عدم تأیید آن در دست نیست. اصولیان از این مناسب، به مصالح مرسله یا استصلاح تعبیر کرده‌اند. ۱۶۷

۳- ۱- ۷. مناسب به اعتبار تأثیرگذاری به سه قسم مناسب مؤثر، مناسب ملائم و مناسب غریب تقسیم می‌شود:

الف) مناسب مؤثر: مناسبی است که تأثیر آن از طریق نص یا اجماع ظاهر و یا به تعبیر دیگر، شارع آن را بعینه به عنوان حکم علت ذکر کرده است. غزالی می‌گوید: «مناسب مؤثر آن چیزی است که نص یا اجماع، دلالت بر علت بودن آن برای حکم کند، چه در محل نص و چه در غیر نص». ۱۶۸

برای مثال، جهل به عوض در فساد بیع مؤثر است و مانع از ثبوت چیزی در ذمه فرد می‌شود، پس مهریه مجهول نیز به آن قیاس می‌شود؛ زیرا عوض مجهول است و نتیجه، موجب فساد می‌شود و دلیل بر فساد عقد، اجماع عقلا بر تأثیر جهل به عوض، در فساد معامله است. ۱۶۹

ب) مناسب ملائم: وصفی است که دلیلی از ناحیه شارع به صورت مستقیم بر اعتبار آن دلالت ندارد، بلکه اعتبار شارع به صورت موافقت آن با اجماع یا نص است. پس هر گاه مجتهد، علت حکم شرعی را به کمک این نوع مناسبت تعیین کرد، تعلیل وی ملائم و همراه با روش شارع در تعلیل احکام است، لذا این تعلیل، معتبر و قیاس بر اساس آن جایز است؛ مانند ثبوت حق ولایت پدر یا جد پدری در ازدواج دختر باکره صغیره که علت این حکم بنا به رأی حنفیه، صغر است نه بکارت؛ زیرا شارع این وصف (صغر) را علت ولایت بر مال قرار داده است و از

۱۶۷. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۱۷ و الشوکانی، محمدبن علی، ارشاد الفحول، ص ۲۱۸.

۱۶۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۳۲۱.

۱۶۹. غزالی، ابوحامد محمد، شفاء الغلیل، ص ۱۴۴.

آنجا که ولایت در نکاح و ولایت در مال هر دو از جنس واحدی هستند که همان ولایت مطلق است، صغر و صف مناسبی است که با آن حکم به ولایت بر ازدواج دختر صغیر بکر و غیر بکر شده است. ۱۷۰

ج) مناسب غریب: مناسب غریب مناسبی است که تأثیر و ملائمتی بر جنس تصرفات شرع نداشته باشد، یعنی عین و صف در عین حکم معتبر است، اما به گونه ای که در جنس حکم تأثیر ندارد و معتبر شناخته نمی شود و جنس آن نیز در جنس حکم اعتبار ندارد؛ مانند حرمت خمر به واسطه اسکار، بدین معنا که هر مست کننده ای حرام است. ۱۷۱

۲ - ۷. حجیت مناسبت

در اعتبار کشف علت از راه مناسبت نیز میان اندیشه و ران اصولی اختلاف نظر است؛ برخی از دانشمندان حنفی بر این باورند که اگر ناسازگاری و صف با حکم از ادله شرعی یقینی به دست آید، معتبر است و شایستگی تعدی و سرایت از اصل به فرع را دارد و در غیر این صورت، گمانی بیش نیست و گمان نوعی پندار است و پندار انسان را از حقیقت بی نیاز نمی کند، مگر آنکه همانند خبر واحد، دلیلی یقینی بر اعتبار آن از سوی شارع به ما رسیده باشد. ۱۷۲ این گروه معتقدند که لازمه سازگاری و صف با حکم، علیت و صف برای حکم نیست و دلیل این مطلب، الغای تناسب و صف با حکم از سوی شارع است که این امر، گواه روشنی است بر اینکه علیت به وسیله سازگاری، ثابت نمی شود. ۱۷۳

۱۷۰. غزالی، ابو حامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۹۷ و الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط، ج ۵، ص ۱۹۳.

۱۷۱. الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ۱۹۴.

۱۷۲. البخاری، علاء الدین عبدالعزیز، کشف الاسرار، ج ۳، ص ۳۵۷.

۱۷۳. ابن امیر الحاج، محمد، التقرير والتحییر، ج ۳، ص ۱۶۰.

در میان اهل سنت، برخی از اندیشه وران اصولی شافعی این مسلک را به طور مطلق معتبر دانسته و حجیت آن را پذیرفته اند؛ چون این گروه عمل به هر ظنی را در شریعت جایز می دانند. ۱۷۴

نکته قابل توجه اینکه آمدی از اصولیان اهل سنت، بر حجیت این مسلک ادعای اجماع می کند، ۱۷۵ در حالی که چنین اجماعی با توجه به باورهای گوناگون عالمان مذاهب مختلف عامه در مورد اعتبار تناسب که به نمونه هایی از آنها اشاره شد، عملاً محقق نیست.

اما دانشمندان شیعه، سازگاری وصف با حکم را به تنهایی برای تعدی از نص معتبر نمی دانند، مگر آنکه این سازگاری را به گونه ای قطعی و اطمینان آور از عموماًت ادله به دست آورند. بنابراین، اگر سازگاری وصف با حکم از نظر عقلی پذیرفته شود و احتمال خلاف آن نرود، حکم عقل قطعی حجت است. ۱۷۶ اما اگر این سازگاری بر اساس حکم قطعی عقل نباشد، گمانی بیش نیست و بی تردید، فاقد ارزش خواهد بود. ۱۷۷

شایان ذکر است که اگر تناسب حکم و صفت به وسیله ادله دیگر به دست آید، روشن است که راه کشف ملاک، همان دلیلی است که تناسب را معتبر دانسته و می بایست پیرامون حجیت و یا عدم اعتبار آن دلیل بحث و بررسی شود. ۱۷۸

۸. شبیه

شبه بر هر قیاسی اطلاق می شود؛ زیرا در هر قیاسی، فرع باید به اصل شبیه

۱۷۴. آمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۵۶.

۱۷۵. همان، ص ۵۵.

۱۷۶. وحید بهبهانی، محمد باقر، الفوائد الحائریه، ص ۲۹۵.

۱۷۷. الحکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۲۰.

۱۷۸. همان.

باشد و این شباهت بین اصل و فرع به وسیله جامع مشخص می شود، ولی در بحث مسالک علت، شبه یکی از راه های کشف ملاک است که در میان اصولیان اهل سنت کاربرد فراوانی دارد.

در مورد تعریف و تبیین ماهیت این مسلک، وحدت نظر وجود ندارد و اختلاف در تعابیر به حدی است که برخی از اصولیان اهل سنت نتوانسته اند از آن تعریف علمی و منطقی ارائه کنند.^{۱۷۹}

گروهی از عالمان حنبلی، در تعریف شبه گفته اند:

هر گاه فرع بین دو اصل مردد شود و مناط موجود در آن دو اصل، در فرع هم موجود باشد، الحاق فرع به یکی از دو اصل را که شباهت بیشتری به آن دارد، می توان شبه نامید.^{۱۸۰}

مانند برده ای که از روی خطا کشته شده و قیمت آن از دیه نفس بیشتر است. در اینجا دو مناط متعارض وجود دارد که یکی انسان بودن و شباهت برده به شخص آزاد است و این شباهت اقتضا می کند که بیشتر از دیه انسان آزاد پرداخت نشود و دیگری، مناط مالیت است همانند حیوان که مقتضای آن پرداخت بهای برده است. از آنجا که اصل در هر انسانی، آزادی اوست و بردگی از عوارض به شمار می رود، اصل اول قوی تر است و بنا بر قیاس شبه، به پرداخت دیه حکم کرده اند. اما با تأمل در این تعریف می توان فهمید که این نوع را نمی توان شبه دانست و اگر چه نیاز به ترجیح یکی بر دیگری دارد، اما باید آن را جزو مناسبت بدانیم.

برخی دیگر نیز از مسلک شبه چنین تعبیری کرده اند که هرگاه مناط در اصل به طور قطعی شناخته شده باشد، ولی در فرع مشخص نباشد، آن را مسلک شبه گویند. در این صورت، برای یافتن مناط در فرع، باید مصادیق مختلف را بررسی

۱۷۹. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۳۱.

۱۸۰. الأمدی، سیف الدین علی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۶۰.

کرد مانند کفارہ صید در حرم بر اساس آیه شریفه «فجزاء مثل ما قتل من النعم»^{۱۸۱} که مناط در آن، مثلث است ولی برای یافتن مثل باید مصادیق آن را جستجو کرد.^{۱۸۲} این تعریف نیز درست به نظر نمی‌رسد؛ چون بررسی و جستجوی مصادیق و افراد حکم، شیوه جداگانه دیگری از مسالک علت است که آن را تنقیح مناط می‌نامند. برخی نیز الحاق فرع به اصل را در صورت علم به اینکه وصف مشترک نمی‌تواند ملاک حکم باشد، شبهه نامیده‌اند؛ مانند الحاق تیمم به وضو در حکم وجوب نیت، به دلیل اینکه هر دو طهارتند.^{۱۸۳}

اما تعریفی که بیشتر محققان اهل سنت درباره شبهه پذیرفته‌اند این است که شبهه، عبارت است از سرایت دادن حکم اصل به فرع به سبب وصفی که سازگاری ذاتی با حکم ندارد و مناسبت آن موهوم است؛ بدین معنی که جزم به مناسبت و یا عدم مناسبت صفت با حکم وجود ندارد، ولی در برخی از احکام، مناسبت آن ثابت شده است.^{۱۸۴}

۱ - ۸. حجیت شبهه

در اعتبار کشف علت از راه شبهه نیز اختلاف نظر وجود دارد، برخی از دانشوران حنفی و مالکی و شافعی آن را معتبر دانسته‌اند و بر این عقیده‌اند که در احکام شرعی می‌توان به گمان عمل کرد و وصف شب، ه افاده گمان می‌کند.^{۱۸۵} در مقابل، گروهی از حنفیان و شافعی‌ها مانند باقلانی و ابواسحاق شیرازی

۱۸۱. المائده / ۹۵.

۱۸۲. الآمدی، سیف الدین علی، البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۳۱.

۱۸۳. الاسنوی، جمال الدین عبدالرحیم، نهاية السؤل، ج ۳، ص ۶۴.

۱۸۴. الرازی، فخر الدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۰۷.

۱۸۵. همان، ج ۲، ص ۲۸۲.

آن را فاقد اعتبار و ارزش شرعی می‌دانند و قیاس بر پایه شبهه را جایز نمی‌دانند؛ چون وصف شبهه، هیچ‌گونه کشفی از علت مشترك ندارد و نمی‌تواند دلیل معتبری برای شناخت علت باشد.^{۱۸۶} غزالی در کتاب المستصفی به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: «قیاس شبهه باطل است و بیشتر قیاس‌ها شبهه است و جز به هنگام ضرورت نباید از آن بهره گرفت».^{۱۸۷}

با آنکه بیشتر اصولیان اهل سنت، حجیت شبهه را نپذیرفته‌اند، ولی در فروع فقهی بسیار بدان استناد کرده‌اند.^{۱۸۸} در میان اندیشه‌وران اصولی شیعه، هیچ‌گونه اختلافی در عدم حجیت شرعی این مسلک وجود ندارد و در واقع از نظر آنان، شبهه بی‌اعتبارترین طریقه استنباط است.^{۱۸۹}

۹. طرد

یکی از راه‌های کشف ملاک از نظر دانشوران اصولی اهل سنت، مسلک طرد است که از آن به دوران وجودی نیز تعبیر می‌کنند.^{۱۹۰}

طرد در دانش اصول عبارت است از اینکه وصفی غیر مناسب، در صورت‌های مختلفی همراه حکم باشد، ولی این وصف نه لازمه حکم باشد و نه سبب انگیزش ظن یا وهمی در قیاس‌کننده شود. اصولیان از این وصف به وصف طردی تعبیر کرده‌اند.^{۱۹۱} بیشتر کسانی که طرد را به عنوان یکی از مسالک علت

۱۸۶. الشیرازی، ابواسحاق ابراهیم، اللمع فی اصول الفقه، ص ۲۳۸. و جمال‌الدین، مصطفی، القیاس حقیقه و حجیه، ص ۲۸۶.

۱۸۷. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۳۱۲.

۱۸۸. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۴۱-۲۳۹.

۱۸۹. جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۲۶۹.

۱۹۰. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۴۱.

۱۹۱. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۸۱.

پذیرفته‌اند، همراهی و اقتران وصف طردی را با حکم در تمام موارد لازم دانسته‌اند، ولی برخی راه مبالغه را پیموده و گفته‌اند اگر وصفی حتی یک بار به همراه یک حکم بیاید، ظن به علیت حاصل می‌شود.^{۱۹۲}

برای مثال، آب مستعمل در رفع حدث را که پاکی آن مورد اختلاف است به مطلق آب مانند آب دریا، رودخانه، آب چشمه و آب باران که حکم به پاکی آن می‌شود، قیاس کرده‌اند؛ زیرا وصف مشترك بین آب مشکوک الطهاره با این آب‌ها در همه موارد همراه آب است، پس در مورد آب مستعمل نیز به وسیله طرد، حکم طهارت جاری می‌شود.

۱ - ۹. حجیت طرد

بیشتر دانشمندان اصولی از مذاهب مختلف، استناد به وصف طردی برای شناخت علت را بی‌ارزش و این‌گونه قیاس را از افراد عاقل به دور دانسته‌اند،^{۱۹۳} ولی در برابر مشهور، برخی نیز مانند فخر رازی و بیضاوی حجیت آن را پذیرفته و بر این باورند که ادله حجیت قیاس، هر وصفی را که همراه با حکم باشد برای علت بودن شامل می‌شود؛ خواه سازگاری آن وصف با حکم روشن و قابل درک باشد و خواه این سازگاری به ذهن نیاید؛ بنابراین، وصف طردی می‌تواند وسیله‌ای برای تعدی و سرایت حکم اصل به فرع باشد.

ذکر این نکته ضروری است که روی آوردن به وصف طردی برای کشف ملاک، چیزی جز از بین رفتن ملاک و مناط حکم نخواهد بود؛ زیرا اصولیان در کشف ملاک یا

۱۹۲. الرازی، فخرالدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۳۵۰ و البیضاوی، عبدالله بن عمر، منهاج الوصول، ج ۳، ص ۷۲.

۱۹۳. الأمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۸ و الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۴۸.

ظن غالب را کافی دانسته یا کافی نمی‌دانند، مگر آن که دلیلی قطعی پشتوانه آن باشد. روشن است که استناد به اوصاف طردی، پیروی از ظن هم نیست، بلکه نتیجه‌ای جز ایجاد وهم و پنداری نادرست در ذهن نخواهد داشت. براین اساس، عالمان شیعه پیروی از وصف را چیزی شبیه هذیان در استنباط ملاک حکم می‌دانند.^{۱۹۴}

۱۰. دوران

دوران که گاهی از آن به طرد و عکس هم تعبیر می‌شود، یکی دیگر از راه‌های شناسایی و کشف علت است که در فرآیند قیاس در فقه اهل سنت کاربرد فراوانی دارد.^{۱۹۵}

۱ - ۱۰. تبیین ماهیت دوران

دوران در دانش اصول عبارت از این است که حکم با وجود وصف، ثابت و با عدم آن، منتفی شود، از این رو، آن را «سلب و وجود» نیز نامیده‌اند،^{۱۹۶} چنان که بیضاوی در تعریف آن گفته است: «هو ان يحدث الحكم بحدوث وصف و یعدم بعدمه».^{۱۹۷}

بنابراین، وجود و عدم حکم، دایر مدار وجود و عدم جامع است، یعنی در هر مورد که علت در فرع وجود داشته باشد، حکم نیز به دنبال آن خواهد آمد و در صورتی که جامع یا علت در فرع نباشد، حکم نیز محقق نخواهد شد.

۱۹۴. الحلّی، حسن بن یوسف، مبادئ الوصول، ص ۲۲۸.

۱۹۵. محمد، الاجماع والقیاس، ص ۲۴۳.

۱۹۶. القرافی، شهاب الدین، شرح تنقیح الفصول، ج ۷، ص ۳۹۷.

۱۹۷. الاسنوی، جمال الدین عبدالرحیم، نهاية السؤل، ج ۳، ص ۶۸.

با توجه به این تعریف، دوران متشکل از طرد و عکس است و با وجود وصف، حکم باقی و با از بین رفتن وصف، حکم هم از بین خواهد رفت. برای مثال، نوشیدن آب جو پیش از تخمیر، مباح و حلال است، ولی بعد از تخمیر که سکرآور خواهد بود، حرام است، پس تحریم به واسطه تخمیر و مسکر بودن و انتفای تحریم به سبب عدم تخمیر است که در مجموع آن را دوران گویند.

۲- ۱۰. حجیت دوران

برخی از عالمان اهل سنت بر این عقیده اند که دوران برای مجتهد، موجب قطع و یقین به حکم شرعی می شود و چون حجیت قطع ذاتی است، پس اعتبار و ارزش دوران، تردید ناپذیر خواهد بود.^{۱۹۸} گروهی نیز بر این باورند که هر چند دوران یقین آور نیست اما موجد ظن غالب است که در فرآیند قیاس برای کشف ملاک و تعدی از مورد نص کافی است.^{۱۹۹} گروهی نیز حجیت دوران را به شرط انضمام سبر و تقسم و با مسلک مناسبت پذیرفته اند.^{۲۰۰}

اصولیان شیعی این مسلک را برای کشف ملاک، فاقد ارزش و اعتبار شرعی می دانند و معتقدند که دوران به تنهایی نمی تواند منشأ قطع باشد و تنها گمان آور است و گمان صرف، نمی تواند مبین حقیقت شرعی باشد. افزون بر این که ادله ناهی از عمل به ظن نیز آن را در بر می گیرد.^{۲۰۱}

۱۹۸. اسعدی السعدی، عبدالحکیم عبدالرحیم، مباحث العلة في القياس، ص ۴۷۶.

۱۹۹. الزرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۴۳.

۲۰۰. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۳۰۹ و الزرکشی، بدرالدین محمد،

البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۴۷.

۲۰۱. الحلی، حسن بن یوسف، مبادئ الوصول، ص ۲۴۴.

۱۱. وحدت طریق

یکی از مسالک علت در میان اندیشه واران اصولی شیعه، وحدت طریق یا وحدت ملاک است که در تعریف آن گفته اند:

هر گاه، حکم موضوعی بر موضوع دیگر منطبق باشد و وجود ملاک و مناط در هر دو موضوع از نص استفاده شود، از این روش به وحدت ملاک یا اتحاد طریق مسئلتین تعبیر می کنند. ۲۰۲

برای مثال، اگر دعوایی علیه میت با بینه اثبات شود، مدعی باید افزون بر بینه، سوگند نیز یاد کند؛ زیرا اگر میت زنده بود، امکان داشت بینه را رد کند. در این مورد، نص شرعی وجود دارد، اما در مورد کودک مجنون و غایب نیز که نص خاصی وارد نشده، همین حکم جاری است؛ زیرا آن، اتحاد طریق یا وحدت ملاک مسئلتین است. ۲۰۳

در حجیت و اعتبار شرعی این مسلک می توان گفت که اگر کشف ملاک حکم از نص شرعی صورت پذیرد و عرف از کلام شارع، وحدت در موضوع با ملاک یکسان را بیابد و کلام شارع در حد ظهور عرفی باشد، ادله حجیت ظواهر، آن را در بر می گیرد و در غیر این صورت، حجیت آن، محل تأمل است.

۱۲. تنقیح مناط

یکی از راه های شناسایی ملاک و تعدی از نص که در فروع فقهی دانشمندان اهل سنت و شیعه بدان استناد شده، تنقیح مناط است. در تعریف علمی تنقیح مناط و نسبت آن با قیاس، تعابیر گوناگونی از سوی اصولیان اهل سنت و شیعه ارائه شده است.

۲۰۲. وحید بهبهانی، محمد باقر، الفوائد الحائریه، ص ۱۴۹.

۲۰۳. العاملی (الشهید الثاني)، زین الدین، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۲، ص ۲۸۷.

برخی از اندیشه‌ها و ران اصولی اهل سنت مانند غزالی، آمدی، ابن قدامه، ابن جوزی و شاطبی، آن را تلاش مجتهد برای تشخیص علت حکم به وسیله حذف قیود و اوصافی دانسته‌اند که همراه علت است و در حکم تأثیری ندارد. ۲۰۴
 ابن سبکی نیز تنقیح مناط را اجتهاد در حذف اوصاف غیر مؤثر در حکم و تعیین وصفی می‌داند که علت حکم است. ۲۰۵

برخی مانند بیضاوی و شوکانی، تنقیح مناط را الغای فارق بین اصل و فرع می‌دانند. ۲۰۶ بر اساس این تعریف، مجتهد، درصدد اثبات اشتراك اصل و فرع است و توجهی به مناط واقعی حکم ندارد. بعضی نیز تنقیح مناط را اعم از الغای فارق دانسته و بر این باورند که تنقیح مناط، گاهی به وسیله حذف اوصاف مختص به اصل و تبیین عدم تأثیرگذاری آنها در علت حکم و گاهی به وسیله الغای فارق بین اصل و فرع، بدون نظر به تعیین مناط حکم به دست می‌آید. ۲۰۷

گروهی از عالمان اهل سنت ۲۰۸ و برخی از اصولیان امامیه، تنقیح مناط را تعدی از مورد نص به وسیله دلیل قطعی دانسته‌اند. ۲۰۹ صاحب قوانین، تنقیح مناط را یکی از راه‌های کشف علت برشمرده و آن را الغای فارق و اثبات قدر جامع

۲۰۴. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۸۴ و الآمدی، سیف‌الدین علی، الاحکام، ج ۳ ص ۲۳۶ و ابن قدامه، عبدالله بن احمد، روضة الناظر، ج ۳، ص ۸۰۳ و ابن جوزی، یوسف بن عبدالرحمن، الايضاح، ج ۴، ص ۳۴ و ابواسحاق الشاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات في اصول الشريعة، ج ۴، ص ۹۵.

۲۰۵. ابن سبکی، الابهاج في شرح المنهاج، ج ۳، ص ۸۸.

۲۰۶. البيضاوی، عبدالله بن عمر؛ منهج الوصول، ص ۱۵۷ و الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ص ۲۲۱.

۲۰۷. شعبان، محمد، دراسات حول الاجماع والقياس، ص ۳۰۲.

۲۰۸. ابن امير الحاج، محمد، التقرير والتحبير، ج ۳، ص ۲۱۴.

۲۰۹. بحر العلوم، سيد مهدی، فوائد الرجاليه، ج ۳، ص ۲۱۴.

۲۱۰. القمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، ص ۲۳۳.

دانسته است.^{۲۱۰} وی مانند فخر رازی، تنقیح مناط را همان مسلک سبر و تقسیم می‌داند.^{۲۱۱} برخی از اصولیان با بودن تنقیح مناط به عنوان مسلکی مستقل مخالفت کرده و گفته‌اند تنقیح مناط راهی برای تعلیل حکم و یافتن مناط نیست؛ چرا که تعلیل حکم از نص استفاده می‌شود.^{۲۱۲}

عالم‌ان حنفی نیز تنقیح مناط را از مسالک علت ندانسته و قیاس به شمار نیاورده‌اند، بلکه آن را دلالت نص محسوب کرده و در نتیجه آن را استدلال نامیده‌اند.^{۲۱۳} این گروه معتقدند که قیاس نیاز به علت دارد و در قیاس، الحاق اصل به فرع به وسیله جامع یا علت صورت می‌گیرد، در حالی که در تنقیح مناط، الحاق اصل به فرع نیازی به جامع ندارد، بلکه خود الغای فارق، در الحاق اصل به فرع کفایت می‌کند.^{۲۱۴}

از این تعاریف گوناگون، روشن می‌شود که برخی مانند آمدی از تنقیح مناط به حذف و تعیین تعبیر کرده‌اند و گروهی مانند شوکانی، آن را الغای فارق و گروهی آن را اعم از هر دو و ماهیت این دو راه را یک حقیقت دانسته‌اند و آن عبارت است از الغای خصوصیت اصل یا بعضی از اوصاف و تعمیم.^{۲۱۵} برخی دیگر آن را تعدی از نص و یکی از راه‌های کشف ملاک حکم و علت برشمرده‌اند. نکته قابل توجه آن است که به نظر می‌رسد این اختلاف‌ها و گوناگونی در تعابیر، بیشتر اختلاف لفظی است و همه تعریف‌ها یکسان است، منتهی خاستگاه این اختلاف،

۲۱۱. همان و الرازی، فخرالدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۸۲.

۲۱۲. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۱، ص ۶۹۴ و الخلاف، عبدالوهاب، علم اصول الفقه، ص ۷۸.

۲۱۳. ابن امیر الحاج، محمد، التقرير والتحجیر، ج ۳، ص ۲۲۲ و ارموی، محمد ابوبکر، التحصیل، ج ۲، ص ۲۰۸ و الرازی، فخرالدین محمد، المحصول، ج ۲، ص ۲۱۶.

۲۱۴. الزرکشی، بدرالدین، محمد بن بهادر، البحر المحیط، ج ۵، ص ۲۵۵.

۲۱۵. شعبان، محمد، دراسات حول الاجماع والقیاس، ص ۳۰۲.

مطرح شدن بحث تنقیح مناط در دو جایگاه مختلف است که سبب اختلاف تعابیر شده است. بنابراین، با ژرف نگری در تعاریف مذکور می توان دریافت که تنقیح مناط دست یافتن به علت واقعی حکم، از طریق تهذیب و پیراستن علت از اوصافی است که در حکم شارع دخالتی ندارد. به تعبیر دقیق تر، تنقیح مناط عبارت است از راه یابی به ملاك حقیقی حکم و تبیین و استخراج آن به کمک قرائن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری^{۲۱۶}.

۱- ۱۲. پیشینه تاریخی تنقیح مناط: به نظر می رسد این اصطلاح برای نخستین بار در منابع اصولی اهل سنت از قرن پنجم هجری به بعد شکل گرفته است و ظاهراً اولین دانشمند اصولی که این واژه را در میان آرا و نظریات خود به کار برده است، شهاب عکبری، عالم برجسته حنبلی مذهب است^{۲۱۷}. پس از وی، غزالی اصولی شافعی در کتاب المستصفی از این اصطلاح همراه با دو واژه دیگر (تحقیق مناط و تخریج مناط) یاد کرد.^{۲۱۸} وی تلاش مجتهد برای یافتن مناط حکم را به سه بخش تنقیح، تحقیق و تخریج مناط تقسیم کرد. طرح این مسئله در میان اصولیان امامیه به مکتب حله باز می گردد و نخستین دانشمندان شیعی که این واژه را در متون فقهی و اصولی خود به کار گرفتند، محقق حلی و علامه حلی بودند و از آن پس، این اصطلاح به حوزه فقه و اصول شیعه راه یافت.^{۲۱۹}

۲- ۱۲. اقسام تنقیح مناط: تنقیح مناط به اعتبارهای گوناگون، تقسیمات مختلفی دارد:

۲۱۶. العکبری، حسن بن شهاب، رساله فی اصول الفقه، ص ۸۳.

۲۱۷. همان.

۲۱۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۲۱۹. الحلی، جعفر بن الحسن، معارج الاصول، ص ۱۸۵ و الحلی، حسن بن یوسف،

تهذیب الوصول، ص ۹۰.

۱-۲-۱۲. تنقیح مناط به اعتبار شناخت علت

الف) تنقیح مناط قطعی: هرگاه الغای فارق بین اصل و فرع و حذف و پیراستن ملاك حکم از خصوصیات غیر مؤثر در حکم، مبنی بر قطع و یقین باشد، آن را تنقیح مناط قطعی گویند. نمونه تنقیح مناط قطعی، حدیث اعرابی و پرسش وی از پیامبر اکرم (ص) در مورد حکم آمیزش جنسی با همسر خود در روزه ماه رمضان است که آن حضرت حکم به آزاد کردن بنده ای فرمود. اوصاف اعرابی بودن، ماه رمضان آن سال و دیگر اوصاف، به طور قطع دخیل در حکم نیست و مناط حکم، همبستری در روزه ماه رمضان است.

ب) تنقیح مناط ظنی: هرگاه الغای فارق و یا الحاق مسکوت عنه به منطوق بر اساس الغای خصوصیات غیر مؤثر در حکم، یقینی و اطمینان آور نباشد؛ مانند الغای خصوصیت زوجیت و یا خصوصیت آمیزش در حدیث اعرابی که فقط ظنی و گمان آور است^{۲۲۰}.

۲-۲-۱۲. تنقیح مناط به لحاظ نوع الغای فارق

تنقیح مناط به اعتبار حذف و الغای فارق، صورت های گوناگونی دارد که برخی از مهم ترین آنها عبارتند از:

الف) الغای اوصافی که اعتبار شرعی ندارد؛ مانند نوع نژاد، ملیت و یا سفید و سیاه پوست بودن در احکام شرعی.

ب) الغای اوصافی که شارع در برخی از موارد، آنها را لحاظ کرده و در موارد دیگر ملغی دانسته است؛ مانند زن بودن و مردن بودن در تکالیف شرعی.

ج) الغا و حذف بعضی اوصاف به سبب عدم ظهور مناسب.

۲۲۰. شعبان، محمد، الاجماع والقیاس، ص ۲۴۵.

د) الغا و حذف بعضی از اوصاف از طریق ثبوت حکم به وسیله دیگر اوصاف. ۲۲۱
 ۱۲-۳. فرق تنقیح مناط با تحقیق مناط و تخریج مناط: اشاره شد که تلاش و
 کوشش مجتهد برای یافتن ملاک و مناط حکم بر سه گونه است: تنقیح مناط،
 تحقیق مناط، تخریج مناط.

برای تبیین تفاوت تحقیق مناط و تخریج مناط با تنقیح مناط بیان مفهوم هر یک
 ضروری است:

۱-۳-۱۲. تحقیق مناط: تحقیق علت را در فرع، تحقیق مناط گویند. ۲۲۲
 آمدی، تحقیق مناط را نگاه و تلاش مجتهد در وجود علت در موردی، بعد از
 شناخت علت دانسته است، چه علت از راه نص یا اجماع شناخته شده باشد یا از
 طریق استنباط به دست آید. ۲۲۳ غزالی در تعریف آن می گوید: «هرگاه به وسیله
 نص یا اجماع، علیت وصفی ثابت شود و مجتهد تلاش در جستجوی آن وصف در
 فرع کند، به آن تحقیق مناط گویند». ۲۲۴

برخی از اصولیان مانند شاطبی، تشخیص موضوع خارجی حکم را تحقیق
 مناط می دانند. ۲۲۵ بر اساس این تعریف، تحقیق مناط، بررسی متعلق یا موضوع
 حکم است که نیازی به اجتهاد ندارد. بنابراین، با توجه به مجموع این تعاریف
 می توان گفت که تحقیق مناط، چیزی جز تطبیق کلی بر جزئی و مصادیق خارجی
 نیست.

۲۲۱. همان، ص ۲۴۶.

۲۲۲. العکبری، ابو علی شهاب، رسالة فی اصول الفقه، ص ۸۰، آمدی، سیف الدین علی،
 الاحکام، ج ۳، ص ۳۳۵.

۲۲۳. آمدی، سیف الدین علی، الاحکام، ج ۳، ص ۳۳۵.

۲۲۴. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۳۰.

۲۲۵. الشاطبی، ابواسحاق الشاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعة، ج ۴،
 ص ۹۲.

۱-۱-۳-۱۲. اقسام تحقیق مناط

تحقیق مناط بر دو قسم است: ۲۲۶

الف) تحقیق مناط خاص: این نوع از تحقیق مناط اختصاص به اشخاص و جزئیات دارد؛ مانند اجتهاد در جهت قبله.

ب) تحقیق مناط عام: در این نوع، تحقیق متوجه انواع است، نه اشخاص مانند معلوم کردن كفاره بر اساس آیه شریفه «فجزاء مثل ما قتل من النعم». ۲۲۷

۲-۳-۱۲. تخریج مناط: تخریج مناط آن است که هر گاه حکمی به وسیله نص شرعی یا اجماع ثابت شود ولی ملاک و علت حکم مشخص نباشد و مجتهد علت را استنباط نماید. ۲۲۸ به عبارت دیگر تخریج مناط، استخراج علت از بین اوصافی است که عقل برای موضوع حکم شرعی می یابد. تخریج یعنی استخراج و استنباط ۲۲۹ و چون مجتهد علت را از خفا به وضوح اخراج می نماید به آن تخریج مناط گویند. ۲۳۰

ابن حاجب تخریج مناط را همان طریقه مناسبت و اخاله می داند. بنا بر این تعریف، تخریج مناط تعیین علت به مجرد ظهور مناسبت غیر منصوص بین اصل و فرع خواهد بود. بنا بر این راه هایی که برای شناخت علت از آن استفاده می شود اگر از راه اجتهاد و ظن حاصل گردد تخریج مناط است. و راه هایی که با توجه ظاهر نص مانند ایماء و تنبیه به کشف علت حکم می پردازد تنقیح مناط است و راه هایی که با وجود

۲۲۶. همان.

۲۲۷. المائده / ۹۵.

۲۲۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۳۳. و ابن قدامه، عبدالله بن احمد، روضة الناظر، ج ۳، ص ۸۰۵.

۲۲۹. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه، ج ۱، ص ۶۹۴.

۲۳۰. اسعد السعدی، عبدالحکیم عبدالرحیم، مباحث العلة في القياس، ص ۵۱۶.

علت معلوم به شناخت آن در فرع می پردازد تحقیق مناط نامیده می شود. ۲۳۱

۳- ۳- ۱۲. حجیت تنقیح مناط

تنقیح مناط در صورتی که مبتنی بر نص قطعی و یقین آور باشد مورد پذیرش همه اصولیان است و بحثی در حجیت آن نیست. ظاهراً منکرین قیاس نیز تنقیح مناط قطعی را معتبر دانسته اند؛ ۲۳۲ مانند الحاق حکم فرد خاص به همه افراد چنان که از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود: «حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعه» ۲۳۳ و یا الحاق زن به مرد در بسیاری از احکام شرعی به جز موارد خاص که شارع احکام ویژه زن را بیان کرده است.

از دیدگاه مذهب حنفی که تنقیح مناط را به دلالت نص دانسته اند نیز در صورتی که این دلالت از ظهور عرفی برخوردار باشد دارای ارزش و اعتبار شرعی است؛ با این تفاوت که حجیت آن به ظاهر نص باز می گردد. ۲۳۴

اصولیان امامیه نیز تنقیح مناط قطعی را حجت دانسته اند؛ چنان که محقق حلی گوید: «هر گاه شارع، علت را بیان کند و شاهد حالی، بر بی ارزش بودن اوصاف دیگر (در ثبوت حکم) دلالت کند، تعدی حکم جایز بوده و این برهانی است.» ۲۳۵

برخی از عالمان شیعی مانند کاشف الغطاء معتقدند که در تنقیح مناط نباید تأمل کرد ۲۳۶. فاضل تونی مدار بسیاری از احکام استدلال ها را در کتب فقهی

۲۳۱. جمال الدین، مصطفی، القیاس حقیقته و حجیته، ص ۲۴۷.

۲۳۲. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۲۸۶.

۲۳۳. همان، ج ۲، ص ۲۳۲ و الزرکشی، بدرالدین محمد، ج ۵، ص ۲۵۶.

۲۳۴. البخاری، علاء الدین عبدالعزیز، کشف الاسرار، ج ۲، ص ۲۲۳.

۲۳۵. الحلی، جعفر بن الحسن، معارج الاصول، ص ۱۸۵.

۲۳۶. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء، ص ۳۲.

تنقیح مناط بر شمرده ۲۳۷ و نراقی موارد آن را در غایت کثرت دانسته است ۲۳۸. وی معتقد است هر گاه قرائن حالیه و شواهد استنباطی دلالت بر عمومیت و الغای فارق کنند به گونه‌ای که قطع حاصل شود می‌توان تنقیح مناط نمود. ۲۳۹

شیخ انصاری در باره تنقیح مناط قطعی می‌نویسد: «مدار استنباط از نصوص خاصه در همه ابواب فقهی، بلکه در همه مسائل فقهی الغا بعضی از خصوصیات اکتفا نمودن به بعضی از آنهاست». ۲۴۰

بنابر نظر عالمان شیعی دلیل حجیت تنقیح مناط قطعی، خود قطع و یقین است که ذاتاً حجت و ارزش آن تردید ناپذیر است. ۲۴۱

نکته قابل توجه در تنقیح مناط قطعی، چگونگی راه یافتن به قطع و یقین در ملاک حکم است. بر اساس مکتب کلامی شیعه که حسن و قبح اشیاء را ذاتی می‌داند هر گاه عقل در پاره‌ای از موارد به حسن و قبح شیء و ملاک حکم شرع دست یافت، می‌تواند بر مبنای این اصل و عدم جواز تخلف معلول از علت تامه، حکم را عمومیت دهد و در نتیجه حکم قطعی و یقینی صادر کند.

نکته دیگر این که از نظر امامیه حجیت تنقیح مناط قطعی به ظاهر نص بر می‌گردد و نظیر دلالت اقتضا از انواع دلالت‌های لفظی به شمار می‌رود، بنابر این ادله حجیت ظواهر آن را در بر می‌گیرد.

اما هر گاه تنقیح مناط ظنی باشد در این صورت بر مبنای تفکر اصولی بیشتر مذاهب اهل سنت حجیت آن به بحث حجیت قیاس باز می‌گردد، بنابر این همان

۲۳۷. فاضل تونی، عبدالله، الوافیه، ص ۲۳۸.

۲۳۸. النراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الایام، ص ۲۶۲.

۲۳۹. همان.

۲۴۰. الانصاری، مرتضی، کتاب الطهاره، ج ۱، ص ۶۲۵.

۲۴۱. البحرانی، یوسف، حدائق الناضره، ج ۱، ص ۶۴ و محمد حسن بن محمد رحیم،

الفصول، ص ۳۸۱.

ادله ای که در اثبات اعتبار و ارزش قیاس از سوی این مذاهب به آنها استناد شده، تنقیح مناط ظنی را نیز شامل می شود. ۲۴۲

فقیهان شیعی در صورتی که تنقیح مناط قطعی نباشد آن را قیاس مستنبط العله دانسته اند و به طور مسلم ادله ناهی از عمل به قیاس، تنقیح مناط ظنی را هم در بر می گیرد و در نتیجه، چنین تنقیح مناطی فاقد هر گونه ارزش و اعتبار شرعی خواهد بود. ۲۴۳

۱۳. تناسب حکم و موضوع

یکی از راه های شناسایی علت یا ملاک حکم شرعی که با فهم عرفی و دلالت نص همراه است تناسب حکم و موضوع می باشد، بدین معنا که هر گاه در نص شرعی حکمی به موضوعی تعلق گیرد که دارای مناسبتی خاص باشد ولی آن مناسبت در موارد دیگر نیز پیدا شود، فقیه می تواند بر اساس ارتکازات عرفی حکم شرعی را به هر موردی که مناسبت یافت شود، سرایت دهد.

شهید صدر در توضیح مناسبت حکم و موضوع می گوید:

در حکم شرعی، مناسبات و مناطاتی هست که در ذهن عرف ارتکاز دارد و هر گاه ذهن عرف آن دلیل را فهمید، مناسبت را نیز درک می کند و با آن مناسبت، گاهی حکم را تعمیم می دهد و گاهی تخصیص می زند. برای مثال در دلیل شرعی که آمده است: «از مشکی که آب آن آلوده به نجاست شده است وضو نگیر» فقیه می فهمد که آب کوزه نیز چنین است و حکم اختصاص به آب مشک ندارد. ۲۴۴.

۲۴۲. وحید بهبهانی، محمد باقر، الفوائد الحائریه، ص ۱۴۷.

۲۴۳. النراقی، احمد بن محمد مهدی: عوائد الایام، ص ۲۶۳ و فاضل تونی، عبدالله، الوافی، ص ۲۳۷.

۲۴۴. الصدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، حلقه سوم، ص ۱۸۳.

منايع و ماخذ

قرآن كريم .

۱ . الابراهيم ، موسى ، المدخل في اصول الفقه ، عمان ، دارعمار للنشر والتوزيع ، ۱۴۰۹ق .

۲ . ابن اميرالحاج ، محمد بن محمد ، التقرير والتحبير ، بيروت ، دارالكتب العلمية ، ۱۴۰۳ق .

۳ . ابن جوزي ، ابو محمد يوسف بن عبد الرحمن ، الايضاح لقوانين الاصطلاح ، بيروت ، مكتبة العبيكان ، ۱۴۱۲ق .

۴ . ابن حنبل ، احمد بن محمد ، المسند ، مصر ، دارالتعارف ، ۱۹۵۸ (م .)

۵ . ابن دريد ، محمد بن الحسن ، جمهرة اللغة ، تحقيق : رمزي منير البعلبكي ، بيروت ، دارالعلم للملادين ، ۱۹۸۷ (م .) .

۶ . ابن عقيل ، بهاء الدين عبدالله بن عقيل ، شرح ابن عقيل ، تهران ، انتشارات ناصر خسرو ، ۱۳۶۶ش .

۷ . ابن قدامة المقدسي ، موفق الدين بن عبدالله ، روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل ، بيروت دارالمطبوعات العربية ، بي تا .

۸ . ابن ماجه ، ابو عبدالله محمد بن يزيد القزويني ، سنن ابن ماجه ، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي ، بيروت ، داراحياء التراث العربي ، ۱۳۹۵ق .

۹ . ابن منظور ، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري ، لسان العرب ، قم ، نشر ادب حوزة ، ۱۴۰۵ق .

۱۰ . ابن هشام الانصاري ، جمال الدين ، مغني اللبيب عن كتب الاعراب ، تحقيق : مازن المبارك و محمد على حمد الله و سيعد افغاني ، تبريز ، سوق المسجد الجامع ، بي تا .

- ١١ . ابواسحاق الشيرازى، ابراهيم بن على، اللمع في اصول الفقه، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٥ ق.
- ١٢ . ابوزهره، محمد، اصول الفقه، قاهره، دارالفكر العربي، بى تا.
- ١٣ . الاسنوى، جمال الدين عبدالرحيم، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢٠ ق.
- ١٤ . الإمدى، سيف الدين على بن على محمد الشافعى، الأحكام في أصول الأحكام، بيروت، دارالكتب العربيه، ١٤٠٤ ق.
- ١٥ . الباجى، سليمان بن خلف، أحكام الفصول في أحكام الاصول، تحقيق: جبورى عبدالله، محمد، بيروت، مؤسسة الرساله، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ ق.
- ١٦ . البحرانى، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم، موسسه النشر الاسلامى، بى تا، بى نا.
- ١٧ . البخارى، علاء الدين عبدالعزيز بن احمد، كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوي، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٣٩٤ ق، بى تا.
- ١٨ . محمد بن اسماعيل، صحيح بخارى، بيروت، دارالفكر، ١٤٠١ ق.
- ١٩ . بهادلى، احمد كاظم، مفتاح الوصول الى علم الاصول، بيروت، دارالمؤرخ العربي، ١٤٢٣ ق.
- ٢٠ . البيضاوى، عبدالله بن عمر بن محمد، منهاج الوصول الى علم الاصول، تحقيق: سليم شعبانية، دمشق، دار دانية للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ م.
- ٢١ . الجرجانى، على بن محمد، التعريفات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٠ ش.
- ٢٢ . جعفرى لنگرودى، محمد جعفر، دانشنامه حقوقى، تهران، مؤسسة

- انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۳ . جمال‌الدین، مصطفی، القیاس حقیقته و حجیته، بغداد، بی تا، ۱۹۷۵ م.
- ۲۴ . جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
- ۲۵ . الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق: عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۶ . الجوینی، عبدالملک، البرهان فی أصول الفقه، قطر، مطابع الدوحة الحديثة، بی تا.
- ۲۷ . حامد، عبدالسلام، بحوث فی العلة، مجله شریعت، نشریه دانشگاه شریعت، بغداد، ش ۵، ۱۳۹۹ ق.
- ۲۸ . الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۲۹ . الحلی، ابوالقاسم جعفر بن الحسن، معارج الاصول، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول ۱۴۰۳ ق.
- ۳۰ . الحلی، حسن بن یوسف، مبادئ الوصول الی علم الاصول، بیروت، دارالاضواء، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ ق.
- ۳۱ . الحکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقه المقارن، قم مؤسسه آل البيت (ع)، الطبعة الثانية، ۱۹۷۹ م.
- ۳۲ . الحنبلی، شمس‌الدین محمد بن مفلح المقدسی، اصول الفقه، تحقیق: فهد بن محمد السرحان، الرياض، دارالتدمرية، ۱۴۲۶ ق.
- ۳۳ . خلاف، عبدالوهاب، علم اصول الفقه، کویت، دارالقلم، بی تا.
- ۳۴ . خوانساری، محمد، منطق صوری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۵۳ هـ. ش.

- ٣٥ . الخوزى الشرتونى، سعيد، اقرب الموارد، قم، دارالاسوه، ١٣٧٤ هـ. ش.
- ٣٦ . الرازى، فخرالدين محمدبن عمر، المحصول في علم الاصول، تحقيق: طه العلوانى، بيروت، مؤسسة الرساله، ١٤١٢ق.
- ٣٧ . الزبيدى، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: على سيرى، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٤ق.
- ٣٨ . الزحيلى، وهبه، اصول الفقه الاسلامى، دمشق، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ق.
- ٣٩ . الزركشى، بدرالدين محمدبن بهادر بن عبدالله الشافعى، البحر المحيط فى اصول الفقه، كويت، وزارت اوقاف و شؤون اسلامى، ١٤١٠ق.
- ٤٠ . السرخسى، شمس الدين محمدبن احمد، أصول السرخسى، حيدرآباد، احياء المعارف النعمانيه، بى تا.
- ٤١ . اسعد السعدى، عبدالحكيم عبدالرحمن، مباحث العلة فى القياس عند الاصوليين، بيروت، دارالبشائر الاسلاميه، ١٤٠٦ق (١٩٨٦ م).
- ٤٢ . الشافعى، محمدبن ادريس، الرساله، تحقيق: احمد محمد شاکر، بى جا، بى نا، بى تا.
- ٤٣ . الشريف الرضى، نهج البلاغه لامام أمير المؤمنين (ع)، تحقيق: محمد عبده، بيروت، دارالمعرفه.
- ٤٤ . شعبان، محمد اسماعيل، دراسات حول الاجماع والقياس، قاهره، مكتبة النهضة المصريه، بى تا.
- ٤٥ . الشعرانى، ميرزا ابوالحسن، المدخل الى عذب المنهل فى اصول الفقه، به كوشش رضا استادى، قم، مؤسسة الهادى، ١٣٧٣ش.
- ٤٦ . الشوكانى، محمد بن على بن محمد، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، تحقيق: شعبان محمد اسماعيل، قاهره، دارالسلام، ١٤١٨ق.

- ٤٧ . الشهيد الثاني، الشيخ زين الدين العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة
الدمشقية.
- ٤٨ . الشهيد الصدر، سيد محمد باقر، دروس في علم الاصول، حلقة سوم.
- ٤٩ . الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن، العدة في اصول الفقه، تحقيق: محمد
رضا انصاري قمى، قم، چاپخانه ستاره، ١٣٧٦ ش.
- ٥٠ . العاملي، حسن بن زين الدين، معالم الدين و ملاذ المجتهدين، تهران،
المكتبة العلمية الاسلامية، ١٣٧٨ هـ. ش.
- ٥١ . علم الهدى، سيد مرتضى، الذريعة الى اصول الشريعة، تحقيق: ابوالقاسم
گرجى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ١٣٦٣ ش.
- ٥٢ . غزالي، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفي من علم الاصول، قاهره،
مطبعة اميريه، الطبعة الاولى، ١٣٢٢ ق.
- ٥٣ . _____، شفاء الغليل، بغداد، انتشارات وزارت اوقاف، ١٣٩٠ ق.
- ٥٤ . فضل الله، عبدالمحسن، الاسلام و أسس التشريع، بيروت، دارالكتاب
الاسلامى، الطبعة الاولى، ١٣٩٩ ق.
- ٥٥ . الفيروز آبادى، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت،
مؤسسة الرساله، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ ق.
- ٥٦ . فيض، على رضا، مبادئ فقه و اصول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،
چاپ هفتم، ١٣٧٤ ش.
- ٥٧ . القرافى، شهاب الدين احمد بن ادریس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق:
عبدالرؤوف طه، مكتبة الكلية الازهرية، ١٣٩٣ ق.
- ٥٨ . القمى، ميرزا ابوالقاسم، قوانين الاصول، تهران، مكتبة العلمية الاسلاميه،
بى تا.
- ٥٩ . گرجى، ابوالقاسم، مقالات حقوقى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،

- چاپ سوم، ۱۳۷۸ هـ. ش.
- ۶۰ . محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۰ ش.
- ۶۱ . المدکور، محمد سلام، مباحث الکلام عند الاصولیین، القاهرة، ۱۹۶۴ (م).
- ۶۲ . المظفر، محمد رضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، الطبعة الأولى، ۱۴۰۲ ق.
- ۶۳ . منون، عیسی، نبراس العقول فی تحقیق القیاس عند علماء الاصول، اداره طباعة منیریه، الطبعة الأولى، ۱۳۴۵ ق.
- ۶۴ . النراقی، احمد بن محمد مهدی، مناهج الاحکام فی اصول الفقه، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
- ۶۵ . _____، عوائد الامام - قم - منشورات مکتبة بصیرتی، بی تا.
- ۶۶ . النوری الطبرسی، الحاج میرزا حسین، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، الطبعة الثانية، ۱۴۰۹ ق.
- ۶۷ . وحید بهبهانی، محمد باقر، الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.