

شناخت علت در سرایت حکم از نصّ به موارد دیگر از نظر مذاهب اسلامی^۱

طه سمیعی^۲

کارشناسی ارشد فقه و حقوق، واحد خوراسگان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

سید حسین واعظی^۳

دانشیار گروه الهیات، واحد خوراسگان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

چکیده

دستیابی به ملاک برای استنباط احکام الهی از مباحث مورد خلاف فقهای اسلامی است. پژوهش حاضر با هدف نقد و بررسی طرق مختلف کشف ملاک از منظر مذاهب اسلامی صورت پذیرفته است. در این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بوده و یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که از منظر علمای مذاهب مختلف اسلامی، راه‌های مختلفی برای استنباط احکام شرعی وجود دارد. از جمله قیاس منصوص العلة، قیاس اولویت و تنقیح مناط قطعی. از دیگر راه‌های استفاده از ملاک‌های احکام می‌توان: نص، اجماع، قیاس، استقراء، مناسبت، عموم بدلیت، سبب و تقسیم، ایما و اشاره، شبه و امثال این‌ها را نام برد، که پس از بیان امور مذکور، به کم و کیف استفاده از آن‌ها، اقوال و دلایل قائلین به آن‌ها، به اختصار نقل و جرح و تعدیل شده است.

کلیدواژه‌ها: کشف ملاک، مذاهب اسلامی، قیاس، نص، اجماع.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۲/۱۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۸/۲۴

۲. پست الکترونیک: tahasamiai@gmail.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): sh.vaezi@khuif.ac.ir

مقدمه

آنچه مسلم است از نظر شارع مقدس و در زمان او، همه مصادیق احکام بیان نشده است. زیرا اولاً تعیین مصداق با شارع نیست، ثانیاً در موارد زیادی این مصادیق در زمان حضور شارع مبتلا به نبوده و از مصادیق مستحدثه می باشد. پس به دلیل این که هیچ حکم فقهی بر اساس حکمت الهی و دیگر ملاکات اسلامی نباید مسکوت بماند، لذا لازم است راه‌هایی را برای استنباط و کشف علیت احکام بیابند. بر این اساس فقها و اصولیین مذاهب مختلف اسلامی در طول تاریخ، فعالیت‌های علمی و اجتهادی فراوانی در این خصوص انجام داده و محصولات زیادی نیز به دست آورده‌اند که نمونه‌هایی از آن‌ها در این نوشتار به همراه دلایل عقلی و نقلی نوشته تبیین و به نحوی جرح و یا تعدیل و در خلال آن نیز نظر محقق بیان شده است.

بیان مسئله

راه‌های کشف ملاک در احکام فقهی به لحاظ قطعیت و یا عدم آن بر دو قسم‌اند: قطعی و ظنی

۱. راه‌های قطعی کشف ملاک: راه‌های قطعی کشف ملاک آن‌هایی هستند که به طور یقینی، بر علت حکم دلالت می‌کند. مانند: قیاس منصوص العله، قیاس اولویت و تنقیح مناط قطعی (حکیم، ۱۹۷۹، ص ۳۲۵). پس در صورتی که به طور قطع علت برای فقیه به دست آید، تعدی از مورد نص اعم از این که قیاس نامیده شود و یا با عناوین دیگری از علت قطعی استفاده شود به لحاظ اصولی بلا تردید معتبر است، زیرا یقین اعتبار ذاتی دارد و حجیت آن غیر قابل انکار است.

۲. راه‌های ظنی کشف ملاک: راه‌های ظنی کشف ملاک، آن‌هایی هستند که ملاک حکم را به نحو ظن و گمان به فقیه نشان می‌دهند. این راه‌ها بر دو قسم‌اند: آن‌هایی که دارای پشتوانه قطعی هستند و آن‌هایی که فاقد پشتوانه قطعی می‌باشند.

الف: راه‌های دارای پشتوانه قطعی

اگر طریق دستیابی به علت خودش ظنی باشد، به لحاظ اصولی در صورتی که قابل استدلال است که اعتبار آن با یک دلیل قطعی دیگری ثابت شود، مثل: ملاک‌هایی که از ظاهر نصوص شرعی به دست می‌آیند، این‌ها گرچه ظنی بوده و یقین آور نیستند، لکن اعتبار آن‌ها به دلیل قطعی دیگری ثابت است (حکیم، ۱۹۷۹، صص ۳۲۷-۳۳۱).

در نتیجه اعتبار راه‌های ظنی کشف ملاک که دارای پشتوانه قطعی هستند، مثل اعتبار راه‌های قطعی کشف ملاک است که در استناد به آن میان علمای مذاهب اختلافی وجود ندارد.

ب: راه‌های بدون پشتوانه قطعی

علمای شیعه بر این باورند که ملاک حکم شرعی بدون ضابطه عقلانی و با ذوق شخصی قابل دستیابی نیست، البته برخی از علمای مذاهب عامه، گمان غالب را ارزشمند می‌دانند (آمدی، بی تا، ج ۳، صص ۴۶-۶۴؛ ابن قدامه، بی تا، ص ۱۶۵).

با این وصف توسط فقها و اصولیین مذاهب اسلامی راه‌های مختلفی برای استفاده در ملاک احکام بیان شده که ذیلاً به جرح و تعدیل تعدادی از آن‌ها پرداخته شده است.

۱. نص (ادله لفظیه کتاب و سنت)

نص در لغت به معنای بازداشتن و باز کردن یا نگاه داشتن و برگماشتن است (ابن منظور، ص ۱۴۰۵).

در اصلاح اصولی همان ادله لفظیه صادره از ناحیه شارع مقدس است. نص، صرفاً دارای یک معناست و احتمال اراده معنای دیگری در آن داده نمی‌شود. یعنی هر کلامی که از ناحیه شارع وارد شود، اعم از این‌که صریح باشد، [بیش از یک معنا نداشته باشد] یا که ظاهر باشد، [بیش از یک معنا داشته باشد، لکن کاربرد آن در یکی از آن معانی بیشتر

باشد]، از آن تعبیر به ادله لفظیه یا نص می‌شود (رازی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۹۳). در این جا معنای دوم مراد است.

حاصل این‌که کشف علت از کتاب و سنت به یکی از دلالت‌های سه گانه لفظی، [مطابقی، تضمینی و یا التزامی]، کشف علت از طریق نص است. البته آمدی، دلالت التزامی را راه مستقلى در کشف علت به حساب نیاورده و تنها دلالت مطابقی و تضمینی، را نص بر علت دانسته است (آمدی، بی تا، ج ۳، ص ۸۸).

نص از نظر مراتب بیان ملاک: یا صریح است، یا ظاهر

نص صریح: دلالت کلام شارع در کتاب و سنت است بر ملاک و مناط حکم بدون آن‌که احتمالی غیر از بیان ملاک در آن باشد.

نکته: کلام در صورتی صریح در بیان علت است که از الفاظ مخصوص تحلیلی از جمله: لعله کذا، لاجل کذا، من اجل کذا، کی یکون کذا، اذن یکون کذا، لکذا، بکذا، فانه کذا، در آن استفاده شود.

در تبیین این مطلب به آیات ذیل توجه شود: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا». (المائده/۳۲) «بدین خاطر بر فرزندان اسرائیل حکم کردیم، که هر کس را به ناحق بکشد بدون آن‌که در زمین فسادى کرده باشد، کأن همه مردم را کشته است». «إِذَا لَادَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ». (الذاریات/۷۵) «و در آن صورت اگر اندک تمایلی به مشرکان پیدا می‌کردی، حتماً تو را دو برابر در (زندگی دنیوی) و دو برابر در (آخرت)، (عذاب) می‌چشانیم» «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ». (الحشر/آیه) «این حکم به این سبب است که غنائم، توانگران را نیفزاید».

در حجیت این مسلک در دستیابی به ملاک حکم، تردیدی وجود نداشته و همه علمای مذاهب اسلامی بر آن گردن می‌نهند، حتی کسانی که قیاس را مصدر حکم شرعی می‌شناسند.

بنابراین اگر نص صریح در بیان علت باشد، برای فقیه اطمینان به علت حاصل می‌آید. البته برخی از جمله سید مرتضی علم الهدی، حتی با وجود نصّ صریح هم، خصوصیت مورد را احتمال داده و برای تعدی از نص، به بیان شارع اکتفا نکرده است (علم الهدی، ۱۳۴۶، ج ۲، صص ۶۷۶ و ۶۸۴).

برخی از جمله محقق حلی هم معتقد است که باید به عدم خصوصیت مورد علم پیدا شود. ایشان معتقدند وقتی که علت تامه از نص به دست می‌آید، نمی‌توان در اعتبار آن اختلاف نمود، چرا که مستنبط از آن منصوص العله است و لذا به هر جا که علت باشد به آن جا سرایت می‌کند، اعم از این که نص صریح باشد یا ظاهر (حلی، ۱۴۰۶، ص ۱۸۳). با این اوصاف اگر نص صریح به نحو قطعی باشد، به اتفاق اهل اصول حجت است و غالب علمای شیعه، بیان علت را طریقی مطمئن برای تعدی از نص می‌دانند.

از نظر سید مرتضی نصوص شرعی همیشه در علیت ظهور دارند، زیرا شارع غالباً در کلامش حکمت‌ها را بیان می‌کند و حق این است که در صورت به کارگیری الفاظ صریح، ممکن است مراد شارع از بیان علت، حکمت باشد (علم الهدی، ۱۳۴۶، ج ۲، صص ۶۷۶ و ۶۸۴).

نکته: به نظر می‌رسد این گمان سید مرتضی، برخلاف رفتار حکیمانانه شارع باشد، که او حکمت حکم را به صورت علت تامه، لکن بدون ذکر شرط، یا مانع و یا نصب قرینه بیان نماید، لکن بر فرض قبول نیز، باز هم دلیل حجیت ظواهر، مثبت مسلک مزبور است.

در جهت تبیین بهتر تعدی مذکور، به نمونه‌های فقهی ذیل توجه شود:

۱- در پاسخ به این سؤال که آیا رضایت متعاملین در بیع باید که مقارن با عقد باشد یا که سابق بودن و یا لاحق بودن رضایت بر آن تفاوتی ندارد؟

شیخ انصاری می‌گوید: در بیع فضولی، پس از این که مالک معامله را اجازه نمود، در واقع این مالک است که تجارت می‌کند و تجارت وی همراه با رضایت است، لذا آیه تجارت، کار تجاری وی را نیز در بر می‌گیرد.

موسوی خمینی گوید: تسهیل این امر، پس از فهم علت حلیت تصرف در اموال، از آیه شریفه: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»، (النساء/۲۹) «... مال هایتان را در میان خود به ناحق نخورید، مگر این که تجارتی باشد که از رضایت شما سرچشمه بگیرد...» به دست می آید، زیرا علت قادر بر توسعه دایره حکم و یا ضیق آن است. از طرف دیگر، تشخیص حق و باطل هم عرفی است.

پس شکی نیست که بیع فضولی و یا هر نوع تجارتی که واجد رضایت طرفین باشد حق بوده و از دیدگاه شرع دارای اعتبار است و در کیفیت تحصیل رضایت و یا زمان آن هم تفاوتی وجود ندارد، چه این رضایت مقارن و هم زمان با عقد باشد و چه پس از عقد معامله به دست آید. پس چه بگوییم آیه مذکور مفید است یا نه، چه واژه «تجارة» مرفوع خوانده شود و چه منصوب، چه استثنای موجود در آیه، منقطع باشد یا متصل، حکم یکسان است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، کتاب البیع، ج ۲، صص ۱۳۱-۱۳۲).

حاصل این که با کشف علت می توان به اصل دلیل واقف شد و راه را برای تضییق و یا گسترش دایره شمول حکم باز نمود.

۲- روایت امام سجاد(ع) که می فرماید: برخی از اهل سنت، روزه مریض و مسافر را روا پنداشته و برخی آن را جایز نمی دانند، لکن ما به مقتضای آیه شریفه: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (آدرس) «و اگر مریض و مسافر روزه بگیرند، باید که دوباره آن را قضا نمایند». روزه مسافر را روا نمی دانیم (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۷، ح ۲، ص ۱۲۳).

کثیری از علمای اهل سنت، معتقدند که از این آیه شریفه به دست می آید که مسافر می تواند روزه نگیرد، نه این که روزه گرفتن بر وی حرام باشد. پس مریض و مسافر، هم می توانند روزه بگیرند و هم می توانند افطار کنند و در روزهای دیگر سال روزه بگیرند.

البته برخی هم از جمله: عبدالرحمن بن عوف، عمر بن خطاب، عبدالله بن عمر، عبدالله بن عباس، در برابر آنان گفته اند که: بر مریض و مسافر واجب است که روزه خود را

افطار کنند و روزهای دیگر سال روزه بگیرند (سایس، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۲).

موسوی خمینی بیان داشته: امام (ع) بدون این که حکم را مستند به تعبد کند، با استدلال به آیه شریفه، حکم به وجوب افطار و قضاء بر مریض و مسافر کرده و این حکم از اطلاق آیه شریفه به دست می آید. نیز از آیه شریفه استنباط می شود که روزه مریض و مسافر حرام و باطل است. این مطلب از تحلیل آیه شریفه: «... رِيْدُ اللّٰهُ بِكُمْ الْاَيْسَرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمْ الْاُعْسَرَ...» (البقره/۱۸۵) «...خدا برای شما آسانی و سهولت را خواسته و دشواری نخواست...» نیز به دست می آید. پس به مقتضای این تحلیل، حکم در تمام مواردی که علت موجود است، تعمیم داده می شود.

سپس می فرماید: آیا حیثیت علت در شرع و عرف، مثل حیثیت علت در احکام عقلی است که خود، موضوع حکم است؟ آیا حکم عرف، مثل حکم عقل می شود یا که موضوع حکم همان عنوانی است که در ظاهر قضیه موضوع است، و علت، واسطه در ثبوت حکم برای آن موضوع است؟ به عنوان مثال: آیا موضوع حکم در قضیه: «الخمير حرامٌ لِاِنَّهُ مُسْكِرٌ» اسکار است و یا که خمر علت (یعنی اسکار) واسطه برای تعلق حرمت به خمر است؟

پاسخ: این است که: اگرچه قول اول حکم دقیق عقلی و برهانی است نه عرفی عقلایی، لکن اصلح قول دوم است. بلا تردید، عرف در این گونه قضایا، سه چیز می یابد: موضوع، حکم و واسطه در ثبوت حکم بر موضوع. پس فهم عرفی از این آیه شریفه، دلالت بر این دارد که روزه برای مریض با عنوان روزه مریض حرام است و علت آن سهولت در دین است. به مقتضای همین علت هر آن چه که از آن، سختی و حرج برآید با عنوان خود حرام است، مثل وضوی جرحی و غسل دشوار به این صورت که غسل و وضو هستند، حرام هستند و باطل، لکن علت آن آسان گیری شریعت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، کتاب الطهاره، ج ۲، صص ۷۴-۷۷).

در رابطه با موضوع مذکور از امام صادق (ع) منقول است: «الصائم فی السفر فی شهر رمضان، کالمضطر فیہ فی الحضر، ثم قال ان رجلاً اتى النبى (ص)، فقال: یا رسول الله! اصوم شهر رمضان فی السفر؟ فقال: لا. فقال یا رسول الله! انه علی سیر. قال رسول الله (ص) ان الله عزوجل تصدق علی مرضی امتی و مسافریها بالافطار فی شهر رمضان. ايعجب احدکم لو تصدق بصدقة ان ترد علیه صدقته». «حکم روزه مسافر در ماه رمضان، همانند حکم روزه برای بیمار در حال حضر است، سپس فرمود: مردی از نبی اکرم (ص) سؤال کرد: آیا مسافر مجاز است در ماه رمضان روزه بگیرد؟ ایشان (ص) فرمود: جایز نیست. پرسید ولو این که در مشقت نباشد؟ ایشان (ص) فرمود: خداوند بزرگ بر بیماران و مسافرین امت من، افطار ماه رمضان را بخشیده است، آیا تو در شگفتی اگر خدا هدیه‌ای را دهد یا بگیرد؟!» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۷، صص ۱۲۳-۱۲۷).

نص ظاهر: در کتاب و سنت، هر جا که برای بیان علت، از الفاظ استفاده شود، به نحوی که علاوه بر معنای ظاهر، احتمال معنای دیگری هم در آن داده شود، لکن احتمال بیان علت در آن ظاهراً قوی‌تر باشد، آن کلام، ظاهر در بیان علت است، ولی این در صورتی است که برای تعلیل از واژه مشترک مثل: لام، آن، ان، این، إلا، یاء، فاء، لعل، حتی و امثال این‌ها استفاده شود.

برای نمونه: حرف لام از جمله الفاظی است که فراوان در قرآن کریم برای تعلیل به کار رفته است، تا آن جا که حتی در برخی از موارد، امکان دارد که در آن نظر اول همین معنا به ذهن آید، لکن با کمی دقت و تأمل خلاف آن آشکار می‌شود. به عنوان مثال حرف لام در آیه شریفه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...» (الاسراء/۷۸) «نماز را از زوال آفتاب تا نهایت تاریکی شب برپا دار...» به معنای عند می‌باشد، لذا فاقد صلاحیت برای بیان علت است. البته غزالی در این جا حرف لام را به معنای تعلیل گرفته است (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۲، ص ۷۵).

پس در هر جا که حرف (لام) در کلام به کار گرفته شود به صراحت نمی‌توان از آن علیت را فهمید و حکم به انتفای معانی دیگر کرد. مگر این‌که در کلام قرینه‌ای باشد که احتمال خلاف را از بین ببرد، ولی اگر با توجه به سیاق کلام، ظن غالب و راجع به علیت پیدا شود، می‌توان کلام را ظاهر در بیان علت دانست.

حجیت نص ظاهر: نص ظاهر در بیان علت، از ضروریات حجیت ظواهر است و لذا اعتبار ظواهر نزد غالب علمای مذاهب پذیرفته شده است. البته، برخی هم در حجیت این طریق و تعدی از مورد نص تردید کرده‌اند، چرا که گمان کرده‌اند که احادیث ناهی از عمل به ظن، شامل ظواهر کلام هم می‌شود. حال آن‌که قدر متیقن از آن ادله، گمانی بدون پایه و اساس است (حکیم، ۱۹۷۹، صص ۳۲۸ و ۳۲۱).

مصدق فقهی: در آیه شریفه آمده است: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعه/۷۹)، «جز پاک شدگان کسی بدان دست نساید». ظاهر آیه شریفه این است که بپرهیز از تماس با قرآن مگر با پاکی. که منظور بلندی مفاهیم قرآن، عظمت و کرامت این کتاب الهی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، کتاب الطهاره، ج ۳، ص ۴۷۷). این معیار در نظر متشرعه و ارتکاز آنان برای پاک نگهداشتن مساجد وجود دارد و حکم وجوب تطهیر مساجد را به جهت عظمت و احترام مساجد نزد شارع می‌دانند. حال آن‌که می‌توان مشاهده مشرفه و عتبات عالیات را نیز به این حکم ملحق کرد. طباطبایی می‌گوید: برخی کلمه «لا» در جمله: «لَا يَمَسُّهُ» را «لای ناهیه» گرفته و گمان کرده‌اند مراد از مسّ، دست کشیدن بر قرآن و مراد از طهارت، طهارت از حدث و خبث است یا صرفاً طهارت از حدث. در هر صورت آیه شریفه به دنبال این مطلب است که بگوید کسی نباید دست به خطوط قرآن بکشد، مگر این‌که وضو گرفته باشد یا که هم با وضو و هم بدن وی پاک باشد (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۱۴۳).

۲. اجماع

گرچه بیشتر اصولیین اهل سنت، اجماع را به صورت طریق شناخت علت و تعمیم و تسری حکم در قیاس می‌دانند، لکن برخی، از جمله اصولیین ذیل الذکر منکر تحقق اجماع در این رابطه‌اند.

۱- قاضی ابوطیب طبری بیان داشته: اهل قیاس، همه امت نیستند، چگونه اجماع به گفته آنان حاصل آید و حجیت تمام شود؟ (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۸۵)
۲- شوکانی بیان داشته: مخالفان و منکران قیاس به تعلیل احکام الهی نمی‌پردازند، حال آن‌که بخشی از این امت به شمار می‌آیند، پس چگونه اجماع بر علت تحقق می‌یابد (الشوکانی، ۱۴۳۰، ص ۲۱۰).

جوینی اجماع علما را حجیت دانسته و کسانی را که به قیاس عمل نمی‌کنند عالم نمی‌داند وی گوید: اجماعی از نظر آیات حجت است که اجماع اهل قیاس باشد (جوینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۱۹).

از نظر علمای شیعه، اجماعی حجت است که کاشف از قول معصوم (ع) باشد و لذا اتفاق همه امت در این رابطه لازم نیست، چرا که جز در موارد اندکی مثل برخی از امور اعتقادی اتفاق همه امت ممکن نیست. حجیت این طریق کشف علت، بستگی به حجیت اجماع نزد مجتهد دارد و لذا اگر حجیت اجماعی نزد او ثابت باشد، باید که به آن عمل نماید.

البته اگر اجماع، هم به علت بوده و هم ثبوتش دروغ باشد، بی تردید حجت است و در این صورت مجتهد دیگر نیازی به قیاس ندارد. زیرا حکم فرع در این صورت که اجماع بر ثبوت علت در فرع وجود دارد، از طریق قیاس به دست نمی‌آید، لذا استناد دادن آن به قیاس، تحصیل حاصل است (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۱۵۶).

در حدیث آمده است: «لا یقضی القاضی و هو غضبان»، «قاضی در حالت عصبانیت نباید قضاوت کند». اجماع بر آن است که علت عدم جواز داوری در حال غضب، آشفتگی

خاطر است، لذا اگر امر دیگر هم چون گرسنگی و یا تشنگی زیاد موجب پریشانی و آشفته‌گی خاطر قاضی شود، وی هم چون حالت غضب نمی‌تواند داوری کند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۸۴).

۳. تنقیح مناط

در لغت یعنی، صاف کردن شیء از زوائد و شوائب است، چنان‌که «تنقیح الذع»، یعنی پاکیزه ساختن شاخه‌های ریز و صاف کردن آن است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۴۵۱۶). در اصطلاح اصولی: اجتهاد در تعیین آنچه به صورت علت در نص آمده با حذف اوصاف همراه با آن که دخلی در حکم ندارند، بدون این‌که نص علت را تعیین کرده باشد (آمدی، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۹).

ابن قدامه تنقیح مناط آن است که شارع، حکم را به همراه سببش بیان کرده؛ لکن اوصافی که مدخلیتی در حکم ندارند، به همراه سبب هستند. پس باید که آن اوصاف از ارش بیفتند تا دایره شمول حکم گسترش پیدا کند.

پس تنقیح مناط در واقع تهذیب علت حکم است که به دو صورت تعریف شده است: الف: از ارزش انداختن تفاوت‌های اصل و فرع جهت مشارکت دادن فرع در حکم اصل. ب: تهذیب علت از اوصافی که از ناحیه شارع بیان شده، لکن دخالتی در حکم شارع ندارند.

نکته: تنقیح مناط در تعریف اخیر در صورتی که به تعیین علت منجر نشود و تنها حذف یک سری صفات باشد به الغاء خصوصیت برمی‌گردد، چنان‌که محقق حلی در معارج گفته است: جمع اصل و فرع، گاهی به نبود فارق است؛ که در این صورت تنقیح مناط نامیده می‌شود (حلی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۵).

حجیت طریق تنقیح مناط: تهذیب فرع از زاویه و دست‌یابی به علت مشترک میان

اصل و فرع طرق مختلفی دارد:

الف: تکیه بر دلیل عقلی قطعی: مثل الغاء خصوصیت در زن و مرد نسبت به بیشتر احکام عبادی و معاملاتی؛ یا ملاک قرار دادن انسانیت برای حکم شارع. مگر در مواردی که دلیل خاص بیانگر احکام مخصوص به هر یک از زن و مرد است. در حجیت این طریق اختلافی وجود ندارد، چرا که یقین حاصله ارزش ذاتی دارد.

ب: تکیه بر دلیل شرعی قطعی: مثل اجماع و دیگر ادله، که خصوصیت مورد را الفاظ بیان نماید. حجیت این طریق نیز غیر قابل خدشه است (حلی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۵).

ج: تکیه بر ادله ظنی: در این موجب بین اهل اصول اختلاف شده است. امامیه این طریق را فاقد ارزش و اعتبار می‌داند، چرا که مشمول ادله ناهی از عمل به ظن است.

نتیجه این که تنقیح مناط: الف: اگر به عنوان یکی از طرق تشخیص علت منصوص قرار دهیم، چنان که امامیه، ابن قدامه و غزالی قرار داده‌اند، در صورتی می‌توان برای شناخت علت منصوص از آن بهره جست که برای الغای فارق و یا همان صفات زائد از فرع، صرفاً از فهم عرفی استفاده کنیم، تا بشود که فهم علت را به نص شرعی نسبت دهیم. در این صورت است که کشف علت در واقع از ظاهر نص است و عمل به تنقیح مناط، عمل به نص است. در نتیجه: ادله حجیت ظواهر شامل تنقیح مناط هم می‌شود. ب: اگر طریق شناخت علت مستنبطه قرار داده شود، برای الغای فارق باید از ادله عقلی و نقلی یقینی استفاده شود. زیرا علاوه بر این که دلیل بر اعتبار ظن حاصله از این طریق درست نیست، مشمول ادله ناهی از عمل به ظن نیز می‌شود.

نکته: به نظر نگارنده، تنقیح مناط، راجع به ظاهر نص است؛ لذا اگر فهم عرفی دلالت بر عدم دخالت وصفی، در حکم شرعی بکند، حکم برای آن وصف عمومیت پیدا می‌کند. پس: تنقیح مناط از جمله دلالت‌های لفظی به حساب می‌آید.

محقق حلی بیان داشته: اگر شارع علت را بیان کند، لکن شاهد حالی دلالت بر بی ارزش بودن دیگر اوصاف (در ثبوت حکم) بکند، تعدی حکم از اصل جایز بوده و این برهانی است (حلی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۵).

حاصل این‌که: تنقیح مناط به لحاظ اصولی معتبر است ولی، الف: امامیه، برخی از حنفیه و اهل ظاهر، آن را از باب دلالت لفظی حجت می‌دانند. ب: دیگر مذاهب اهل سنت آن را از باب قیاس حجت می‌شمارند.

۴. تحقیق مناط

یعنی اجتهاد و تلاش در دستیابی به ملاک حکم در فرع.

غزالی بیان داشته اگر مناط حکم به واسطه نص و یا اجماع مشخص باشد، لکن مجتهد (از طریق ظن) آن وصف را در فرع هم ثابت کند، تحقیق مناط نامیده می‌شود، به عنوان مثال: نفقه خویشاوند فقیر بر شخص واجب است و ملاک وجوب آنهم قدر کفایت است؛ که این امر از نصوص شرعی به دست می‌آید.

سؤال: میزان این کفایت چه مقدار است؟ پاسخ: این امر با اجتهاد و تخمین به دست می‌آید و در جواز این امر اختلافی وجود ندارد.

نتیجه: تحقیق مناط از قسم قیاس به حساب نمی‌آید، زیرا قیاس اختلافی است و این طریق متفق علیه امت است (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۲، صص ۵۵-۵۴).

محمد تقی حکیم بیان داشته است: اتفاق و اختلاف امت، واقعیت یک مطلب را تغییر نمی‌دهد و لذا نمی‌توان با اتفاق امت، مفهوم قیاس را دربرگیرنده تحقیق مناط دانست. زیرا قضایای شرعی هم‌چون قضایای حقیقی هستند، نه مثل قضایای خارجی. لذا این نحوه قضایا شامل تعیین و تشخیص موضوعات خودشان در خارج نمی‌باشند، بلکه بر عهده مکلفین است که با استفاده از راه‌ها و یا قواعدی که شارع مشخص کرده، موضوعات احکام را به دست آورند، لذا در صورتی که قضیه حقیقیه باشد، قادر بر تعیین موضوع خودش در

خارج نمی‌باشد. به عنوان مثال، آن دلیلی که امر به نماز به امامت فرد عادل می‌کند، خود تعیین‌کننده‌ی عدالت افراد نیست و این امر از بدیهیات است (حکیم، ۱۹۷۹، صص ۳۱۴-۳۱۵).

در نتیجه: تحقیق مناط، یعنی تطبیق حکم کلی بر امر جزئی و مصادیق خارجی

۵. تخریج مناط

منظور از تخریج مناط اجتهاد و تلاش برای فهم و کشف ملاک از راه‌ها عقلی است. به عبارتی دیگر، استخراج علت است از میان اوصافی که عقل برای موضوع حکم شرعی پیدا می‌کند. لذا این طریق شامل همه راه‌های استنباط علت، به جز نص و اجماع می‌شود، چه مناسب باشد و چه غیر مناسب.

ابن حاجب حنفی گوید: چهارمین مسلک، مناسب و اخاله است که گاهی تخریج مناط گفته می‌شود (ایچی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۹).

مصدق فقهی: به عنوان مثال از نظر فقهی استفاده از متنجسی مثل روغن که قابلیت پاک شدن را ندارد، در امر روشنایی جایز است، زیرا استصحاب، دلیل بر ویژگی آن در حکم نیست، بلکه ظاهر در حکم جواز هر نوع نفعی، غیر از خوردن است.

۶. استقراء

در لغت، مشتق از (قرئ) یعنی تفحص زیاد و واریسی قریه به قریه است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۱۴۷).

در اصطلاح اصولی، یعنی صدور حکم کلی بر پایه یافته‌های جزئی (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹). نیز استقراء دلیلی است که براساس قرائن ناقص بنا شده و قوت خود را از مجموعه قرائن به دست می‌آورد، مثل: خبر متواتر که حیثیش را از جمع اخبار آحاد به دست می‌آورد (صدر، ۱۳۵۹، ص ۱۶۱).

استقراء به لحاظ یافته‌ها: بر دو قسم است: ناقص و تام
استقراء تام: یعنی بررسی همه موارد حکم جهت فهم ملاک واحد مشترک، که البته چنین استقرائی در احکام شرعی یافت نمی‌شود.

استقراء ناقص: یعنی بررسی برخی از موارد حکم جهت استنتاج قاعده کلی و یافتن ملاک حکم. این نحوه از استقراء در احکام شرعیه اجرا می‌شود، از جمله در حجیت بینة شهرت و امثال این‌ها.

تفاوت درجه ظن و گمان در یافته‌ها، مربوط به میزان فحص در موارد است، یعنی هر چه موارد زیادتری مورد بررسی واقع شود و یافته‌های بیشتری به دست آید، قوت ظن و گمان بیشتر می‌شود. البته، اگر کثرت واریسی موارد به اندازه‌ای باشد که از آن یقین عادل حاصل آید، نزد بیشتر اصولیین دارای ارزش بوده و در استنباط احکام شرعی به آن اکتفاء می‌شود (صدر، ۱۳۵۹، ص ۱۶۶).

استقراء به لحاظ مورد بر دو قسم است: مباشر و غیر مباشر

الف: استقراء مباشر: استقراء در صورتی مباشر است که مجتهد، قاعده کلی شرعی را از فحص در موارد کثیری از احکام شرعی به دست آورد. مثلاً شهید صدر قاعده (کار در ثروت‌های طبیعی که اساس مالکیت آن‌هاست) را از طریق همین استقراء مباشر به دست آورده است. نیز ایشان معتقد بوده: استفاده صاحب حدائق از احکام مختلف برای استنتاج قاعده کلی محذوریت جاهل، استقراء مباشر است (صدر، ۱۳۵۹، صص ۱۶۲-۱۶۳؛ بحرانی، بی تا).

نکته: از جمله موارد مورد استفاده از این طریق: تواتر، اجماع، شهرت و سیره را می‌توان نام برد.

ب: استقراء غیر مباشر: در استقراء غیر مباشر به دنبال نمونه‌هایی هستیم که در مجموع ما را به دلیل حکم، نه خود حکم می‌رسانند: مثل اجماع و شهرت و خبر و سیره و بناء العقلاء.

حجیت استقراء: ۱- اگر از طریق استقراء یقین حاصل آید، دارای ارزش بوده و حجت است، چرا که حجیت یقین، ذاتی است اگرچه به ندرت یقین اتفاق می افتد. لکن در موارد زیادی هم می توان از طریق استقراء، به قواعد عام و ملاکات کلی به دست آمده اطمینان حاصل کرد. برخی از فقهای شیعه، نیز به ویژه صاحب جواهر، صاحب عروة، صاحب حدائق و نیز شهید صدر به این طریق عمل کرده اند (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰۸؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۹).

۲- در صورتی که استقراء فقیه، صرفاً ظن آور باشد به نحوی که از طریق آن اطمینان به حکم شرعی حاصل نشود، مشمول ادله ناهی از عمل به ظن بوده و فاقد اعتبار است. میرزای قمی براساس اعتقاد به انسداد باب علم و عمل، معتقد است: می توان که برای ظن مطلق قائل به اعتبار شد و به حجیت ظن حاله از طریق استقراء حکم نمود (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹).

در نتیجه: استقراء به عنوان یکی از طرق کشف ملاک حکم در میان اصولیین امامیه مطرح بوده و با استفاده از آن به تحصیل قواعد کلی در شریعت و ملاک احکام شرعی پرداخته اند. البته، اگر استقراء صرفاً موجب گمان باشد نه مفید یقین و اطمینان، نمی توان براساس آن از مورد نص تعدی کرد، گرچه می توان آن را مؤید دیگر ادله شرعیه قرار داد.

نکته: با توجه به مبانی علمای اهل سنت، وقتی که ملاک حکم از یک نمونه به دست آید و مورد عمل واقع می شود، به طریق اولی اگر از نصوص متعددی حاصل آید و مورد اطمینان باشد، حجت بوده و مورد عمل قرار می گیرد.

۷. اتحاد در طریق دو موضوع

مفهوم طریق فوق این است که شارع و یا قانون گذار، به هنگام وضع حکم دو موضوع را در عرض هم قرار می دهد یا که میان آن دو ایجاد ترتب می کند به نحوی که حکم یکی از دو

موضوع، بر موضوع دیگر منطبق باشد. به این معنا که برای وجود ملاک در هر دو، از نص استفاده شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۷۳).

به عنوان مثال: الف: همان طریق که زنا با زن رجعیه، سبب حرمت می شود به همان طریق زنا با زن شوهردار هم سبب این حرمت می شود، زیرا در ادله روایات، زنی که در طلاق رجعی است، در حکم زن شوهردار است و لذا به طریق اولی این حکم بر او صدق می کند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۹).

ب: اگر ادعایی به همراه بینه بر ضد یک میتی اثبات شود، خواهان، سوگند نیز باید بخورد، زیرا اگر میت زنده می بود، امکان داشت که بینه را رد کند. در رابطه با طفل و مجنون و غایب نیز این ملاک جاری است، گرچه در رابطه با این افراد نص خاصی وارد نشده است، لکن از طریق وحدت در طریق، حکم به آنان نیز سرایت داده می شود (عاملی، کتاب الکناح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۲).

حجیت اتحاد در طریق: اگر کشف ملاک در این طریق از نص شرعی به دست آید و عرف وحدت دو موضوع را با ملاک یکسان از نص بفهمد، مسئله از صغریات بحث حجیت ظواهر خواهد بود. اما اگر کلام شارع در حد ظهور عرفی نباشد، ادله و یا قراین دیگری هم وجود نداشته باشد، دلیلی بر حجیت این طریق نخواهد بود.

مصادق فقهی: به عنوان نمونه یکی از مصادیق اتحاد در طریق، ترتیب در غسل است. در رابطه با علت و جوب ترتیب در غسل، یعنی شستن طرف راست پس از شستن سر و گردن و شستن طرف چپ پس از شستن طرف راست، باید گفت: آنچه دلالت بر ترتیب غسل میت دارد، همان بر ترتیب غسل جنابت هم دلالت دارد.

چراکه الف: در برخی از روایات آمده است که: «غسل الميت لغسل الجنابة» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۸۰).

ب: از برخی روایات از جمله روایات ذیل به دست می آید که همانند بودن غسل جنابت با غسل میت مشهور بوده و علت غسل میت، خروج نطفه ای است که شخص میت

از آن خلق شده است. با استناد به روایت ابی عبدالله (ع) که فرموده: «إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْمَيِّتِ لِمَ يَغْسَلُ غَسْلَ الْجَنَابَةِ؟ قَالَ: إِذَا خَرَجْتَ الرُّوحَ مِنَ الْبَدَنِ خَرَجَتِ النُّطْفَةُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا بَعِينُهَا مِنْهُ كَأَنَّهَا مَا كَانَ، صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا، ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى، فَلِذَلِكَ يَغْسَلُ غَسْلَ الْجَنَابَةِ» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۸۵).

نکته: برای اقسام غسل کیفیت یکسانی وجود دارد، چرا که اگر تفاوتی در این جهت برای اغسال بود، از امام (ع) پرسیده می‌شد، لکن سؤالی پرسیده نشده است. پس با استفاده از روایات وارد شده در غسل میت، ترتیب در دیگر اغسال نیز به دست می‌آید.

۸. تناسب حکم و موضوع

قبل از بیان موضوع لازم است به تبیین مختصر انواع دلالت‌های نص شرعی اشاره شود. ۱. دلالتی که تابع وضع لغت و هیأت آن باشد، نوعی از دلالت نص شرعی به حساب نمی‌آید. ۲. دلالتی که از سیاق کلام نشأت بگیرد و در گرو دلالت قرینه‌های متصل و منفصل آن کلام باشد، نوعی از دلالت نص شرعی شمرده می‌شود. ۳. دلالتی که از تناسب و سازگاری حکم با موضوع حاصل آید و از آن دسته قوانین عمومی پیروی نماید که از تجربه‌های عمومی و ارتکازات عرفی به دست آمده‌اند، نوعی از دلالت نص شرعی شمرده می‌باشد.

نکته: در علم اصول از دلالت اخیر، به تناسب حکم و موضوع تعبیر می‌شود، لذا اگر حکم شرعی موجود در یک دلیل به یک حالت خاصی تعلق بگیرد، لکن عرف آن حالت را ذکر مثال برای تفهیم ساده حکم و نمونه‌ای از عنوان کلی بفهمد، حکم قابلیت تسری از موارد نص به آن عنوان کلی را دارد. به عنوان نمونه، دلیلی وارد شده و می‌گوید: از آب نجس و موجود در فلان ظرف ننوشید و با آن وضو نگیرید. برداشت عرف این است که این حکم در رابطه با هر آب نجسی جاری است و ذکر آن محل و یا ظرف خاصی برای مثال است، لذا حکم را از مورد نص به موارد دیگر تعمیم می‌دهد.

حجیت طریق تناسب: استفاده از تناسب حکم و موضوع در واقع عمل به ظهور عرفی کلام شارع است و لذا نیاز به اثبات حجیت آن در خارج از حجیت ظواهر نمی‌باشد. یعنی هر جا که تناسب حکم و موضوع به حد ظهور عرفی برسد حجت است والا دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد.

از آن جا که تناسب حکم و موضوع در بیشتر موارد راجع به ظهور عرفی است، یکی از راه‌های تعمیم و تعدی از نص به حساب می‌آید. البته، اگر این تناسب به حد ظهور عرفی نرسد و تکیه به حکم قطعی عقل نداشته باشد، اگرچه می‌تواند مؤید دیگر ادله باشد، لکن فاقد اعتبار است.

مصادیق فقهی: با استناد به بعضی روایات از جمله روایات پیامبر اکرم (ص): «المؤمنون عند شروطهم»، «افراد مؤمن نسبت به تعهدات خود پایبندند» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۳۰). برخی قائلند که تنها شروطی بر عهده انسان است که در ضمن یک عقد لازم دیگری قرار داده شده باشد. لذا شروطی که در ضمن عقود لازم دیگر قرار ندارند، بلکه ابتدایی هستند اطلاق عنوان شرط بر آنها صدق نمی‌کند، لذا لازم الوفاء نیستند.

به تعبیر دیگر: شروط ابتدایی را فی الواقع شرط می‌دانند، لکن لازم الوفاء نمی‌دانند. به عنوان مثال: موسوی خمینی در این رابطه بیان داشته: «نعم لا یبعد الغاء الخصوصیه عرفاً من الشروط الضمینه الی الابتدائیة بلالی مطلق الفرار» (موسوی خمینی، کتاب البیع، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۲۰۲). منظور این است که: از شروط ضمنی الغای خصوصیت شده و حکم به شروط ابتدایی سرایت می‌کند، چرا که عرف در اثر مناسبت حکم با موضوع در این حدیث، می‌فهمد که بر مؤمن لازم است که نسبت به آنچه قرار گذاشته عمل کند، بدون آن‌که عنوان شرط در آن دخالت داشته باشد. در نتیجه تفاوتی میان شروط ضمنی و ابتدایی وجود ندارد، بلکه می‌توان گفت روایت مذکور شامل هر نوع قراری می‌شود.

نکته: علاوه بر برداشت مذکور، دو حکم وضعی و تکلیفی، نیز از این روایت به دست می‌آید: ۱. حکم وضعی دلالت بر این‌که هر شرطی از ناحیه فرد مسلمان صحیح و نافذ

است، اعم از این که حکم تکلیفی هم از آن استفاده شود یا نه. ۲. حکم تکلیفی هم دلالت دارد بر این که وفاء به شرط، مطلوب شارع است و عدم وفای به آن مبعوض اوست. پس مسلمان باید پایبند به شروط خود باشد، چه آن را در ضمن عقد لازم شرط بکند و چه ابتدایی باشد.

۹. مناسبت

مناسبت در لغت یعنی سازگاری و این گفته که لباس سفید برای مصلحین مناسب است، به خاطر این است که لباس سفید نشانه پاکیزگی است و لذا برای حضور یافتن نزد خدا سزاوارتر است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۳۹۷۶).

نکته: از این مسلک به استدلال، مصلحت، اخاله، ملاتمه، تخریج مناظ و امثال این‌ها تعبیر شده است. البته، هر یک از این اصطلاحات به جنبه‌ای از یک معنای واحد اشاره می‌کند، مثلاً:

استدلال: ناظر بر کیفیت به کارگیری وصف مناسب است.

مصلحت: اشاره به منشاء تناسب دارد.

اخاله: اشاره به تأثیر این طریق بر مجتهد دارد، چرا که تناسب حکم با علت، مجتهد را وادار به خیال می‌کند.

مناسبت در اصطلاح اصولی تعاریف مختلفی از آن شده است، از جمله:

الف: وصف سازگاری با حکم از نظر عقل: ابو یزید دبوسی بیان داشته: اگر وصفی

به عقل عرضه شود و عقل سازگاری آن وصف را با حکم تأیید نماید، وصف مناسب نامیده می‌شود (سعدی، ۱۴۰۶، ص ۳۹۵).

نکته: اگر اشکال شود در صورتی که مناسب به این معنا، ملاک کشف علت باشد، هر

صاحب عقلی می‌تواند ادعا کند که عقل من فلان وصف خاص را با فلان حکم سازگار

می‌یابد و این مطالب موجب ابهام در معنای مناسب می‌شود؟

اصولیین پاسخ می‌دهند: مراد از عقل در اینجا، عقل اجماعی یا همان عقل بما هو عقل، یعنی عقل خالی از هوی و هوس است.

ب: وصف سازگار با منافع مردم: منکرین علیت مصالح و مفسدات در احکام الهی گفته‌اند: وصف مناسب، وصفی است که با اعمال اهل عقل در عادت‌هایشان سازگاری داشته باشد (رازی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۱۹).

ج: وصف سازگاری با هدف شارع: آن دسته از اصولیین که افعال شارع را علت‌پذیر دانسته‌اند، در تعریف خود از مناسب، به جای افعال اهل عقل و یا منفعت مردم، هدف شارع را در نظر گرفته و گفته‌اند: وصف مناسب، وصفی است مشخص که با بنیان حکم بر آن، هدف شارع از جعل حکم تأمین می‌شود (آمدی، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۸).

نکته: تفاوتی که در سه تعریف فوق وجود دارد، توافق این طریق در علم اصول، با تفکر کلامی معرّف است. بنابراین: اولاً کسانی که قائل به نقش عقل در فهم برخی از مصالح و مفسدات، سازگاری وصف با حکم را هم به لحاظ عقلی مدّ نظر قرار می‌دهند. ثانیاً کسانی که عقل را ناتوان در فهم ملاک دانسته، لکن احکام الهی را بر طبق مصالح و مفسدات واقعی به حساب می‌آورند، سازگاری وصف با حکم را به لحاظ هدف شارع مورد نظر قرار می‌دهند، به این معنا که می‌توان هدف شارع را از نصّ خاص و یا مجموعه ادله و نصوص شرعی به دست آورد. ثالثاً کسانی که قائل به تطابق افعال الهی با مصالح و مفسدات نیستند، لکن در فقه اقدام به قیاس و استصحاب کرده و بنیانشان بر فهم ملاک است، سازگاری وصف را به لحاظ تأمین منافع مردم مدّ نظر قرار داده‌اند. نتیجه این‌که: اختلاف موجود در تعاریف فوق لفظی بوده و فاقد تأثیر در عمل است.

تقسیمات مناسب به لحاظ اعتبارات سه گانه:

الف. به اعتبار حصول شارع: که خود بر دو قسم است: یقینی و ظنی

وصف مناسب یقینی: وصفی است که شارع آن را به صراحت به عنوان علت جعل حکم اعلام می‌کند، یا از طریق مجموعه ادله سازگاری وصف با حکم و تام بودن آن در علیت از نظر شارع برای ما یقین حاصل شود.

وصف مناسب ظنی: وصفی است که با گمان مجتهد سازگار با حکم دیده می‌شود، نه از نظر شارع.

ب. به اعتبار نوع سازگاری: که این نیز خود بر دو قسم است: حقیقی و اقتاعی

وصف مناسب حقیقی: وصفی است که سازگاری آن با حکم شرعی از طریق مقوله و بحث مورد تأیید واقع می‌شود. البته، وصف مناسب حقیقی نیز یا حقیقی دنیوی است، یا حقیقی آخرتی است. یا مربوط به اهداف اصلی شرع و یا مربوط به اهداف فرعی و تکمیلی شرع است.

وصف مناسب اقتاعی: وصفی است که در بدو نظر، سازگار با حکم است، لکن پس از مقداری تأمل و بررسی ادله، عدم این سازگاری ثابت می‌شود.

ج. به اعتبار تأیید شرع: که این نیز بر سه قسم است: مناسب معتبر، مناسب ملغاً و مناسب مرسل.

مناسب معتبر: وصفی است که سازگاری آن با حکم را ادله شرعی تأیید کند. لذا اگر این سازگاری وصف با حکم، به نحو یقینی از ناحیه ادله شرعی به دست آید اصولیین از آن تعبیر به مناسب معتبر می‌کنند.

اگر این سازگاری به صورت ظنی از ادله بدست آید، در نام‌گذاری آن میان اهل نظر اختلاف وجود دارد (آمدی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۱).

مناسب مرسل: وصفی است که شارع در رابطه با اعتبار یا عدم اعتبار آن سکوت کرده است و لذا در این رابطه به عقل و عرف مراجعه می‌شود.

مناسب ملغاً: وصفی علتی است که از طرف شارع مقدس از اعتبار ساقط شده باشد.

حجیت مناسب

مناسبت یکی از مهم‌ترین راه‌های ظنی کشف ملاک است؛ ولی در رابطه با حجیت آن اختلاف نظرهایی وجود دارد.

بزدوی حنفی قائل است: مناسب گمان است و گمان نوعی پندار و پندار بی نیاز کننده انسان از حقیقت نیست. اشکال: ظن و گمان در شریعت، هم‌چون قیاس و خبر واحد دارای ارزش است و لذا باید بر اساس آن حکم نمود. پاسخ: گمانی دارای ارزش است که دلیلی قطعی بر اعتبار آن دلالت کند، نه هر گمانی؛ و ما در رابطه با اعتبار گمان دلیلی نداریم و لذا باید آن را کنار بگذاریم (بخاری، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۳۷۵).

البته در برابر این نگرش، برخی از شافعیه این طریق را دارای ارزش دانسته‌اند، چرا که پیروی از هر نوع گمان راجح را در شریعت لازم می‌دانند، مضافاً بر این که اجماع گروهی از صحابه در عمل به ظن را دلیل بر اعتبار آن به حساب می‌آورند (آمدی، بی تا، ج ۳، ص ۵۵).

حاصل این‌که: اولاً اعتبار تناسب در میان اهل سنت، اختلافی است و این برخلاف آن ادعای اجماع بر حجیت این طریق به وسیله محمد شافعی است، حتی میان دانشمندان شافعی نیز ارزش این طریق مورد اختلاف می‌باشد. مطالعات فقهی

نکته: اگر عموم ادله به نحوی مؤید سازگاری یا یقین آور باشد، آن یقین حجت است، همان‌طور که در تناسب میان حکم و موضوع نیز در برخی از موارد ما به یقین می‌رسیم.

ثانیاً اگر این سازگاری را به معنای تناسب و وصف با حکم در پیشگاه عقل بدانیم، حکم عقل قطعی نیز حجت است. ثالثاً اگر تناسب را صرف تلازم و سازگاری و وصف با حکم بدانیم، نتیجه آن ظن و گمان است که قطعاً فاقد ارزش است.

از نظر محمد تقی حکیم: اگر این سازگاری وصف یا حکم را دیگر ادله تأیید کنند، دیگر راه شناخت علت و سرایت حکم از نص، طریق تناسب نیست، بلکه همان دلیلی است که به تناسب ارزش بخشیده است و لذا باید که اعتبار آن دلیل مورد بررسی واقع شود (حکیم، ۱۹۷۹، ص ۳۲۰).

مصدق فقهی: از باب نمونه نجفی اصفهانی بیلن داشته: غنا مثل مستی در شراب است و علت در حرمت آن، همان علت حرمت در شراب، یعنی ازاله عقل است. کسانی که غنا را با واژه اطراب شناسانده‌اند، درست گفته‌اند و مراد و مقصود آنان همان است که گفته‌اند. از تأثیر شگفت غنا در مستمع آن روشن می‌شود که چگونه سبب از بین رفتن عقل او و افعال جاهلانه و گفتار و رفتاری هم‌چون افراد مست می‌شود. لذا نزد اهل فن، تأثیر موسیقی (مستهجن) کمتر از تأثیر خمر نیست، بلکه در برخی موارد از آن بیشتر است (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۱۱).

در نتیجه: اگر موسیقی صرفاً شادی‌آور و نشاط‌انگیز بوده و فاقد تأثیر عمیق بر عقل و ذهن انسان باشد، حرمت ندارد، لکن در صورتی غنا و حرام می‌شود که طرب حاصل از آن همانند سکر حاصل از شراب باشد.

۱۰. مفهوم

مفهوم به لحاظ تولید حکم: یا موافق است یا مخالف. مفهوم موافق: جایی است که حکم در منطوق ذکر نشده است، لکن ما بتوانیم آن را از آن‌چه که در متن آمده استنباط کنیم. حال اگر آن حکم استنباطی به لحاظ معنا با آن‌چه در منطوق آمده موافق باشد، از آن تعبیر به مفهوم موافق و یا فحوی الخطاب می‌شود. مثلاً در آیه شریفه: «... فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا». (الاسراء/۲۳) «... به آن‌ها [حتی] اوف مگو و به آنان پرخاش مکن و با آن‌ها سخنی شایسته بگوی». حرمت اف یا پرخاش در منطوق آیه آمده است، لکن حرمت زدن نیامده است. ولی ما از فحوای این

حکم در کلام به طریق اولویت حکم حرمت ناسزاگویی و زدن پدر و مادر را استفاده می‌کنیم. پس از آن‌جا که این حکم در منطوق آیه نیامده و از فحوای کلام به دست می‌آید، مفهوم نامیده می‌شود و چون در سلب و ایجاب با حکم مذکور در کلام برابر است، موافق خوانده می‌شود.

در نتیجه: این طریق تعدی از نص یعنی مفهوم اولویت مورد اتفاق علمای اصول است. حجیت مفهوم موافق نیز برای تعدی از مورد نص، تابع حجیت مفاهیم است، به این معنی که اگر دلالت مفهومی را از نوع دلالت‌های لفظی بدانیم، پس از ثبوت مفهوم، دیگر بحث از حجیت آن بی‌معناست. اگر دلالت مفهومی را دلالت عقلی بدانیم، پس از ثبوت دلالت، باید به بحث در اثبات حجیت آن پردازیم. البته، چه ما مفهوم موافق را از نوع دلالت‌های عقلی و از باب قیاس بدانیم و چه از باب دلالت‌های لفظی، حجیت آن قطعی است و این مطلب مورد اتفاق اهل اصول است.

مصدق فقهی: در خصوص مصداق فقهی این حکم می‌توان به امثال این روایت استناد نمود. زراره گوید: «سألت ابا جعفر (ع) عن البول یكون علی السطح أو فی المکان الذی یصلی فیه؟ فقال: إذا جففتہ الشمس فصلّ علیہ فهو طاهر». «زراره از امام باقر (ع) در خصوص ادراری که روی بام و یا مکانی است، می‌پرسد که آیا بر آن نمازگزارده می‌شود؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: اگر خورشید آن را خشکانده باشد، بر آن نماز بخوان و پاک می‌باشد».

نکته: این روایت صحیحه بر عدم خصوصیت بام و یا هر مکانی از مکان‌ها در پاک کردن آفتاب دلالت دارد، زیرا با الغای خصوصیت و دلالت شرط متوجه می‌شویم که تمام علت برای پاک شدن تابش آفتاب و خشک شدن محل نجاست به نور خورشید است، بدون اینکه مکان و یا خصوصیت آن اثری در حکم داشته باشد.

حاصل این‌که: با کشف ملاک یعنی «اذا جففتہ الشمس»، از صحیحه زراره، اقدام به تعمیم موضوع حکم کرده و خصوصیات موجود در روایت یعنی سطح و مکان نمازگزار و

امثال آنرا کنار می‌گذاریم. در نتیجه این نوع از نجاست را می‌توان در هر محل و مکانی به واسطه آفتاب از بین برد و پاک‌کنندگی آفتاب را با گسترده کردن موضوع به دست آورد.

مفهوم مخالف: یکی دیگر از راه‌های تعمیم و تعدی از نص، مفهوم مخالف و یا لحن الخطاب است، اصولیون مفهوم مخالف را نیز مثل مفهوم موافق معتبر می‌دانند (حکیم، ۱۹۷۹، ج ۵، ص ۳۱۷). مفهوم مخالف همان دلیل و یا لحن خطاب غیر، مثل مفهوم شرط، وصف، عدد و امثال این‌ها می‌باشد.

۱۱. دلالت اقتضاء

دلالتی است که مراد متکلم بوده و صحت و درستی کلام از نظر عقل یا شرع یا لغت متوقف بر آن باشد (مظفر، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۱). به تعبیر دیگر وقتی در جمله‌ای، صحت و درستی معنا سبب شود که کلمه‌ای در تقدیر گرفته شود، از آن تعبیر به دلالت اقتضاء می‌شود. بنابراین اگر علت در یک نص مذکور نباشد، لکن شرایط و قرائن موجود، دلالت بر آن داشته باشد، حکم از مورد نص به دیگر موارد که واجد آن علت باشند سرایت داده می‌شود. اما در حجیت این دلالت اختلافی بین صاحبان مذاهب مختلف نیست و هر جا که علت از طریق این دلالت به دست آید، حکم دائر مدار عموم علت است و تعمیم داده شده، از مورد نص تعدی می‌شود.

۱۲. عموم منزلت

اگر در کلام شارع، یک موضوع معین و مشخص از هر جهت به منزله یک موضوع دیگری فرض شده باشد، در اصطلاح فقه و حقوق از آن تعبیر به عموم منزلت می‌شود (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۹؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۶۹، ص ۱۸۵). به عنوان مثال طهارت خاکی، یعنی طهارت حاصله از تیمم به لحاظ شرعی از هر جهت به منزله طهارت آبی، یعنی طهارت حاصل از وضو فرض شده است.

نتیجه: عموم مذکور این است که، هر حکمی که برای طهارت آبی وجود دارد، برای طهارت خاکی هم وجود دارد. پس در رابطه با حجیت این طریق باید گفت: ظهور کلام شارع است که در این جا ما را به اتحاد ملاک دو موضوع دلالت می‌کند، لذا اگر ظهور کلام به نحوی باشد که عرف و عقلاء، متوجه آن شوند، یعنی کلام، ظهور عرفی در این عموم داشته باشد، این طریق نیز حجت می‌باشد و الا اگر به کلام شارع بازنگردد و دلیل دیگری هم بر اعتبار آن وجود نداشته باشد، ظن حاصل از این طریق فاقد ارزش بوده و مشمول ادله ناهی از عمل به ظن می‌شود.

مصدق فقہی: الف. به عنوان نمونه اگر نمازگزار قبل از دخول وقت می‌تواند وضو بگیرد و پس از فرا رسیدن وقت با همان وضو نماز بخواند. آیا همین نمازگزار می‌تواند قبل از دخول وقت تیمم کرده و پس از فرا رسیدن وقت نماز با همان طهارت حاصله از تیمم نماز بخواند یا نه؟

پاسخ مشهور منفی بوده و در اختصاص این حکم به وضو استناد به دلیل کرده‌اند. به عنوان مثال، صاحب کتاب جواهر بیان داشته بلاشک اگر مکلف بخواهد برای اهداف دیگری (مثل نماز مستحبی و یا قرائت قرآن تیمم کند، می‌تواند، چنان‌که می‌تواند وضو بگیرد. اما اگر بخواهد قبل از وقت، برای نماز واجب وضو بگیرد اشکال داشته و وضویش صحیح نمی‌باشد. البته، وضو گرفتن وی، به انگیزه این‌که طهارت فی نفسه امری حسن و مورد نظر شارع است، جایز است و چه مانعی دارد که تیمم نیز چنین باشد. یعنی که عموم منزلت، اقتضای جانیشینی تیمم و یا غیر آن را برای وضو را دارد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۱۵۵).

نتیجه این‌که وضویی که قبل از فرا رسیدن وقت نماز گرفته شود، محل اشکال است، نه این‌که چنین وضویی جایز باشد و لکن تیمم نتواند جایگزین آن بشود. لذا جانیشینی تیمم به جای وضو، به دلیل عموم منزلتی است که در روایات آمده است. پس اشکالی در قیام تیمم به جای وضو، وجود ندارد.

ب. در پاسخ به این سؤال که در کیفیت تقسیم اموال متوفی، بین اجداد پدری وی با اجداد مادریش چه باید کرد؟ گفته‌اند: باید از تعلیل وارده در نصوص و روایاتی که جدّ را به منزله برادر قرار داده و جدّه را به منزله خواهر، استفاده نمود (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، باب ۶، ص ۴۴۸).

صاحب کتاب جواهر در این رابطه بیان داشته است، از روایاتی که در رابطه با میراث فرزندان خواهری و برادران وجود دارد و نیز از علت برتری دادن مردان بر زنان در میراث استفاده می‌شود که: عدم لزوم جهاد بر زنان، وجوب نفقه دادن به زنان و امثال این امور، تفاوتی را در کیفیت تقسیم میراث میان مردان و زنان ایجاد می‌کند، یعنی در مقابل آن برخورداری زنان از وظایفی مثل نفقه که بر عهده مردان است، حقوق مردان در تقسیم میراث رعایت می‌شود، مضافاً بر این که این حکم از روایاتی که اجداد را به منزله خواهر و برادر قرار داده است نیز استفاده می‌شود. پس با فهم ملاک به دست می‌آوریم که جدّ مثل برادر و جدّه مثل خواهر از ارث بهره‌مند می‌شوند (نجفی، ۱۳۶۵).

۱۳. عموم بدلیت

در صورتی که یک موضوع در لسان شارع و یا قانون‌گذاری از هر حیث، بدل از یک موضوع دیگر قرار داده شود، کلیه آثار شرعی و یا قانونی آن موضوع در موضوع بدل جاری می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۴). به عنوان مثال، غسل دست راست در وضو مقدم بر غسل دست چپ است و لذا فقهاء در تیمم نیز حکم به تقدم مسح دست راست بر مسح دست چپ کرده‌اند، زیرا که در لسان شارع تیمم از هر حیث بدل از وضو قرار گرفته است که به مقتضای عموم بدلیت باید که احکام وضو را در آن جاری نمود.

حجیت عموم بدلیت: از آن جا که عموم بدلیت راجع به ظهور کلام است، در صورتی که عرف عموم بدلیت را از کلام بفهمد، حکم به تعدی از نص می‌کند. پس این فهم عرفی حجیت است، زیرا از مصادیق ظواهر کلام به حساب می‌آید.

نکته: علمای تمام مذاهب اسلامی، ظاهر کلام را دارای ارزش می‌دانند. مصداق فقهی: سؤال: آیا یا از گوشت شکاری که مثلاً در کوهستان و یا مکان دیگری از پا درآمده است و ما در تذکيه آن تردید داریم، می‌توان استفاده نمود؟ پاسخ: از امام علی(ع) منقول است: با شک در تذکيه، از گوشت حیوان خورده نمی‌شود. «قال امیر المؤمنین(ع) فی صیدٍ وجد فیهِ سَهْمٌ وَ هُوَ مِیتٌ لَا یدری من قتلَهُ؟ قال: لَا تطعمهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۲۳۲).

نکته: با استفاده از مناسبات حکم و موضوع و الغای خصوصیت، از تعلیل در روایت به دست می‌آید که معیار در حلال بودن گوشت حیوانات احراز تذکيه است و لذا با شک در وقوع تذکيه، خوردن گوشت حیوان جایز نمی‌باشد.

سؤال: بلا اختلاف خیار حیوان برای مشتری ثابت است؛ آیا این خیار برای بایع نیز ثابت است، یا صرفاً در صورتی می‌تواند از این خیار استفاده کند که در برابر حیوانی که فروخته، حیوان دیگری را گرفته باشد؟

نکته: قبل از ذکر رأی و پاسخ مشهور، به دو روایت ذیل توجه شود: الف. عن ابی جعفر(ع) قال: سمعته یقولُ قال رسول الله(ص): «البیعان بالخیار حتی یفترقا و صاحب الحيوان بالخیار ثلاث» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۳۴۹).

ب. از امام رضا(ع) منقول است: «صاحب الحيوان مشتری بثلاثة ایام»، «فروشنده حیوان تا سه روز در حکم صاحب آن است»، یعنی مشتری حق فسخ معامله را داراست. نکته: فراز مورد نظر در حدیث اول اطلاق دارد، لکن در حدیث دوم مقید به مشتری است، لذا قول مشهور، این روایت را مقید حدیث نبوی قرار داده است.

پاسخ: قول مشهور به صورت مطلق حکم بر عدم ثبوت خیار برای بایع کرده‌اند. نقد مطلب: باید توجه کرد که زمان صدور این دو روایت و تفاوت در کم و کیف معاملات در دو محیط بوده است: اولاً حجاز در زمان رسول خدا، زندگی مردم به صورت روستایی و بدوی بود و امرار معاش از طریق دامپروری و امثال آن و معاملات به صورت

پایاپای و جنس به جنس صورت می‌گرفت، نه با درهم و دینار و اگر هم درهم و دیناری بود، به ندرت رخ می‌داد.

در نتیجه کلام پیامبر (ص) اطلاق داشته و شامل بایع و مشتری هر دو، می‌شده است. ثانیاً در روزگار امویان و عباسیان به نحوی شهرنشینی در شهرهای حجاز شکل گرفته و معاملات غالباً با سکه‌های رایج انجام می‌شد. به این صورت که مشتری حیوانی را که خریداری می‌کرد در برابر پول به فروشنده می‌داد. پس اختصاص خیار حیوان به مشتری در کلام امام رضا (ع) بر قید غالبی حمل می‌شود و ما نمی‌توانیم این روایت را قید برای حدیث نبوی قرار دهیم.

در نتیجه: باتوجه به محاسبات حکم و موضوع و حکمت جعل خیار باید حکم به ثبوت خیار برای مطلق صاحب الحيوان بکنیم اعم از این که خریدار باشد یا فروشنده.

۱۴. سبر و تقسیم (قیاس شرطی منفصل یا متصل):

سبر و تقسیم در لغت به معنای ابزار آزمایش در قسمت و توزیع است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۹۲۰).

سبر و تقسیم در اصطلاح اصولی: به معنی حصر و گردآوری اوصاف قابل تعلیل در اصل و جدا سازی آن‌ها از یکدیگر جهت آزمایش هر یک به طور علیحده و در پایان تعیین وصف و یا اوصاف خاص برای علیت و خارج کردن دیگر اوصاف از میدان است (بشوری خراسانی، ۱۴۱۲، ص ۲۳۹؛ حکیم، ۱۹۷۹، ص ۳۱۸).

تقسیم سبر و تقسیم به لحاظ انحصار در نفی و اثبات یا عدم آن: در این حالت دو فرض مورد نظر است: الف. اگر تقسیم منحصر در بین نفی و اثبات باشد: به صورت قضیه منفصله حقیقیه است. به عنوان مثال، جهت کشف، علت گفته می‌شود: یا فلان صفت، علت است و یا غیر آن. اگر این تفکیک و جدا سازی اوصاف به نحو صحیح انجام شده و وصفی که علت است درست‌گزینه‌ش شود، نتیجه قطعی به فقیه می‌دهد. البته اگر جدا

سازی اوصاف و سنجش در آن به نحو ظنی باشد، اعتبارش مشروط به شروطی مثل تناسب وصف با حکم، یا حصر علت به وصف خاص و امثال آن شده است (ابن قدامه، بی تا، ص ۱۶۰).

نکته: بیان این شرایط در صورت اخیر، تأثیری در روند استنباط حکم شرعی ندارد، مگر این که مراتب بالای گمانی را که نزدیک به اطمینان اند ملاک بدانیم.

ب. اگر تقسیم منحصر به نفی و اثبات نباشد، از آن تعبیر به تقسیم منتشر می شود، ولی از آن جا که وجود اوصاف دیگری هم برای اصل محتمل است که مجتهد به آنها آگاهی ندارد، نتیجه اش ظنی است، بدین خاطر است که برخی از اهل اصول آن را در تحت تقسیم ظنی قرار داده اند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۲۴).

حجیت طریق سبر و تقسیم: به نظر می رسد در صورتی که با استفاده از این طریق و حصول یقین به ملاک، حکم شرعی استنباط شود، از آن جا که یقین معتبر است، حجیت این طریق غیر قابل خدشه است، چنان که در برخی از موارد تنقیح مناط مطلب چنین است. لکن بحث در صغرای قیاس است، به این معنا که آیا صرف استفاده از این طریق می توان به یقین رسید یا نه؟

برخی از اصولیین حنفی، شرط کرده اند که تناسب علت با حکم شرعی پس از سبر و تقسیم، باید به وسیله نص و یا اجماع مورد تأیید قرار گیرد. وقتی هم که تأیید از ناحیه نص و یا اجماع باشد، دست یابی به ملاک در واقع از طریق نص و یا اجماع است و نه از طریق سبر و تقسیم (ابن امیرالحاج، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۹۷). البته ابن قدامه، این مسلک را فاقد ارزش دانسته است (ابن قدامه، بی تا، ص ۱۶۱).

ابن سبکی گوید: بیشتر اهل سنت به این طریق عمل می کنند، چرا که عمل به سبر و تقسیم، عمل به گمان در شرعیات به حساب می آید و عمل به گمان در شرعیات لازم است (ابن سبکی، ۱۳۵۶، ج ۲، صص ۳۱۴-۳۱۵).

البته تا زمانی که باب علم و علمی جهت دست‌یابی به احکام برای فقهاء و دانشمندان باز باشد، عمل به ظن جایز نمی‌باشد، لذا اگر استفاده از طریق سبر و تقسیم برای دستیابی به علت، منجر به گمان شود، مشمول آیات ناهی از عمل به ظنی بوده و دلیل قطعی بر اعتبار آن وجود ندارد.

۱۵. مذاق شریعت

مذاق شریعت در لغت، ذوق در لغت به معنی چشیدن بوده و مذاق شریعت، حکایت از وضوح و وجود حکمی در نگاه شارع است.

در اصطلاح اصولی، مذاق شریعت: به معنای اطمینان به ملاک حکم از طریق جمع میان ادله است. این طریق به عنوان یکی از طرق تعدی از نص، در کتب اصولی شیعه مطرح و مترادف و هم معنای با ذوق و یا ضرورت فقهی یا شم الفقاهه است. نکته: حجیت این طریق غیر قابل انکار است.

مصدق فقهی: سؤال: از تحلیل روایت دعائم الاسلام از امیرمؤمنان علی (ع) که فرمود: «أَنَّ فَرَشَ فِي لِحْدِ رَسُولِ اللَّهِ قِطِيفَةً، لِأَنَّ الْمَوْضِعَ كَانَ نَدِيًّا سَبَخًا»، به دست می‌آید که اگر ضرورتی موجب شود که حصیری و یا پارچه‌ای در کف قبر گذاشته شود، بلا اشکال بوده و جایز است. حال اگر ضرورتی بر این کار وجود نداشته باشد، آیا می‌توان قبر را با پارچه و یا حصیر پوشاند؟

پاسخ: آنچه از فحوای کتاب و سنت استفاده می‌شود این است که مردگان باید بر خاک نهاده شوند، چرا که خلق آنان از خاک است و به خاک باز می‌گردند و لذا حکم به کراهت فرش قبر می‌کنیم، نه این که دلیل صریحی بر کراهت این کار وجود داشته باشد. حال از آن جا که حکم به کراهت از طریق فهم حکمت حکم از ادله به دست می‌آید نه از دلیل خاص، در مواردی که این علت اقتضا کند، حکم را تعمیم داده و مثلاً می‌گوییم: گذاشتن بالش و امثال آن نیز کراهت دارد.

۱۶. ایماء و تنبیه

ایماء و تنبیه در لغت: ایماء، مشتق از ماده (ماء) و به معنای اشاره با دست و سر می‌باشد. تنبیه، به معنای آگاه شدن و آگاه کردن است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۴۹۲۶).

ایماء و تنبیه در اصطلاح اصولی: به نحو معمول هر دو واژه در یک معنا به کار رفته و بر دلالتی اطلاق می‌شود که از سیاق کلام و یا لازم معنا به دست می‌آید. ایماء و تنبیه براساس فهم عرفی هم، همین لازم عقلی و یا عرفی مدّ نظر متکلم و یا گوینده است. در حالی که مدلول کلام مطابقی نیست، یعنی که الفاظ کلام او برای این معنای مورد نظر وضع نشده است.

انواع ایماء و تنبیه در فهم علت از آن‌ها: الف. در صورتی که یک حکم شرعی (به وسیله فاء تعقیب و یا تسبیب) مترتب بر یک وصفی بشود، اعم از این که به دنبال درآمدن حرف فاء، در کلام شارع باشد یا در کلام راوی، آن کلام به دلالت ایماء نشان دهنده علیت آن وصف است.

چند نکته: اولاً در صورتی که حرف (فاء) در کلام شارع باشد، نه در گفته راوی، دلالت ایماء روشن است. لکن اگر حرف (فاء) بر حکم وارد شده باشد، نه بر متعلق آن، صراحت آن بیشتر است. ثانیاً اگر حرف (فاء) و مترتب بودن حکم بر وصف در کلام راوی باشد، در آن صورت در دلالت ایماء اختلاف نظر وجود دارد، مثلاً برخی گفته‌اند: اگر حرف (و) یا (فاء) ترتیب در کلام راوی باشد، لکن سبب اطمینان نشود، ایماء بر علت به حساب نمی‌آید. اما اگر کلام راوی نزد عرف قرینه‌ای بر علت به حساب آید و سبب حصول اطمینان بشود، حجت است (سعدی، ۱۴۰۶، ص ۳۷۳).

جهت تبیین مطلب به دو نمونه در این رابطه توجه شود. آیه کریمه: «السارقُ و السارقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا». (المائدة/۳۸) «دست (چهار انگشت غیر ابهام دست راست) مرد دزد و زن دزد را، به کیفر عملی که انجام داده‌اند، (به عنوان یک مجازات الهی)، قطع کنید!» و

حدیث شریف: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»، «هر کس زمین بایری را آباد کند، مالک آن است» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۳۷۶).

بیان یک حکم شرعی به دنبال رخ داد یک اتفاق. مثلاً «قال للنبي (ص) هلكتُ و أهلكتُ إققال النبي (ص): و ما أهلكتُ؟ قال: اتيتُ امرأتی فی شهر رمضان و انا صائمٌ. فقال له النبي (ص): اعتق رقبةً». «کسی نزد پیامبر (ص) عرض کرد: هم خود را هلاک کردم و هم دیگری را. ایشان فرمودند: چه چیزی را هلاک کردی؟ عرض کرد: در حال روزه‌داری در ماه رمضان با همسر جماع کردم. پیامبر (ص) به ایشان فرمودند: یک برده آزاد کن» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۳۰).

ب. این که در بیان شارع وصفی بکار گرفته شود که جز بیان علت فایده دیگری برای آن در تصور مخاطب نیاید.

این قسم از ایماء خود دارای انواعی است: گاهی بیان یک وصف برای پاسخ از یک سؤال و یا اشکال است به نحوی که اگر بیانگر علت نباشد آن سؤال و یا اشکال بدون پاسخ می‌ماند. مثلاً از حضرت پیامبر (ص) سؤال شد: چرا شما با قومی که با گربه مأنوسند، رفت و آمد می‌کنید، لکن با قومی که سگ دارند، رفت و آمد نمی‌کنید؟ پیامبر (ص) فرمودند: گربه نجس نمی‌باشد، چون در اطراف انسان می‌چرخد. روشن است که ذکر این وصف اگر برای بیان علت نباشد، بیهوده بوده و سؤال طرف بدون پاسخ می‌ماند.

گاهی وصفی بدون مقدمه بیان می‌شود و به جز بیان علت، فایده دیگری ندارد. مثلاً پیامبر اسلام (ص) پس از گرفتن وضو با آبی که جهت از بین رفتن شوری آن چند دانه خرما در آن انداخته شده بود، به ابن مسعود فرمودند: خرما پاک است و آب طهور (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۰۹). این کلام می‌فهماند که علت طهور بودن آب مطلق بودن آن است و لذا اگر مضاف شود به نحوی که مطلق به آن گفته نشود، دیگر طهور نیست. همین‌طور است در مثال‌های فراوانی که در این رابطه وجود دارد.

حجیت طریق ایماء و تنبیه: این مطلب دو صورت دارد: الف. اگر قائل باشیم که دلالت ایماء راجع به ظهور لفظی است، اختلافی در حجیت آن نخواهد بود، لذا بحث از حجیت آن، از صغریات بحث حجیت ظواهر خواهد بود. ب. اگر قائل باشیم به این که ایماء نوعی از دلالت عقلی است و فقیه در فهم آن نوعی از اجتهاد عقلی را به کار می‌گیرد، اعتبار این دلالت نیاز به بررسی دارد.

نکته: به نظر محقق اگر اجتهادهای عقلی مجتهد به حد اطمینان عرفی برسد، حجیت می‌باشد، در غیر این صورت، فاقد اعتبار خواهد بود.

مصدق فقهی: در این که آیا پاک نبودن اختصاص به مسکر مایع دارد یا که مسکر جامد هم می‌تواند ناپاک باشد؟

مشهور فقها معتقدند که تنها نجاست مسکر مایع از ادله استنباط می‌شود، زیرا به دلیل تبادر، یعنی که با شنیدن روایت در وهله اول، مایع مسکر به ذهن خطور می‌کند. به عنوان مثال از کلام امام صادق (ع) در موثقه عمار، یعنی: «لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ أَصَابَهُ خُمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يَغْسَلَ» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۱). به دلالت ایماء، استفاده می‌شود که مسکر مایع، ناپاک است، چون که اصابت کردن مسکر به لباس ممکن نیست، مگر این که مایع باشد.

به نظر محقق این استدلال قابل مناقشه است، چرا که در برخی از روایات، علت حرمت و نجاست اسکار بیان شده است. مثلاً به حدیث امام باقر (ع) توجه شود: «عن ابی جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص): كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَ كُلُّ مُسْكِرٍ خُمْرٌ» (حرعاملی، ۱۴۰۳، باب ۱۵، ص ۲۵۹). در کل مسکر خمر، در واقع به هر آنچه عاقبتش، عاقبت شراب، یعنی سکر باشد، اطلاق خمر شده است، اعم از این که جامد باشد و یا مایع. نتیجه این که از طریق اطلاق منزلت در این حدیث شریف به دست می‌آید که حکم تمام مسکرات یکی می‌باشد.

۱۷. قیاس شبّه

شبّه در لغت به معنای نظیر، مثل و مانند است و جمع آن مشابه، اشباه و مشابه می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۱۸۹).

شبّه در اصطلاح اصولی: مورد اختلاف است لذا جوینی شافعی، شبّه را قابل تعریف ندانسته است (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۵، صص ۲۳۰-۲۳۱). برخی از اصولیین حنبلی برآنند که اگر در یک فرع، دو علت یا به تعبیر دیگر دو اصل با هم جمع شده باشد، فقیه برای الحاق فرع به یکی از آن دو اصل، شباهت‌های فرع را لحاظ می‌کند و فرع را به آن اصلی ملحق می‌کند که شباهت‌های بیشتری با آن دارد. به عنوان مثال برای تعیین خون‌بهای بنده و یا برده‌ای که به نحو خطائی کشته شود، لکن بهای او بیشتر از دیه فرد آزاد باشد، دو اصل و یا علت وجود دارد: ۱. در قتل خطائی قاتل باید دیه مقتول را بپردازد، بنده نیز انسان است و در این جهت مثل فرد آزاد است. ۲. در تلف اموال، تالف، باید که قیمت شیء متلف را در زمان تلف بپردازد، برده نیز مثل دیگر اموال مولا به حساب می‌آید. پس قاتل باید که قیمت بنده را براساس قیمت روز تلف بپردازد.

لازم به ذکر است که در این خصوص اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً ۱. جمهور اهل سنت، از آن جهت که اصل را در وجود انسان آزادی او می‌دانند و بردگی را از عوارض به حساب می‌آورند، علت و یا اصل اول را اقوی دانسته و براساس قیاس شبّه، به پرداخت دیه حکم نموده‌اند. ۲. ابن ادریس شافعی و آمدی، شبّه را طریق به حساب نیاورده، بلکه از دقت در الحاق فرع به اصل تعبیر به شبّه کرده‌اند. به عنوان مثال: به مقتضای آیه شریفه: «... فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ...» (المائده/۹۵)، «... باید نظیر آنچه کشته است از چهارپایان کفاره‌ای بدهد...» کفاره صید در حرم، باید مثل، همان صید باشد. پس برای هر حیوانی که در حرم صید شود، می‌توان مثل همان حیوان از حیوانات حلال گوشت و یا قیمت آن را به عنوان کفاره دارد. حال اگر حیوانی از حیوانات حلال گوشت انتخاب شود که در صفات بیشتری با حیوان صید شده مشابهت دارد، باید که همان مثل را کفاره داد و نه

قیمت آن را (ابن ادریس، بی تا، ص ۳۹؛ آمدی، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۲). ۳. ابوحامد غزالی و برخی دیگر، از الحاق فرع به اصل تعبیر به شبه کرده‌اند، لکن با علم به این که وصف مشترک نمی‌تواند ملاک حکم باشد، به عنوان مثال، الحاق تیمم به وضو را جهت حکم وجوب نیست، به خاطر طهارت بودن آن دو قیاس شبه نامیده‌اند، به این معنی که طهارت نمی‌تواند علت وجوب نیت باشد، چرا که طهارت از خبث هم طهارت است، لکن مستلزم نیت نیست. پس علت وجوب نیت، عبادت بودن طهارت است (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۲، صص ۸۱-۸۲؛ اسنوی، بی تا، ج ۳، ص ۶۴).

حجیت راه شبه: در صورتی که طریق کشف و یا شناخت ملاک حکم، منحصر به طریق شبه باشد، در اعتبار آن اقوال مختلفی وجود دارد.

الف. قاضی ابوبکر باقلائی، ابومنصور، ابواسحاق مروزی از حنفی‌ها و شافعی‌ها و قاضی عبدالوهاب و احمد بن حنبل از مالکی‌ها، وصف شبهی را قابل تعلیل ندانسته و این طریق را از راه‌های شناخت علت به حساب نیاورده‌اند.

در نتیجه: قیاسی که بر پایه این طریق باشد فاقد ارزش است؛ چون که در قیاس شبهی دلیلی در جهت کشف یا شناخت علت مشترک وجود ندارد و لذا تعلیق حکم بر وصف شبهی جایز نمی‌باشد؛ زیرا که سازگاری وصف شبهی با حکم حتی ظنّ آور هم نمی‌باشد. لذا از آن تعبیر به: (ما یوهّم المناسبه) کرده‌اند. پس عمومیت حکم و سرایت آن بی اساس خواهد بود (آمدی، بی تا، ج ۳، صص ۵۹-۶۰).

ب. برخی از علمای مالکی و شافعی، قائل به حجیت وصف شبهی شده و بر این باوراند که در امور شرعی باید به ظن عمل کرد و این وصف هم گمان آور است (رازی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۸۲).

ج. غزالی، ابوحامد طریق بودن وصف شبهی را برای مجتهد حجت دانسته، ولی گوید: مجتهد نمی‌تواند به هنگام استدلال برای دیگری آن را به عنوان یک دلیل عنوان و بیان نماید (غزالی، ۱۳۲۲).

در نتیجه: به نظر محقق وصف شبهی نمی‌تواند به عنوان طریق کشف و یا شناخت علت، یک دلیل معتبر به حساب آید؛ زیرا: اولاً موهم وهم برای مجتهد است و هیچ‌گونه کاشفیتی از علت مشترک ندارد. ثانیاً هیچ دلیل معتبری از ناحیه قائلین به این مسلک در حجیت آن اقامه نشده است.

حاصل این‌که: اتفاق نظر علمای اهل سنت بر این است که تا زمانی که قیاس علت ممکن باشد، جایی برای قیاس شبه وجود ندارد، گرچه برخی از آنان در فروع فقهی زیادی به این طریق استناد کرده‌اند.

نتیجه

آنچه مسلم است بعضی مسائل مستحدثه و مربوط به زمان‌های بعد بوده و احکام همه مسائل مبتلابه مردم از طرف شارع مقدس به شکل نص و تصریح بیان نشده است. از طرفی دیگر نیز نباید هیچ حکم شرعی مسکوت بماند، لذا در طول تاریخ، فقها و اصولیون مذاهب اسلامی، راه‌های مختلفی را برای استنباط و کشف علیت احکام بیان داشته‌اند که بعضاً برای کشف ملاک در احکام فقهی، قطعی و یا ظنی بوده است.

از نظر علمای شیعه، ملاک حکم شرعی بدون ضابطه عقلانی و با ذوق شخصی قابل دستیابی نبوده و اگر نص صریح و به نحو قطعی باشد، به اتفاق اهل اصول حجت است. ولی در مواردی که نص نبوده و یا صراحت ندارد می‌توان با کشف علت به اصل دلیل واقف شد و راه را برای توضیح و یا گسترش دایره شمول حکم باز نمود. از جمله راه‌های مورد نظر اصولیین موارد زیر است:

۱. نص: کشف علت از کتاب و سنت به یکی از دلالت‌های سه‌گانه لفظی، [مطابقی، تضمنی و یا التزامی]، کشف علت از طریق نص دارای حجیت قطعی است.
۲. اجماع: بیشتر اصولیین اهل سنت، اجماع را پذیرفته‌اند، لکن برخی، منکر تحقق اجماع در این رابطه‌اند.

۳. تنقیح مناط: در صورتی می توان برای شناخت علت منصوص از آن بهره جست که برای الغای فارق و یا همان صفات زائد از فرع، صرفاً از فهم عرفی استفاده کنیم، تا بشود که فهم علت را به نص شرعی نسبت دهیم.
۴. تحقیق مناط: یعنی اجتهاد و تلاش در دستیابی به ملاک حکم در فرع. این امر با اجتهاد و تخمین به دست می آید و در جواز این امر اختلافی وجود ندارد.
۵. تخریج مناط: این طریق شامل همه راههای استنباط علت، به جز نص و اجماع می شود، چه مناسب باشد و چه غیر مناسب.
۶. استقراء: اگر کشف ملاک در این طریق از نص شرعی به دست آید و عرف وحدت دو موضوع را با ملاک یکسان از نص بفهمد، مسئله از صغریات بحث حجیت ظواهر خواهد بود.
۷. اتحاد در طریق: در این طریق اگر کشف ملاک از نص شرعی به دست آید و عرف وحدت دو موضوع را با ملاک یکسان از نص بفهمد، مسئله از حجیت ظواهر خواهد بود.
۸. تناسب حکم و موضوع: اگر حکم شرعی موجود در یک دلیل به یک حالت خاصی تعلق بگیرد، لکن عرف آن حالت را ذکر مثال برای تفهیم ساده حکم و نمونه‌ای از عنوان کلی بفهمد، حکم قابلیت تسری از موارد نص به آن عنوان کلی را دارد.
۹. مناسبت: اگر وصفی به عقل عرضه شود و عقل سازگاری آن وصف را با حکم تأیید کرده و یقین آور باشد، آن یقین حجت است.
۱۰. مفهوم: جایی است که حکم در منطوق ذکر نشده است، لکن ما بتوانیم حکم را از آن چه که در متن آمده استنباط کنیم. مفاهیم موافق و مخالف از راههای تعمیم و تعدی از نصّ بوده و معتبر است.

۱۱. اتحاد در موضوع: اگر کشف ملاک در این طریق از نص شرعی به دست آید و عرف وحدت دو موضوع را با ملاک یکسان از نص بفهمد، مسئله از صغریات بحث حجیت ظواهر خواهد بود.
۱۲. دلالت اقتضاء: در حجیت این دلالت اختلافی بین صاحبان مذاهب مختلف نیست و هر جا علت از طریق این دلالت به دست آید، حکم دائر مدار عموم علت بوده و تعمیم داده می‌شود.
۱۳. عموم منزلت: اگر ظهور کلام به نحوی باشد که عرف و عقلاء، متوجه آن شوند، یعنی کلام، ظهور عرفی در این عموم داشته باشد، این طریق نیز حجت می‌باشد
۱۴. عموم بدلیت: در صورتی که عرف عموم بدلیت را از کلام بفهمد، حکم به تعدی از نص می‌کند. پس این فهم عرفی حجیت است.
۱۵. سبر و تقسیم: در صورتی که با استفاده از این طریق و حصول یقین به ملاک، حکم شرعی استنباط شود، از آن جا که یقین معتبر است، حجیت این طریق نیز معتبر است.
۱۶. مذاق شریعت: این طریق به عنوان یکی از طرق تعدی از نص، در کتب اصولی شیعه مطرح و مترادف و هم معنای با ذوق و یا ضرورت فقهی یا شم الفقاهه است. حجیت این طریق نیز غیر قابل انکار است.
۱۷. ایماء و تنبیه: این مطلب دو صورت دارد: اگر قائل باشیم که دلالت ایماء راجع به ظهور لفظی است، اختلافی در حجیت آن نخواهد بود، ولی اگر قائل باشیم به این که ایماء نوعی از دلالت عقلی است و فقیه در فهم آن نوعی از اجتهاد عقلی را به کار می‌گیرد، اعتبار این دلالت نیاز به بررسی دارد.
۱۸. قیاس شبه: اتفاق نظر علمای اهل سنت بر این است که تا زمانی که قیاس علت ممکن باشد، جایی برای قیاس شبه وجود ندارد، گرچه برخی از آنان در فروع فقهی زیادی به این طریق استناد کرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن امیر الحاج، محمد بن محمد، التقرير و التحبير، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق.
- ابن ادريس الشافعی، محمد، بی تا، الرسالة، تحقیق احمد محمد شاکر، بی جا، بی تا.
- ابن سبکی، تاج الدین الوهاب، جمع الجوامع، چاپ دوم، مصر، انتشارات مصطفی الحلبي، ۱۳۵۶ق.
- ابن قدامه المقدسی، موفق الدین عبدالله بن احمد، روضة الناظر وجنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل، بیروت، دارالمطبوعات العربیة، بی تا.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم الانصاری، لسان العرب، سال اول، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ق.
- اسنوی، جمال الدین عبدالرحیم، نهاية السؤل، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- آمدی، سیف الدین علی بن علی بن محمد الشافعی، الاحکام فی اصول الاحکام، قاهره، مؤسسه حلبی، بی تا.
- ایجی، عضدالدین عبد الرحمن بن احمد، شرح مختصر المنتهی، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، بی تا.
- بحرانی، یوسف بن احمد، حدائق الناظره فی احکام الظاهره، قم، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت(ع)، بی تا.
- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، قاهره، مصر دارالشعب، ۱۴۰۷ق.
- بخاری، علاء الدین عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدودی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۹۴ق.
- بشوری خراسانی، عبدالله بن محمد (فاضل تونی)، الوافیة فی اصول الفقه، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، مقدمه عمومی علم حقوق، چاپ دوم، تهران، گنج دانش، ۱۳۶۹ش.
- همو، دانشنامه حقوقی (دایرةالمعارف حقوق)، چاپ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۲ش.
- جوینی، عبد الملک بن عبد الله بن یوسف (امام الحرمین)، البرهان فی اصول الفقه، تحقیق و تعلیق، صلاح محمد بن عویضه، چاپ اول، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- حراملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- حکیم، محمد تقی، الاصول العامه للفقه المقارن، چاپ دوم، قم، آل البيت، ۱۹۷۹م.

- حلی، ابو قاسم جعفر بن حسن (محقق حلی)، معارج الاصول، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳ق.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، مبادئ الوصول الى علم الاصول، چاپ دوم، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المحصول فی علم الاصول، تحقیق طه العلوانی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۲ق.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعی، البحر المحيط فی اصول الفقه، چاپ اول، کویت، وزارت اوقاف و شؤون اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- سایس، محمدعلی، تفسیر آیات الاحکام، صیدا، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۳۰ق.
- سعدی، عبدالحکیم عبدالرحمن اسعد، مباحث العلة فی القیاس عند الاصولیین، بیروت، لبنان، دارالبشائر الاسلامیة، ۱۴۰۶ق.
- شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول الى تحقیق الحق من علم الاصول، تحقیق، سامی بن عربی اثری، قاهره، دارالفاروق الحدیثه، ۱۴۳۰ق.
- صدر، محمدباقر، المعالم الجدیدة للاصول، چاپ دوم، تهران، مكتبة النجاح، ۱۳۵۹ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه انتشاراتی اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
- عاملی، زین الدین الجبعی (شهید ثانی)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، چاپ اول، قم، دارالعلم الاسلامی، ۱۳۸۶ش.
- علم الهدی، سید مرتضی، الذریعه الى اصول الشریعه، تهران، ناشر دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ق.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، چاپ اول، قاهره، مطبعه امیریه، ۱۳۲۲ق.
- قمی، میرزا ابو القاسم، قوانین الاصول، تهران، مكتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۷۷ش.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ش.
- موسوی خمینی، روح الله، المكاسب المحرمة، دوره ۷ جلدی، چاپ اول، قم، نشر اعتماد، ۱۳۷۳ش.
- نجفی اصفهانی (آقا نجفی)، محمدرضا، الروضه الغناء فی تحقیق معنی الغناء، چاپ اول، قم، ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.

شناخت علت در سرایت حکم از نصّ به موارد دیگر از نظر مذاهب اسلامی/ ۱۱۹

نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.

وحید بهبهانی، محمدباقر، الفوائد الحائزیه، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.

