

## **A Glance at "Analogy" in the Sunnite and Imamiyyah Jurisprudence**

**Abolfazl AlishahiGhalehjoughi**

Associate Professor, Department Of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran.  
alishahi^^@gmail.com

### **Abstract**

Sunnis have recourse to "Analogy" (Qias) in their jurisprudential argumentation and generally regard it as a criterion, while Shiite jurists do not have an optimistic view about "Analog", though they have sometimes excluded some examples of analogy prohibited by the legislator; however, the general viewpoint of Shiite jurists towards "analogy" is negative. "Analogy" is the inference of a partial religious decree from another. In other words, in a decree, one part is overgeneralized to another part. The question to be answered is whether the Imamiyyah Shiite negate the "analogy" wholly or accept it partially. This research, upon a survey of the Sunnite and Shiite viewpoints, has come to the conclusion that in Imamiyyah Shiite, some sorts of "analogy" are accepted in practice, in line with Sunnis.

**Keywords:** Unity of the Line, Clarity of the Criterion, Analogy (Qias), Imamiyyah Jurisprudence, Sunnite Jurisprudence.

## نگاهی به قیاس در فقه اهل سنت و فقه امامیه

ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی

دانشیار، گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

alishahi88@gmail.com

### چکیده

اهل سنت در استنادهای فقهی خود، به قیاس استدلال کرده و عموماً آن را حجت می‌دانند ولی فقیهان شیعه امامیه، دید خوش‌بینانه‌ای به قیاس نداشته‌اند و هرچند در برخی از جاها به عنوان استثنایی از قیاس مواردی را از زمره‌ی قیاس مورد نهی شارع بیرون برده‌اند، اما رویکرد عمومی فقیهان شیعه نسبت به قیاس، رویکردی منفی است. در قیاس، آنچه تحقق می‌یابد حکمی جزئی به واسطه‌ی حکم جزئی دیگر می‌باشد. به دیگر سخن، حکمی از جزئی به جزئی دیگر سرایت داده می‌شود. پرسشی که باید به آن پرداخت این است که آیا شیعه امامیه، قیاس را کلاً نفی می‌کند و یا اینکه برخی از موارد قیاس را می‌پذیرد؟ این پژوهش پس از بررسی دیدگاه اهل سنت و شیعه در بحث قیاس، به این نتیجه دست پیدا می‌کند که در شیعه امامیه برخی از اقسام قیاس در عمل پذیرفته شده است و با اهل سنت در این باره هم‌سو شده‌اند. **کلیدواژه‌ها:** اتحاد طریق، تنقیح مناط، قیاس، فقه امامیه، فقه اهل سنت.

## ۱. مقدمه

فقیهان اهل سنت از گذشته‌ی دور به حجیت قیاس و رأی، گرایش داشته و برای بالندگی آن به مبانی حجیتی آن پرداخته و راه‌های دستیابی به علت را در قیاس طرح، بررسی و تقییح کرده‌اند؛ ولی در مقابل ایشان، فقیهان شیعه امامیه به پیروی از امامان معصوم علیهم السلام، قیاس را طرد نموده و در استنباط‌های خود از آن روی‌گردان شده‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد فقیهان امامیه و اهل سنت در مواردی به حجیت برخی از راه‌های استنباطی گرایش پیدا کرده‌اند که از منظر فقیهان اهل سنت، قیاس به شمار آمده و از منظر فقیهان امامیه، پیمودن طریق نص است. در این پژوهش به راه‌های استنباط و کشف علت از منظر فقیهان اهل سنت و شیعه امامیه پرداخته و به این پرسش پاسخ می‌دهد که چه مواردی را می‌توان در امامیه حجیت دانست که در اهل سنت با عنوان قیاس اصطلاحی شناخته می‌شود.

## ۲. قیاس در لغت و اصطلاح

قیاس در لغت به معنای اندازه گرفتن، برابر کردن و همانند کردن می‌آید (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹۶۸) که اگر به معنای نخست به کار رود، لازم است ابزاری برای سنجش وجود داشته باشد. برای نمونه گفته می‌شود: «قاس الطیب الجرح» که مقصود، اندازه‌گیری زخم با میل جراحی (پز) برای سنجش ژرفای زخم می‌باشد (شمس‌الائمه سرخسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۳). ولی در کاربرد دوم که همانندی و برابری است، نیازی به ابزار نیست، بلکه باید کسی یا چیزی وجود داشته باشد تا با آنها سنجیده شود، مانند اینکه گفته می‌شود «فلان لا یقاس بفلان» که مقصود، مساوی و برابر نبودن دو شخص با همدیگر می‌باشد (امیر پادشاه، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۳). گاه معنای سوم هم برای قیاس در نظر گرفته شده است که مجموع دو معنای پیشین را در بر دارد (یعنی اندازه‌گیری و برابر کردن)، مانند اینکه گفته می‌شود: «قست النعل بالنعل» که نخست اندازه گرفته می‌شود و پس از آن برابر با هم می‌شود (همان).

اصولیان به تعریف قیاس پرداخته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود: یک. تعریفی که بیشتر فقیهان اهل سنت آن را پذیرفته‌اند، تعریفی است که ابوبکر باقلانی از قیاس دارد. او قیاس را این چنین تعریف می‌کند: «حمل معلوم بر معلومی در اثبات حکمی برای آنها یا نفی حکمی از آنها، به خاطر امری جامع میان آنها که حکم یا صفت می‌باشد» (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۷؛ فخر رازی، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۱۰).

دو. ابوالحسین بصری، قیاس را این‌گونه تعریف می‌کند: «قیاس عبارت از تحصیل حکم اصل در فرع، به خاطر شباهت آنها با همدیگر در علت حکم، از دید مجتهد می‌باشد» (فخر رازی، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۱۷؛ شوکانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۷؛ آمدی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۰۴).

سه. ابن حاجب، قیاس را مساوات فرع با اصل در علت حکم یا زیادت فرع بر اصل در معنای معتبر در حکم می‌داند (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵).

برخی مانند امام‌الحرمین معانی اصطلاحی که برای قیاس بازگو می‌شود را از باب تعاریف حقیقی به شمار نمی‌آورند، بلکه تعریف‌هایی از باب شرح اسم و مانند آن می‌دانند (ازهری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۴)، بنابراین، نیازی به خُرده‌گیری بر این تعریف‌ها نمی‌بینند.

آنچه که می‌توان از تعریف‌ها برای قیاس به دست آورد این است که قیاس، پیوست حکمی که درباره‌ی آن نص یا اجماع نیست به حکم دیگری که درباره‌ی آن نص یا اجماع وجود دارد به خاطر علتی که میان هر دو مشترک می‌باشد، است.

### ۳. پیشینه‌ی کاربرد قیاس در اهل سنت

درباره‌ی پیشینه‌ی کاربرد قیاس گفته‌اند برخی از صحابه رسول اکرم(ص) قیاس را به کار می‌برده‌اند، چنانچه در نامه‌ای که عُمر به ابوموسی اشعری نگاشته چنین آمده است:<sup>۱</sup> «اندیشه کن، اندیشه کن، درباره آن چیزهایی که در قلب تو افکنده و وارد شده است که در قرآن و سنت آنها را نمی‌یابی. سپس امور را به آنها قیاس کن و همانندها را دریاب، آنگاه به چیزهایی که درمی‌یابی تکیه کن، به آنچه که در نزد خداوند دوست داشتنی‌تر و شبیه‌تر به حق است» (ابن قیم، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۳۳۲).

### ۴. راه‌های یافتن علت‌ها در قیاس

از آنجا که در بحث قیاس، علت از درجه‌ی والایی برخوردار می‌باشد، نیاز است که به اقسام قیاس به گونه‌ای خلاصه از این جهت نگریسته شود و راه‌های کشف علت بررسی گردد. در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان راه‌های کشف علت در قیاس را به دو قسم دسته‌بندی کرد: **یک.** مسالک قطعی به این معنا که علت آنها یقینی است، می‌توان از نص و ایماء نام برد. **دو.** مسالکی هستند که علت در آنها برای قیاس نیاز به کشف و استنباط دارد، بنابراین ظنی به شمار می‌آیند. مسالک قطعی عبارتند از:

#### مسلك نص

عبارت است از آنچه به وضع لغوی بر علت دلالت می‌کند با لفظی که در لغت برای علت قرار داده شده است، بدون اینکه برای کشف آن نیاز به نظر و استدلال باشد و در کتاب و سنت آمده است (آمدی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۷۷).

#### مسلك ایماء

اقتران و همراهی حکم با وصفی که اگر آن و ماندش برای تعلیل نباشد خیلی دور به نظر می‌رسد، مانند: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده، ۳۸)<sup>۲</sup> که علت قطع، سرقت می‌باشد (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۶۱). برخی از مسالک ظنی عبارتند از:

#### مسلك مناسبت

به آن مصلحت، استدلال، رعایت مقاصد و تخریح مناط نیز گفته می‌شود (مجددی برکتی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۴). آن‌گونه که از ابن حاجب بازگو شده است به معنای وصف روشن و ضابطه‌مندی است که برای عاقلان - از وابستگی حکم به آن - همان چیزی حاصل می‌شود که سزاوار است مراد از حکم قرار گیرد و عبارت از حصول مصلحت و دفع مفسده می‌باشد (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۶۱)، مانند علت حرمت فروش مردار در نزد شافعیه که نجاست آنها می‌باشد. پس سگ و سرگین نیز به آنها قیاس می‌شود. در وجه مناسبت می‌توان گفت نجس بودن آنها مناسبت دارد با اذلال آنها و اینکه در بیع در برابر آنها مال قرار بگیرد نشانه‌ی بزرگداشت و اعزاز آنها می‌باشد؛ پس میان نجاست با بیع، در جمع شدن تناقض است (فخر رازی، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۲۲۵).

<sup>۱</sup> این نقل در برخی از منابع به جهاتی مخدوش و دروغ معرفی شده و راوی آن که عبدالملک بن ولید بن معدان است، تضعیف شده است (بنگرید به: ابن حزم، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۹).

<sup>۲</sup> دست مرد دزد و زن دزد را قطع کنید.

## مسلک سبر و تقسیم

«سبر» در لغت به معنای آزمودن و نگاه به ژرفای چیزی می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۵۱؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۵)، زیرا شخص صفات را دسته‌بندی کرده و هر کدام از آنها را برای صلاحیت در عتلت می‌آزماید. «سبر» در اصطلاح به معنای وصف‌هایی است که در اصل وجود گردآوری شده و آنهایی که صلاحیت برای عتلت بودن ندارند از گردونه بیرون می‌شوند و آنچه باقی می‌ماند به عنوان عتلت مطرح می‌گردد (عطار، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۱۳). برخی این مسلک را نپذیرفته‌اند و به آن اشکالاتی وارد کرده‌اند (سمعانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۳۰). برخی نیز هرچند این را در عتلت‌های عقلی بیشتر کارساز می‌دانند ولی در برخی از جاها در عتلت‌های شرعی نیز پیاده می‌کنند، البته به شرط اینکه عتلت‌دار بودن چیزی پیش از این مسلک به اثبات رسیده باشد، مانند اینکه اجماع وجود داشته باشد بر عتلت‌دار بودن ولایت اجباری و این عتلت، یا صغر است و یا صفت بیوه بودن. اولی باطل است، زیرا پیامبر (ص) فرمود: «الَّتَيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَليِّهَا» (بیهقی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۲).<sup>۱</sup> بنابراین، آنچه شایسته‌ی تعلیل است، بکارت می‌باشد (فخر رازی، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۲۹۹ - ۳۰۰).

بر این مسلک اشکالی می‌توان وارد کرد: به این بیان که اگر با دلیل اثبات شود، در مثال یاد شده، وصف سومی برای تعلیل در نظر گرفته نمی‌شود، در این صورت شاید بتوان حجیت آن را ثابت دانست؛ در غیر این صورت ممکن است عتلت دیگری نیز وجود داشته باشد که در تقسیم نیامده و نادیده انگاشته شده است.

## مسلک طرد

وصفی معین است و حکم نیز به پیروی از آن می‌باشد، ولی این وصف مناسبتی با حکم ندارد و مستلزم مناسب نیز نمی‌باشد، مانند اینکه می‌گویند: به وسیله‌ی سرکه، نجاست از میان نمی‌رود، زیرا بر روی آن پُل ساخته نمی‌شود و یا از آن ماهی گرفته نمی‌شود. بیشتر فقیهان این مسلک را نپذیرفته‌اند، به جهت اینکه از شرایط عتلت، مؤثر بودن یا مناسب بودن است و طرد، هیچ کدام را دارا نمی‌باشد (جمال‌الدین، ۱۴۲۵ق، ص ۲۶۹).

## مسلک طرد و عکس یا دوران

مقصود این است همان‌گونه که شرط است حکم با وصفی خاص همراه باشد، نبود حکم نیز با نبود وصف همراه است. بنابراین، حکم وجوداً و عدماً وابسته به وصف است، مانند اینکه در آب انگور اگر وصف مست‌کنندگی محقق شود، حرمت نیز می‌آید و اگر این وصف نباشد - مانند اینکه تبدیل به سرکه شود - حکم حرمت نیز می‌رود (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۱۵). درباره‌ی حجیت این مسلک میان اهل سنت، اختلاف می‌باشد (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۲۴).

## مسلک تنقیح مناط یا الغای فارق

«تنقیح» به معنای پیراستن، آراستن و بیرون کشیدن چیزی می‌باشد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳) و در اصطلاح به الغای برخی از وصف‌هایی گفته می‌شود که شارع، حکم را به آنها نسبت داده است به خاطر اینکه صلاحیت مطرح شدن به عنوان عتلت را ندارند؛ مانند اینکه در روایتی وجوب کفّاره برای آمیزش در ماه رمضان برای فرد عرب وارد شده است، بنابراین، کفّاره برای کسی که در ماه رمضان آمیزش کند چه عرب باشد یا عجم، چه زنا کند یا با همسر خود آمیزش کند، ثابت است و اینها نمی‌تواند در عتلت، شرکتی داشته باشد (ابن بدران، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۰۳).

<sup>۱</sup> زن بیوه بر خودش نسبت به ولیّش اولویت دارد.

## مسلك شبه یا مشابهت

تعریفی که بیشتر محققان اهل سنت به آن گرویده‌اند و آمدی آن را بر می‌گزیند، این است: وصفی است که مناسبت آن پس از کوشش فراوان به دست نمی‌آید، ولی از سوی شارع در برخی از احکام به آن توجه و التفات شده است. بنابراین، در درجه‌ی پایین‌تر از مناسب جا می‌گیرد، زیرا مناسبت آن روشن نیست و بالاتر از طرد قرار می‌گیرد، به جهت اینکه شارع به آن توجه دارد ولی به طرد چنین التفاتی ندارد (آمدی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۷).

## مسلك تحقیق مناط

مقصود این است که علیت وصفی به نص یا اجماع روشن باشد و مجتهد، در محل نزاع، آن را اجتهاد می‌کند. تحقیق مناط مانند اینکه عنوان سارق را بر نباش بار کند و حکم به قطع دست نباش صادر کند، زیرا او از حرز و پنهانی می‌دزد (شوکانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۷۵).

## ۵. شیعه امامیه و نگاه به قیاس

محال عقلی بودن تعبد به قیاس، به شیعه نسبت داده شده است (آمدی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹)، ولی این درست نمی‌باشد؛<sup>۱</sup> زیرا هرچند امامیه حجیت قیاس ظنی را باور ندارند ولی آن را محال عقلی نمی‌دانند.

سید مرتضی صاحب کتاب «الذریعه» به امکان عقلی قیاس معتقد است. ایشان پس از سخن طولانی در این باره، در پاسخ به کسانی که استناد حکم شرعی را به قیاس محال می‌دانند به این دلیل که برآیند قیاس، ظنی می‌باشد، می‌نگارد: «آنچه سخن اینها را باطل می‌کند این است: بسیاری از احکام عقلی و شرعی، پیرو گمان هستند. دانش ما خوب بودن تجارت در هنگام سود یا زشتی آن در هنگام گمان زیان، قبح رفتن به راهی که گمان می‌رود در آن درنده‌ای باشد یا ضررهایی این چنینی وجود داشته باشد، همچنین وجوب اندیشه در به دست آوردن شناخت خداوند هنگام دعوت یک منادی، اندیشه‌ای که بر آن گمان یا ترس به وجود می‌آید، وجوب شناخت فرستادگان و اندیشه در معجزه‌های آنان که از قبیل ظن در حوزه‌ی عقلیات هستند، را درک می‌کند. بنابراین، وابستگی احکام شرعی به ظن، افزون از شمارش است، مانند وجوب روی کردن به قبله به هنگام پیدایش ظن به جهت آن، اندازه‌گیری نفع‌ها، تعیین ارزش جنایات و قیمت‌گذاری خسارت‌ها و عمل به گواهی دو گواه» (علم‌الهدی، ۱۳۴۶، ج ۲، ص ۶۷۷ - ۶۷۸).

محقق حلی نه تنها به امکان عقلی قیاس باور دارد، بلکه برخی از انواع قیاس را نیز معتبر می‌داند. ایشان سه اشکال را به این ترتیب بازگو می‌کند:

**یک.** اطمینانی در مفسده نبودن قیاس نیست. پس عمل به آن مانند عمل به چیزی است که دارای مفسده می‌باشد.

**دو.** با دسترسی به علم، به قیاس ظنی عمل نمی‌شود.

**سه.** عمومات قرآن و سنت کافی هستند و نیازی به قیاس نیست (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۳ - ۱۸۴).

ایشان به این اشکالات چنین پاسخ می‌دهد:

«**اول:** اگر دلیل شرعی بر قیاس یافت شود، جایی برای ترس از مفسده نیست. **دوم:** ما قیاس را در جایی به کار می‌بریم که دسترسی به علم نداریم. **سوم:** بسیاری از مسائل دیات، ارث و دادوستدها هستند که در عمومات جای نمی‌گیرند» (همان، ص ۱۸۴).

<sup>۱</sup> برخی از محققان باور دارند تنها کسی که از شیعه دارای این دیدگاه بوده، ابوالفتح کراچکی در کتاب «کنز الدقائق» است که در قرن پنجم می‌زیسته است (بنگرید به: جمال‌الدین، ۱۴۲۵ق، ص ۲۸۸).

آنگاه ایشان به رد دلیل شیخ مفید می‌پردازد و می‌نگارد: «اگر گفته شود: قیاس، ظنی است و ظن برای حجیت نیاز به اماره دارد، ما در پاسخ می‌گوییم: اماره با راه‌هایی که مثبتان قیاس به آن اشاره کرده‌اند مانند دوران و سبر، حاصل می‌شود. اینکه حکمی با وجود صفتی باشد و با نبود آن از میان برود، اماره‌ای است که دلالت بر تعلیل می‌کند» (همان). ایشان در ادامه‌ی سخن، در برخی از موارد، عمل به قیاس را روا می‌داند؛ مثلاً در جایی که جمع میان اصل و فرع به خاطر نبود فارق است، اگر برابری از هر جهتی دانسته شود سرایت دادن حکم از مساوی به مساوی جایز است (همان، ص ۱۸۵).

محقق حلی برای قیاس مثال‌هایی می‌آورد که یکی از آنها بازگو می‌گردد: هرگاه در واقعه‌ای حکمی گردد و از قراین حالیه به دست بیاید که این حکم به اعتبار اصل واقعه است و پیوندی به موضوع ندارد، در این صورت حکم به موارد مشابه سرایت داده می‌شود؛ چنانچه روایت شده است: علی (ع) درباره‌ی چهارپایی که دو نفر با هم بر سر آن اختلاف داشتند و هر دو بینه آورده بودند، داوری کرد به اینکه از آن کسی است که گواهی داده شود منافع و فرآورده‌های این چهارپا برای او بوده است. بنابراین، می‌توان گفت: حکم تنها برای چهارپا نیست، بلکه به هر موضوع دیگری نیز که دارای همین علت باشد، سرایت داده می‌شود (همان، ص ۱۸۵ - ۱۸۶).

#### ۵-۱. قیاس‌های پذیرفته شده در میان شیعه

فقیهان، قیاس را در برخی از موارد پذیرفته و به آن استناد کرده‌اند (جنّاتی، ۱۳۷۰، ص ۲۹۸-۳۰۲؛ صابری، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰-۱۸۴)، هرچند برخی از این موارد را از اسم قیاس بیرون دانسته و در نص داخل کرده‌اند، ولی بالأخره با اهل سنت در کاربرد آن هماهنگی داشته‌اند.

#### ۵-۱-۱. سرایت به اعتبار علت منصوص

چنانچه در نصی تصریح به علت شده باشد و این علت به موارد مشابه سرایت داده شود، قیاس منصوص‌العله نامیده می‌شود، مانند اینکه در روایتی وارد شده است: «آب چاه وسعت دارد و چیزی آن را فاسد نمی‌کند» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۱).

بنابراین علت، داشتن ماده و منبع می‌باشد. پس می‌توان گفت: هر آبی دارای منبع و ماده باشد با برخورد با نجس به تنهایی نجس نمی‌شود و یا مانند این روایت امام صادق (ع) که می‌فرماید: «درست نیست خرمای خشک به خرمای تازه فروخته شود، به خاطر اینکه رطب، تازه و تمر، خشک می‌باشد. پس هنگام خشک شدن رطب، وزن آن کاهش می‌یابد» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۹۳). بنابراین، در اینجا می‌توان حکم رطب را به انگور نیز سرایت داد، هرچند این نوع را برخی اساساً قیاس نمی‌دانند (علّامه حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۵۴).

#### ۵-۱-۲. سرایت به اعتبار اولویت

قیاس اولویت به این معناست که حکم در فرع مورد سرایت، قوی‌تر از حکم در اصل باشد. در این صورت یقین حاصل می‌شود که حکم در فرع موجود می‌باشد، مانند اینکه اگر امانت بدون زیاده‌روی و کوتاهی تلف شود امین مسئول نخواهد بود. بنابراین، اگر امانت، کاستی و عیبی پیدا کند به طریق اولی ضامن نخواهد بود. در اینجا حکم نبود ضمان، از تلف به نقص سرایت داده شده است.

درباره‌ی این قیاس، اختلاف نظر وجود دارد که آیا حجت است یا نه؛ زیرا برخی آن را از زمره‌ی قیاس ممنوع می‌دانند<sup>۱</sup> و درباره‌ی اینکه اصلاً از قیاس مستثنا به شمار می‌آید یا خیر، نیز اختلاف می‌باشد. برخی این را از باب ظهور لفظ می‌دانند که مستند به عرف عاقلان می‌باشد، هرچند این نوع از قیاس را داخل در مفهوم موافقت و فحوای خطاب، کرده‌اند. ولی برخی از معاصران باور دارند قیاس اولویت را از فحوا دانستن، نابجا است؛ به خاطر اینکه اولویت از خود لفظ به دست می‌آید که منطوق است و پیوستگی با مفهوم ندارد (نجفی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۱۴ - ۴۱۵؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۱).

می‌توان اولویت را نیز به موارد گوناگونی دسته‌بندی کرد، زیرا همیشه اولویت فقط از نص به دست نمی‌آید و گاهی این اولویت از دلیل دیگری مثل بنای عاقلان به دست می‌آید. برای نمونه، عاقلان نمی‌پذیرند که کسی مرجعیت و سرپرستی جامعه را بر دوش کشد که از عقل و عدالت و ایمان برخوردار نباشد و یا اینکه در او عیبی وجود دارد و او را از ارزش و اعتبار می‌اندازد. حال چگونه شارع که خود، رئیس عاقلان می‌باشد و عقل عاقلان را به آنها بخشیده است تا بتوانند چنین درکی را به دست بیاورند، بخواهد آنها را به سرپرستی کسی وادار کند که شرایط مزبور را ندارد.

در نمونه‌ای، مرحوم خوبی عدالت را یکی از شرایط اساسی مرجعیت می‌داند و روایاتی را می‌آورد، ولی آنها را از جهت سند و دلالت، ضعیف می‌داند به گونه‌ای که استدلال به آنها بر عدالت، بی‌فایده است. ایشان باور متشرعانه را بر این می‌داند که شارع، راضی به سرپرست قرار دادن کسی که عقل و ایمان و عدالت ندارد نیست، بلکه بالاتر از این، رضایت به کسی که عیبی دارد و باعث می‌شود او را از ارزش و اعتبار بیندازد نیز نیست؛ زیرا مرجعیت پس از ولایت، از بالاترین جایگاه برخوردار است. چگونه شارع به سرپرستی کسی رضایت دهد که در نزد عاقلان، از اعتبار و ارزش برخوردار نیست. حال آیا می‌شود گفت: شارع مردم را به کسی مراجعه دهد که می‌رقصد و یا آلات موسیقی می‌نوازد و کردارهای ناشایست انجام می‌دهد؟ ایشان به دست می‌آورد که شارع به امامت کسی که از شرایطی مانند عدالت برخوردار نیست، رضایت ندارد، زیرا در امام جماعت عدالت را معتبر شمرده است. حال، چگونه در سرپرستی که پس از ولایت دارای بزرگترین جایگاه است، شرط نباشد؟ پس ایشان از مذاق شریعت، مناطی را در عدالت به دست می‌آورد و آنگاه از راه قیاس اولویت، همان مناط را در مرجعیت نیز پیاده می‌کند که بازده آن، اعتبار عدالت در مرجعیت است (خوبی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۴).

در نمونه‌ی فقهی دیگری، خوبی در بحث نگاه به زن نامحرم بدون ریبه، نخست ادله را بررسی و در این باب از ادله‌ی فراوانی یاد می‌کند و در این باره می‌نویسد:

«از همه‌ی آنچه تا کنون گردآوری کردیم با توجه به ادله‌ای که در این باب وجود دارد و برخی را بر برخی دیگر ضمیمه کردیم و آنچه که جمع میان ادله، آن را اقتضا می‌کند این است که بگوییم: نگاه کردن به نامحرم جایز می‌باشد. همان‌گونه که شیخ انصاری بر این دیدگاه پافشاری می‌کند ولی با این همه، در این دیدگاه اشکال وجود دارد و یقین به این دیدگاه مشکل است و هیچ چاره‌ای جز احتیاط و جوبی در این باره وجود ندارد. همان‌گونه که صاحب عروه به آن گراییده است. این دیدگاه بدان جهت است که آنچه پس از پی‌جویی آثار و گردآوری موارد گوناگون به دست می‌آید، اهتمام و توجه شارع به این مسئله می‌باشد. تا اندازه‌ای که از مذاق او به دست می‌آید نسبت به چیزهای پایین‌تر از نگاه، تنگ و سخت گرفته است - تا چه برسد به مسئله نگاه به نامحرم - و نسبت به ناموس مسلمانان، با نهی کردن چه به صورت حرمت و چه کراهت، شدت به خرج داده است» (خوبی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۸۰).

<sup>۱</sup> بیشتر اخباریان به این دیدگاه گرایش پیدا کرده‌اند. بنگرید به: حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۴۱؛ جزایری، ۱۴۰۱ق، ص ۴۵.



ایشان در ادامه‌ی سخن می‌نگارد:

«این سخن از اینجا روشن و آشکار می‌گردد که شارع، زن‌ها را از بیرون رفتن برای نماز جمعه و جماعت نهی کرده است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۴۰) با اینکه اینها بسیار فضیلت و پاداش‌های بسیاری را در بر دارد و همچنین نهی از حضور آنها برای تشییع جنازه‌ها (همان، ج ۳، ص ۲۳۹)، پرهیز از آمیختن با مردان در بازارها که علی (ع) اهل کوفه را از این کار نهی کرده است (همان، ج ۲۰، ص ۲۳۵)، نهی مردان از گفتگو کردن و گوش دادن به صدای آنان «فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (احزاب، ۳۲)، نهی از بوسیدن دختران پس از بلوغ آنان (حرّ عاملی، همان، ج ۲۰، ص ۲۲۹) یعنی رسیدن به نُه سال، نهی از سلام کردن به دختر جوان تا آنجا که آمده است: علی (ع) به دختران جوان سلام نمی‌کرده است (همان، ص ۲۳۴)، نهی از نشستن در جایی که زنی از آن جا بلند شده ولی گرمای جا هنوز باقی است؛ زیرا گرما شهوت را بر می‌انگیزاند (همان، ص ۲۳۴) و دیگر مواردی که برای شخص محقق پوشیده نمی‌باشد و با این وجود، چگونه حکم به جواز نگاه کردن ممکن باشد؟ مخصوصاً اینکه صورت، مرکز زیبایی و جمال است و برانگیزاننده‌ی فتنه می‌باشد» (خویی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۸۰-۸۱). از این سخن به دست می‌آید که ایشان نخست با توجه به گردآوری ادله، مذاق شریعت را به دست می‌آورد و آنگاه با قیاس اولویت به عدم رضایت شارع به نگاه به نامحرم دست می‌یابد.

در نمونه سوم، از دیگر جاهایی که می‌توان برای این اولویت نمونه آورد بحث کفّاره جمع است. برخی از مصادیق کفّاره هستند، مانند آزادی برده که دیگر موضوعی برای آنها باقی نمانده است. آیا با برداشته شدن یک مورد، دیگر موارد خصال کفّاره نیز از میان می‌رود؟ برخی در اینجا به این باور رسیده‌اند که نمی‌توان گفت کفّاره از اساس برداشته می‌شود، زیرا پیامد آن این است که گفته شود اگر کسی با حرام افطار کند کفّاره ندارد، ولی اگر با حلال افطار کند باید کفّاره بدهد. می‌توان گفت در جایی که شخص با کارهای حلال روزه‌ی خود را باز کند شارع برای آن کفّاره گذاشته است، پس به طریق اولی در جایی که شخص با حرام روزه‌ی خود را باز کند باید کفّاره بپردازد (خویی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۱۸). آنچه شیعه بر آن اتفاق نظر دارند پذیرش قیاس اولویت است تا آنجا که برخی از فقیهان آن را از دایره‌ی قیاس خارج دانسته و حجیت آن را قطعی و از باب ظهورات دانسته‌اند. مسلم است که در هر قیاسی، نخست باید علت یافته شود و آنگاه این علت به موارد مشابه تعمیم داده شود.

### ۳-۱-۵. سرایت به اعتبار تنقیح مناط

براساس تعریف محقق حلّی، چنانچه جمع میان اصل و فرع به خاطر نبود فارق میان این دو باشد و از هر جهتی مساوات برقرار باشد، به آن تنقیح مناط گفته می‌شود و سرایت حکم اصل به فرع، روا می‌باشد (محقق حلّی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۵). بنابراین آنچه در این نوع مهم است دستیابی به یقین از علت است. برخی از فقیهان، اصطلاحی با عنوان «شم الفقاهه» را به کار برده و آن را به باب مناطات در احکام وابسته می‌دانند و به شم الفقاهه همچون ابزاری می‌نگرند که می‌توان از آن به کشف مناط و علت احکام پرداخت و سپس از این راه بر اساس مناط به دست آمده، حکم را به موارد مشابه سرایت داد. بنابراین، از این منظر، شم الفقاهه، بینش و توانایی فقیه در کشف مناطات احکام به شمار می‌رود. نایینی، در بطلان معامله، تفاوتی از این جهت نمی‌بیند که شیء تلف شده، ثمن معین پیش از قبض و یا مثن باشد و یا اینکه معامله بیعی و یا در غیر بیع باشد؛ زیرا او مناط را معاوضه بودن می‌داند که این مناط از شم فقاهت فقیه به دست آمده است (نایینی، ۱۳۷۳ق، ج ۳، ص ۳۵۸).

فقیهی دیگر از فقیهان کنونی در این باره می‌نگارد: «ادراک ملاک‌های احکام، نیاز به آگاهی فوق‌العاده‌ای دارد که رسیدن به این بصیرت در پی پیمودن ابعاد گوناگون شرع، دست یافتنی می‌باشد و این همان چیزی است که به آن شَمّ فقاہت گفته می‌شود» (معرفت، ۱۳۶۹، ص ۱۱۹).

اراکی از فقیهان معاصر، بر این باور است که مناط‌های برخی از محرّمات در نزد ما روشنند و از مذاق شرع کشف می‌کنیم که آنها دایر مدار حرج نمی‌باشند، بلکه بر حرمت خود باقی‌اند هرچند ترک آنها انسان را دچار حرج بزرگی بکند، مانند نوشیدن شراب و زنا و لواط. هیچ کس به روا بودن چنین رفتاری رضایت نمی‌دهد، هرچند انسان را به مرتبه‌ی بالایی از حرج برساند. پس در این قسم از کارها باید ادله‌ی حرج را تخصیص بزنیم (اراکی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۰).

#### ۵-۱-۴. اتحاد طریق بین دو مسئله

در منابع شیعی اصطلاحی با عنوان «اتحاد طریق المسائلین» وارد شده و در برخی از موارد به قیاس تشبیه شده و در برخی از جاها نیز از قیاس استثناء شده است. بنابراین، شایسته است درباره‌ی آن مقداری کنکاش صورت گیرد تا نسبت به آن نیز تصویری درست تحقّق یابد. فخرالمحققین از کسانی است که این اصطلاح را به کار برده است، هرچند پیش از ایشان نیز شبیه این را می‌توان جست. ایشان در این بحث که آیا کنیز وطی شده - در اینکه بر زانی حرام بشود - ملحق به زن شوهردار می‌شود یا نه، می‌نویسد: «چه بسا بشود این را از باب اتحاد طریق دو مسئله دانست؛ زیرا زنا با زن شوهردار از این جهت حرام شده است که از آمیخته شدن نسب‌ها با هم پرهیز شود و این علت می‌تواند در کنیز موطوئه نیز باشد» (فخرالمحققین، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۷۱). او در ادامه‌ی سخن می‌افزاید: «اقترب این است که ملحق نشود، زیرا کنیز و طی شده، از مصادیق ذات‌البلع به شمار نمی‌آید و علت نیز منصوص نیست و با ضرورت نیز به دست نیامده است و در اتحاد طریق، شرط است، علت یکی از این دو باشد» (همان).

از منظر این فقیه، می‌توان اتحاد طریق را به این معنا دانست که موضوعی دارای حکمی باشد و موضوع دیگری نیز از جزئیات موضوع دیگر به شمار آید که در این صورت، موضوع دوم نیز دارای همان حکم خواهد بود. هرچند از این دید نیز علت دخالت دارد و باید به یکی از دو راهی که او پیشنهاد می‌کند، شناخته شود.

فقیهان دیگری نیز مانند میرزای قمی (میرزای قمی، ۱۳۰۳ق، ج ۱، ص ۳۷۹) و سید یزدی (یزدی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۹) نیز بر همین باورند و اتحاد طریق را در جایی می‌دانند که موضوع یکی باشد و یا مسکوت عنه، از جزئیات موضوع باشد. پس از فخرالمحققین، فاضل مقداد به گونه‌ی روشن‌تر به تعریف اتحاد طریق دو مسئله پرداخته است، او می‌نویسد: «اتحاد طریق دو مسئله عبارت است از تعلیق حکم بر وصفی که سبب تحریم شده است، پس به هر محلی آن وصف یافت شود سرایت داده می‌شود؛ مانند حکم به تحریم زن شوهردار زانیه برای زناکار، به خاطر تحریم معتدّه‌ی رجعیه‌ای که با او زنا شده است، زیرا نص وجود دارد که این رجعیّه در حکم زوجه می‌باشد (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷). بنابراین، نص در زمینه‌ی علت نیست، بلکه منصوص بودن، از جزئیات موضوع بودن را می‌رساند.

گرگی، اتحاد طریق دو مسئله را از امور عقلی و فرعی از فروع استصحاب می‌داند که در برخی از احکام با استصحاب تفاوت دارد (محقق کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۸).

شهادت ثانی نیز از این اتحاد بهره برده است، او این اتحاد را از قیاس جدا می‌داند و به غرض و هدف از حکم اشاره می‌کند و چنین می‌نگارد: «اگر مردی زنش را قذف کند و مدعی شود زن اعتراف به زنا کرده است ولی زن منکر شود، آیا اگر دو شاهد گواهی به اقرار زن به زنا بدهند کفایت می‌کند یا اینکه به چهار شاهد نیاز است؟ دو دیدگاه وجود دارد؛ منشأ آن وابسته به این است که غرض از اقرار، اثبات زنا باشد که موجب اجرای حد و هتک آبرو می‌شود. بنابراین مانند شهادت بر خود زنا می‌باشد که به چهار شاهد نیاز دارد» (شهادت ثانی، ۱۳۴۱ق، ج ۱۰، ص ۲۵۲).

از منظر شهادت ثانی در اتحاد طریق، هدف و غرض از حکم به دست می‌آید و آنگاه سرایت داده می‌شود. البته از این منظر، باید علت منصوص باشد تا بتوان ادعای طریق کرد و در تمام جوانب نیز میان اصل و فرع، تساوی برقرار باشد (شهادت ثانی، ۱۳۴۰ق، ج ۳، ص ۱۰۵).

آنچه به نظر می‌رسد این است که میان تنقیح مناط، قیاس اولویت و اتحاد طریق میان دو مسئله فرق می‌باشد؛ زیرا در اولویت لازم نیست علت به دست آید، بلکه هر چند علت هم وجود نداشته باشد ولی باز می‌توان این اولویت در حکم را برقرار کرد، برخلاف تنقیح مناط که باید در آن، علت کاویده شود و سپس این علت سرایت داده شود.

## ۶. نتیجه‌گیری

قیاس در لغت به معنای اندازه‌گیری و برابری می‌باشد و در اصطلاح به معنای پیوست حکمی که دلیلی بر آن نیست به حکمی دلیل‌دار است که در نزد اهل سنت از راه مسالکی مانند نص، ایما، مناسبت، سبر و تقسیم، طرد، دوران، تنقیح مناط، مشابهت و تحقیق مناط به دست می‌آید. برخی از بزرگان امامیه، قیاس را دارای امکان عقلی می‌دانند و در مواردی قیاس را پذیرفته‌اند؛ برخی از این موارد عبارتند از: یک- چنانچه علت منصوصه باشد. دو- در جایی که اولویت وجود داشته باشد. سه- سرایت از باب تنقیح مناط باشد. چهار- سرایت به جهت اتحاد در طریق دو مسئله باشد.

آنچه از مجموع دیدگاه‌ها به دست می‌آید این است که در برخی از جاها دو موضوع به هم نزدیک می‌شوند و می‌توان موضوع مسکوت عنه را از زمره‌ی موضوع اصل دانست و حکم را برای آن اثبات کرد. در این صورت، گاه به هدف و فلسفه‌ی حکم اول نگریسته می‌شود و گاه نیز به این هدف کاری ندارد. مسلک نص و تنقیح مناط که از راه‌های کشف علت در قیاس، از منظر اهل سنت، به شمار می‌آیند، در فقه امامیه کاربرد داشته و البته جزو قیاس به شمار نیامده‌اند.

## قرآن كريم.

١. ابن بدران، عبدالقادر (١٤٠١ق). المدخل الى مذهب الامام الحنبل. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن تركى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ج ١.
٢. ابن حزم، على بن احمد (بى تا). المحلى. تحقيق احمد محمد شاكر. [بيروت]: دارالفكر، ج ١.
٣. ابن قيم جوزية، محمد بن ابى بكر (١٩٧٣م). اعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دارالجيل، ج ١.
٤. اراكي، محمد على (١٤١٣ق). المكاسب المحرمة. قم: مؤسسة فى طريق الحق.
٥. ازهرى، عيسى منون (١٤٢٤ق). نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الاصول. تعليق يحيى مراد. بيروت: دارالكتب العلمية.
٦. امير پادشاه، محمد امين بن محمود (بى تا). تيسير التحرير. بيروت: دارالفكر، ج ٣.
٧. آدمى، على بن محمد (١٤٠٤ق). الاحكام فى اصول الاحكام. تحقيق سيد جميلى. بيروت: دارالكتاب العربى، ج ٣-٤.
٨. بيهقى، احمد بن حسين (١٤٢٠ق). السنن الصغرى. تحقيق خليل مأمون شيخا. بيروت: دارالمعرفة، ج ٢.
٩. جزايرى، نعمت الله بن عبدالله (١٤٠١ق). منبع الحياه و حجية قول المجتهد من الاموات. تحقيق رؤوف جمال الدين. بيروت: مؤسسة الاعلمى.
١٠. جمال الدين، مصطفى (١٤٢٥ق). القياس حقيقته و حجيته. بيروت: دارالهادى.
١١. جناتى، محمد ابراهيم (١٣٧٠). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامى. تهران: انتشارات كيهان.
١٢. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٤٠٧ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية. تحقيق احمد عبد الغفور عطار. بيروت: دارالعلم للملايين، ج ٢-١.
١٣. حرّ عاملى، محمد بن حسن (١٤١٤ق). وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة. تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث. قم: مؤسسة آل البيت، ج ١، ٢٧، ٧، ٣، ٢٠.
١٤. خويى، ابوالقاسم (١٣٦١). المستند فى شرح العروة الوثقى: كتاب الصوم. تقرير مرتضى بروجردى. قم: مطبعة العلمية، ج ١.
١٥. خويى، ابوالقاسم (١٤١٠ق). التنقيح فى شرح العروة الوثقى: الاجتهاد والتقليد. تقرير على غروى تبريزى. قم: دارالهادى.
١٦. خويى، ابوالقاسم (١٤٢١ق). المستند فى شرح العروة الوثقى: الصلاة. تقرير مرتضى بروجردى. قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئى، ج ١٢.
١٧. زرکشى، محمد بن بهادر بن عبد الله (١٤١٥ق). البرهان فى علوم القرآن. تحقيق يوسف عبد الرحمن مرعشلى، جمال حمدى ذهبى، ابراهيم عبد الله كردى. بيروت: دارالمعرفة، ج ٤.
١٨. سمعانى، ابومظفر (١٤١٨ق). قواطع الادلة فى الاصول. تحقيق محمد حسن اسماعيل شافعى. بيروت: دارالكتب العلمية، ج ٢.
١٩. شمس الأئمة سرخسى، محمد بن احمد (بى تا). اصول السرخسى. بيروت: دارالمعرفة، ج ٢.
٢٠. شوکانى، محمد بن على (١٤١٢ق). ارشاد الفحول الى تحقيق علم الاصول. تحقيق محمد سعيد بدرى ابو مصعب. بيروت: دارالفكر، ج ١.

۲۱. شهيد ثانی، زين الدين بن علی (۱۴۰۳ق). *الرؤضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
۲۲. شهيد ثانی، زين الدين بن علی (۱۴۱۳ق). *مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ج ۱۰.
۲۳. صابری، حسین (۱۳۸۱). *عقل و استنباط فقهی*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*. تحقیق حسن موسوی خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۳.
۲۵. عطّار، حسن بن محمد (۱۴۲۰ق). *جمع الجوامع*. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۲.
۲۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۱ق). *اجوبه المسائل المهنائیه*. قم: مطبعة الخيام.
۲۷. علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۴۶). *الذریعة الى اصول الشریعة*. تصحیح ابوالقاسم گرگی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.
۲۸. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۷ق). *المستصفی فی علم الاصول*. تصحیح محمد عبدالسلام عبدالشافی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. فاضل مقداد، مقداً بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*. تصحیح عبداللطیف حسینی کوهکمری. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ج ۱.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۰ق). *المحصول فی علم الاصول*. تحقیق طه جابر فیاض علوانی. ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ج ۵.
۳۱. فخرالمحققین، محمد بن حسن (۱۳۸۹ق). *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*. تصحیح حسین موسوی، علی پناه اشتهاردی، عبدالرحیم بروجردی. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۳.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *العین*. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: مؤسسه دارالهجره، ج ۵، ۷.
۳۳. مجددی برکتی، محمد عمیم الاحسان (۱۴۰۷ق). *قواعد الفقه*. کراچی: دارالصدق بیلشرز، ج ۱.
۳۴. محقق حلّی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق). *معارج الاصول*. تحقیق محمدحسین رضوی. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۵. محقق کرکی، علی بن حسن (۱۴۰۹ق). *رسائل کرکی*. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی، ج ۳.
۳۶. معرفت، محمدهادی (۱۳۶۹). *الامام و وسائل الفقه، و الفقاهه. التوحید، شماره ۱۸، ص ۱۱۸-۱۳۴*.
۳۷. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۹ق). *تسدید الاصول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۲.
۳۸. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۳۰۳ق). *قوانین الاصول*. چاپ سنگی، ج ۱.
۳۹. نایینی، محمدحسین (۱۳۷۳ق). *منیه الطالب فی حاشیه المکاسب*. تقریر موسی بن محمد نجفی خوانساری. تهران: مکتبه المحمّديه، ج ۳.
۴۰. نجفی، محمدرضا (۱۴۱۳ق). *وقایه الاذهان*. [قم]: مؤسسه آل البيت (ع).
۴۱. یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم (۱۳۷۸ق). *حاشیه المکاسب*. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲.