

شیوه تعامل با غیرمنصوص در شریعت اسلامی از نگاه فریقین

نویسنده: تحسین بدری^۱

مترجم: محمد علی اسدی نسب

چکیده:

علم اصول ابعاد وسیعی دارد و حکم بسیاری از موضوعات دینی را حل نموده است که از جمله آنها حل حکم مسائل و وقایع جدید می‌باشد که از آن به مالانص فیه (مواردی که از طرف شارع مقدس دلیلی لفظی در مورد آن وجود ندارد) تعبیر می‌شود. این موضوع به نوعی در خلق این علم مؤثر بوده و از جهات مختلفی، از جمله از جهت تاریخی و نیز از جهت حل حکم مسائل شرعی، بررسی شده است. نویسنده شکل‌گیری این موضوع را از زمانی می‌داند که نص یا همان دلیل نقلی متوقف و منقطع شد. وی در مورد حل حکم مسائل مستحدثه، نظر مذاهب فریقین و نیز یازده راه‌کار را که هر یک، بیان‌کننده نظر اجمالی یکی از این مذاهب است و موارد اشتراک و اختلاف آنها را بررسی نموده است.

کلیدواژه‌ها: مالانص فیه، شریعت اسلامی، دلیل نقلی، انقطاع نص.

موضوع بحث

علم اصول دارای ابعاد وسیع و مفاهیم بلند و بسیار است و امروزه این علم به مثابه منطقی نه تنها برای فقه که برای اکثر علوم اسلامی تبدیل شده است و بعد از گذشت حدود هزار سال از عمر آن توانسته است بسیاری از موضوعهای دینی را حل نماید و این شأن این علم است و تحقق همین هدف هم از این علم مورد انتظار است.

در ضمن، موضوعهایی که این علم در عمر طولانی خود به دنبال حل آنها بوده است، رویدادهای جدید (یا آن چه که در آن متنی دینی وجود ندارد) می‌باشد و مسلم است که مسایل و وقایعی از این قبیل به مقدار معینی محدود نیست بلکه از نظر زمان و عدد غیر متناهی و نامحدود می‌باشد، از این رو این رویدادهای جدید در طول تاریخ و زمان روندی رو به رشد داشته است و عصری مولد رویدادهای جدیدی

۱- محقق و نویسنده.

می‌باشد که در زمان‌های گذشته وجود نداشته است. یکی از اصولی که مسلمانان بر آن تکیه دارند و آن را پذیرفته‌اند اصل عمومیت شریعت است؛ به این معنا که برای خداوند در هر واقعه‌ای و حادثه‌ای حکمی وجود دارد که ناچاریم که موضع شارع را در مقابل رویدادهای ذکر شده روشن نماییم.

سؤال اساسی که این مقاله در صدد پاسخ به آن است این است که موضع قانون‌گذاری فریقین نسبت به پدیده عدم نص چیست. چنان‌که این مقاله سعی می‌کند به سؤالات دیگری از این قبیل جواب دهد:

اصطلاح مالا نص فیه چیست؟

تاریخ پدیده ما لا نص فیه و سبب آن کدام است؟

راهنمای حل مواردی که در آن نص دینی وجود ندارد از نظر فریقین چیست؟

ضرورت و اهمیت این بحث

احتمال قوی داده می‌شود که شبهات و شرایطی که همراه مواردی است که در آنها نصی و متنی وجود ندارد از انگیزه‌های قوی برای ایجاد علم اصول بوده است، زیرا کتاب و سنت در صدر اسلام نیاز به زحمت بررسی و تحقیق زیاد نداشته و لازم نبوده است که در آنها بحثی مهم برای افرادی که در زمان پیامبر و یا نزدیک به این زمان بوده‌اند، طرح شود و آنچه که نیاز به بررسی و قرار دادن علمی خاص برای آن دارد ابزاری است که فقیهان آن عصر یعنی عصر تدوین مقدمات علم اصول گمان کرده‌اند که مسئولیت این علم کشف حکم شرعی یا تعیین وظیفه مکلف در مواردی بوده است که نص و متنی در آن موارد وجود نداشته است.

شارع به این مسئله راضی بوده و آن را به عنوان حجت در این مقام معتبر دانسته است. از جانب دیگر، منابع قانون‌گذاری در مواردی که متن دینی وجود ندارد جزء بزرگی از اصول فقه را به خود اختصاص داده است، از این رو ما هم اکنون درمی‌یابیم که قرآن قلمرو بزرگی را در بررسی‌های اصولی پر نمی‌کند و سنت نیز به‌رغم این که مساحتی بزرگ‌تر از قرآن را به عنوان خبر یا عنوانی مشابه دارد، اما قلمرو آن در بررسی‌های اصولی گسترده نیست، در حالی که اصول عملیه و قیاس و بقیه منابع قانون‌گذاری در مواردی که متن دینی در آن نیست جزئی بزرگ از این علم را به خود اختصاص داده است، پس بررسی این عنوان در حقیقت بررسی جزئی بزرگ‌تر از این علم است.

آنچه سزاوار است در این جا بیان شود آن است که این بحث در این علم با این عنوان ظاهر نشده است، به همین دلیل کسی که این علم را می‌آموزد با این که در سال‌های طولانی وقت خود را صرف می‌کند اما به این مسئله توجهی پیدا نمی‌کند. پس بررسی این مسئله به اظهار و تأکید بیشتری از آن چه که هم اکنون در این علم یافت می‌شود نیاز دارد.

از این جا اهمیت تعیین موضع فریقین در این مسئله (مواردی که متن دینی در آن نیست) آشکار می‌گردد، زیرا این در حقیقت تعیین نشانه‌های کلی برای بزرگ‌ترین جزئی است که علم اصول فقه از آن

تشکیل می‌گردد، زیرا طرق موارد بی متن، بزرگ‌ترین قلمرو از قلمروهای بررسی‌های اصولی را تشکیل می‌دهد که تعیین موضع در آن در واقع تعیین بزرگ‌ترین قسم از این علم اساسی در مباحث دینی است. آیا در قانون‌گذاری اسلامی راه حلی برای مواردی که متن دینی در آن نیست وجود دارد؟ اعتقاد به وجود راه‌حل‌های شرعی در اسلام برای موارد بی‌متن بر اصل شمول‌گرایی شریعت تکیه دارد. این که شریعت اسلامی شامل همه مکان‌ها و زمان‌ها می‌باشد مبنایی است که مورد اتفاق همه عالمان اسلامی است، پس امکان ندارد فردی از آنان را بیابیم که گفته باشد شریعت اسلامی به یک زمان خاص اختصاص دارد بلکه مقتضای اعتقاد به خاتمیت رسالت اسلامی اعتقاد به شمول‌گرایی شریعت اسلامی است.

علاوه بر این، دلایل نقلی زیادی بر این معنا دلالت می‌کند: یکی از آنها این گفته خداوند است: «و بر تو کتاب را نازل کردیم در حالتی که بیان‌کننده هر چیز و هدایت‌گر می‌باشد؛ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى» (نحل / ۸۹).

و دلیل دیگر این گفته امام باقر علیه السلام است که: خداوند متعال هیچ چیزی را که امت به آن نیاز داشته باشد رها نکرده است مگر آن که آن را در کتاب خود نازل کرده و پیامبر آن را بیان نموده است و برای هر چیزی حدی خاص و بر آن حد دلیلی قرار داده است که دلالت بر آن می‌کند و نیز برای هر کسی که از آن حد تجاوز نماید حدی خاص قرار داده است. (کلینی، ۱۳۸۸ ق، ۱، ص ۵۹).

دلیل دیگر، گفته امام صادق علیه السلام است مبنی بر این که: هیچ چیزی نیست مگر آن که در باره آن، کتاب یا سنت وجود دارد. (پیشین).

و دیگر آن که سماعه به امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌گوید: آیا هر چیزی در کتاب خداوند و پیامبر او هست یا آن که شما نظر دیگری دارید؟ امام موسی بن جعفر پاسخ داد: بلکه هر چیزی در کتاب خدا و سنت پیامبر وجود دارد. (پیشین).

و دلیل نقلی دیگر، آیه ارجاع به خدا و پیامبر است که می‌فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا و پیامبر و صاحبان امر خود را اطاعت نمایید، پس هرگاه در چیزی به نزاع برخاستید اگر ایمان به خدا و روز قیامت دارید حل آن را به خدا و رسول او بسپارید و این بهتر است و از جهت تأویل نیکوتر است؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/۵۹).

و همچنین روایاتی که این معانی را می‌رساند.

و چیزی که در این جا مورد استفاده قرار می‌گیرد آن است که این روایاتی که ذکر شد، نشان‌دهنده آن است که قرآن و سنت تمامی آموزه‌هایی را که بشر نیاز دارد و حتی آنچه که در امور جدید مطرح شود در بر دارد.

شهید صدر می‌گوید: «شمولیت شریعت و فراگیری همه عرصه‌های حیات از خصایص ثابت برای این شریعت است. و این مطلب تنها از طریق احکام شریعت در این قلمروها نیست بلکه از طریق تأکید بر این

مسئله در مصادر و منابع عمومی شریعت است، پس ما می‌توانیم این منابع را به عنوان متونی بباییم که به طور روشن تأکید در فراگیری شریعت و تداوم آن به همه قلمروهایی دارد که انسان در آنها زندگی می‌کند. و این که این شریعت اهتمام به حل همه مشکلاتی دارد که در موارد گوناگون آشکار می‌گردد». (صدر، بی‌تا، ص ۱۴۴).

آیت الله شیخ جعفر سبحانی نیز می‌گوید: «قرآن کریم دلالت می‌کند بر این که خداوند دین خود را کامل کرد و نعمت خویش را تمام کرد و این چیزی است که از این آیه آشکار می‌شود که فرمود: امروز برای شما دینتان را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام کردم و راضی شدم که اسلام دین شما گردد؛ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/ ۳). و معنای آن این است که آن چه پیامبر (ص) در عرصه عقیده و شریعت آورده است از هر جهت کامل است و مسلمانان را در هر عصری از هر فکر وارداتی و قانون بشری که هیچ ارتباطی با وحی و آسمان ندارد بی‌نیاز می‌کند.» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۹).

به‌رغم اعتقاد به شمول‌گرایی شریعت نسبت به همه مسائل جدید، در این جا مسئله‌ای که ارتباط به این موضوع دارد این است که متونی که در شریعت وارد شده است به طور مستقیم بر رویدادهایی که به عصر متون ملحق شده است احاطه ندارد، زیرا شمول‌گرایی شریعت به معنای وجود متنی خاص از کتاب و سنت در مورد همه آن چه که روی می‌دهد با همه جزئیاتشان نیست، چون این امری است که به روشنی منفی است بلکه منظور از شمولیت آن است که کتاب و سنت اصولی کلی است که ضامن امکان پذیر بودن تطبیق بر امور فرعی و جزئیاتی است که در آینده امکان دارد اتفاق بیفتند و این چیزی است که روایات آن را تأکید می‌کند، زیرا از معصوم وارد شده است که بر ما است که اصول را برای شما بیان نماییم و بر شماست که خود فروع را استخراج کنید. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵ و بروجردی، ج ۱، ص ۱۷۳).

ظاهراً کسی منکر اصل وجود رویدادهایی که متنی در مورد آنها وجود ندارد نیست که بخواهد در آن شک کند، زیرا این امری مسلم است. حیات متغییر و حوادث اموری است که همگان آن را درک می‌کنند پس نمی‌توان گفت حیات و رویدادها منجمد و به همان شکلی است که در زمان پیامبر و معصومین وجود داشته است.

اما نزاع در شامل بودن متون وارد شده از معصومین نسبت به حوادث جدید است و از این جا اهمیت فرایند به سخن کشاندن متون دینی آشکار می‌گردد.

فرایند به سخن در آوردن متون دینی نقشی اساسی را در این جا بازی می‌کند. گاهی احکام زیادی از یک متن آشکار می‌گردد، از این رو، حکایت شده است که ۲۴ حکم شرعی از سوره مسد قابل استنباط است. (سبحانی، پیشین، ص ۱۲).

به‌رغم این مسئله، به سخن در آوردن به هر میزان که باشد نمی‌تواند به همه سؤالاتی که به واسطه حوادث جدید به وجود آمده است پاسخ دهد و این چیزی است که فقیهان اسلام را مجبور به اندیشیدن در

دستگاه‌هایی کرده است که به نیازهای مؤمنان و متدینانی که رأی شارع در رویدادهای زندگی‌شان وجود دارد پاسخ دهد.

در این مجال، این قییم جوزی آراء را در این عرصه به سه قسم تقسیم می‌کند و می‌گوید: مردم در این موضع، یعنی احاطه متون دینی نسبت به همه حوادث، به سه گروه تقسیم شده‌اند؛ گروه اول کسانی هستند که می‌گویند متون دینی به احکام رویدادهای جدید احاطه‌ای ندارد. بعضی از این افراد با افراط گفته‌اند حتی به یک دهم رویدادهای جدید نیز نمی‌پردازد. آنان گفته‌اند نیاز به قیاس بیش از نیاز به متون دینی است...

گروه دوم، مقابل گروه اول قرار دارند و گفته‌اند قیاس باطل و حرام بوده و در دین اثری از آن نیست و قیاس آشکار و ظاهر را هم انکار کرده‌اند. آنها حتی بین دو مسئله متماثل فرق گذاشته و گمان کرده‌اند که شارع هیچ چیزی را برای حکمت تشریح نکرده است. آنان علت‌یابی مخلوقات خدا و امر او را نفی کرده و جایز دانسته بلکه اعتقاد پیدا کرده‌اند که باید میان دو امر متماثل فرق گذاشت و بین دو امر مختلف در امر داوری و شریعت مقارنه ایجاد کرد و هر شیئی مقدوری را ممکن و مناسب با عدل دانست. گروه سوم، گروهی هستند که حکمت و تعلیل شریعت و اسباب را نفی اما به قیاس اقرار کرده‌اند، مانند ابوالحسن اشعری و پیروان او. (ابن قیم جوزی، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۳).

با قطع نظر از استدلال‌ات و ردهایی که در کلمات ابن قیم جوزی وارد شده است کلام او از وجود طایفه‌ای حکایت می‌کند که معتقدند نصوص شریعت نسبت به حوادث جدید شمولیت ندارد و به قیاس در قلمرو وسیع معتقد هستند، اما او رأی این گروه را به شدت رد می‌کند، با وجود این که خود او از معتقدان به قیاس است و آرای دو طایفه را حکایت می‌نماید که دایره شمول را تا حدی ضیق می‌گردانند. بنابراین عدم احاطه متون دینی به همه رویدادهای جدید به طور مباشر، امری است که هیچ ابهامی در آن وجود ندارد و حتی جریان‌های محافظه‌کار مثل اخباریون به اصول عملیه‌ای معتقد هستند که در مواردی که متن دینی وجود دارد مجالی برای این اصول وجود ندارد و این نشان می‌دهد که آنان اعتقاد داشتند در شریعت مواردی وجود دارد که متن دینی در آن نیست.

تعریف اصطلاح ما لا نص فیہ

تعریفی خاص و معین برای اصطلاح ما لا نص فیہ در منابع اصولی وارد نشده است اما کلمه نص در عبارات اصولیون به دو معنا آمده است:

معنی اول: مقابل ظاهر، یعنی کلامی که در دلالت خود واضح است و احتمال تأویل در آن نیست، مثل جمله: «الصلاه واجبه» که متنی است گویا در وجوب، در مقایسه با جمله: «أقم الصلاه» که ظهور در وجوب دارد، زیرا دلالت امر بر وجوب ظاهر است نه نص، به همین علت در مفاد این جمله اختلاف شده که وجوب است یا استجاب یا اباحه.

معنای دوم: منظور کلام اصلی روایت یا کتاب است نه شرح و تفسیر آن. این معنا به متن هم خوانده می‌شود. (ر.ک: بدری تحسین، ۲۰۰۷م، ص ۳۰۳ و زنگی، ۲۰۰۶م، ص ۳۸-۳۹).

و این دو نوع استعمال با دقت در موارد استعمال این اصطلاح و جست‌وجوی کلمات اصولیون در این مجال کشف می‌گردد.

و موضوع بحث ما در این‌جا همین معنای دوم است و منظور از آن‌چه که نصی در آن نیست این است که دلیلی نقلی در آن وجود ندارد، زیرا نص عبارت است از دلیل نقلی، چه آیه باشد چه روایت؛ پس نص در این‌جا مرادف متن است نه آن‌چه که مقابل ظاهر است.

نمونه‌هایی از عبارات فقیهان در مورد آن‌چه که در آن دلیلی نقلی وجود ندارد:

در این‌جا نمونه‌هایی از آن‌چه که در این عرصه وارد شده است بیان می‌گردد.

مواردی که این اصطلاح در آن وارد شده و عالمان مکتب شیعه و سنی آن را بیان نموده‌اند، به خاطر آن که نقش مهمی در تعیین معنای این اصطلاح دارد، بیان می‌گردد.

در منابع فقهی شیعه

علامه حلی در بحث کفاره صید نسبت به شخص محرم می‌گوید:

«بحث سوم: در چیزی است که دلیل نقلی در آن وجود ندارد: مسئله ۳۴۲- در این موارد به قول دو نفر عادل رجوع می‌شود تا آن را قیمت گذاری بکنند و واجب است قیمتی را بدهد که آن دو معین می‌نمایند.» (علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۴۲۳). و در همین بحث شهید اول می‌گوید: «و در چیزی که نقلی و متنی در آن نیست واجب است قیمت داده شود و از این موارد است: اردک، قو، درنا.» (عاملی، شهید اول، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۵۴).

و شهید دوم در بحث خارج کردن آب چاه، در صورت نجس شدنش، می‌گوید: «واجب شدن همه چیزی است که متنی خاص در آن نیست و جایز نیست که این موارد معارضه با مواردی که نصی در آن وجود دارد معارضه کند.» (عاملی، شهید ثانی، بی‌تا، ص ۱۴۹).

شیخ مکارم شیرازی در موضوع تفکیک بین قاعده فقهی و قاعده اصولی می‌گوید: «... و این بر خلاف مسائل اصولی است چرا که مسئله اصولی یا اصلاً شامل حکم شرعی نمی‌باشد بلکه در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد، مانند بسیاری از مسائل علم اصول و یا متضمن حکمی عام و کلی است مانند براءت شرعی که این براءت در موردی جاری می‌شود که متنی در آن نیست بنابراین آن‌چه که تو شناختی که اختصاصی به موضوعی خاص ندارد بلکه در همه موضوعات در صورت عدم وجود متن شرعی جاری می‌گردد.» (مکارم شیرازی، ج ۱ ص ۲۴).

موارد بسیار دیگری از متون شیعه وجود دارد که همین مضمون را حکایت می‌کند. (ر.ک: فاضل هندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۷؛ فیض، ص ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۲ ق، ج ۷، ص ۲۹۵؛ نراقی، ۱۴۱۷ ق، ص ۳۸۶ و نجفی، ۱۳۳۷ ش، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۲۱ و ۲۷۴-۲۷۵).

در مصادر فقهی اهل سنت

در کتاب استحسان، سرخسی به مناسبتی موضوع تعیین عورت را متعرض می‌شود و می‌گوید: «ابو بکر محمد بن فضل که خدا رحمتش کند می‌گوید تا جایی که مو می‌روید از عورت نیست به خاطر عادت کارکنان در ظاهر کردن این موضع در هنگام پوشش و در برطرف کردن این عادت ظاهراً نوعی حرج است و این بعید است چرا که عادت بر خلاف نص اعتباری ندارد بلکه در جایی اعتبار دارد که نص و متنی وجود ندارد. (سرخسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۴۷).

و در باب عادات قاضی می‌گوید: «سزاوار است برای قاضی که به این مسئله توجه کند، به خصوص هرگاه که بتواند در قلب خود آن را انجام دهد. قاضی در این مورد مأمور به جست‌وجو است و از گزافه‌گویی، به خصوص در مواردی که نصی در آن نیست، ممنوع شده است، مانند حوادث و رویدادهای جدید. به همین مسئله اشاره شده است در گفتار او که می‌گوید مادامی که از قرآن و حدیث به تو چیزی نرسیده است.» (پیشین، ج ۱۶، ص ۶۲).

و نیز در همین باب می‌گوید: «پس قاضی مأمور است در مواردی که متنی دینی وجود ندارد رأی خود را به کار گیرد و این دلیل ما بر جواز عمل به قیاس در مواردی است که متن دینی رکن نیست.» (پیشین، ص ۶۸).

سید سابق در بحث بیع می‌گوید: «و اما غیر از این مورد از مواردی که متنی در آن وجود ندارد به عرف مردم و آنچه که عادت در بین آنها بر آن جاری است رجوع می‌شود و بدین صورت ما از کسانی خواهیم بود که به نص مراجعه کرده‌ایم و نیز در مواردی که متنی دینی وجود ندارد (سید سابق، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۹). به عرف مراجعه کرده‌ایم. و بسیاری از عبارات است که در منابع فقه اهل سنت وجود دارد و متضمن همین مضامین و محتوا می‌باشد.» (ملک العلماء، ۱۴۰۹ق، ج ۷ ص ۴؛ ابن نجیم مصری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۱۱ و ج ۶، ص ۳۳۵؛ حنفی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۹۹ و ج ۶، ص ۳۳۸؛ ابن قدامه، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۵۱ و ابن حزم، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰).

در منابع اصولی

در منابع اصولی که برای استخدام از مصادر فقهی به کار رفته است این اصطلاح وارد شده و به همین مضمونی که در فقه دارد به کار رفته است، اما گاهی در مورد استعمال مختلف می‌شود، مانند این مورد: «جصاص بعد از نقل روایات معاذ که پیامبر در آن اجتهاد را جایز گردانیده بنا بر نظر اهل سنت می‌گوید پس جایز است برای او اجتهاد در جایی که برای آن متن دینی وجود ندارد.» (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۴).

و گاهی لفظ نص در مقابل برهان قرار می‌گیرد. برهان اعم از دلیل لفظی است، زیرا شامل دلیل قطعی می‌باشد و لو این که عقلی باشد، همچنان که در کلمات ابن حزم وارد شده است: «و این حجت و برهان است و در موردی که متنی در آن وجود ندارد یا برهانی در آن نیست صحیح است اما در هر موردی که

برهان عقلی یا شرعی وجود داشته باشد اعتنایی به کسانی که موافق ما باشند یا مخالف ما باشند نخواهیم کرد.» (ابن حزم، ۱۹۹۲م، ج ۴، ص ۴۰۲).

گاهی نص در مقابل اجماعی که دلیل غیر لفظی است قرار داده می‌شود، همچنان‌که در حکایت ابن حزم از بعضی وارد شده است:

«مالک به ابو حنیفه گفته‌اند: این حرام است و این واجب است و این مباح است درجایی که متنی دینی در آن نیست و اجماعی وجود ندارد.» (پیشین، ج ۱۶، ص ۸۲۲).

اما این استعمال بسیار اندک است و آن‌چه که به طور غالب برای این اصطلاح ترکیبی استعمال می‌شود همان چیزی است که ما به آن اشاره کردیم. و بسیاری از کلماتی که در منابع اصولی اهل سنت وارد شده است این معنا را اثبات می‌کند، (ر.ک: سرخسی، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۶؛ غزالی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۶ و ۲۰۵ و آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۱۶۵). همچنان‌که از وحید بهبهانی این گفته وارد شده است که: «در مواردی که نقلی وجود ندارد اخباریون بر چهار مذهب تقسیم می‌شوند؛ اول توقف و این رأی مشهور بین آنان است...» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۰). و تمامی عبارات بیان‌گر آن است که مراد از اصطلاح «مواردی که متنی در آن نیست» عدم وجود دلیلی از قرآن و سنت است و به همین علت، برخی افراد بعد از این اصطلاح، کتاب خدا را ذکر می‌کنند، مانند موارد زیر:

«... و در آن: حجت قطعی در هنگام اختلاف در مواردی که نصی در آن نیست از کتاب خدا و سنت رسول خدا...» (ابن عبد البر، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۲۹۲).

«هنگام تنازع، حجت سنت پیامبر است در مواردی که نصی و متنی در آن مثل کتاب خدا وجود ندارد.» (پیشین، ج ۱۶ ص ۶۲).

و بنابراین سزاوار است که بگوییم اصطلاح «ما لا نص فیه» یعنی موردی که در آن دلیل نقلی شرعی از کتاب و سنت وجود ندارد.

الفاظ مرتبط

۱- منطقه فراغ یا منطقه عفو

اصطلاحی است که جدیداً پیدا شده است و با اصطلاح قدیمی ما لا نص فیه مرتبط است و از ابتکارات شهید صدر به حساب می‌آید. (صدر، ۱۴۲۵ق، ص ۶۸۶-۶۹۲).

و منظور از آن، عرصه‌ای از امور وقضایا است که شریعت حق قانون‌گذاری در آن را به ولی امر و قوه مقننه عمومی داده است تا مقرراتی متناسب با مصلحت کلی مسلمانان اتخاذ نمایند؛ مصلحتی که در زمان‌ها متغیر می‌شود.

و مهم در این‌جا آن است که برخی از افراد بین مفهوم «ما لا نص فیه» و مفهوم «منطقه فراغ» خلط کرده‌اند و برخی از شاگردان شهید صدر آن دو را عکس یک‌دیگر دانسته‌اند:

«گاهی برخی از محققان بین اندیشه منطقه الفراغ و بین اصطلاح ما لا نص فیه، یعنی موردی که متنی از کتاب و سنت در آن نیست، مخلوط کرده‌اند، زیرا گفته‌اند ما نمی‌توانیم به وجود منطقه‌ای بدون حکم تسلیم شویم چرا که در امور جدیدی که متنی قرآنی یا روایی در آن نیست امر شارع به ما رسیده که باید در معرفت احکام آن بنا بر مقاصد کلی شریعت اجتهاد کنیم ولذا در نزد ما میراث فقهی بزرگی که حاصل تلاش‌های عالمان مجتهد است وجود دارد؛ همان‌هایی که هیچ ابزاری را برای اجتهاد شرعی رها نگذاشتند مگر این که آن را به کار گرفته‌اند، مانند قیاس، استنباط، مراعات مصلحت و دفع ضرر...»

اما این محقق فراموش کرده که منظور از منطقه فراغ منطقه‌ای نیست که نص دینی در آن در دست ما نیست ولی حکم شرعی ثابت برای آن در عصر شریعت وجود دارد، بلکه مقصود از منطقه فراغ قلمرویی است که امر قانون‌گذاری به ولی امر واگذاشته شده است تا به حسب نیازهای زمانه و حالات خاص و مختلف در هر زمان و مکان حکم مناسب نماید.» (رساله التقرب، ص ۶۵).

و به شکل دیگری این اصطلاح در سال‌های اخیر توسط شیخ یوسف قرضاوی به کار گرفته شده است و آن را با اصطلاح دیگری مرادف دانسته است که همین معنا را می‌دهد و آن منطقه عفو است و منظور او از منطقه عفو، همان اصطلاح «ما لا نص فیه» است و ادعا کرده است که آن را از احادیث نبوی گرفته است که در مواردی نقل شده که نص و متن دینی در آن نیست، مثل دو حدیث ذیل:

«آن‌چه که خداوند در کتابش حلال کرده حلال است و آن‌چه که حرام کرده حرام است و آن‌چه که ترک کرده مورد عفو واقع شده است پس عفو خداوند را بپذیریم که خداوند چیزی را فراموش نکرده، سپس این جمله از آیه را می‌خواند: «و ما کان ربک نسیاً» (بیهقی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۲).

«همانا برای خدا حد و حدودی است پس از این حدود الهی تجاوز نکنید و نیز خداوند واجباتی را لازم گردانیده است پس آن را ضایع نکنید و اشیایی را حرام کرده است پس حرمت آن را نگاه دارید و اشیایی را از روی رحمت و بدون فراموشی ترک کرده است پس از آنها جست‌وجو نکنید.» (پیشین، ص ۱۰-۱۲).
و این حدیث از امام علی علیه السلام از طریق شیعه با اختلاف اندکی نیز وارد شده است. (شیخ مفید، ص ۱۵۹ و شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱۱).

و فرق بین آن‌چه که شهید صدر از این اصطلاح اراده کرده و آن‌چه که دکتر قرضاوی بیان نموده است آن است که آقای قرضاوی منطقه فراغ را در نزد خود توسعه داده تا حتی شامل احکام غیر حکومتی نیز بشود و برای آن راه‌حل‌هایی ارائه نموده است که متناسب با مذهب اهل سنت است، مثل قیاس، استحسان و مصالح مرسل.

۲- اجتهاد

اصطلاح دیگر مرتبط با این بحث، اجتهاد است و اجتهاد یعنی تلاش وسیع در راه استنباط حکم خداوند در واقعۀ مورد هدف و ارتباط اجتهاد با این اصطلاح مورد بحث به این صورت است که در آن‌چه که متن

دینی در آن نیست مجالی برای اجتهاد و استنباط است، زیرا وجوب نماز و حج و مانند آنها به اجتهاد نیاز ندارد بلکه اجتهاد در مواردی است که نصی وجود ندارد، پس آن چه که در آن نصی وجود ندارد منطقه فراغی را تشکیل می‌دهد که به شخص مجتهد این اجازه را می‌دهد تا در آن مشغول کار شود و تلاش خود را برای استنباط به کار گیرد؛ پس در موردی که متنی دینی وجود ندارد در حقیقت قلمرو اجتهاد و عرصه عمل مجتهد است.

اما در مواردی که نص و متن دینی وجود دارد اجتهاد جایز نیست و این قاعده مشهور میان اصولیون سنی و شیعه که اجتهاد در مورد نص جایز نیست یا اجتهاد در مقابل نص جایز نیست ناظر به همین معنا است.

و منظور از آن عدم به کارگیری قواعد اجتهاد مانند قیاس و استصحاب در مواردی است که متن دینی وجود دارد مگر از باب بیان نصوص و متون دینی یا تطبیق آنها که در این مورد اجتهاد در بیان متن دینی یا تطبیق آن در مورد خاص و یا عدم جواز تطبیق آن در موارد دیگر جایز است و در غیر این مورد جایز نیست و به عبارت دیگر، اجتهاد در قلمرو توسعه یا تضییق مصادیق متون روایی جایز است اما در غیر آن مثل اجتهاد تعلیلی جایز نیست. (زنکی، ۲۰۰۶م، ص ۲۰۲-۲۱۹).

منابع قانون گذاری

جست‌وجو در کلمات عالمان اسلامی و کسانی که اصطلاح منابع قانون گذاری را به کار برده‌اند نشان می‌دهد که منظور آنها دلائل و منابعی است که امکان دارد مورد استنباط قرار گیرد یا حکم شرعی از آنها آشکار گردد.

منابع قانون گذاری به دو قسم زیر تقسیم می‌شود:

۱- منابع اصلی که همان کتاب و سنت است. کتاب و سنت دو دلیل اصلی برای احکام شرعی شمرده می‌شود.

۲- منابع فرعی و منظور از آن هر قاعده یا دلیلی است که ممکن است حکم شرعی از آن استنباط شود و آن عبارت است از منابعی که سزاوار است به همان کتاب و سنت بازگردد و یا با آنها منطبق شود، پس اجماع مثلاً به سنت بر می‌گردد، چنان‌که شیعه بر این اعتقاد است و قیاس سزاوار است که با قرآن و سنت تطبیق داده شود تا حجیت و شرعیت در سبیل استنباط احکام از آن حاصل شود. (ر.ک: صالح، ۲۰۰۲م، ص ۶۰ و ۶۶).

و موضوع مواردی که متنی در آن نیست بر مصادر فرعی ریخته می‌شود و در حقیقت زمینه مواردی که متن قرآنی و روایی در آن نیست با فقدان دلیل مستقیم از کتاب و سنت فراهم می‌آید، پس هنگامی که دلیل لفظی از این دو منبع نباشد منابع فرعی به عنوان راه‌حلی برای فقدان دلیل از دو منبع ذکر شده طرح می‌گردد.

تاریخ مسئله ما لا نص فیه

شکی نیست که حوادث و رویدادهای جدید زندگی غیرمتناهی بوده و به شکلی دائم تا زمانی که زندگی وجود دارد در حال تغییر و تحول می‌باشد و طبق متون شرعی وارد در قالب آیات و روایات محدود و منحصر به حوادثی است که مربوط به حیات معصومین بوده است و این به معنای عدم امکان تطبیق کامل آن بر موارد جدید در حیات انسانی است؛ حیاتی که در هر عصری دگرگون می‌شود، پس اجرای اصالت اطلاق یا عموم در متنی دینی برای استنباط حکم وجود ندارد، زیرا بسیاری از آنها مشمول متون دینی نمی‌شود؛ پس نمی‌توان مطابقتی بین آن دو به واسطه اجرای عموم یا اطلاق و یا موارد مشابه ایجاد کرد. از این‌جا یک مسئله علمی که مورد مناقشه فقهای اسلام به‌رغم اختلاف مذاهبشان می‌باشد، آشکار می‌شود و آن، مسئله کیفیت تعامل شرعی با شئونی است که به متنی دینی نسبت به آن شئون نرسیده‌ایم تا بدانیم وظیفه مکلف در مقابل آنها چیست. روشن است که اهل سنت در طرح این مسئله از شیعه سبقت گرفته‌اند، زیرا این مسئله بعد از رحلت پیامبر در بین آنها ایجاد شده است؛ همان زمانی که در نزد آنان در واقع نص دینی خاتمه یافته است، پس تمسک به گفتار صحابه از راه‌حل‌های اولیه‌ای است که آنان طرح کرده‌اند و پس از این، راه‌حل‌های دیگری را پی‌گیری کرده‌اند که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد. پس این مسئله با مسئله تاریخ انقطاع متن دینی ارتباط پیدا می‌کند و اهل سنت انتهای عهد نص را وفات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و در قرن اول هجرت می‌دانند، در حالی که شیعه عهد نص را از پیامبر و تا زمان امام مهدی (عج) در قرن سوم می‌داند.

شهید صدر می‌گوید: «... مذهب سنی گمان می‌کرد که متون دینی با وفات پیامبر خاتمه پیدا کرده است پس هنگامی که اندیشه فقهی سنی از قرن دوم گذشت از عصر متون دینی با مسافت زمانی بسیار زیادی دور شده بود و همین مسئله به طور طبیعی چالش‌هایی را در فرآیند استنباط ایجاد می‌کند و این امری است که نیاز شدید به قرار دادن قواعد اصولی عمومی برای پر کردن این چالش‌ها را مورد اشاره قرار می‌دهد. (صدر، ۱۹۷۵م، ص ۵۴-۵۵).

و دکتر عبدالفتاح کبار می‌گوید: «... از اسباب اختلاف کلی بین فقها عدم وجود متنی از کتاب خدا یا سنت پیامبر است و روشن است که در این‌جا بسیاری از مسائل هست که حکم آنها در این دو منبع ذکر نشده چرا که متون دینی محدود است و مسائل و قضایا فراوان و متنوع و متغیرند، گاهی برخی از این مسائل با برخی دیگر برخورد می‌کنند و گاهی از یک‌دیگر مختلف می‌شوند و زمانی مماثل و مشابه با حادثه‌ای می‌شوند که در عهد پیامبر جریان پیدا کرده و دارای حکم خودش است و گاهی از آن‌چه که در عهد پیامبر واقع شده اختلافی روشن می‌یابد.

و این پدیده زمان صحابه یاد شده منجر شده است که ابو بکر و عمر افراد بزرگ در میان مردم را جمع کنند و فقیهان صحابه را گرد هم آورند و هر زمانی که حادثه جدید پیش می‌آمد با یک‌دیگر مشورت کنند و هر یک رأی خود را ابراز نماید تا حکمی واقعی یا مصلحتی یا غیر این برای آن بیابند پس هنگامی که برحکمی اتفاق کردند بر آن حکم قضاوت می‌شود.» (کبار، ۱۹۹۷م، ص ۱۴۳).

به‌رغم کلام دکتر کباره که در مورد اسباب اختلاف فقهی است، وی کیفیت آشکار شدن قضیه «ما لا نص فیه» و تاریخ آن را منعکس می‌نماید و می‌گوید این قضیه بعد از رحلت پیامبر و عهد صحابه بوده است.

بدران ابوالعینین بدران می‌گوید: «ما شناختیم که صحابه خلفای پیامبر هستند و با وقایع و رویدادهای جدیدی مواجه شده بودند که در عصر پیامبر این رویدادها نبود و این رویدادها نتیجه فتوحات و اختلاط عرب با غیر عرب بود که از کشورهای فتح شده آمده بودند و این مسئله آنان را وادار کرد که با پیروی از پیامبر وجهت استصحاب اجازه او برای آنها در اجتهاد کردن در عصر خود، به اجتهاد روی آورند.

و شیوه آنان در این مرحله این بود که در ابتدا به کتاب خود مراجعه کنند پس اگر در آن کتاب حکمی که می‌خواهند، پیدا نمایند به آن تمسک جویند و اگر پیدا نکردند به آن چه که از پیامبر نقل شده عنایت می‌کردند و اصحاب خود را در آن چیزهایی که آنان در حکم قضیه به یاد داشتند مورد مشورت قرار می‌دادند. اگر بین آنان کسی نبود که حدیثی از پیامبر در ذهن داشته باشد در این‌جا به رأی و اجتهاد خودشان رجوع می‌کردند و با آرای خویش در این مورد استنباط می‌کردند و بر اساس پیام خود در آن چه که به نظرشان می‌رسید حکم می‌نمودند و طبق آن چه که آن را شبیه‌تر به مقاصد شریعت و قواعد آن می‌دیدند حرکت می‌کردند و در اقامه عدل و در استواری مصالحی که راه‌های آن روشن شده بود تلاش می‌نمودند.» (بدران، بی‌تا، ص ۵۲) و این یعنی آن که مسئله ما لا نص فیه از همان زمانی شروع شده که علم اصول پایه گذاری شده است، پس احتمال قوی داده می‌شود که نبود متنی دینی انگیزه اساسی برای تأسیس این علم بوده است تا به واسطه آن زحمتی را که نصوص از نقص برای پر کردن چالش‌ها در مجال قانون گذاری متحمل می‌شدند، جبران نمایند.

راه‌حلهایی برای مواردی که دلیل نقلی وجود ندارد:

به اعتبار اهمیت موضوع مواردی که دلیلی نقلی در آن نیست، هر طایفه‌ای تلاش نموده است راه‌حل‌های مناسب با مبانی خود را برای این موضوع ارائه نماید. بلکه از اختلافات اساسی و تمایزات تفکیک دهنده بین مذاهب فقهی، شیوه تعامل با موارد جدید و مواردی است که نصی قرآنی و روایی در آن نیست و اختلاف مذاهب در تعاملشان با این مسئله از اختلافشان در کتاب و سنت که متضمن متون احکام برخی از موضوعات است بیشتر می‌باشد.

راه‌حل‌های طرح شده در این مسئله گوناگون است به طوری که از تنوع موجود در خود مذاهب بیشتر است و این راه‌حل‌ها به دو شکل بنا نهاده شده است:

شکل اول، راه‌حلهایی است که در ضمن اصول فقه مطرح می‌شود و این نوع از راه‌حل‌ها خود بر دو قسم است:

قسم اول، در اصول مذهب و آن چه که اصول فقه بررسی آن را عهده‌دار است، داخل می‌باشد، مانند: اصول عملیه، قیاس و عرف. و هریک از این موارد در موضوع بحث ما قرار می‌گیرد.

قسم دوم، به رغم این که در ضمن اصول فقه قرار دارد اما به خاطر اندک بودن کارایی و محدودیت جایگاهش در ضمن اصول مذهب قرار نمی‌گیرد، مانند تمسک به امر سبک‌تر، چون تمسک به حج افراد به اعتبار این که از حج قرآن و تمتع سبک‌تر است. (ر.ک: رازی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۱۵۹-۱۶۱ و نجفی، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۴). و نیز مانند تمسک به اقل آن چه که گفته شده است، مانند این گفته که دیه ذمی ثلث دیه مسلمان است و این بعد از اختلاف در این است که دیه همان دیه مسلمان است یا نصف آن و یا ثلث آن است (ر.ک: غزالی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶ و شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۸). و قواعدی دیگر که دارای محدوددهای معین است. به همین علت بررسی کافی در اصول فقه درباره این مسئله واقع نشده و مندرج کردن آن در قواعد فقهی از اندراجش در اصول فقه مناسب‌تر است و این سبب عدم اهتمام بسیاری از اصولیون به این مسئله است و از این رو ما هم از بحث خود آن را خارج گردانیدیم.

شکل دوم، آن چیزی است که در ضمن قواعد فقهی داخل می‌شود. و این علم متضمن قواعدی است که دارای قلمرویی محدودتر از قواعدی است که در علم اصول بررسی می‌شود. این نوع قواعد بسیار می‌باشد و برخی از اهل سنت آنها را به حدود دوهزار قاعده رسانده‌اند، (بورنو، ۲۰۰۳م). در حالی که آن چه در دست ما از قواعد فقهی شیعه تدوین شده است به حدود دویست قاعده می‌رسد، در حالی که در اصل، این قواعد بیش از این است. (ر.ک: بروجردی، القواعد الفقهیه، مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، مصطفوی، کاظم، یکصد قاعده فقهی).

و این شکل داخل در بحث ما نیست.

و در این جا به طور مجمل مهم‌ترین راه‌حلهایی را که در ضمن اصول مذاهب داخل می‌شود، بیان نموده و سپس دو مورد را به تفصیل در دو فصل آینده ارائه خواهیم نمود و بحث در راه‌حل‌های اصول فقه را که دارای نقش و مفهوم محدود می‌باشد رها می‌کنیم.

راه حل اول: اجماع

و آن عبارت است از اتفاق صحابه و تابعان و عالمان اسلامی یا امت اسلامی (برحسب اختلافی که در تعریف وجود دارد) بر حکمی. شیعه (سید مرتضی، ۱۳۶۳ق، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۲۷؛ آملی، جمال‌الدین، ص ۱۷۲-۱۸۱ و صدر، بی‌تا، ص ۲۱۰-۲۱۹)، حنفیه (جصاص، پیشین، ج ۳، ص ۳۴۲-۲۵۵؛ سرخسی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۵-۳۱۷ و شاشی، ص ۲۲۵-۲۳۲)، شافعیه (قرافی، ۲۰۰۵م، ص ۳۲۰-۲۹۹ و ابن جزی، ص ۱۲۹-۱۳۳)، مالکیه (شیرازی، بی‌تا، ص ۱۷۹-۱۹۱؛ همو، ۱۹۸۳ق، ص ۲۰۲-۲۳۵ و غزالی، پیشین، ج ۲، ص ۳-۱۰) و حنبلیه (ابن قدامه، بی‌تا، ص ۶۷-۷۹؛ آل تیمیه، بی‌تا، ص ۲۸۲-۲۹۹ و زهری، ج ۱، ص ۱۹-۲۰). به این اجماع تمسک جست‌ه‌اند.

و این راه حل بر اصل عدم امکان اشتباه تمامی کسانی که به واسطه آنها اجماع برقرار می‌شود، استوار است و این بنا بر مذهب اهل سنت و یا بنا بر اصل کشف از رأی معصوم، طبق مذهب شیعه است.

و این راه علاج چه از نظر مفهوم و چه از نظر مصداق به شدت مورد مناقشه قرار گرفته است. اما از نظر مفهوم، درباره افرادی که اجماع با آنان برقرار می‌شود، اختلاف شده و این امر بسیار مورد اختلاف گروه‌ها

واقع می‌شود. و اما از نظر مصداق، ما در عمل حکمی را نیافتیم که از اجماع حقیقی برخوردار باشد؛ یعنی اتفاق کامل بین تمام کسانی که به واسطه آنها اجماع تحقق می‌پذیرد، مگر در موارد بسیار اندک و آن مواردی است که گاهی متونی هم درباره آن دریافت می‌شود.

ذکر شده که شیعه در این راه حل با اهل سنت اختلاف دارد، زیرا آنان اعتباری برای خود اجماع قائل نیستند و آن را حجت نمی‌دانند بلکه حجیت اجماع را ناشی از کاشفیت آن از رأی معصوم می‌دانند و اگر چنین کاشفیتی نداشته باشد حجت شمرده نمی‌شود و به همین دلیل راه‌هایی را برای کاشفیت آن از رأی معصوم بیان نموده‌اند، مانند قاعده «لطف» و راه حدس و با این دیدگاه درباره اجماع، آنان توانسته‌اند خود را از بسیاری از اشکالاتی که بر اجماع به خاطر مخالفت بعضی وارد شده است نجات دهند، زیرا هرگاه اجماع سبب اطمینان به کشف از رأی معصوم باشد مخالفت عده‌ای مضر نخواهد بود. اما اکثر اهل سنت اجماع را به خودی خود حجت می‌دانند و دلیل آنها وجود ادله است، مثل روایاتی که از طریق خودشان وارد شده است و دلالت می‌کند بر این که امت هیچ‌گاه بر گمراهی جمع نمی‌شوند. (نوی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۳، ص ۶۷).

راه حل دوم: عقل

و آن عبارت است از قوه ادراک در نزد بشر و اعتماد به این راه‌حل از باب قابلیت این نیرو برای ادراک برخی از احکام است، پس عقل مبنایی است که انسان در موضع‌گیری‌های دینی و قانون‌گذاری خود به آن اعتماد می‌کند و بر اساس آن خداوند اعمال انسان را محاسبه می‌نماید، هم‌چنان که برخی از روایات به این نکته اشاره دارد. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۰-۲۶ و صدوق، ص ۵۰۴).

پس هرگاه عقل در نزد خداوند در این سطح باشد، برای تعیین جایگاه مکلف در مقابل رویدادهای جدیدی که دارای نص و متنی از شارع نیست حجت قلمداد شده است.

اکثر عالمان شیعه این راه‌حل را پذیرفته‌اند و قضایایی را که ممکن است از آنها احکام شرعی استفاده گردد به دو قسم تقسیم کرده‌اند: مستقلات عقلی و غیر مستقلات عقلی.

منظور از مستقلات عقلی آن دسته از احکام عقلی است که همه مقدمات آنها عقلی بوده و از مقدمات شرعی کمک نمی‌گیرد و منظور از غیر مستقلات عقلی، آن دسته از احکام عقلی است که بر مقدمه شرعی و نیز مقدمه عقلی تکیه دارد. (ر.ک: مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۴ و حکیم، ۱۹۷۹م، ص ۲۷۹-۲۹۸). اما اهل سنت به کمترین میزان از مؤدای عقل اکتفا کرده‌اند که عبارت است از وسیله بودن عقل برای ادراک، پس آنان دستگاه و ابزاریت عقل را به مواردی محدود منحصر نموده‌اند و آن را وسیله‌ای پنداشته‌اند که در هر فرایند فکری نقش و دخالت دارد و فرق آنان با شیعه در این مسئله آن است که آنان عقل را به عنوان وسیله مستقل برای استنباط احکام در مواردی که متن دینی وجود ندارد معتبر نمی‌دانند. برای مثال، آمدی می‌گوید: اگر آیه‌ای با دلیلی عقلی تعارض پیدا کرد دلیل عقلی حاکم بر آن آیه شمرده می‌شود. (آمدی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۹).

غزالی با دلیل عقلی بر براءت اصلی استدلال می‌کند، زیرا می‌گوید عقل بر براءت ذمه از واجبات و سقوط حرج از مردم در حرکات و سکونات قبل بعثت پیامبران دلالت می‌نماید. (غزالی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۷).

وی در جای دیگر، دلیل عقلی را چیزی می‌داند که ممکن است عموم را تخصیص زند. (پیشین، ج ۲، ص ۵۶).

آنان هم‌چنین عقل را غیر مستقیم به کار برده‌اند، زیرا گفتار آنان در مسئله‌ای مثل قیاس نوعی اعمال عقل است. شهید صدر در این مورد می‌گوید: «از اواسط قرن دوم مدرسه فقیه‌ای که دارای قلمروی وسیع بود و حامل اسم مدرسه رأی و اجتهاد بود ایجاد شد... که طالب تمسک به عقل به معنای وسیع بود که شامل ترجیح و ظن تعیین شخصی موضع به عنوان ابزاری اصلی برای اثبات در صف بیان شرعی می‌شد و منبعی برای فقه در استنباط گردیده بود و برآن نام اجتهاد نهاده بودند.» (صدر، ۱۹۷۵م، ص ۳۶). وی این رویکرد را نوعی افراط در اعتقاد به حجیت عقل می‌شمارد و آن را رویکرد عقلانی افراطی توصیف می‌کند. (پیشین، ص ۳۸، ۳۹ و ۴۰).

فرقی ندارد که گفته آنان را در مورد قیاس، زیاده‌روی در به کارگیری عقل حساب کنیم یا آن را این چنین حساب نکنیم. در هر حال آنان به عقل تمسک می‌جویند، هرچند در کیفیت این تمسک، با شیعه اختلاف دارند. بنابراین قیاس در نزد اهل سنت حجیت دارد گرچه در موردی جزئی، اما آنان در اصول فقه آن را دارای اهمیت نمی‌دانند که محدوده تمسک به آن را در نزد خود روشن نمایند، هم‌چنان که بررسی‌های اصولی متناسب با شأن این مسئله انجام نگرفته است.

راه حل سوم: اصول عملیه

اصل عملی عبارت است از دلیلی که مورد آن حکم ظاهری باشد و وظیفه عملی مکلف را تعیین کند که چنین حکمی کاشف از حکم شرعی واقعی نیست بلکه دلیل آن دلیلی فقهاتی است و اصول عملیه عبارت است از اصل براءت، اصل احتیاط و اصل تخییر.

و در این جا مناقشه‌ای است که آیا استصحاب از اصول عملیه است یا خیر.

و این راه حل احیاناً بر اساس متون عمومی دینی بنا نهاده می‌شود، مانند روایات حلیت هر چیزی مگر آن که بدانی آن چیز به عینه حرام است. (کلینی، پیشین، ج ۵، ص ۳۱۳).

و گاهی بر مبانی عقلی استوار است، مانند اصل براءت عقلی که مسئولیت انسان را از هر تکلیفی که نصی از شرع در آن وارد نشده است منتفی می‌داند.

عمده عالمان شیعه این راه حل را پذیرفته و با تعمق بسیار موضوع آن را بررسی قرار نموده‌اند. (انصاری، ج ۲، ص ۱۷-۴۰۴؛ آخوند خراسانی، ص ۳۸۴-۴۲۹ و صدر، مباحث الاصول، ج ۳ و ۴).

به‌رغم این که اهل سنت نیز به احتیاط و اباحه اصلی معتقد هستند اما در دو مورد با شیعه اختلاف دارند:

مورد اول: بحث‌های آنها در این مورد به اهمیتی که شیعه به این بحث داده است نرسیده است و کمیت و کیفیت بحث‌های مرتبط با این بخش نزد اهل سنت با آنچه که در نزد شیعه از نظر عمق و فروعات و دقت است، قابل قیاس نیست.

مورد دوم: از قول آنان به احتیاط و اباحه و تخییر آشکار نمی‌شود که این موارد، اصول عملیه‌ای است که منعکس‌کننده حکم شرعی نیست، از این رو آنها بین مواردی که اباحه اصلیه در آنها جاری می‌شود و آنچه که می‌توان از قیاس، به عنوان مثال، استنباط کرد فرق نگذاشته‌اند. پس گویا آنان موارد استنباط شده در هر دو مورد را احکام شرعی می‌دانند که می‌توان آن را به خداوند نسبت داد؛ در حالی که شیعه فرق می‌گذارد بین آن مواردی که با اصول عملیه اثبات می‌شود و آن مواردی که با سنت اثبات می‌گردد. شیعیان معتقدند مؤدای اصول عملیه و وظایف عملی مکلف را معین می‌کند اما مؤدای سنت، احکام شرعی‌ای را اثبات می‌کند که بیان‌کننده احکام خدا به طور یقینی (همانند مواردی که از نظر صدور و نص یقینی باشد) یا به طور ظنی است (مثل آن که از نظر صدور و ظهور ظنی باشد).
و این مسئله (تفکیک بین مؤدای ادله و این که بعضی از آنها منعکس‌کننده احکام شرعی و برخی دیگر منعکس‌کننده وظایف عملی است) از مهم‌ترین فرق‌های اساسی است که به واسطه آنها اصول شیعی از اصول سنی به طور عموم تفکیک می‌یابد.

راه حل چهارم: عرف

و آن عبارت است از چیزی که بین مردم معروف شده و بر اساس آن افعال، گفتار و ترک‌های خود را سامان داده‌اند.

حنفیه (مفتی، ۲۰۰۶م، ص ۴۶-۴۷) و مالکیه (پیشین، ص ۴۷-۴۸) بلکه عموم مذاهب اهل سنت به رغم اختلافی که در میزان اعتبار عرف دارند آن را پذیرفته‌اند.

پس برخی از آنان عرف را از اصول مذهبشان شمرده‌اند، مانند حنفیه و مالکیه و برخی دیگر به عنوان جزئی و بدون ظاهر کردن نقش آن، به این مسئله اعتماد نموده‌اند، مثل شافعیه و حنبلیه. (پیشین، ص ۴۶-۵۰؛ ابو سنه، ۱۴۲۵ق، ص ۸۳-۸۸ و حسنی، ص ۲۳۳-۲۴۰).

بنابراین عرف نزد مذاهب دیگر معتبر است، اما اهتمام خاصی برای آن قائل نشده‌اند و گاهی بحث مستقلی هم از آن نکرده‌اند.

و گاهی در موارد معینی می‌یابیم که به عرف به عنوان شاهد پرداخته‌اند و این راه‌حل بر این مبنا اعتماد دارد که اهل عرف در بسیاری از امور صاحب رأی هستند و آنها کسانی هستند که این امور را ایجاد کردند و نقش شرع در این‌جا فقط در تأیید آن امور عرفی یا در رد آنها است.

و عرف نزد شیعه نیز معتبر است و تحت عنوان سیره عقلایی یا شرعی یا سیره متشرعه از آن بحث می‌کنند و شأن عرف در نزد شیعه مانند شأن اجماع است که به خودی خود حجت نیست بلکه به جهت کاشفیت آن از رأی معصوم اعتبار دارد. (مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۸۲ و حکیم، ۱۹۷۹م، ص ۱۹۹-۲۰۰).

راه حل پنجم: استحسان

واین عنوان نیز از مواردی است که در آن اختلاف شده است و تعریف‌های زیادی برای آن ارائه شده است.

یکی از تعاریفات عبارت است از: دلیلی است که برای شخص مجتهد روشن می‌شود که نمی‌تواند آن را ظاهر گرداند به خاطر این که عبارت، این توانایی را ندارد.

تعریف دیگر، عبارت است از: عدول از آنچه که موجب قیاس است به قیاس قوی‌تر از آن. و تعریف دیگر آن است که: استحسان عبارت است از تخصیص قیاس به دلیلی که قوی‌تر از آن قیاس است. (آمدی، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۴).

و به اعتبار عدم وضوح معنای استحسان چه بسا نتوانیم آن را به عنوان دلیلی مستقل یا غیر مستقل که به یکی از ادله مقبول تبدیل گردد حساب کنیم. (بدری، ۲۰۰۷م، ص ۱۰۷-۱۱۳).

مبنایی که این اصل بر آن تکیه دارد مبنایی عقلایی است و آن مراعات چیزی است که عقل آن را می‌پسندد اما به خاطر عدم انضباط استحسان عقلی و امکان تأثیر میل‌ها و خواهش‌ها در این نوع استحسان‌ها، که فرض گرفته شده عقلی می‌باشد، این اصل از طرف اکثر مذاهب و پیروان آنها رد شده مگر آن که تأویل برده شود یا به دلیل دیگری، مانند دلیل عقلی رجوع نماید.

این تنها شیعه نیست که استحسان را به عنوان دلیل شرعی رد می‌کند بلکه بسیاری از اهل سنت نیز این راه‌حل را نپذیرفته‌اند و اکثر عالمان اصولیه اهل سنت یا این بحث را به طور کامل رها کرده‌اند و یا این که در چند سطر آن را بررسی نموده‌اند. شافعی کتابی به نام «ابطال استحسان» نوشته است.

اما در هر حال برخی از طرفداران حنفیه (جصاص، پیشین، ج ۴، ص ۲۲۳-۲۵۳؛ سرخسی، پیشین، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۸؛ دبوسی، ص ۴۰۴-۴۰۶) و مالکیه (ابن جزی، ص ۱۴۶-۱۵۰) و حنبلیه (آل تیمیه، ص ۴۰۱-۴۰۵؛ بغدادی، ۱۹۸۶م، ص ۳۱-۳۲) به آن تمسک کرده‌اند.

راه حل ششم: مصالح مرسله یا استصلاح

در تعریف مصالح مرسله اختلاف زیادی وجود دارد؛ از این رو گفته شده: مصلحت مرسله مصلحتی است که دارای هیچ قیدی نیست حتی قید نفی عمومی را هم ندارد و نیز گفته شده:

عبارت است از مصلحت‌هایی که معنای آنها به معتبر دانستن امری مناسب باز می‌گردد که اصلی از طرف شارع شاهد آن نمی‌باشد. (خادمی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴).

و مبنایی که این اصل برای ارائه راه حل در مواردی که متنی دینی وجود ندارد بر آن تکیه می‌کند مراعات مصلحت است و اختلاف در این اصل در واقع اختلاف در شکل مصلحت و کیفیت مراعات مصلحت و مسائلی از این قبیل است و مالکیه (شاطبی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۲۹) و حنبلیه (ابو زهره، ص ۲۹۷-۲۹۸ و بوطی، بی‌تا، ص ۳۷۹-۳۸۱) به این اصل و راه حل تمسک جسته‌اند.

اما شیعه این راه حل را رد می‌کند، هرچند برخی افراد جدید و معاصران به لزوم مراعات مصلحت در احکام حکومتی تصریح می‌نمایند.

راه حل هفتم: سدّ ذرائع

شاطبی می‌گوید حقیقت ذرائع، توسل به چیزی است که مصلحت است اما به مفسده کشیده می‌شود. (شاطبی، پیشین، ج ۴، ص ۱۹۸).

منظور از این تعریف آن است که به واسطهٔ مقدمه یا ابزار حلالی به یک امر حلال رسیده شود. مالکیه (پیشین، ص ۱۶۳-۱۶۴ و قرافی، پیشین، ص ۴۲۵) و حنبلیه (ابن قیم جوزی، ج ۳، ص ۱۰۸-۱۲۶) به این اصل تمسک جسته‌اند.

به نظری رسد ذرائع به این معنا در صورتی که به شکل قطعی به ارتکاب حرامی منجر شود حرام است. این راه‌حل را حتی شیعه هم پذیرفته است اما در جایی که به صورت قطعی به حرامی نرسد مورد اختلاف است. (برهانی، ۱۹۹۹م، ص ۱۹۹-۲۳۸).

سدّ ذرائع بر مبنای عقلی استوار است و آن ارتباط بین فعل و مقدمات آن است، زیرا فعل امکان ندارد که بدون حصول مقدماتی انجام پذیرد، پس مقدمات به عنوان علت و مقتضی فعل قلمداد می‌شود. اختلاف اساسی بین شیعه و سنی در این راه‌حل در معتبر دانستن آن به عنوان دلیل مستقل می‌باشد. دربارهٔ رأی شیعه پیرامون این قاعده شیخ جعفر سبحانی چنین می‌گوید:

«سدّ ذرائع دلیل مستقلی در عرض ادله اربعه نیست، زیرا حرام بودن مقدمه یا از خود نهی از ذی‌المقدمه استفاده می‌شود بنا بر عقیده برخی از دانشمندان اصولی، زیرا این افراد می‌گویند دلیل خود ذی‌المقدمه بر این نوع حکم به طور دلالت التزامی دلالت می‌کند، بنابراین، این مسئله در سنت داخل می‌شود زیرا نهی از ذی‌المقدمه که در سنت وارد شده است با یکی از دلالت‌ها بر تحریم مقدمه نیز دلالت می‌کند. و یا آن که حرمت مقدمه از عقلی که حاکم بر ملازم بین دو تحریم است استفاده می‌شود و این که هرگاه چیزی حرام شد آن چه که منجر به ارتکاب آن حرام می‌شود نیز حرام می‌گردد پس در این صورت جزئی از احکام عقل می‌گردد و در هر حال مسئله سدّ ذرائع به خودی خود یک اصل شمرده نمی‌شود.» (سبحانی، پیشین، ص ۲۲۱-۲۲۴).

راه حل هشتم: قول صحابی

یعنی قولی که از صحابی وارد شده است و احتمال نمی‌دهیم که از خود پیامبر نقل شده باشد و این چیزی است که حنفیه (جصاص، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۷-۲۰۰؛ سرخسی، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۵۶ و دبوسی، ص ۲۵۶-۲۵۹) و مالکیه (شاطبی، پیشین، ج ۴ ص ۶۲-۶۷) و شافعیه (شیرازی، بی‌تا، ص ۱۹۳-۱۹۷؛ آمدی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۳۰؛ اسنوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۰۳-۴۲۰ و زرکشی، پیشین، ج ۶، ص ۵۳-۷۵) به

آن تمسک کردند. سایر مذاهب اهل سنت نیز آن را پذیرفته‌اند اما به عنوان اصلی از اصول مذهب آنان شمرده نشده است و به همین علت در نزد آنان این اصل آشکار نگردیده است.

و این اصل از جهت مبنایی بر این پایه استوار است که صحابه نزدیک‌ترین مردمان به پیامبر و مورد تأیید ایشان بوده‌اند و پیامبر هم کار آنان را رد نکرده و سرزنششان ننموده است پس ناچار گفتار آنان به آن چه که پیامبر خواسته است به مردم برساند نزدیک‌تر است. پس آنان در حقیقت اهل خبره و آگاهان در شریعت‌اند و گفتارشان از این خبرویت نشأت گرفته است. مسلم است که شیعه به حجیت اقوال صحابه معتقد نیست، البته به استثنای اندکی از آنان، بنابراین گفتاری را که ارتباطی با وحی ندارد و نیز کلام فردی از صحابه را که ارتباطی با وحی پیدا نکرده است معتبر نمی‌داند و شاهی بر حجیت اقوال آنان به طور قطع در دست ندارد.

پس شیعه حجیت اقوال صحابه را تنها به افراد معدودی که همان امامان معصوم هستند منحصر نموده است، مثل امام علی علیه السلام و امام حسن و امام حسین علیهم السلام و حجیت را به اقوال غیر از ائمه معصومین نمی‌کشد مگر آن که آنان از پیامبر نقل نمایند.

راه حل نهم: مقاصد شرعی

مقاصد شرعی حکم و معانی و اهدافی است که شارع آنها را حکایت کرده و ما در بسیاری از احکام آنها را می‌یابیم. (جندی، ص ۱۵).

موارد زیر به عنوان مهم‌ترین مقاصد برای شریعت اسلامی بیان شده است:

حفظ دین، حفظ نفس و جان، حفظ عقل، حفظ نسب، حفظ مال، و حفظ آبرو، اما مقاصد را در این موارد منحصر نکرده‌اند بلکه این مقاصد را به مصلحت‌هایی که عقول بشریت به واسطه استقرار ناقص در احکام شرعیه درک می‌کند گشاده‌اند. (پیشین، ص ۱۹-۲۶).

و این راه حل بر اصل استقرا مبتنی است، پس به واسطه اعمال این مبنا اصولیون توانسته‌اند با یک نتیجه خارج شوند که مجمل آن نتیجه این است که شارع مقاصدی دارد که بالاتر از هر چیزی است و خداوند به واسطه تشریح احکام مختلف این مقاصد را برای مردم حفظ نموده و سزاوار نیست راه‌حل مواردی که متنی دینی در آن نیست با این مقاصد هماهنگ باشد. پس هرگاه هماهنگ شد حق خواهد بود و إلا ناحق قلمداد می‌گردد. اکثر مذاهب اهل سنت با عناوین مختلف مثل مصالح و تعلیل، این راه‌حل را پذیرفته‌اند، اما مالکیه و اصولیون این مذهب، نسبت به دیگران اهمیت بیشتری به آن داده‌اند و شاطبی بارزترین فردی است که در مورد این اصل تا زمان خود، کتاب نوشته است. (شاطبی، پیشین).

راه حل دهم: استصحاب

و این قاعده‌ای است که به بقای حکمی که در گذشته یقینی بوده است اما فعلاً و برای زمان آینده مشکوک می‌باشد حکم می‌کند. (خوئی، پیشین، ج ۳، صص ۷-۳۴۵ و کوثرانی، ص ۲۸). و این اصل در معالجه

مواردی که متنی دینی در آن نیست بر مبنای بقای حالت گذشته‌ای که شرعاً ثابت شده است استوار است و تغییرپذیر نیست مگر با دلیل و این مبنای عرفی و عقلایی است که مردم حتی حیوانات به آن تمسک می‌جویند. همه مذاهب فقهی این اصل را پذیرفته‌اند و به نظر می‌رسد که این تنها مبنایی است که به‌رغم این که آنها در جزئیات و برخی از اقسام و شروط و اموری که مربوط به آن است اختلاف پیدا کرده‌اند اما همه مذاهب بر آن اتفاق دارند.^۱

راه حل یازدهم: قیاس

قیاس به معنای حمل معلومی بر معلوم دیگر است برای اثبات حکمی برای آن دو یا نفی آن حکم از آن دو به واسطه امری که جامع بین آن دو می‌باشد، مانند حکم یا صفت یا نفی این حکم و صفت از آن دو. (رازی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۵).

و این راه حل مبتنی است بر مبنای مشابهت که منتهی به همانند قرار دادن در حکم بین امور است، مانند اجرای احکام ربا در شکر به اعتبار این که مانند گندم است که در گندم ربا حرام است. و وجه مشابهت آن دو آن است که هر دو خوردنی هستند و این مبنای عقلی و عقلانی است، اما چون غیرقطعی است نیازمند تأیید شرعی می‌باشد، زیرا ظن و احتمال به خودی خود و مادامی که از طرف شارع برای تثبیت حجیتشان کمک نشده باشد حجیتی ندارد.

حنفیه (سرخسی، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۷۶؛ دبوسی، ص ۲۶-۳۷۰ و شاشی، ص ۲۴۱-۲۵۰)، مالکیه (قرافی، پیشین، ص ۳۵۷-۳۸۹؛ ابن رشد، ج ۱، ص ۵۷-۵۸ و ابن جزری، ص ۱۳۵-۱۴۵)، شافعیه (جوینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳-۱۵۶؛ شیرازی، ۱۹۸۳ق، ص ۲۴۵-۲۹۰؛ غزالی، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۹۶ و رازی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۶-۴۳۳) و حنبلیه (ابن قدامه، پیشین، ص ۱۴۵-۱۹۰؛ ابن قیم جوزی، پیشین، ص ۳۲۷-۴۰۰؛ بغدادی، پیشین، ص ۳۲-۴۰ و ظفری، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۹۴-۱۰۲) به این راه حل تمسک کرده‌اند اما فرقه ظاهریه (ابن حزم، ۱۹۹۲م، ج ۷، ص ۳۶۸-۴۸۳ و ج ۸ ص ۴۸۷-۵۴۵) و شیعه (سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۶۵۷؛ طوسی، پیشین، ج ۲، ص ۶۴۵-۶۵۲ و فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۶) آن را به طور کلی نفی کرده‌اند مگر در موارد بسیار محدود، مانند موردی که بر علت تصریح شده باشد یا در مورد تنقیح مناظ.

منابع و مآخذ

۱. آل تیمیة، مجدالدین أبوالبرکات، شهاب‌الدین أبوالمحاسن، و تقی‌الدین أبوالمحاسن، *المسودة فی اصول الفقه*، قاهره، چاپخانه مدنی، بی‌تا.

۱- این همان شأن اجماع در سطح مذاهب است، اما در سطح افراد، برخی در بین مذاهب آن را نپذیرفته‌اند؛ برای مثال، از شیعه سید مرتضی آن را نپذیرفته است؛ ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۶۳ق، ج ۲، ص ۸۳۰ و از اهل سنت نیز بخاری آن را نپذیرفته است؛ ر.ک: بخاری، ۱۹۹۱م، ج ۳، ص ۶۶۵ و ۶۶۸.

۲. آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، مؤسسة النور، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.
۳. ابن حاجب، جمال الدین أبو عمر وعثمان بن عمر بن أبی بکر، *منتهی الوصول والامل فی علمی الاصول والجدل*، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن حزم اندلسی ظاهری، أبو محمد علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، نشر زکریا علی یوسف، چاپخانه قاهره، چاپ دوم، ۱۹۹۲م.
۵. _____، أبو محمد علی، *المحلی*، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۶. ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف نمری، *الاستنکار*، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۰م.
۷. _____، *التمهید*، چاپ وزارت اوقاف، مغرب، ۱۳۸۷ق.
۸. ابن قدامة، موفق الدین أبو محمد عبد الله بن احمد، *روضه الناظر وجنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب الامام أحمد بن حنبل*، ومعها شرحها *نزہة الخاطر العاطر*، مكتبة المعارف، ریاض، بی تا.
۹. _____، *المغنی*، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.
۱۰. ابن قیم جوزی، شمس الدین أبی عبد الله محمد بن أبی بکر، *أعلام الموقعین عن رب العالمین*، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۹۹۱م.
۱۱. ابن نجیم مصری، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۱۲. استرآبادی، محمد أمين، *الفوائد الملتیة*، انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۱۳. الاسنوی الشافعی، جمال الدین أبو محمد عبدالرحیم بن الحسن بن علی، *نهاية السؤل فی شرح منهاج الوصول*، عالم الکتب، قاهره، بی تا.
۱۴. أبو سنة، د. أحمد فهمی، *العرف والعادة فی رأی الفقهاء، عرض نظریة فی التشريع الاسلامی*، دار البصائر، قاهره، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۱۵. بدران، أبو العینین بدران، *تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملكية*، دار النهضة العربیة، بیروت، بی تا.
۱۶. بدری، تحسین، *دراسات مقارنته فی اصول الفقه*، مهر بخش، قم، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
۱۷. _____، *معجم مفردات اصول الفقه المقارن*، مشرق فرهنگ و نشر، تهران، چاپ اول، ۲۰۰۷م.
۱۸. بخاری، الامام علاء الدین عبد العزیز بن أحمد، *كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدری*، دارالکتب العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۹۹۱م.
۱۹. برهانی، محمد هشام، *سد الذرائع فی الشریعة الاسلامیة*، دارالفکر، دمشق، چاپ اول، ۱۹۹۹م.
۲۰. بغدادی، عبد المؤمن بن عبدالحق بن عبد الله صفی الدین بغدادی حنبلی، *قواعد الاصول و معاهد الفصول*، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول، ۱۹۸۶م.
۲۱. بلتاجی، محمد، *منهج عمر بن خطاب فی التشريع دراسة مستوعبة لفقه عمر و تنظیماته*، دارالسلام، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۲م.
۲۲. بورنو، محمد صدقی بن أحمد أبو الحارث الغزی، *موسوعة القواعد الفقهیة*، مؤسسة الرسالة، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
۲۳. بو طی، محمد سعید رمضان، *ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة*، مؤسسة الرسالة، الدار المتحدة، بیروت، چاپ اول، بی تا.
۲۴. وحید بهبانی، محمد باقر، *الفوائد الحائریة*، مجمع الفكر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۵. بیهقی، أبوبکر، *السنن الکبری*، دارالفکر، بیروت، بی تا.

٢٦. جصاص، أحمد بن علي الرازي، *الفصول في الاصول*، چاپ اول، ١٤٠٥ق.
٢٧. جويني (امام الحرمين)، أبوالمعالی عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، *البرهان في اصول الفقه*، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٢٨. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، دار احیاء التراث، بیروت، بی تا.
٢٩. حصفی، محمد علاء الدین، *الدرالمختار شرح تنویر الابصار*، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت، ١٤١٥ق.
٣٠. حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، مؤسسة آل البيت، بیروت، چاپ دوم، ١٩٧٩م.
٣١. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *تذکرة الفقهاء*، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ١٤١٤ق.
٣٢. _____، *تهذیب الوصول الى علم الاصول*، مؤسسه امام علی علیه السلام، لندن، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٣٣. _____، *میادی الاصول الى علم الاصول*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم، ١٤٠٤ق.
٣٤. محقق حلی، نجم الدین أبو القاسم جعفر بن الحسن بن یحیی هذلی، *معارج الاصول*، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ١٤٠٣ق.
٣٥. خادمی، نورالدین، *المصلحة المرسله وحقیقتها وضوابطها*، دار ابن حزم، بیروت، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٣٦. خضری بک، شیخ محمد، *تاریخ التشريع الاسلامی*، دارالقلم، بیروت، چاپ اول، ١٩٨٣م.
٣٧. خطیب بغدادی، حافظ ابوبکر أحمد بن علی، *تاریخ بغداد أو مدينة السلام*، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ١٩٩٧م.
٣٨. خوانساری اصفهانی، میرزا محمد باقر، *روضات الجنات*، چاپخانه اسماعیلیان، قم.
٣٩. خوئی، أبو القاسم، *مصباح الاصول*، تقریر: محمد سرور البهسودی، مکتبة الداوری، قم، ط ٢، ١٤١٤هـ.
٤٠. رازی، فخرالدین، *المحصل في علم اصول الفقه*، مؤسسة الرسالة، بیروت، چاپ سوم، ١٤١٨ق.
٤١. *مجلة رسالة التقريب*، تهران، مجمع التقريب بين المذاهب الاسلامية، شماره ١١.
٤٢. زرکشی، بدرالدین، محمد بن بهادر بن عبدالله شافعی، *البحر المحيط*، دارالصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، کویت، چاپ دوم، ١٩٩٢م.
٤٣. زنگی، د. نجم الدین قادر کریم، *الاجتهاد في مورد النص دراسة اصولية مقارنة*، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ٢٠٠٦م.
٤٤. سبحانی، جعفر، *اصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه*، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ١٤٢٥ق.
٤٥. سرخسی، شمس الدین، *المبسوط*، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
٤٦. سمارة، محمد، *محاضرات في اصول الفقه*، دارالثقافة للنشر والتوزيع، اردن، چاپ اول، ٢٠٠٢م.
٤٧. سمرقندی، علاء الدین، *میزان الاصول في نتائج العقول في اصول الفقه*، وزارت اوقاف سعودی، عربستان، بی تا.
٤٨. سید سابق، *فقه السنة*، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
٤٩. سید مرتضی، علی بن حسین، *الذريعة الى اصول الشريعة*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ١٣٦٣ق.

۵۰. شافعی اسنوی، جمال الدین أبو محمد عبدالرحیم بن الحسن بن علی، *نهاية السؤل فی شرح منهاج الاصول*، عالم الکتب، بیروت.
۵۱. شاطبی، أبو اسحاق ابراهیم بن موسی اللخمی غرناطی، *المواقفات فی اصول الشریعة*، مکتبة الاسرة، قاهره، چاپ اول، ۲۰۰۶م.
۵۲. شریف مرتضی، *الفصول المختارة*، نشر دارالمفید، لبنان، چاپ دوم، ۱۹۹۳م.
۵۳. شیرازی، أبو اسحاق ابراهیم بن علی بن یوسف فیروزآبادی، *التبصرة فی اصول الفقه*، دمشق، دارالفکر، چاپ اول، ۱۹۸۳ق.
۵۴. _____، *اللمع*، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
۵۵. صالح، د. محمد اذیب، *مصادر التشريع الاسلامی ومناهج الاستنباط*، مکتبة عیبکان، ریاض، ۲۰۰۲م.
۵۶. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، مجمع الشهدید الصدر العلمی، چاپخانه اسماعیلیان، چاپ اول، بی تا.
۵۷. _____، *المعالم الجدیة للاصول*، مکتبة النجاح، تهران، چاپ سوم، ۱۹۷۵م.
۵۸. _____، *المدرسة القرآنیة*، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهدید الصدر (قده)، چاپخانه مؤسسه الهدی الدولیة للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۵۹. _____، *اقتصادنا*، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۵ق.
۶۰. طباطبائی، سید علی، *ریاض المسائل فی بیان أحكام الشرع بالدلائل*، انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن، *العدة فی اصول الفقه*، مؤسسه بعثت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۶۲. ظفری، أبو الوفاء علی بن عقیل بن محمد بن عقیل حنبلی بغدادی، *الواضح فی اصول الفقه*، بیروت، الشركة المتحدة للتوزیع، چاپ اول، ۱۹۹۹م.
۶۳. عاملی (شهید اول)، شمس الدین محمد بن جمال الدین مکی، *الدروس الشرعیة*، انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۶۴. _____، *ذکرى الشيعة فی أحكام الشریعة*، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۶۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین جبعی شامی، *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بیروت، بی تا.
۶۶. غزالی، أبو حامد محمد بن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، دار صادر، بیروت، چاپ اول، بی تا.
۶۷. فاضل تونی، عبدالله بن محمد بشروی خراسانی، *الوافیة*، نشر مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۶۸. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن اصیبهانی، *كشف اللثام*، انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، قم، بی تا.
۶۹. فراهیدی، خلیل أحمد، *ترتیب کتاب العین*، انتشارات اسوه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۷۰. فضلی، د. عبدالهادی، *اصول البحث*، مؤسسه دار الکتب الاسلامی، قم، بی تا.
۷۱. فیض، ملا محسن، *التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة*، (خطیة).
۷۲. فیومی، أحمد بن محمد بن علی مقری، *المصباح المنیر*، دارالفکر، بیروت، بی تا.

۷۳. قائینی نجفی، علی فاضل، علم الاصول تاریخاً وتطوراً، مرکز نشر وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
۷۴. قرافی، شهاب‌الدین أحمد بن ادریس قرافی مالکی، کتاب شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول، المكتبة الازهرية للتراث، ۲۰۰۵م.
۷۵. کاشف‌الغطاء، علی، کتاب أدوار الفقه وأطواره، دار الزهراء، بیروت، چاپ اول، ۱۹۷۹م.
۷۶. کبارة، د. عبدالفتاح، الفقه المقارن، دارالنفائس، بیروت، چاپ اول، ۱۹۹۷م.
۷۷. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق.
۷۸. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، مؤسسة العرفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۷۹. مظفر، محمد رضا، المنطق، چاپ نعمان، نجف اشرف، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق.
۸۰. _____، اصول الفقه، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۸۱. مفتی، مصطفی محمد رشدی، العرف عند الاصولیین وأثره فی الاحکام الفقهیة، دارالایمان، اسکندریه، چاپ اول، ۲۰۰۶م.
۸۲. مقدسی، شمس‌الدین حنبلی، اصول الفقه، مكتبة العبيكان، ریاض، بی تا.
۸۳. مقریزی، محمد عبد حمید نمیسی، امتاع الاسماع، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۹۹۹م.
۸۴. ملک العلماء، علاء‌الدین ابی بکر بن مسعود کاشانی حنفی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، کتابخانه حبیبیه در پاکستان، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۸۵. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۸۶. نجل شهید ثانی، جمال‌الدین أبو منصور حسن بن زین‌الدین بن علی بن أحمد جبعی عاملی، معالم‌الدین وملأذالمجتهدین، ستاره، قم، بی تا.
۸۷. نراقی، محمد مهدی، عوائد الایام، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۸۸. نووی، صحیح مسلم، شرح نووی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.

