



تأملی بر کاربرد قیاس در فقه علامه حلی (ره)

محمد گنج خانلو^۱

۱. دانش پژوه سطح ۴، حوزه علمیه، قم (نویسنده مسئول).

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰

کلیدواژگان: قیاس، رای،
علامه حلی، اصول فقه، فقه.

قیاس و رأی بین علمای امامیه جزو مسائلی است که همه ایشان در آثار اصولی خود به آن پرداخته‌اند و قیاس منهی از غیر منهی را بحث کرده‌اند. در این میان علامه حلی ره نیز هم‌چون سایر اصولیون به این مسأله پرداخته است. اما نکته‌ی حائز اهمیت این است که با اینکه ایشان در مباحث اصولی به رد و طرح قیاس منهی و رای پرداخته، لکن در مباحث فقهی خود مبتلا به قیاس منهی شده است. با بررسی آثار اصولی علامه مانند تهذیب الوصول، مبادی الوصول و نهایی الوصول الی علم الاصول و تطبیق آن بر مباحث فقهی ایشان در آثاری چون قواعد الاحکام، مختلف الشیعه و نهایی الاحکام به مواردی بر خوردیم که نشان از ابتلای ایشان به قیاس منهی بود. فهم این مسأله سبب شد که دقت نظر بیشتری در تحلیل نظرات علامه صورت پذیرد و محققین تکیه گاه اصلیشان بر مبانی اصولی علامه باشد و در تطبیق مصادیق با نکته سنجی به مباحث فقهی ایشان بر رسند.

مقدمه

یکی از بحث‌های مهم اصولی، مسأله قیاس و رأی و حجیت آن است. از آنجا که هیچ فقهی بی نیاز از فهم چارچوب موضوع قیاس و شناخت موارد حجت و لاجحه آن نیست و بی توجهی به آن ممکن است سبب استفاده نابجای موارد درست از نادرست شود، همه فقها و اصولیون اعم از قدما و متأخرین و معاصرین، حول این موضوع قلم زده‌اند و بر سر مصادیق قیاس منهی و موارد منهی و غیر منهی، مباحث طولانی انجام داده‌اند.

یکی از فقهایی که در کتب اصولی خود به موضوع قیاس پرداخته، علامه حلی ره است. ایشان در نهاییه الوصول که از کتب مبسوط اصولیشان است، به صورت مفصل ابعاد متنوع قیاس و رأی را بررسی کرده است (علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۵۷-۹۱). همچنین در سایر کتب اصولی خود نظیر تهذیب الوصول (علامه حلی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۷۵-۲۴۳) یک مقصد، و در مبادی الوصول (علامه حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۹-۲۱۴) یک فصل، را به بحث قیاس اختصاص داده است.

این موضوع از آن حیث اهمیت دارد که در روایات مختلف از قیاس نهی شده است و ابتلا یا عدم ابتلای یک فقیه بر یک موضوع با اهمیت دیدگاه متفاوتی را برای پژوهشگران در تحلیل تطابق نظرات او اصولی او با کتب فقهی به وجود خواهد آورد. از آنجا که در این موضوع تحقیق مستقلی انجام نشده است بر آن شدیم که به صورت مفصل به آن پردازیم تا کسانی که در صدد تحلیل نظرات فقهی و اصولی علامه هستند با دقت نظر بیشتری به گنجینه علمی ایشان نظر کنند و با تفکیک میان نظرات فقهی و اصولی تحلیل‌های دقیقتری ارائه دهند و دچار تشویش نشوند.

کلیدی‌ترین مباحثی که در نوشتار حاضر به آن خواهیم پرداخت از قرار ذیل است:

الف) مبانی اصولی ایشان در مورد تعریف و شناخت انواع قیاس و موارد حجه و لاجحه از دیدگاه علامه.

ب) تطابق یا تغایر مبانی اصولی ایشان با مبانی فقهیشان. زیرا که فقه هر فقیه باید از مبانی او در اصول تبعیت کند، بالطبع فقه علامه نیز بایستی مطابق نظرات اصولی ایشان در ذیل قیاس پیش رفته باشد اما باید ببینیم ایشان بر خلاف مبانی اصولی نظر داده و دست به تحلیل‌هایی از جنس قیاس منهی زده است یا اینکه فقه ایشان نیز مطابق با اصولشان پیش رفته است؟ در ادامه ابتدا مبانی اصولی ایشان در مورد قیاس را بررسی می‌نماییم و سپس به واکاوی تطابق یا عدم تطابق تحلیل‌های فقهی ایشان با مبانی اصولیشان، می‌پردازیم.

۱. تبیین مبانی علامه

۱-۱. تعریف و ارکان

اینکه معنای لغوی و تعریف اصطلاحی قیاس چیست و چه اختلافاتی در این زمینه میان اصولیون وجود دارد در کتب اصولی به تفصیل بیان گردیده است. اما تعریفی که علامه از قیاس ارائه کرده به معنای تسری دادن یک حکم از اصل به فرع بخاطر علت واحدی است که میان آن دو وجود دارد.

و هو تعدیة الحكم المتحد من الأصل إلى الفرع لعلة متحدة فیهما (علامه حلی، ۱۳۸۰ ه. ش، ص ۲۴۵).

القیاس: عبارة عن حمل الشيء على غيره، فی إثبات مثل حکمه له، لاشتراکهما فی علّة الحكم. (علامه حلی، ۱۴۰۴ ه. ق، ص ۲۱۵) ایشان ارکان قیاس را همانند مشهور اصولیون به چهار قسم تقسیم کرده است؛ اول، اصل یعنی مقیس علیه. دوم، فرع که همان مقیس است. سوم، علت که همان معنای مشترک میان اصل و فرع است. و چهارم، حکم یعنی چیزی که در مقام اثبات آن برای فرع هستیم.

و أركانه أربعة: الأصل، و هو المقيس عليه .. و الفرع: هو المقيس .. و العلة: هي المعنى المشترك .. و الحكم: و هو المطلوب إثباته في الفرع. (همان).

البته ایشان در کتابهای دیگر تعاریف دیگری هم بیان کرده‌اند.

۱-۲. حجیت قیاس

اما مهم ترین مبحث در موضوع حاضر تبیین حجیت قیاس و شناخت موارد صحیح و نادرست آن از منظر علامه حلی ره است. به صورت کلی، از منظر فقهای شیعه دو نوع قیاس وجود دارد. قیاس ظنی و قیاس قطعی. از نظر امامیه تنها قیاس قطعی حجت است که مبتنی بر فهم علت قطعی یک حکم و تسری آن به موضوع دیگر است. در مقابل، قیاس ظنی است که صرفاً بخاطر تشابه دو مسأله و بدون تمسک به امارات عقلایی، حکم اصل بر فرع سرایت داده می‌شود. مقصود روایاتی که از قیاس منع کرده‌اند نیز موارد ظنی آن مد نظرشان بوده است. زیرا فضایی که شیعیان در آن زندگی می‌کردند محیطی بوده که اهل سنت در آن سیطره داشتند و آنها بخاطر عوامل مختلفی چون فقدان امام دست به این کار می‌زدند. در این شرایط امکان تاثیر پذیری شیعیان از این فضای مسموم وجود داشته است. لذا اهل بیت ع وارد میدان شدند و از انحراف جلوگیری کردند. چرا که؛ «علمای عامه بر خلاف شیعه از روایات اهل بیت (ع) بهره‌مند نبودند و از سوی دیگر روایات اندکی از پیامبر اسلام (ص) به دستشان رسیده بود؛ از این رو به ناچار منابعی از پیش خود برای پاسخ به سؤالات شرعی اختراع کردند و همین مسئله سبب شکل‌گیری انحرافی عظیم در فقه اهل سنت و فاصله‌ای شگرف میان آنان با فقه شیعی شد. کثرت فقهای عامه و حمایت حکومت‌های وقت از ایشان سبب شده بود که فضای غالب علمی در اختیار ایشان باشد و همین نکته ی خطری بود که ممکن بود، فقهای شیعه نیز رو به چنین طرقي بیاورند؛ علاوه بر این، فقهای شیعه و سنی با هم در مساجد و سایر مجامع حضور می‌یافتند و با یکدیگر حشر و نشر داشتند؛ همچنین این نکته را هم نباید از نظر دور داریم که گاهی قیاس به ظاهر معقول به نظر می‌رسد و همین رهنمی‌شود که فقهای شیعه را نیز به خود متمایل کند... به کارگیری قیاس و عقل ظنی خطری جدی در کمین فقه شیعه نیز بود و به ضرس قاطع می‌توان گفت: اگر نهی شدید و مکرر اهل بیت نبود، فقه شیعی نیز آغشته به این آلودگی‌ها می‌شد. ... از این رو اهل بیت (ع) وارد میدان شدند و به تخطئه اجتهاد و عقول ظنی افراد پرداختند و مانع از این شدند که فقهای شیعه وارد این عرصه‌ها شوند. در جامع احادیث شیعه درباره عدم حجیت قیاس و رأی و مانند آن، ۱۵۹ روایت است» (اکبرنژاد، ۱۳۹۶ ش، ص ۸۲-۸۰)

بنابراین قیاس ظنی از منظر شیعه حجت نیست.

نظر علامه هم همانند اصولیون شیعه این است که قیاس ظنی حجت نیست.

اختلف الناس فی ذلك، و الّذی نذهب إليه أنه ليس بحجة (علامه حلی، ۱۴۰۴ ه. ق، ص ۲۱۵).

اما تمام ماجرا این نیست. چرا که برخی از مسائل در ذیل قیاس وجود دارد که مشابهت بسیاری با قیاس منهی داشته و قابلیت تسری دادن حکم اصل بر فرع را بخاطر وجود اشتراکات میان این دو دارد. لذا علامه در کتب اصولی خود پس از تبیین ادله نقلی و عقلی عدم حجیت قیاس، مسائلی را می‌شمارد که می‌توان حکم اصل را بر فرع، بخاطر وجود اشتراکات تسری داد که برخی از آنها حجت بوده و از نوع قیاس ظنی نیست و برخی نیز ظنی بوده و لاحقند. این موارد عبارتند از الحاق مسکوت عنه به منطوق، قیاس منصوص العله و قیاس مستنبطه العله که از منظر علامه، دو مورد اول حجتند و در ذیل قیاس منهی قرار نمی‌گیرند و مورد سوم لا حجت است که در ادامه به تبیین هر سه مورد می‌پردازیم.

۱-۲-۱. قیاس اولویت

اولین مورد از قیاس که از نظر علامه حجت است، قیاس اولویت است که ایشان با تعبیر الحاق مسکوت عنه به منطوق از آن یاد می‌کند و از اساس چنین الحاقی را قیاس نمی‌داند. زیرا شرط الحاق مسکوت عنه به منطوق، اقوی بودن آن از منطوق است اما در قیاس، فرع از اصل قوی‌تر نیست.

بالاتر اینکه علامه چنین الحاقی را از دایره تعریف قیاس خارج کرده و در ذیل باب مفهوم گیری قرار می‌دهد. بنابراین از نظر ایشان چنین مواردی از اساس و تخصصا از دایره قیاس خارج است.

ایشان در کتاب مبادی الوصول الحاق مسکوت عنه به منطوق را زمانی که جلی باشد، مثل حرمت زدن والدین که از تحریم اف کردن ایشان در قرآن فهم می‌شود را از باب قیاس نمی‌داند.

إلحاق المسکوت عنه بالمنطوق، قد یکون جلیا کتحریم الضرب المستفاد من تحریم التأفیف، و ذلك لیس من باب القیاس. لأنّ شرط هذا، کون المعنی المسکوت عنه، أولى بالحکم من المنصوص علیه، بخلاف القیاس، بل، هو من باب المفهوم (علامه حلی، ۱۴۰۴ هـ. ق، ص ۲۱۸).

البته نباید از نظر دور داشت که مطابق تعریفی که ایشان از قیاس ارائه کردند، این مورد نیز از مصادیق قیاس به حساب می‌آید^۱ اما چون منظور ایشان معلوم است، نمی‌توان خرده گیری کرد. و به عبارتی دعوا لفظی است.

۱-۲-۲. قیاس منصوص العله

دومین موردی که ایشان همانند سایر اصولیون حجت می‌داند قیاس منصوص العله است. الأقرّب عندی: أنّ الحکم المنصوص علی علته، متعدّد إلى کل ما علم ثبوت تلك العلة فیهِ، بالنصّ لا بالقیاس. لأنّ قوله: حرمت الخمر لكونه مسکرا، ینزل منزلة قوله: حرمت کلّ مسکر (علامه حلی، ۱۴۰۴ هـ. ق، ص ۲۱۹).

ایشان در تهذیب الوصول هم هنگامی که از تعبد به قیاس سخن می‌گویند تنها قیاس منصوص العله و قیاس اولویت را حجت می‌داند. مثلا بیع رطب در مقابل تمر و خرما خشک صراحتا بخاطر کم شدن وزن آن علت عدم جواز قرار گرفته و فقیه می‌تواند این تعلیل را در مورد سایر اجناسی که با خشک شدن از وزن آن کاسته می‌شود مثل انگور در مقابل کشمش بکار گیرد چرا که از نظر استظهار عرفی خود رطب و خرما در اینجا موضوعیت ندارد و این ملاک را در اجناس دیگری نیز می‌توان بکار برد. در مورد قیاس اولویت هم که روشن است وقتی شرع از اف گفتن به والدین نهی کرده است از نظر عقل به طریق اولی از سخن ناروا گفتن یا ضرب و شتم والدین نیز نهی کرده است.

منع الشیعة من التعبد به شرعا، و إنّ جاز عقلا. و منع آخرون منه عقلا. ... و الأقوی عندی أنّ العلة إذا كانت منصوصه، و علم وجودها فی الفرع، کان حجة، کقوله علیه السلام لما سئل عن بیع الرطب بالتمر، قال: «أ ینقص إذا جف؟ قیل: نعم. قال علیه السلام: فلا إذن»، و کذا قیاس تحریم الضرب علی تحریم التأفیف.

و أمّا فی غیر هذین فلا یجوز التعبد به لقوله تعالی: «و أنّ تقولوا علی الله ما لا تعلمون» (البقرة: ۱۶۹؛ الأعراف: ۳۳) و لا تقف ما لیس لک به علم (الإسراء: ۳۶) إن یتبعون إلا الظنّ و إن الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئا (النجم: ۲۸). و قوله علیه السلام «ستفترق

^۱ صرف نظر از اولویت، نفس عمل و روش استنباط کشف حکم از اصل به فرع و تسری دادن حکم از منصوص به مسکوت مطابق تعریف خود ایشان قیاس است؛

امتی علی بضع و سبعین فرقه، أعظمهم فتنه قوم یقیسون الامور برأیهم، فیحرّمون الحلال و یحلّون الحرام» (علامه حلی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۴۷).

بنابراین از توضیحی که ایشان نسبت به موارد جواز تعبد به قیاس می دهند معلوم می شود که ایشان با سایر اصولیون شیعه اختلافی ندارند و مثالهایی که برای قیاس می زنند از موارد منهی در روایات نیست. گرچه برخی مثل مرحوم علم الهدی ره تعبد به قیاس را عقلاً جایز می دانند اما در نهایت بخاطر منع شارع، تعبد به قیاس را همانند سایر فقهای شیعه ممنوع می دانند.

۱-۲-۳. قیاس مستنبطه العله

اما علامه از میان انواع قیاس، قیاس مستنبط العله را ممتنع می داند و برای اثبات امتناع آن راههایی که اصحاب قیاس برای اثبات مدعای خود از آن بهره می گیرند را به طور جداگانه بیان کرده و رد می کند. ایشان شش دلیلی که قائلین قیاس از آن استفاده می کنند را تبیین و سپس رد می کند.

ایشان در بحث سوم در الحاق مسکوت عنه به منطوق، از قیاس اولویت و حجیت آن یاد می کند، اما می گوید این روش در کشف حکم قیاس نیست، چون در قیاس اولویت، مسکوت عنه در اثبات حکم بر منصوص اولویت و ترجیح دارد، در حالی که صرف نظر از اولویت، نفس عمل و روش استنباط کشف حکم از اصل به فرع و تسری دادن حکم از منصوص به مسکوت مطابق تعریف خود ایشان قیاس است، در قیاس منصوص العله نیز همین مشکل برای ایشان به وجود می آید و با آنکه منصوص العله را حجت می داند می گوید قیاس نیست، چون تسری دادن حکم به خاطر وحدت علت از اصل به فرع است. اینکه ایشان می گوید به خاطر ثبوت علت است نه قیاس، ناشی از همان تصور منفی پیشین موجود در فرهنگ شیعه و حجت نبودن آن قسمت خاص، در لسان روایات است که به کل واژه قیاس و روش های گوناگون آن سرایت داده شده است. جالب اینجاست که از نظر علامه تنها مورد دارای اشکال در بخش قیاس نوع مستنبط العله است و عمده دلیل ایشان در این مورد عدم ضابطه مندی علت و یا وصف حکمت در تسری حکم است. ایشان در این مرحله توضیح بیشتری نداده است. در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر واقعاً علت بود و ضابطه مند هم بود، باز مشکل عدم حجیت باقی می ماند؟ (ایازی، ۱۳۸۹، ص ۶۹).

با این اوصاف علامه در بحث حجیت قیاس تنها قیاس مستنبط العله را حجت نمی داند و انتظار این است که ایشان در مبانی فقهی خود نیز به همین اصول پایبند بوده و از آن تخطی ننماید.

۲. پای بند نبودن علامه (ره) به مبانی اصولی خود در فقه

از ادله ای که فقهای شیعه غیر از ابن جنید قائل به بطلان آن هستند قیاس است. این مسأله از نظر تئوری و تحلیل های اصولی برای اصولیون حل شده و دارای پاسخ است. اما در مواردی که قابل اعتناست، ایشان در فقه بر خلاف رویه های خود در اصول، بر اساس قیاس و برخی استحسانات عقلی که ظنی بوده و حجیت ندارند حکم کرده اند. گرچه بخشی از اینها مربوط به جدال با اهل سنت بوده است اما همه موارد اینچنین نیست. اگر کسی احاطه کافی به کتب فقهی داشته باشد موارد بسیاری را خواهد یافت که علما تصریح به استفاده کردن فقها از قیاس کرده اند. مثلاً از کلماتی مانند: هذا قیاس لا نقول به، قیاس، قیاس لا أقول به و قیاس محض و امثال آن بکار برده اند که فقها یکدیگر را متهم به عمل به قیاس ظنی کرده اند.

در نتیجه یک پژوهش استقرایی که در مورد گونه های کاربرد قیاس در فقه شیعه بر اساس کتاب جواهر الکلام تحقیق شده، بیش از چهار صد مورد گونه های مختلف قیاس به دست آمده که مورد استناد فقها قرار گرفته و بر اساس آن حکم صادر کرده اند... قیاس منصوص العله، قیاس اولویت و قیاس تنقیح مناط قطعی مورد قبول فقهای امامیه است و محل نزاع نیست. اما بسیاری از قیاس های به دست آمده قیاس مستنبط العله است. (محمد مهدی یزدانی، حسینی صابری و حسینی مقدم، شماره ۸۸، ص ۱۵۳)

علامه حلی ره هم از کسانی است که در مواردی مرتکب قیاس ظنی شده است و فقها بر ایشان خورده گرفته‌اند.

۲-۱. تطهیر با آب مضاف

علامه در کتاب مختلف الشیعه در ذیل امکان یا عدم امکان ازاله نجاست با آب مضاف، در مقام دفاع از عدم امکان، شواهدی از آیات و روایات مطرح کرده که دلیل چهارم ایشان مبتنی بر این ادعاست که غایت ازاله نجاست برای اقامه نماز است و چون طهارت از حدث مشروط بر آب است، پس طهارت از خبث نیز به طریق اولویت مشروط بر آب است، زیرا خبثات حدث حکمی در درجه پایین‌تری نسبت به خبثات واقعی قرار دارد و تنها راه رفع این نوع از خبثات، آب است، در نتیجه رفع خبثات واقعی یعنی نجاست که خبثات قوی‌تری دارد به طریق اولی باید با آب باشد. ایشان در ادامه منکر قیاس بودن این استدلال شده و این مورد را جزو قیاس اولویت و همانند اتفاقی که در مورد اف گفتن بر پدر و مادر به وجود می‌آید گرفته است.

الرابع: أنّها طهارة تراد لأجل الصلاة، فلا تجوز إلا بالماء كطهارة الحدث، بل اشتراط الماء هنا أولى، لأنّ اشتراطه في النجاسة الحكمية يعطى أولوية اشتراطه في النجاسة الحقيقية. لا يقال: هذا قياس، فلا يكون حجة، لأننا نقول: نمنع كونه قياسا، وإنما هو استدلال بالقتضاء، فان التنصيص على الأضعف يقتضى أولوية ثبوت الحكم في الأقوى، كما في دلالة تحريم التأليف على تحريم الضرب (علامه حلی، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۱، ص ۲۲۴).

در پاسخ به این استدلال باید گفت که این ادعایی است بدون دلیل و قیاسی است مسلم! هیچ دلیلی بر ضعف نجاست حکمی نسبت به نجاست واقعی وجود ندارد بلکه اولویت باید منصوص و یا به گونه ای باشد که عرف مردم با شنیدن کلام منتقل به مقصود شوند، همانند آیه تکریم والدین که از تنصيص به حرمت اف، اولویت تحريم ضرب فهم می‌شود. اما در اینجا چگونه می‌توان قیاس کرد در حالی که هر کدام از این خبثات ها از نوع خاصی بوده و احکام مختص به خود را می‌طلبند.

صاحب معالم به ادعای علامه مبنی بر قیاس نبودن این استدلال و از باب اقتضاء بودن استدلال اشکال گرفته و می‌گوید که چنین پاسخی نادرست است. چرا که محوریت مفهوم موافق بر تحقق اولویت بین منطوق و مفوم است و در مثالی که علامه زدن قطعا چنین اولویتی در میان نیست. چرا که اضعف بودن نجاست حکمیه نسبت به نجاست عینیّه قطعا ثابت نیست زیرا بر طرف شده نجاست حکمیه مشروط به نیت است اما پاک شدن نجاست عینیّه جزو واجبات توصلی بوده و شرط نیت در آن وجود ندارد. بنابراین در مفهوم موافق باید علم به علت وجود داشته باشد و مسکوت عنه اقوی از منطوق باشد در حالی که در مثال علامه چنین اتفاقی نیفتاده است و چنین ادعایی گزاف گویی است.

و ليس هذا الجواب بشيء؛ فإنّ دعوى كونه من باب الاقتضاء يعنى: مفهوم الموافقة موقوفه على تحقق الأولوية بين المنطوق و المفهوم كالمثال الذى ذكره، و لا ريب فى انتفاء ذلك هنا؛ فإنّ كون النجاسة الحكمية أضعف من العينية فى حيز المنع. كيف! و الحكمية لا ترتفع عندهم إلا بالنية. و يعتبر فى صدورهما و تعلقها ما لا يعتبر فى العينية. و بالجملة فلا خفاء فى اشتراط مفهوم الموافقة بالعلم بالعلّة و ظهور كونها فى المسكوت عنه اقوى، كما فى مثال التأليف. و ادعاء مثله فى موضع النزاع مجازفة ظاهرة (عاملی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۴۲۲).

علامه قزوینی در کتاب ینایع الاحکام در رد بیان علامه نیز مشابه سخن پیشین را بیان کرده است.

و ضعفه واضح، و إن قال العلامة فى توجيهه: بأنّه استدلال بالقتضاء، فإنّ التنصيص على الأضعف يقتضى أولوية ثبوت الحكم فى الأقوى، كما فى دلالة تحريم التأليف على تحريم الضرب، لمنع كونه اقوى بعد ملاحظه أنّه يعتبر فى النجاسة الحكمية ما لا يعتبر فى الحقيقية كالتبعية و غيرها من الشرائط المقررة فى محالها (قزوینی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۷۷۹).

۲-۲. حضور در نماز جمعه

علامه حلی در **مختلف الشیعه** برای اثبات واجب بودن حضور پنج نفر در نماز جمعه (نه هفت نفر) استدلال‌هایی ارائه می‌دهد. از جمله اینکه انسان بالطبع اجتماعی است پس نیازمند به اجتماع است که خصوصیت آن تنازع و درگیری و کشمکش است. زمانی این اجتماع کامل و تمام است که رئیسی داشته باشد تا مردم را هنگام عصیان از خدا بترساند و آن‌ها را از عصیان باز دارد و هنگام اطاعت آن‌ها را وعده ثواب دهد. پس وجود امام در اجتماع ضروری است؛ در مرحله بعد از آنجا که انسان در معرض حوادث است، برای این که نظام جامعه به هم نریزد، این امام نیازمند نایب است. و باز به این جهت که نزاع لااقل با دو نفر شکل می‌گیرد باید این دو نفر نیز در نظر گرفته شوند و از آنجا که در هر نزاعی یکی از طرفین مستوجب حدّ می‌شود شخص پنجمی هم نیاز هست تا حدود را جاری کند. پس روشن شد که تمدن و استیطان (شکل‌گیری وطن) با این پنج نفر کامل می‌شود. لذا ما پنج نفر را در نماز جمعه اعتبار می‌کنیم و می‌دانیم که نماز جمعه بر مسافرین واجب نیست.

لأنّ الإنسان مدنی بالطبع فيفتقر إلى الاجتماع الذي هو مظنة التنازع، وأما يتم الاجتماع ويكمل نظامه برئيس يردعهم و يخوقهم الله تعالى عند العصيان و يعدهم بالثواب عند الطاعة فوجب اعتبار الإمام، ثمّ لمّا كان الإنسان في معرض الحوادث ومحلاً للاضطراب و جب في الاجتماع ونظامه اعتبار نائب له، و لمّا كان التنازع يفتقر إلى مدّع و مدّعي عليه و جب اعتبارهما، ولمّا كان التنازع مؤدياً إلى استحقاق الحدّ في جنب أحدهم و جب وضع من يستوفى الحدود. فظهر أنّ التمدن والاستيطان والاستقرار إنّما يتم بهؤلاء الخمسة، فلهذه الحكمة اعتبرنا الخمسة في العدد؛ لأنّ الجمعة لا تجب على غير المستوطن (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۰۹).

پاسخ این است که اگر مناط پنج نفر بودن افراد نماز جمعه این است چرا اهل بیت ع به صورت صریح و شفاف حکمت آن را بیان نکرده اند؟ در زمان حضور اهل بیت چگونه پنج نفر نیاز است؟ آیا امام نیاز به نایب دارد؟ اگر راه چنین استحسانات و تحلیل‌های غیر متعارف بر فقه شیعه باز شود چیزی از فقه باقی خواهد ماند؟ تفاوت و وجه مایز چنین برداشتهایی با برداشتهای امثال ابو حنیفه چیست؟ آیا جز این است که علامه حلی به صورت مفصل در کتب اصولی خود بی ضابطگی قیاس اهل سنت را تذکر داده است پس چگونه محصول استدلال‌های اصولیشان در فقه دچار عدم تطابق و انحراف شده است؟ با همین روش می‌توان برای حضور شش نفر و هفت نفر و ده نفر در نماز جمعه استدلال کرد. مگر نماز جمعه دادگاه است که برای آن چنین استدلالاتی بیان می‌شود. جالب است که برخی برای حضور هفت نفر در نماز جمعه هم از چنین استدلال‌هایی استفاده کرده اند و وجود دو شاهد برای شهادت بر له یا علیه طرفین نزاع را بدان اضافه کرده‌اند.

۲-۳. صحت روزه جنب در رمضان

یکی از مباحث اختلافی میان علمای شیعه این است که آیا روزه کسی که در شب جنب شده و از روی عمد بر جنابت خود باقی مانده و با همان حالت وارد روزه ماه رمضان شود، صحیح است یا این که باطل بوده و موجب قضا یا کفاره می‌شود؟ علامه حلی مانند بسیاری دیگر از علمای شیعه معتقد است که چنین عملی موجب قضاء و کفاره می‌شود. وی در این زمینه به ادله‌ای تمسک می‌کند که یکی از آن‌ها چیزی جز قیاس و استحسان عقلی نیست. ایشان می‌گویند:

إنزال در طول روز موجب قضا و کفاره می‌شود. بنابراین کشاندن بقای بر جنابت از شب به روز نیز باید موجب قضا و کفاره شود. بلکه در مورد دوم چنین حکمی با تاکید بیشتری است زیرا در اولی ابتدا روزه منعقد شده و پس از آن انزال صورت گرفته در حالی که در دومی از همان ابتدای روزه چنین حالتی وجود داشته است و کار به انعقاد روزه نکشیده است پس در دومی به طریق اولی باید قضا و کفاره داشته باشد.

لنا: إنّ الإنزال نهاراً موجب للقضاء و الكفارة، فكذا استصحاب الإنزال، بل هذا أكد؛ لأنّ الأوّل قد انعقد الصوم في الابتداء و هنا لم ينعقد. (علامه حلی، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۳، ص ۴۰۷).

فقها نیز به این روش علامه در ذیل این مساله اشکال کرده اند. محقق اردبیلی در کتاب مجمع الفائده و البرهان استدلال علامه را غیر ظاهر می‌داند: «فاستدلال العلامة فی المختلف بإيجاب ما يجب فی (الثانی)، علی إيجابه فی الأوّل، غیر ظاهر» (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵، ص ۳۷).

آقا رضی الدین خوانساری هم در کتاب خود به قسمتی از استدلال علامه اشکال می‌کند و ضعف این استدلال را واضح می‌داند: «و ضعف هذا الاحتجاج واضح للفرق البین بین الإنزال و استصحاب الجنابه و ظهور عدم استلزام إفساده و كون إفساد الإنزال بل المباشرة باعتبار إحدائ الجنابه غیر ظاهر و علی تقدير ثبوته فلا يدل تنافی إحدائها للصوم و نقضه إياه علی تنافی استمرارها له ألا ترى أنهم لا يقولون بوجوب الغسل فوراً علی المحتلم فی نهار شهر رمضان و ثانياً الأخبار الكثيرة المستفیضة الدالّة علیه و فیها الصحيح و قوی السند و الاحتجاج بها قوی خصوصاً مع شهرة هذا القول بین الأصحاب و موافقته للاحتیاط» (خوانساری، ۱۳۱۱ ق، ص ۳۴۳).

ایشان در چندین جای از این کتاب به استدلال علامه اشکال می‌کند که یک مورد را بیان کردیم. با توجه به اینکه انزال موجب به وجود آمدن خبث باطنی می‌شود به نظر می‌رسد که تحلیل علامه بر اولویت قضا و کفاره برای کسی که در شب جنب شده ناظر به وجود خبث در همان ابتدای کار است. در حالی که ما دلیلی بر این مطلب نداریم که اگر انزال در طول روز موجب قضا و کفاره شود، اگر در همان ابتدای روز و طلوع فجر این اتفاق بیفتد خبث قوی تری نسبت به طول روز ایجاد کند تا بگوییم در اینجا قضا و کفاره آكد است. اگر باب چنین مسائلی در فقه باز شود افراد مختلف می‌توانند از فروعات مختلفی که دلیل قطعی نقلی یا عقلی ندارد با یک تحلیلی که از نظرشان درست است، فهم خودشان را از یک مساله به مسائل دیگر تسری دهند. سوال این است که آیا دلیل قضا و کفاره روزه ماه رمضان خود عمل جنسی بما هو هو که یک نوع لذت جویی است بوده یا به خاطر ایجاد حالت جنابت که یک حالت روحی خاص است که نیاز به طهارت دارد؟ برای ما وجه این مساله روشن نیست.

۲-۴. طهارت خاک در تطهیر ولوغ کلب

از جمله مباحثی که در ذیل نجاست ظروف با ولوغ سگ در کتب فقهی وجود دارد این است که آیا خاکی که برای تطهیر ظرف نجس به کار می‌رود لازم است که پاک باشد یا اینکه طهارت خاک شرط نیست و با خاک نجس هم می‌توان ظرف را تطهیر نمود؟ علامه در ذیل این مساله خاک نجس را تطهیر کننده نمی‌داند چرا که نجس نمی‌تواند چیزی را تطهیر کند. ایشان در ادامه احتمال اجزاء هم می‌دهد زیرا مقصود این است که این نجاست با چیز دیگر پاک شود حال چه آن شی پاک باشد و چه نجس. و لا یجزی التراب النجس، لأن النجس لا یطهر غیره، و یحتمل الإجزاء، لأن المقصود الاستعانة علی القلع بشيء آخر، فکان کالدبغ بالنجس (علامه حلی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۹۳).

صاحب معالم نیز استدلال علامه را رد کرده و آن را استنباط محض می‌داند. و قد بینا ما فی الاستناد إلى التعلیل فی هذا المقام من الإشکال؛ إذ هو استنباط محض. و لا ریب أنّ اعتبار الطهارة أنسب و إن کان باب الاحتمال غیر منسّد، لا لما ذکره العلامة، بل من حیث توقّف الاشتراط علی الحجّة؛ إذ الدلیل مطلق (عاملی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۶۷۵).

محدث بحرانی این استدلال را به اهل قیاس، انطباق می‌داند. چرا که چنین ادعایی از نص فهم نمی‌شود و مصداق قیاس منهی یعنی قیاس مستنبطه العله است.

قد نص جمع من الأصحاب على اشتراط طهارة التراب النفاتا الى ان المطلوب منه التطهير و النجس لا يطهر، و احتمال العلامة في النهاية أجزاء النجس و وجهه بان المقصود من التراب الاستعانة على القلع بشيء آخر و شبهه حينئذ بالدفع بالنجس و أنت خبير بما فيه لان التعليل بما ذكره و ان تكرر في كلام جملة منهم إلا انه غير معلوم من النص بل هو علة مستنبطة بأهل القياس انساب(بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۴۸۰).

۲-۵. وجوب ازاله نجاست از ثوب

علامه ذیل بیان برخی از احکام باب نجاسات، به میزان نجاست در خون و غیر خون می‌پردازد که اگر خون غیر از دماء ثلاثه و جرح و قرح باشد ما دامی که به اندازه یک درهم نرسیده نیازی به ازاله ندارد اما اگر نجاستی غیر از خون مثل بول و غائط در میان باشد، در اینجا اندازه ملاک نیست و هر مقداری که باشد باید تطهیر شود. ایشان در ادامه به ادله تطهیر نجاسات غیر از دم پس از بیان یک آیه و یک روایت، دلیل وجوب تطهیر نجاست بول را غلیظ تر بودن نجاست بول از خون معرفی کرده و می‌گوید که به همین دلیل خروج بول سبب وضو می‌شود اما خون چنین نیست.

لأن نجاسته أغلظ من الدم، و لهذا أوجب الوضوء بخلاف الدم (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۶).

در اینجا نیز ایشان دچار قیاس شده است. آیا خروج باد معده یا خواب که جزو حدث اصغر است سبب می‌شود که آنها را هم با دم مقایسه کنیم و بگوییم که خون چون نجاستش غلیظ تر است و با این وجود مبطل نیست، پس باد معده هم مبطل نیست؟ قطعاً پاسخ منفی است و چنین رویکردی در تحلیل های فقهی دامگه تحلیل‌های فقهی است.

۲-۶. تطهیر اوانی نجس

سخن در مورد ولوغ کلب نسبت به ظروف است که طبق نظر مشهور باید یک بار خاک مالی شود و دوبار با آب شسته شود تا ظرف تطهیر گردد. علامه در ذیل این مطلب نسبت به لعابی که از غیر ولوغ از سگ به وجود آمده را ملحق به ولوغ می‌کند و برای تطهیر آن نیز خاک مالی را لازم می‌داند. در ادامه ایشان الحاق عرق و سایر رطوبات سگ به لعاب را اقرب می‌داند و دلیل پذیرش این مطلب را چنین بیان می‌کند که دهان سگ از سایر اعضای بدنش تمیز تر است بنابراین وقتی در آنجا حکم به خاک مالی و شستن دوبار با آب داده شده است پس در اینجا نیز چنین است.

و هل یجری عرقه و سائر رطوباته و أجزاءه و فضلاته مجری لعابه؟ إشکال، الأقرب ذلك، لأن فمه أنظف من غيره، و لهذا كانت نكهته أطيب من غيره من الحيوانات لكثرة لهته (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۹۴).

پاسخ این است که مگر روش تطهیر نجاست در ولوغ سگ یک مسأله‌ی تعبدی نیست که نیازمند چنین استدلال‌هایی نباشد؟ از میان این همه حیواناتی که خدای متعال خلق کرده با اینکه در ظاهر برخی از آنها بسیار کثیف تر از سگ هستند نیازی به خاک مالی دیده نشده است اما در مورد ولوغ سگ چنین اوامری در شریعت بیان شده است. بنابراین وقتی مادامی که دلیل یا نص خاصی در مورد سایر رطوبات سگ نداشته باشیم نمی‌توانیم آنها را با این استدلالها حکم را از اصل به فرع منتقل کنیم و قیاس نماییم.

۲-۷. الحاق کفاره شرب لبن ظبیه به غیر آن.

از جمله مسائل مربوط به کفارات احرام، صید است که در ذیل آن برخی از مباحث مطرح می‌شود. از جمله موضوعاتی که فقها در کتب فقهی به آن پرداخته‌اند این است که اگر محرم در حرم شیر آهوی ماده را بنوشد باید کفاره آن را بپردازد. دلیل این مطلب نیز وجود وجود نصی است که در کتب روایی آمده است.^۱

علامه حلی در کتاب قواعد الاحکام شیر آهو را توسعه داده و همین کفاره را برای غیر آهو نیز لازم دانسته است. و لو شرب لبن ظبیه فی الحرم فعلیه دم و قیمه اللبن، و ینسحب فی غیرها (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۶۲). در حالی که ما دلیل مستقلی برای این ادعا نداریم و چیزی که در نص بیان شده است همان شیر آهو است. لذا برخی از فقها به علامه حلی ایراد گرفته‌اند و انسحاب حکم آهو به غیر آن را قیاس دانسته‌اند. محقق کرکی در جامع المقاصد در ذیل بیان علامه کار علامه را قیاس دانسته است.

و الظاهر عدم الانسحاب لأنّ ذلك قیاس لا نقول به. نعم يتضاعف الفداء الواجب علی المحرم فی الحل، و هو قیمه اللبن، لأنه مما لا نص فیہ (عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۲۴).

همچنین شهید ثانی در فوائد القواعد چنین کاری را قیاس دانسته است.

مورد النص حلب الظبیه، ثمّ شرب لبنها، و قد فرضه المصنّف و غیره فی شرب اللبن فقط. و فیہ مع خروجه عن القواعد الشرعیّه نظر، و کذا فی تعدیه إلی غیرها فإنّه قیاس فی الحکم المخالف للأصل. و لو قیل بقصره علی مورد کان حسناً (شهید ثانی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۲۹).

شهید در مسالک الافهام نیز به بیان علامه در قواعد ایراد گرفته و این کار را قیاس دانسته است. زیرا چیزی که در نص وجود دارد اختصاص به آهو دارد و علت مشترکی که بخواهد بین آهو و غیر آن وجود داشته باشد موجود نیست.

و هل ینسحب الحکم فی غیر الظبیه کبقرة الوحش، فیجب فی شربه فی الحرم دم و قیمه؟ قیل: نعم. و به قطع العلامه فی القواعد. و یشکل بأنّه قیاس، إذ النص مخصوص بالظبیه، و العلة المشتركة غیر موجوده. و اعلم أنّ مورد النص حلب الظبیه، ثمّ شرب لبنها، و الأصحاب فرضوا الحکم فی شرب اللبن فقط. و فیہ نظر، لأنّه حکم خارج عن القواعد، فتعدیه إلی غیر موضع النصّ فی محلّ المنع. و لو فرض حلب واحد و شرب آخر، فعلی ما ذکره علی الشارب الجزاء و القیمه، و فی الحالب نظر، إذ یمکن أن ینسحب الحکم علی غیره (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۴۶).

بنابراین علامه در این مورد نیز دچار قیاس شده و حکم آهو را به غیر آن نیز سرایت داده است در حالی که ما دلیل مستقلی برای این مطلب نداریم.

۲-۸. زکات فطره

برخی هم ایشان را به غلط در برخی موارد متهم به قیاس کرده‌اند. علامه در ذیل بحث زکات فطره در مورد کسی که در موعد خود زکاتش را نپرداخته آیا واجب است زکات خود را بپردازد و اگر بپردازد آیا این فعل ادا حساب می‌شود یا قضا، بحث را در دو مقام سامان می‌دهد. اول، وجوب پرداخت و دوم قضا بودن آن. او برای وجوب پرداخت ادله‌ای را اقامه می‌کند. از جمله اینکه

^۱ ر. ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ۳۸۸/۱۳، باب کفارات ما أصاب المحرم من الوحش؛ و ص ۳۹۵/۳، باب المحرم یصیب الصيد فی الحرم؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ۳۷۱/۲۰۵، باب الکفارة عن خطا المحرم و تعدیه الشروط؛ و ص ۴۶۶/۲۷۳، باب من زیادات فی فقه الحج؛ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳ T ۹۰/۶، باب أن المحرم إذا صاد فی الحل أو أکل بیض صید لزمه الفداء و إن صاد فی الحرم لزمه الفداء و القیمه؛ و ص ۱/۱۰۱، باب أن المحرم إذا احتلب ظبیه و شرب لبنها لزمه دم و إن کان فی الحرم لزمه قیمته أیضا و إن أکل من صید لا یدری ما هو لزمه دم شاء.

مقتضی وجوب، بخاطر بیانات روایات وجود دارد و مانعی که بتواند اصل وجوب پرداخت را بردارد موجود نیست. وی می گوید مانعی که برای پرداخت وجود دارد این است که وقت آن گذشته اما این مانع (خروج وقت) سبب اسقاط حق (پرداخت زکات فطره) نمی شود کما اینکه زکات مال و خمس و نظایر اینها از حقوق مالی بخاطر تاخیر موجب ساقط شدن حق از صاحب دین نمی شود:

«فهاهنا مقامان: المقام الأول: وجوب الإخراج... لنا: أنه لم يأت بالمأمور به، فيبقى في عهدة التكليف الى أن يأتي به. و لأنّ المقتضى للوجوب قائم، و المانع لا يصلح للمانعیه. أمّا الأولى: فالعموم الدالّ على وجوب إخراج الفطره عن كلّ رأس صاع. و أمّا الثانی: فلأنّ المانع ليس إلا خروج وقت الأداء، لكنّه لا يصلح للمعارضه، إذ خروج الوقت لا يسقط الحق كالدين و زكاة المال و الخمس و غیره» (علامه حلی، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۳، ص ۳۰۴).

از نظر برخی علامه در اینجا برای اثبات وجوب پرداخت زکات فطره در غیر موعد خود، زکات فطره را با خمس و زکات واجب قیاس کرده است. از نظر این افراد تفاوت اساسی میان خمس و زکات با زکات فطره وجود دارد. چرا که زکات فطره واجب موقتی است که تا ظهر وقت پرداخت دارد یعنی از نوع موسع است اما خمس و زکات، واجب غیر موقت آن هم از نوع غیر فوری است. صاحب حدائق نسبت به قیاس کردن علامه اشکال می کند و چنین استدلالی را قیاس محض و قیاس مع الفارق می داند.

و ثالثها: قیاسه ذلك على الدين و الزكاة الماليه و الخمس، فإنه قیاس محض، مع كونه قیاسا مع الفارق؛ فإن هذه الأشياء التي ذكرها ليست من قبيل الواجب الموقت بخلاف الفطره كما عرفت (بحرانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۲، ص ۳۱۰).

در حالی که چنین ادعایی صحیح نیست زیرا اولاً خمس و زکات واجب فوری هستند. ثانیاً علامه اینجا قیاس نکرده است بلکه استدلال معقولی دارد که برای تایید استدلالش چند مثال می زند.

نتیجه گیری

پس از تبیین نظرات اصولی علامه در مورد قیاس و احصای نظرات فقهی ایشان نتیجه این است که علامه بر خلاف مشی اصولی خود، در مواردی از فقهشان مرتکب قیاسات منهی شده و از آن استفاده کرده است، به شکلی که فقها هم به تبیینات ایشان خرده گرفته اند. بنابراین با تبیین نظرات فقهی ایشان هدف ما که تبیین ناترازی نظرات اصولی ایشان با فقه ایشان بود به نتیجه رسید و توانستیم در جای جای فقه علامه نشان دهیم که ایشان بر خلاف نظرات اصولی خود، دچار قیاسات منهی شده است و این ابتلا نشان از عدم توجه ایشان به مبانی اصولیشان است.

فهرست مطالب

*قرآن کریم.

۱. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ هـ ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. اکبرنژاد، محمدتقی، (۱۳۹۶ هـ ش)، زوائد اصول فقه، قم - ایران، دار الفکر.
۳. ایازی، محمدعلی، (۱۳۸۹ هـ ش)، ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، قم - ایران، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. بحرانی، آل عصفور، (۱۴۰۵ هـ ق)، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. بروجردی، آقا حسین طباطبایی، (۱۴۲۹ هـ ق)، جامع احادیث الشیعه، تهران، انتشارات فرهنگ سبز.
۶. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳ هـ ق)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۰۴ هـ ق)، مبادئ الوصول إلى علم الاصول، قم، المطبعة العلمية.
۸. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳ هـ ق)، مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۹ هـ ق)، نهاية الإحکام فی معرفة الأحکام، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۰. حلی، علامه، حسن بن یوسف، (۱۴۲۵ هـ ق)، نهاية الوصول إلى علم الاصول، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع).
۱۱. قزوینی، سید علی موسوی، (۱۴۲۴ هـ ق)، ینابیع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. حلی، علامه، حسن بن یوسف، (۱۳۸۰ هـ ش)، تهذیب الوصول الی علم الاصول، لندن، مؤسسه الإمام علی (علیه السلام).
۱۳. خوانساری، رضی الدین بن آقا حسین بن محمد، (۱۳۱۱ هـ ق)، تکمیل مشارق الشموس فی شرح الدروس، قم - ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

۱۴. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ هـ ق)، *تهذیب الأحكام*، تهران - ایران، دار الکتب الإسلامية.
۱۵. عاملی، جمال الدین، حسن بن زین الدین، (۱۴۱۸ هـ ق)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الفقه)*، قم - ایران، مؤسسه الفقه للطباعة و النشر.
۱۶. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ هـ ق)، *وسائل الشیعة*، قم - ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۷. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۹ هـ ق)، *فوائد القواعد*، قم - ایران، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ هـ ق)، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، قم - ایران، مؤسسه المعارف الإسلامية.
۱۹. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ هـ ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم - ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۰. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ هـ ق)، *الکافی (ط - الإسلامية)*، تهران - ایران، دار الکتب الإسلامية.
۲۱. یزدانی، محمدمهدی، حسینی صابری و حسینی مقدم، فقه و اصول، شماره ۸۸، «گونه های کاربرد قیاس در فقه شیعه بر اساس کتاب جواهر الکلام»، ص ۱۵۳.