

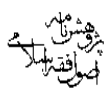
سالنامه علمی - تخصصی
سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

کاوشی نو در حجیت اجماع منقول و مدرکی^۱

سیدموسی شبیری زنجانی^۲

چکیده

اجماع در قامت یکی از ادله اربعه ظهور پررنگی در کتب فقهی داشته و دارد. اجماع، اتفاق نظر کل یا قریب به کل معاریف فقهاست. به گونه‌ای که بتوان به کمک آن تقریر معصوم را کشف کرد. اجماع انواعی دارد و از پربسامدترین آن اجماع مدرکی و منقول است که مستند فتاوی فراوانی قرار گرفته است. اجماع منقول گونه‌ای از خبر واحد است و چه بسا بتوان به استناد ادله حجیت خبر واحد آن را معتبر دانست. رخ‌نمایی حدس و فراوانی خطا در اجماع منقول از عواملی است که شمول ادله حجیت خبر واحد را با مشکل مواجه می‌نماید. انسداد نیز بر فرض تمامیت، در صورتی می‌تواند دلیل بر حجیت اجماع منقول باشد که این اجماع، موجب ظن انسدادی شود. اجماع



کاوشی نو در حجیت اجماع منقول و مدرکی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۰/۵/۲۶

تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۰/۷/۲۰

۲. این مقاله به همت آقایان میثم جواهری، علی‌رضا اصغری و حسین سنایی از دروس خارج فقه آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی رحمته‌الله زیر نظر مرکز فقهی امام محمدباقر رحمته‌الله استخراج و تنظیم شده است.

mfemb110@gmail.com

مدرکی نیز به شدت مورد بی مهری متأخران قرار گرفته است؛ اما به نظر می‌رسد از نظر کیروی، تفاوتی میان آن و اجماع تعبدی وجود ندارد. توجه به تعبیری که فقها در انعکاس و نقل آرای فقها به کار برده‌اند متفاوت و فراوان است. توجه به نوع تعبیر، فقیه ناقل اجماع و زمان ابراز اجماع در میزان اعتبار و اثربخشی اجماع نقل شده تأثیر جدی و مستقیم دارد.

واژگان کلیدی: اجماع منقول، اجماع تعبدی، اجماع مدرکی، لا خلاف.

مقدمه

اساس و استواری هر مجموعه فکری به منابعی بستگی دارد که به عنوان پشتوانه و پردازشگر آن مجموعه حکم‌فرمایی می‌کند. ثبات منابع به ثبات گزاره‌ها و به عکس، ضعف منابع به تزلزل گزاره‌ها می‌انجامد. شریعت مقدس اسلام نیز در مجموعه فراگیرش از منابع مهمی بهره می‌برد. دانش فقه نیز که بخشی از شریعت را تشکیل می‌دهد از این مهم مستثنا نبوده و از منابع وحیانی عقلانی بهره می‌برد. در آثار و ادبیات فقها، کتاب، سنت، عقل و اجماع به عنوان چهار منبع معتبر و دست اول فقه بیان می‌شود. البته نوع نگاه به این منابع یکسان نبوده و از تفاوت‌های ریشه‌ای برخوردار است. این تفاوت نگرش در مقوله اجماع کاملاً محسوس و کلیدی است؛ چه آنکه هر چند اجماع، معادل و قرین قرآن، عقل و سنت قرار گرفته است، ولی در واقع، در طول سنت و کاشف از آن است.

پژوهش‌های
فقهی و حقوقی

با عنایت به نوع نگرش امامیه به اجماع، میزان در حجیت اجماع نیز کاملاً متفاوت از عامه بوده و تمام تلاش پژوهشگر آن است که با روش‌های گوناگون و فراهم آوردن شرایط ویژه، به کشف قطعی دیدگاه معصوم نائل آید. از همین رو توجه به نوع اجماع، شیوه تحصیل آن، مجمعی و اموری از این دست بسیار مهم و نقش آفرین در حجیت اجماع است. در این میان و بر اساس مؤلفه‌های یادشده، حجیت اجماع منقول و اجماع مدرکی با چالش‌های جدی مواجه است، تا جایی که پاره‌ای فقها حجیت چنین اجماع‌هایی را از اساس منکر شده و به حکم «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» حکم به طرد و طرح چنین اجماع‌هایی داده‌اند. نگارنده برخلاف باور یادشده بر حجیت این دو اجماع مصر بوده و درصدد است در سایه تبیین و بازخوانی چستی اجماع و توجه ویژه به ملاک حجیت اجماع به حجیت بخشی اجماع‌های یادشده بپردازد.

سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

پیشینه

اجماع و حجیت آن در فقه اسلامی پیشینه‌ای به درازای تاریخ فقه اسلامی دارد و در همان آغاز قرن نخست مورد توجه و بحث و نظر بوده است. اجماع نخست در میان عامه سربر فراشت و بعدها به ادبیات امامیه راه یافت. پیشینه‌ای چنین پرسابقه سبب گردید در بیشتر کتاب‌های اصولی به تعریف و بررسی حجیت و اقسام آن پرداخته شود و مقالات متعددی با محوریت آن به رشته نگارش درآید. آنچه نوشتار پیش‌رو را از سایر نوشته‌ها متمایز می‌کند نگاه کاربردی نویسنده به مباحث است؛ چه آنکه تمام مباحث آن، برگرفته از مباحث فقهی است و در موارد متعددی به منظور تنویر مطلب و خوش نشینی آن در ذهن خواننده، تطبیقاتی از کلمات فقها را یادآور می‌شود. باید دانست هر چند حجیت اجماع مدرکی در پاره‌ای مقالات به چشم می‌خورد، ولی از ابداعات و منفردات نگارنده است. همچنین در این نوشتار، تحقیقی جامع درباره‌ی واژگانی که در عبارات فقها بر اجماع دلالت دارند صورت گرفته است و به صورت موردی و جزئی به دلالت برخی از واژگان به کار رفته در کتب معروف فقهی پرداخته شده است.

مفهوم شناسی

«اجماع» از منظر لغت شناسان به معنای اتفاق است.^۱ بدین ترتیب باید گفت مقصود از «اجماع فقها» اتفاق تمام فقها در طول دوران فقاقت است، ولی چون تحصیل چنین اجماعی ممکن نیست، با توجه به مبانی مختلف، از آن معانی متفاوتی اراده شده است. بنابر نظر متعارف از امامیه، مراد از اجماع، اتفاق کل یا قریب به کل مشاهیر و معاریف از فقهاست، به گونه‌ای که بتوان از اتفاق آنها به نظر معصوم دست یافت.

اجماع بسته به آنکه از چه راهی در اختیار فقیه قرار گرفته متفاوت است. گاه مجتهد خود، اتفاق آرای فقیهان را به دست می‌آورد. به این اتفاق، «اجماع محصل» گفته می‌شود. اما آنگاه که اجماع را از مجتهدی دیگر نقل کند، به آن «اجماع منقول» گفته می‌شود. ناقل اجماع منقول، گاه تنها «سبب کشف قول معصوم»، یعنی اجماع را نقل می‌کند و گاه تنها «مسبب»،

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۰۹.

یعنی قول معصوم را نقل می‌کند و گاهی هر دورا، یعنی «سبب» و «مسبب» را نقل می‌کند. از سوی دیگر، توجه به مستند و مدرک اجماع کنندگان انواع دیگری از اجماع را پیش روی محقق آشکار می‌نماید. بدین روی اگر دلیل و مستند فتوای مجمعین، معلوم یا محتمل باشد، به آن «اجماع مدرکی» گفته می‌شود که در صورت اول، از آن با تعبیر «اجماع معلوم المدرک» و در صورت دوم از آن با تعبیر «اجماع محتمل المدرک» یاد می‌شود.

حجیت اجماع منقول

اثبات حجیت اجماع منقول، از دو راه ممکن است:

۱. حجیت اجماع منقول به استناد ادله حجیت خبر واحد

برخی با استناد به ادله حجیت خبر واحد بر اعتبار اجماع منقول استدلال نموده‌اند. پس همان‌گونه که این ادله بر حجیت خبر کاشف از نظر معصوم دلالت می‌کند، بر حجیت اجماع منقول نیز دلالت می‌کند؛ زیرا اجماع منقول، خبر واحدی است که کاشف از نظر معصوم است.^۱

استدلال یادشده نادرست است؛ زیرا بناء عقلا بر اخذ به خبری است که خطا و اشتباه در آن نادر است، لذا به اخبار حدسی که خطا و اشتباه در آن زیاد است ترتیب اثر نمی‌دهند. همچنین است اگر خبر حسی باشد، اما مخیر ضابط نباشد و خطایش زیاد باشد. در اجماع منقول، هم خبر حدسی است و هم اشتباه در نقل زیاد است که در ذیل به توضیح این دو پرداخته می‌شود:

الف. حدسی بودن اجماع منقول: بیشتر اجماع‌های منقول حدسی‌اند؛ زیرا -چنان‌که گذشت- نقل اجماع، از سه صورت خارج نیست:

۱. ناقل اجماع فقط سبب کشف قول معصوم، یعنی اجماع را نقل می‌کند.

۲. ناقل اجماع فقط مسبب، یعنی قول معصوم را نقل می‌کند.

۱. علامه حلی، نه‌ایة الوصول، ج ۳، ص ۲۱۵؛ حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۱۸۰؛ شیخ بهایی، زبدة الاصول، ص ۱۰۳؛ وحید، الرسائل الاصولیة، صص ۲۹۲-۲۹۳؛ میرزای قمی، القوانین المحکمة فی الاصول، ص ۱۸۴؛ اصفهانی حائری، الفصول الغرویة، ص ۲۵۸.

۳. ناقل اجماع سبب و مسبب را با هم نقل می‌کند.

در صورت نخست، سبب نقل شده ممکن است از راه حس یا حدس به دست آمده باشد؛ برای نمونه، ممکن است ناقل اجماع، با انطباق کبرای مسلم بر صغریات، ادعای اجماع کند یا آنکه ادعای اجماع وی، به پیروی از دیگران باشد. بنابراین، نقل حسّی محرز نیست. استناد به اصل عقلایی حسّی بودن اجماع منقول نیز ناتمام است؛ زیرا دستیابی حسّی به اتفاق فقهای تمام مناطق - حتی نسبت به فقهای یک زمان - عادتاً ناممکن است. افزون بر آنکه بالوجدان در غالب موارد، ادعای اجماع حدسی است. ناقل اجماع با مشاهده فتوای چند تن از معاریف و عدم نقل خلاف - به استناد آنکه اگر فقیه قابل اعتنایی سخن خلافی گفته بود به طور طبیعی نقل می‌شد - اتفاق فقها را حدس می‌زند. با وجود چنین شرایطی که در غالب موارد ادعای اجماع، مبتنی بر حدس است، در صورت شک در حسّی یا حدسی بودن ادعای اجماع، بدون تردید اصالة الحس جاری نمی‌شود.

البته در متعارف موارد، ناقل اجماع، دست‌کم یکی دو فتوا را به صورت حسّی درک کرده است، لذا در مواردی که بر نقل قول یکی دو نفر اثر مترتب باشد، این اجماع معتبر است. مثل ادعای اجماع بر وثاقت زید که در این صورت وثاقت زید - به سبب اطمینان به آنکه دست‌کم دو نفر به وثاقت زید شهادت داده‌اند - ثابت می‌شود.

در صورت دوم (نقل مسبب) نیز، نقل حسّی محرز نیست؛ زیرا کشف نظر معصوم از اجماع، مبانی مختلفی دارد که تنها بر مبنای اجماع دخولی، مستند به حس است و طبق دیگر مبانی - مانند لطف و حدس و تقریر - نیازمند اجتهاد و حدس است و مبنای ناقل ممکن است با مبنای منقول‌الیه متفاوت باشد. اصلی هم به عنوان اصل تطابق اجتهادات وجود ندارد.^۱ صورت سوم نیز، اشکالات دو صورت پیشین را دارد. هم حسّی بودن اتفاق منقول محرز نیست و هم نقل نظر معصوم، خبر حدسی است.

بنابر این، اجماع در هیچ‌یک از این صورت‌ها، حجّت نیست.^۲

۱. برای مطالعه بیشتر ن. ک: شبیری، «باز پژوهش حجیت اجماع»، مجله پژوهش‌های رجال، ش ۳، سال سوم، ۱۳۹۹ ش.

۲. ر. ک انصاری، فوائد الاصول، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۳؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، صص ۲۸۹-۲۹۰؛ نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۲؛ آقا ضیاء، نهاية الافکار، ج ۳، صص ۹۷-۹۸؛ بجنوردی،

ب. ضابط نبودن ناقلان اجماع: ناقلان بسیاری از اجماعات منقول، افرادی‌اند که در موارد متعدّد اشتباه کرده‌اند. در ادامه ضمن بیان منشأ اشتباه آنان، به شواهد هر یک اشاره می‌شود:

۱. ادّعی اجماع بر صغری به جهت تسلّم کبری

در بسیاری از موارد، منشأ ادّعی اجماع، وجود تسالم بر قاعده‌ای است که حکم مسئله از آن فهمیده می‌شود؛ برای نمونه، فقیهان خبر واحد را حجّت می‌دانند؛ از این رو، در مسئله‌ای که خبری واحد دارد، ادّعی اجماع دیده می‌شود، با اینکه اساساً آن مسئله در کتاب قدما مطرح نشده است!

بیشتر اجماعات منقول از ابن زهره در غنیه، شیخ طوسی در خلاف، ابن براج در مهذب و سیدمرتضی در انتصار از این دست است؛ تا آنجا که شیخ طوسی در پاره‌ای موارد، ادّعی اجماع کرده و خود در جای دیگر فتوای دیگری داده است! شهید ثانی هفتاد نمونه را از کلمات شیخ در قالب رساله‌ای گرد آورده است.^۱ بنابر این، با فرض حجیت اجماع منقول، اجماع منقول این فقها حجّت ندارد و حتی ظن آور نیز نیست.

ناگفته نماند که غالب اجماع‌های ادعایی شیخ طوسی مطابق واقع نیست. از این رو، آقای بروجردی در توجیه و تصحیح عبارت ایشان می‌فرماید: وقتی شیخ طوسی تعبیر «یدل علیه اجماع الفرقه و اخبارهم» می‌کند مراد از اجماع، همان اخبار است^۲ و «اخبارهم» عطف تفسیری است. دلیل چنین تعبیری ارزشی است که عامّه، برای اجماع قائل بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد این تحلیل صحیح نیست؛ زیرا اجماع امامیه برای عامّه ارزشی ندارد و نمی‌توان گفت که مراد شیخ طوسی، اجماع مسلمین است؛ زیرا آنها می‌دانستند که این دروغ است؛ بلکه وجه ادّعی اجماع شیخ، اجماع بر کبریات بوده است.

بر این اساس اجماعات یادشده، سبب دست برداشتن از مقتضای ادلّه اولی نمی‌شود. از همین روست که در مسئله‌ای که اساساً در کتاب‌های قدما عنوان نشده یا به طور جدی محلّ اختلاف بوده یا شهرت بر خلاف آن است، ادّعی اجماع دیده می‌شود و گاه در برخی

پوشش
مجلس
اصول

دوره چهارم شماره ۴، سال ۱۴۰۰

منتهی الاصول، ج ۲، صص ۹۰-۹۱؛ فیروز آبادی، عنایة الاصول، ج ۳، ص ۱۶۶؛ خویی، مصباح الاصول، ج ۲، صص ۱۳۴-۱۳۶؛ صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، صص ۳۱۷-۳۱۸.
۱. شهید ثانی، رسائل الشهد الثاني (ط - الحدیثة)، ج ۲، ص ۸۴۵.
۲. بروجردی، تقریرات ثلاث، ص ۲۱۸.

مسائل، برای دو قول مخالف، ادّعی اجماع دیده می‌شود!

برای نمونه، سیدمرتضی بر وجوب غسل در دبر فتوا داده و لاخلاف بودن مسئله میان مسلمانان و آیات و اجماع را مستند قرار داده است و بر برخی معاصران خود که بر جواز فتوا داده‌اند خرده می‌گیرد.^۱ در مقابل، شیخ طوسی که از معاصران سید مرتضی است، می‌نویسد: «برخی از اصحاب ما غسل را برای وطی در دبر، واجب نمی‌دانند.»^۲ ظاهراً منشأ ادّعی اجماع سیدمرتضی، با وجود خلاف در مسئله، این است که در کلمات قوم، جماع در فرج، موجب غسل شمرده شده و ایشان هم فرج را اعمّ از قبل و دبر دانسته؛ در نتیجه، بر وجوب غسل ادّعی اجماع کرده‌است.

نمونه دیگر، فتوای شیخ طوسی به استناد اجماع فقهاست بر نفی احترام و ضمان اموال کسانی که بر امام خروج می‌کنند.^۳ اما به نظر می‌رسد که این اجماع حدسی است، چه آنکه در جنگ‌ها، احترامی برای مال بغات قائل نمی‌شدند؛ مثلاً امیر المؤمنین علیه السلام دستور پی کردن جمل عایشه را دادند و ضمانی هم نبود، هیچ کدام از تواریخ نیز ضمان را نقل نکرده‌اند. شیخ طوسی حدس زده که چون فقها به سیره اهل بیت علیهم السلام آشنا هستند حتماً فتوا به نفی احترام اموال بغات می‌دهند و نتیجه گرفته‌اند که محترم نبودن اموال بغات اجماعی است.

۲. ادّعی اجماع، به استناد برداشت از روایات معتبر نزد فقها

اصل اولی در کتب فقهی قدما، تطابق فتوای ایشان با روایاتی است که خود، آنها را نقل کرده‌اند؛ از این رو، کسانی که روایات موافق با آن فتوا در کتاب‌هایشان وجود داشته، جزء اجماع‌کنندگان شمرده شده‌اند و همین نکته، سبب ادّعی اجماع در مسئله شده‌است. به عبارت دیگر، ممکن است فقیهی به استناد برخی از روایات، فرعی فقهی را اجتهاد کند و به جهت وجود آن روایات در کتب فقها، بر آن فرع فقهی ادّعی اجماع نماید. برای نمونه می‌توان به این فروع اشاره نمود:

فرع نخست: در مسئله تحریم زنا با زن شوهردار و اینکه این عمل موجب حرمت ابد

۱. نجفی، جواهر الکلام، ج ۳، صص ۳۲-۳۳.

۲. طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۸۶.

۳. همو، الخلاف، ج ۵، ص ۳۴۶.

می‌شود سیدمرتضی به روایات معروف و اجماع تمسک می‌کند^۱، در حالی که حتی یک روایت در این باره وجود ندارد. به احتمال زیاد مراد ایشان از روایات معروف، روایات تزویج با ذات بعل است^۲؛ زیرا امکان ندارد که روایات معروف باشد، اما بزرگترین شاگرد ایشان مثل شیخ طوسی و دیگران حتی یک روایت به این مضمون نقل نکرده باشند. ادعای اجماع سیدمرتضی هم به احتمال قوی از همین روایات تزویج با ذات بعل نشأت گرفته است. پس سیدمرتضی در کتب فقهای قبل از خود روایات تزویج به ذات بعل را دیده و آن روایات را علامت فتوی دانسته یا اساساً فتاوی آنها با تعبیر خود روایات بوده است و ایشان این موضوع را دلیل بر فتوی به اینکه زنا به ذات بعل حرام است و موجب حرمت ابد می‌شود دانسته است.

فرع دوم: شیخ طوسی برای استدلال بر عدم استطاعت پدر به واسطه اموال پسر می‌فرماید: «دلیلنا: الأخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة قد ذكرناها في الكتاب الكبير وليس فيها ما يخالفها تدل على إجماعهم على ذلك»^۳. ایشان در این عبارت ابتدا به روایات تمسک می‌کند و در پایان نبود روایت مخالف را دلیل بر اجماعی بودن مسئله می‌داند.

فرع سوم: شیخ طوسی برای صحت کفالت ابدان به روایتی^۴ تمسک می‌کند و ذیل روایت می‌فرماید: «و هذا يدل على إجماعهم على أن الكفالة بالبدن صحيح^۵»، یعنی وجود این روایت را دلیل بر اجماعی بودن مسئله می‌داند.

۳. ادعای اجماع، به پیروی از ادعای اجماع دیگران

بسیاری از اجماع‌های متأخران به پیروی از متقدمان است؛ چه آنکه فقیهی ادعای اجماع نموده و دیگر فقیهان بی‌آنکه خود تحصیل اجماع کرده باشند، بر پایه حسن ظن به وی، ادعای اجماع می‌کنند.

از میان فقها ابن براج در مهذب، تابع شیخ طوسی است و شهید ثانی در مسالک در

۱. سیدمرتضی، الانتصار في انفرادات الإمامية، ص ۲۶۲.

۲. طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵.

۳. همو، الخلاف، ج ۲، ص ۲۵۰.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۲۲.

۵. همان، ج ۳، ص ۳۲۲.

مواردی چند، از محقق ثانی که در زمره مشایخ وی است، پیروی می‌کند. اساساً در موارد بسیاری، ادعای اجماعات به محقق ثانی باز می‌گردد و ایشان نیز تابع فخرالمحققین است و فخرالمحققین نیز تابع پدرش، علامه است. ایشان در مواردی که اطلاعات مختصری از آراء داشته باشد یا مثلاً نظر پدرش و یا تحریر را دیده باشد ادعای اجماع می‌کند. از این رو، متأخران در برخی مسائل که پیش‌تر در کلمات اصحاب هرگز عنوان نشده است، ادعای اجماع کرده‌اند. دلیل این رفتار، اشتغالات فراوان آنان است که امکان رجوع‌های موردی را سلب می‌نمود و سبب می‌شد به کتاب‌های پیشین یا استادان خود اعتماد کنند. این رویه سبب نفی حجیت اجماع متأخران می‌شود، هر چند برخی از فقهای معاصر گاه حتی به ادعای اجماع صاحب جواهر و امثال او اکتفا می‌کنند.^۱ این سخن به معنای بی ارزش بودن اجماع متأخران نیست، بلکه وجود چنین اجماع‌هایی سبب تأیید مطلب بوده و فتوا بر خلاف آن را مشکل می‌نماید. همچنان که اتفاق متأخران بر اتفاق قدما دلالتی ندارد، اختلافشان نیز بر اختلاف قدما دلالت ندارد.

از نمونه مواردی که به تبع دیگری ادعای اجماع شده است روزه غیر رمضان مسافر در ماه رمضان است. آقای حکیم می‌فرماید این روزه علی القاعده صحیح است، اما به جهت اجماع، ملتزم به بطلان روزه می‌شویم.^۲ به نظر می‌رسد منشأ اشتها این حکم، عبارت محقق حلی است^۳ و به احتمال قوی شهید اول نیز با اعتماد به عبارت ایشان فتوای به بطلان داده‌اند^۴ و چون این دو، فقیه درجه اول شیعه هستند، بعدی‌ها نیز در فتوای به بطلان تبعیت کرده‌اند. نمونه دیگر، اکراه زوجه توسط زوج بر مباشرت در ماه رمضان است. محقق در معتبر ادعای اجماع علما بر ثبوت کفاره و تعزیر زوجه بر زوج را گزارش نموده است، اما خود ادعای اجماع نمی‌کند.^۵ همین تعبیر را شهید اول در غایة المراد^۶ و فاضل مقداد در تنقیح^۱

پرونده
افقی

کارشناسی فقه در حجیت اجماع مشمول و مدرسی

۱. مانند: خوبی، موسوعة الامام الخوئی، ج ۹، ص ۵۴ و ج ۱۲، ص ۳۶ و ج ۲۲، ص ۳۵۰؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۸۶ و ج ۱، ص ۳۱۸ و ج ۲، ص ۵۷۲.
۲. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۸، ص ۲۰۴.
۳. محقق حلی، المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۶۴۴.
۴. شهید اول، البیان، ص ۳۵۸.
۵. محقق حلی، المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۶۸۱.
۶. شهید اول، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج ۱، ص ۳۱۷.

آورده‌اند. از مقایسه این سه کتاب با هم آشکار می‌شود که شهید اول و فاضل مقداد خود به آراء فقها مراجعه نکرده‌اند و با اعتماد به فرموده محقق در معتبر این‌گونه تعبیر کرده‌اند.

سایر موانع پذیرش اجماع منقول: گاه با قطع نظر از مناشئ اشتباه ناقلان اجماع، شواهدی وجود دارد که مانع از پذیرش ادعای اجماع می‌شود که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود: یک: مخالفت فقیه برجسته‌ای از قدما که مطلع از آراء قدما است و به کتب آنان دسترسی دارد. مانند آنکه سید مرتضی، راوندی، ابن زهره، ابن ادریس^۲ و عده‌ای دیگر بر حرمت ابدی در زنا با ذات بعل ادعای اجماع کرده‌اند؛ اما در مقابل کسانی مانند محقق حلی مسئله را به شهرت نسبت می‌دهند. آقای حکیم می‌نویسد هر چند اجماع برای محقق حلی ثابت نشده، ولی دیگران اجماع را نقل کرده‌اند و همین کفایت می‌کند.^۳

به نظر می‌رسد وقتی فقیه برجسته‌ای چون محقق حلی - با قرب عصر به قدما و اطلاع از آراء آنان و در دست داشتن کتب فقهی که برخی از آنها به دست ما نرسیده است - نسبت به ثبوت اجماع در مسئله تردید نموده، چگونه می‌توان ادعای اجماع را پذیرفت. محقق حلی کسی است که شبهه افق‌هیت مطلق او در میان است. علامه حلی در اجازه خود به بنی زهره - در باب اجازات بحار الانوار - درباره او می‌نویسد: «و هذا الشيخ كان أفضل أهل عصره في الفقه»^۴. صاحب معالم در اجازه کبیره خود پس از نقل این عبارت از علامه می‌نویسد: «قلت لو ترك التقييد بأهل زمانه لكان أ صوب؛ إذ لا أرى في فقهاءنا مثله على الإطلاق رضي الله عنه»^۵.

دو: علاوه بر مخالفت یا مطرح نکردن عده‌ای، اصل مسئله هم مخالف با قواعد اولیه است؛ مانند آنکه فقها با پایان یافتن مدت متعه حکم به پرداخت تمام مهر نموده‌اند، هر چند دخول رخ نداده باشد؛ زیرا زوجه تمکین نموده است و این زوج است که تسلّم نکرده

۱. سیوری، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۱، ص ۳۷۰.

۲. سیدمرتضی، الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۲۶۲؛ راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۹۲؛ ابن زهره، غنیة النزوع، ص ۳۳۸؛ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۵۲۵.

۳. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵۸.

۴. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۶۳.

۵. همان، ج ۱۰۶، ص ۱۱.

است. اما اگر پیش از پایان مدت، زوج در فرض عدم دخول، مدت باقیمانده را هبه نماید، برخی مانند شیخ طوسی، ابن براج، ابن حمزه، کیدری و ابن ادريس حکم به تنصیف نموده‌اند^۱ و در سرائر و جامع المقاصد بر آن ادعای اجماع شده است.^۲ صاحب مدارک و کاشف اللثام و صاحب ریاض به «مقطوع به بین الاصحاب» تعبیر نموده‌اند.^۳ سبزواری می‌فرماید: «لا اعرف خلافا فيه بينهم»^۴ و در حدائق آمده است: «الظاهر أنه مما لا خلاف فيه».^۵ اما این ادعای اجماع پذیرفته نیست؛ زیرا اولاً حلی از معاصران شیخ طوسی و سیدمرتضی، شیخ مفید، صدوق و کلینی که مقدم بر شیخ هستند این مسئله را اصلاً مطرح نکرده‌اند. ثانیاً اصل حکم به تنصیف در این مسئله خلاف قواعد اولیه است و انتسابش به شارع بسیار مشکل است؛ زیرا از منظر عقلاً تفصیل و حکم به تنصیف در صورت هبه ساعت پایانی مدت متعه قابل پذیرش نیست.

سه: در معقد اجماع تعبیری استفاده شده که مطابق با متعارف افراد آن، روایاتی وجود دارد که احتمال دارد مجمعین از تعبیر عام، همان افراد متعارف را اراده کرده باشند، مانند اینکه درباره حرام ابدی بودن مادر، خواهر و دختر ملوط بر لائط، فقهایی مانند شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، ابن زهره و ابن ادريس ادعای اجماع کرده‌اند.^۶ اکنون پرسش آن است که آیا این حکم، به فاعل کبیر اختصاص دارد یا شامل فاعل صغیر هم می‌شود؟ و آیا می‌شود از اینکه در معقد اجماعات از تعبیر عام «من» استفاده شده، کشف کرد که روایتی با همین تعبیر یا مضمون، از معصوم صادر شده است؟ پاسخ آن است که

۱. طوسی، النهاية، ص ۴۹۱؛ ابن براج، المهذب، ج ۲، ص ۲۴۲؛ ابن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۲۹۸؛ کیدری، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص ۴۲۰؛ ابن ادريس، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، ص ۶۲۳.
۲. ابن ادريس، السرائر، ج ۲، ص ۶۲۳؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۱۳، ص ۲۳.
۳. عاملی، نهاية المرام، ج ۱، ص ۲۳۴؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۷۷؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۳۲۳.
۴. سبزواری، کفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۶۷.
۵. بحرانی، الحدائق الناظرة، ج ۲۴، ص ۱۶۲.
۶. مفید، العویص، ص ۳۹؛ سیدمرتضی، الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ۲۶۵؛ طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۸؛ ابن زهره، غنية النزوع، ص ۳۳۸؛ ابن ادريس، السرائر الحاوی، ج ۲، ص ۵۲۵.

نمی توان اتصال به معصوم و صدور چنین تعبیری از معصوم را کشف کرد؛ زیرا ممکن است مجمعین حکم را از روایاتی که به «رجل» تعبیر می‌کند اخذ کرده باشند، اما با لفظ «مَن» تعبیر کرده‌اند؛ زیرا عرفاً وقتی گفته می‌شود شخصی لواط کرده است به فرد متعارف آن که لواط رجل است منصرف می‌باشد. شاهد این سخن آنکه برخی از فقها برای تعلیل فتوایی که با لفظ «مَن» صادر شده، به همین روایات مورد بحث که در آن لفظ «رجل» بکار رفته، استدلال کرده‌اند و اساساً به اختلاف این دو تعبیر توجه نداشته‌اند، علاوه بر آنکه به احتمال زیاد، مناط این حکم در نظر بسیاری از فقها، جنبه کیفری باشد؛ لذا نمی‌توان تعمیم حکم نسبت به فاعل صغیر را از اطلاق کلمات آنان استفاده کرد. بنابر این با توجه به عرفی نبودن تفاوت میان تعبیر «مَن» و «رجل» و اعم بودن اولی از دومی در اینجا و شهادت کلمات مجمعین، نمی‌توان اجماع بر این حکم در فرد نادر و غیر متعارف (فاعل صغیر) را احراز کرد تا کاشف از نظر معصوم باشد.

۲. حجیت ظنّ حاصل از اجماع منقول به استناد انسداد

انسداد از ادله‌ای است که بر حجیت ظن اقامه شده است. اجماع منقول هر چند اطمینان آور نیست، ولی سبب پیدایش ظن در منقول‌الیه است و لذا می‌توان از این مسیر حجیت اجماع را به اثبات رساند. مهم‌ترین مانع در این زمینه صغروی است؛ چه آنکه غالب اجماع‌های منقول، واقعی نیستند؛ بلکه شهراتی‌اند که در خصوص آنها ادعای اجماع شده است، مثل بسیاری از اجماع‌های غنیه. این موضوع سبب می‌شود در مواردی که تنها یک یا دو نفر ادعای اجماع کرده‌اند، علاوه بر آنکه ظن به اجماع پدید نیاید، از باب «الشیء یلحق بالأعم الأغلب»، ظن به عدم اجماع پدیدار گردد.

افزون بر آنکه ضعف‌هایی که در اجماع منقول وجود دارد، مانع از حصول ظن قوی به حکم می‌شود. نویسنده پیش‌تر این نقاط ضعف را بیان نمود که به اختصار چنین است: یک: ادعای اجماع بر اساس قواعد پذیرفته شده، دو: ادعای اجماع به استناد برداشت از روایات معتبر فقها، سه: ادعای اجماع به پیروی از ادعای اجماع دیگران، چهار: مخالفت فقیه با ادعای اجماع خود، پنج: وجود ادعای اجماع معارض، شش: مخالفت فقیه یا فقهای برجسته‌ای که از آراء قدما مطلع هستند و دسترسی به کتب آنها دارند، هفت: مخالفت

مسئله مجمع علیه با قواعد اولیه. در این دست اجماع‌های منقول حتی ظن به شهرت نیز حاصل نمی‌شود تا منشأ پیدایش ظن قوی انسدادی به حکم شود.

آری در صورتی که نقل اجماع، سبب دستیابی به شهرت قوی‌ای که مبتلا به مشکلات یادشده نباشد، گردد چنین اجماع منقولی می‌تواند ظن قوی به حکم ایجاد کند که در فرض انسداد، حجت است، مانند اجماع منقول بر جریان برائت در شبهات وجوبی که در این خصوص، میان علما حتی اخباریان شهرت برقرار است. بنابراین ظن قوی داریم که حکم شرعی آن است که در این گونه موارد، احتیاط لازم نیست و انسداد اقتضا می‌کند به این گونه ظنون عمل شود.

ویژگی‌های تعابیر و اصطلاحات نقل اجماع

در استناد یک فتوا به دیگر فقیهان، تعابیر متفاوتی وجود دارد که برخی ظاهر در اجماع - یعنی اتفاق کل یا قریب به کل معاریف و مشاهیر فقها - است و برخی چنین ظهوری ندارد؛ در ذیل به بررسی مدلول این تعابیر پرداخته می‌شود:

۱. تعابیر ظاهر در اجماع

تعبیر «اجماع» و مشتقات آن، مثل «المجمع علیه»، «علیه إجماعنا» هنگامی بکار می‌رود که مسئله نزد همه یا بیشتر معاریف و علمایی که مرجع فتوی هستند عنوان شده باشد و هیچ فقیهی، اظهار مخالفت نکرده باشد. البته مراد از تعبیر «اجماع فقها» در کلام شیخ طوسی، اجماع فقهای عامه است؛ زیرا ایشان واژه فقها را در فقهای عامه استعمال می‌کند. همچنین تعابیر «المتفق علیه بیننا»، «عندنا»، «عند أصحابنا» و «عند علمائنا» ظهور در اجماع دارند. اگر کسی در دلالت این تعابیر بر اجماع تأمل داشته باشد، در استفاده شهرت قوی از این تعابیر تردیدی نیست. گفتنی است در مسائل اختلافی وقتی کسی مثل شیخ طوسی می‌فرماید: «عندنا حکم این گونه است» به این معنا نیست که مسئله در میان شیعه معنون بوده است، بلکه مراد این است که آنچه از روایات متوجه می‌شوم این است.

مستفاد از تعبیر «المحصّلین» اجماع است. البته ممکن است کسی بگوید این تعبیر در مقابل غیر محصّلین است و بر غیر اجماعی بودن دلالت می‌کند، اما به نظر می‌رسد که

پژوهش‌های
فقهی-اصولی

کتاب
در حدیث اجماع منقول و مندرج

تعبیر «المحصّلین» با تعبیر «المحصّلین من أصحابنا» متفاوت است. در تعبیر نخست به احتمال قوی مراد از «غیر محصّلین» بعضی از عامّه است، لذا منافاتی با اجماع امامیه ندارد، ولی تعبیر دوم دلالت بر اجماع ندارد.

تعبیر «مذهبننا» نیز ظاهر در اجماع است. البته اگر در مسئله‌ای که اختلافی است این تعبیر بکار رود، مراد از آن «مذهب مشهور» یا «مذهب مختار مصنف» یا «مذهب موافق با اصول و قواعد» است.

تعبیر «مقطوع به فی کلام الأصحاب»، نیز ظاهر در اجماع است؛ البته این تعبیر در کلام صاحب مدارک دلالت بر اجماع نمی‌کند؛ زیرا مراجعات صاحب مدارک محدود به چند کتاب در دسترس ایشان مثل کتاب محقق، بعضی از کتب علامه، شهیدین و محقق کرکی بوده است.

۲. تعابیر فاقد ظهور در اجماع

الفاظی مانند «لنا» ظهور در اجماع ندارند. لذا علامه حلی در موارد غیر اجماعی مسلّم که اختلاف آراء را نقل می‌کند، پس از ذکر دیدگاه برگزیده خود به «لنا» استدلال می‌کند.^۱ این کاریست، رسم برخی از قدما بوده است.

تعابیر «لا خلاف»، «قولاً واحداً»، «بلا خلاف أجده» و «لا نعلم منه خلافاً» ظهور در اجماع ندارد، بلکه اگر مسئله‌ای فقط نزد چند فقیه عنوان شده باشد و فتوای آنان موافق با نظر نویسنده باشد، تعبیر «لا خلاف» یا «قولاً واحداً» به کار می‌رود و اگر نویسنده، فحص کامل نکرده و مخالفی نیافته باشد، معمولاً می‌گوید: «بلا خلاف أجده» یا «لا نعلم منه خلافاً». بدین ترتیب، تعبیر «بلا خلاف أجده» و «لا نعلم منه خلافاً» از «بلا خلاف» ضعیف‌تر است؛ زیرا «بلا خلاف» شهادت به نفی خلاف است؛ ولی دو تعبیر دیگر شهادت به نبود خلاف نیست. همچنین تعبیر «بلا خلاف» از «اجماع» ضعیف‌تر است.

کاربرد تعبیر «لا خلاف» در مسائل اصلی و محل ابتلا که به طور طبیعی در کلام فقها معنون است در اجماع ظهور دارد؛ زیرا ناتوانی تعبیر «لا خلاف» در دلالت بر اجماع از آن

پیشینه
تعبیر
بلا خلاف

سال چهارم شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. محقق حلی، المعترف فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۶۵۹.

روست که ممکن است تنها تعداد کمی از فقها - و نه مشهور فقها - مسئله را عنوان کرده باشند، اما در مسائل محل ابتلا همه فقیهان اظهار نظر کرده‌اند و در چنین شرایطی تعبیر «لا خلاف» در مرتبه تعبیر «اجماع» است.

۳. تفاوت تعابیر اجماع در اعصار پیشین و پسین

تعبیر «بلا خلاف» در کلام شیخ در مبسوط، از تعبیر «عند علمائنا» در کتب علامه یا از تعبیر «بلا خلاف» در کتب بعدی، قوی‌تر است؛ زیرا شیخ طوسی، محقق حلّی، ابن ادریس و علمای این دوران - حتی ابن زهره - در کتب خود به همه مذاهب اسلام نظر دارند؛ اما در کتب بعدی که فقه امامیه از فقه عامّه تجرید شده، مقصود از آن، «بلا خلاف بین الإمامیه» است. تعبیر شیخ طوسی در مبسوط: «المحجور علیه إذا كان بالغاً يقع طلاقه بلا خلاف إلا ابن أبي ليلى، فإنه خالف فيه.»^۱ شاهدی است بر اینکه مقصود از «بلا خلاف» در کلام وی، «بلا خلاف بین المسلمین» است.

همچنین از تعبیر «فیه خلاف» در کتاب خلاف و مبسوط، نبود اجماع بین امامیه استفاده نمی‌شود؛ زیرا مراد از این تعبیر، وجود اختلاف بین مسلمین نه امامیه است. در مقابل، از تعبیر «فیه خلاف» در کتاب مختلف می‌توان عدم اجماع شیعه را استفاده نمود.

سرّ این تفاوت در آن است که قبل از تجرید فقه امامیه از فقه اهل سنت، مراد از تعبیر «لا خلاف» و «اجماع» عدم خلاف و اجماع بین شیعه و اهل سنت است، مگر آنکه قیدی مثل «اجماع أصحابنا» وجود داشته باشد.

نسبت میان «لاخلاف» و «اجماع» عموم و خصوص مطلق است. هر اجماعی، عدم خلاف است؛ ولی هر عدم خلافی، اجماع نیست؛ زیرا برای بکار بردن تعبیر «لاخلاف»، همین که عده‌ای مسئله را عنوان کرده و اختلاف نظری نداشته باشند کافی است و این ملازم با اجماع نیست، ولی در اجماع باید معاریف و مشاهیر، مسئله را عنوان کرده و با هم موافق باشند.

با توجه به این مطلب، «عدم خلاف» قبل از تجرید از جهتی بالاتر از «اجماع» بعد از تجرید است و از جهتی نازل‌تر از آن است؛ زیرا از طرفی مراد از تعبیر «اجماع» بعد از

۱. طوسی، المبسوط، ج ۲، ص ۲۸۶.

تجريد، خصوص اتفاق فقهای امامیه است، ولی مراد از تعبیر «لا خلاف» قبل از تجريد، عدم وجود مخالف بين مسلمين است و این بر برتری «لا خلاف» دلالت دارد. از طرف دیگر، برای به کار بردن تعبیر «لاخلاف» همین که عده‌ای مسئله را عنوان کرده و اختلاف نظری نداشته باشند کافی است؛ ولی در اجماع باید معاریف و مشاهیر، مسئله را عنوان کرده و با هم موافق باشند و این بر برتری «اجماع» بر «لاخلاف» دلالت دارد.

۴. سکوت فقیه نسبت به وجود مخالف

بنای برخی از فقها مانند علامه در مختلف بر بازگو کردن مخالفت فقهاست. ظاهر سکوتی چنین فقهای تحقّق اجماع یا دست‌کم، نفی خلاف است. باید دانست سکوت شیخ در کتاب خلاف، دلالتی بر اجماعی یا اختلافی بودن مسئله ندارد؛ زیرا ایشان در مقدمه می‌نویسد: «سألتم أئدکم الله، إملاء مسائل الخلاف بیننا و بین من خالفنا من جمیع الفقهاء من تقدم منهم و من تأخر... و ان كانت المسألة مسألة إجماع من الفرقة المحقة، ذكرت ذلك. و ان كان فيها خلاف بينهم أو مات اليه.^۱» یعنی اگر مسئله بین امامیه اجماعی یا اختلافی باشد آن را تذکر می‌دهم. بنابر این اگر مسئله‌ای را بدون اشاره به اجماعی یا اختلافی بودن آن ذکر کند نمی‌توان اجماعی یا اختلافی بودن را کشف نمود.

۵. ارزش تردید فقها در کشف اجماع و اختلاف

اینکه تردید یک فقیه در وجود اجماع، مانع از تحقّق اجماع شود، به ویژگی‌های آن فقیه بستگی دارد. برای نمونه، اگر محقق نسبت به ثبوت اجماع در مسئله‌ای تردید کند، نمی‌توان ادعای اجماع را پذیرفت؛ زیرا -علاوه بر نزدیکی عصر وی به متقدمان و اطلاعش از آراء ایشان و در دست داشتن کتب فقهی آنان که برخی از آنها به دست ما نرسیده است- علامه در اجازه خویش به بنی‌زهره، درباره محقق حلی که شبهه افقّهیت مطلق وی در میان بوده، می‌نویسد: «هذا الشيخ كان أفضل أهل عصره في الفقه»^۲ و صاحب معالم در اجازه کبیره

پیشین
مجلس
اصول
فقه
عراق

سال چهارم شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. طوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۴۵.

۲. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۶۳.

خویش، پس از نقل این عبارتِ علامه می‌گوید: «لو ترک التقیید بأهل زمانه لکان أصوب، إذ لا أرى في فقهائنا مثله على الإطلاق، رضی الدین عنه.»^۱

در مقابل، مخالفت افرادی مانند ابن جنید^۲ و ابن ابی عقیل که از محیط فقهی و علمی شیعی دور بوده‌اند، مانع از ثبوت اجماع نمی‌شود؛ برای نمونه، در خمس ارباح مکاسب که اجماع متصل به زمان معصوم ثابت است، مخالفت آن دو، به ثبوت اجماع ضرری نمی‌رساند؛ زیرا بنا بر قول شهید اول^۳، فقیهان پیش از آنان مانند سعد بن عبدالله، صفار، یونس بن عبدالرحمن، فضل بن شاذان و احمد بن محمد بن عیسی که عالمان زمان خویش بوده‌اند، به وجوب این خمس، فتوا داده‌اند. آری هرچند مخالفت این دو فقیه، به اجماع ضرر نمی‌زند؛ ولی موافقت آنها در اطمینان به اجماع مؤثر است.

حجّیت اجماع مدرکی

اجماع تعبّدی^۴ در فرض اتصال به زمان معصوم و عدم ردع از آن، حجّت است؛ اما اجماع مدرکی یا اجماع محتمل‌المدرک حتّی در صورت اتّصال به زمان معصوم نیز، حجّت نیست؛ زیرا محتمل است که فقها اجتهاد کرده باشند و به استناد این مدارک، فتوا داده باشند؛ لذا باید مدرک آنها را بررسی کرد که از دو صورت خارج نیست. صورت نخست آنکه مدرک، پذیرفتنی است که آنگاه خودِ مدرک، دلیل مسئله است و اجماع، دلیل نخواهد بود. صورت دوم آنکه در مدرک، مناقشه است که آنگاه، اجماع پذیرفته نیست؛ زیرا هرگاه اصل (مستند اجماع) مخدوش باشد، فرع نیز اعتبار ندارد. مثل اینکه در شهادت‌های معمولی اگر مستند شهادت فاقد صلاحیت باشد شهادت نیز معتبر نیست. بنابر این، شرط حجّیت اجماع، مدرکی و محتمل‌المدرکی نبودن آن است. لذا اجماع‌هایی که در کلمات ادّعا می‌شوند دلایلی شائیه دارند، نه فعلیه، به این معنا که اگر دلیلی مثل کتاب و سنت

پیش از این
موردی
نمی‌باشد

کلیتی
فردی
حجّیت اجماع مشقوله و مدرکی

۱. همان، ج ۱۰۶، ص ۱۱.

۲. ابن جنید در آغاز، از مخالفین بود و سپس، مستبصر شد؛ همین جریان، منشأ آرای او شده که مخالف مذهب تشیع است، مانند حجّیت قیاس و چه بسا ایشان قائل به عصمت ائمه علیهم‌السلام از خطای در موضوعات و حتی احکام نبودند.

۳. شهید اول، البیان، ص ۳۴۸.

۴. اجماع تعبّدی آن است که به دلیلی معلوم یا محتمل، مستند نباشد.

وجود نداشت اجماع حجّت است، وگرنه حجّت نیست و باید دلالت آن دلیل مورد بررسی قرار گیرد. این اشکال از سوی برخی متأخران مطرح شده است.^۱

به این اشکال، دو پاسخ، یکی نقضی و دیگری حلی می‌توان داد:

پاسخ نقضی: بین اجماع تعبّدی و اجماع مدرکی، در حجّت و عدم حجّت، تفاوتی نیست و چنانچه با مناقشه در مدرکِ قطعی یا احتمالی یک اجماع بتوان آن را بی‌اعتبار کرد، در اجماع تعبّدی نیز می‌توان چنین استدلالی را مطرح کرد؛ زیرا فتوای فقیهان اصحاب ائمه علیهم‌السلام به حکم مجمع علیه، احتمالاً مستند به مدرکی بوده که به دست ما نرسیده، مدرکی که اگر به دست ما رسیده بود، شاید در حجّت آن، همانند مدرک معلوم مناقشه می‌کردیم! بلکه چه بسا بتوان گفت: منشأ آنکه برخی از ادلّه به دست ما نرسیده، کم‌ارزشی و بی‌اعتباری آنها بوده که سبب شده افراد بر حفظ آنها اهتمام نداشته باشند؛ بنابر این، نه تنها ادلّه‌ای که از ما پنهان مانده و به دستمان نرسیده، از ادلّه موجود معتبرتر نیست؛ بلکه شاید ضعیف‌تر نیز باشد.

تقریب دیگر اشکال نقضی آن است که وقتی گفته می‌شود اجماع مدرکی معتبر نیست معنایش این است که شاید مجمعیین خطا کنند، وگرنه اگر مجمعیین معصوم باشند و خطا نکنند، عدم اعتبار اجماع مدرکی صحیح نیست. حال اگر این معنا را بپذیریم که امکان اشتباه در مسائل اجماعی وجود دارد این احتمال درباره اجماع تعبّدی نیز وجود دارد.

پاسخ حلی: بنابر حجّت اجماع از باب تقریر، فرقی بین اجماع تعبّدی و اجماع مدرکی نیست؛ زیرا اگر اصحاب معصوم در محضر ایشان، با استناد به مدرکی، فتوایی صادر کنند و معصوم در فرض نبود مانع، از آن فتوا ردع نکند، گرچه صحّت استناد به آن مدرک فهمیده نمی‌شود؛ اما می‌توان تقریر معصوم نسبت به اصل فتوا را اثبات کرد. نظیر آنکه برخی از مقلدان در حضور مرجع تقلیدی، فتوایی را به وی استناد دهند و مدرک آن را بیان کنند - حتی اگر عبارت رساله بر چنان فتوایی دلالت نکند- با ردع نکردن مرجع، روشن می‌شود که اصل فتوا صحیح بوده، اگرچه صحّت مدرک بیان‌شده فهمیده نمی‌شود؛ زیرا در مقام بیان فتوا، ورود مرجع به نقد و بررسی مدرک - که اختصاص به مجلس علمی دارد- لازم نیست؛

پیش از این
در این فصل
مباحثی را
مطرح کردیم

سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۱؛ خویی، دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۴۵؛ صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۱۶.

بنابر این، اگر اصل فتوا نادرست باشد، مرجع باید از آن ردع کند و ردع نکردن وی، دلیل بر صحّت اصل فتواست.

البته همان طور که دربارهٔ اعراض مشهور از روایت صحیح گفته‌اند: «کلّ ما ازداد قوّة زاد ضعفاً»، در مقابل هم هر قدر روایت ضعف داشته باشد، عمل فقها به آن باعث قوّت فتوا می‌شود؛ زیرا اجماع اگر همراه با دلیل قوی باشد احتمال مدرکی بودن وجود دارد، ولی اگر مسئله با وجود دلیل ضعیف، اجماعی باشد - مثل مسئله «علی الید» که دلیل آن را سمره بن جندب نقل کرده که ضعیف است، ولی فقها به آن عمل کرده‌اند - معلوم می‌شود که مسئله مسلم بوده است، وگرنه روایت ضعیف قطعاً موجب اجماع نمی‌شود.

توجه به این نکته لازم است که صغریاً در غالب موارد، مدرکی بودن اجماع، باعث عدم احراز اتصال اجماع به زمان معصوم می‌شود؛ زیرا احتمال اینکه متأخران با استناد به مدرک، فتوا داده باشند، احتمال دریافت حکم به صورت سینه به سینه از معصوم را تضعیف می‌کند. حاصل آنکه در غالب موارد، مدرکی بودن اجماع، مانع احراز اتصال به زمان معصوم می‌شود؛ اما این امر همیشگی نیست و گاهی می‌توان اتصال تا زمان معصوم را احراز کرد.

تنبيهات

۱. همسانی اجماع و دلیل لفظی، از نظر اخذ به اطلاق یا قدر متیقّن

در میان متأخران معروف شده که در تمسک به اطلاق، بین دلیل لفظی و اجماع، فرق است و به اطلاق دلیل لفظی می‌توان تمسک کرد؛ اما اجماع، دلیل لیبی است و اطلاق ندارد.^۱ این مطلب، درست نیست؛ زیرا اگر اجماع، دارای معقّد باشد^۲، به اطلاق آن می‌توان تمسک کرد و با دلیل لفظی تفاوتی ندارد و اگر معقّد مشخصی نداشته باشد^۳، تنها در قدر متیقّن

۱. داماد، کتاب الصلاة، ج ۴، ص ۲۸۰؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۴، ص ۲۷۰؛ صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۲۰۲؛ خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳، ص ۱۱؛ کاشف الغطاء، النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص ۳۵۷؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۴، ص ۲۵۷.

۲. یعنی فقیهان بر موضوعی مشخص با تعبیری مشخص، اتفاق نظر داشته باشند، به گونه‌ای که اطمینان پیدا شود همین تعبیر یا شبیه آن، از معصوم صادر شده است.

۳. یعنی فقیهان بر تعبیری خاص اتفاق نظر نداشته باشند و تنها، حکم مورد اتفاق باشد.

حجت است که در این صورت نیز، با دلیل لفظی تفاوتی ندارد؛ زیرا دلیل لفظی هم، اگر قدر متیقن داشته و نسبت به مازاد مجمل باشد، در فراتر از قدر متیقن، قابل تمسک نیست. توضیح اینکه در دلیل لفظی، جهاتی مانند وجود ارتکازات عرفی، ارتکازات مستفاد از قواعد شرعی و نقل موسع و مضیق یک دلیل (یک نقل «اکرم العالم» و نقل دیگر «اکرم العالم العادل»)، گاهی موجب شک در توسعه و تضییق و اجمال دلیل می‌شود که در این صورت قدر متیقن از آن اخذ می‌شود، در اجماعی هم که معقد ندارد، در صورت شک، به قدر متیقن اخذ می‌شود.

۲. بازگشت اجماع به دلیل لفظی

مشهور متأخران^۱ در شبهات مصداقیه مخصّص لّبی، برخلاف مخصّص لفظی، به عام تمسک می‌کنند و از آنجا که اجماع را مخصّص لّبی می‌دانند، در موارد مشکوک آن نیز به عام رجوع می‌کنند؛ در حالی که بازگشت اجماع، به دلیل لفظی تأسیسی یا امضایی موجود در مسئله است؛ زیرا اجماع، کاشف از سنت (قول معصوم یا تقریر ایشان درباره قول دیگران) است. پس در حکم مخصّص لفظی است.

علاوه بر اینکه حتی اگر اجماع لّبی هم باشد در هر مخصّص لّبی نباید به عام مراجعه نمود؛ زیرا همان طور که حاج شیخ^۲ فرموده است نکته جواز تمسک به عام در شبهات مصداقی مخصّص لّبی آن است که ظهور جمله در این است که متکلم خود فحوص از حال افراد نموده و اخبار کرده که در بین عام، فردی نیست که عنوان مخصّص لّبی بر او منطبق شود. در این صورت به هنگام شک، تمسک به عام صحیح است. مثلاً وقتی مولا می‌گوید: «هر چه عالم در این شهر هست مهمان کنید» و از سوی دیگر معلوم است که مولا مهمان

پیشانی
چهارم
اصول

جلد چهارم شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. مانند: انصاری، مطارح الانظار، ج ۲، ص ۱۵۱؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۲۲؛ نانینی، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۳۷؛ روحانی، منتقى الاصول، ج ۳، ص ۳۳۵؛ خوبی، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۳۹۱؛ اصفهانی، وسیلة الوصول، ج ۱، ص ۳۷۷؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۴، ص ۲۹۰؛ آملی، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، ج ۱، ص ۳۶۴؛ حکیم، مستمسک، ج ۴، ص ۳۶۱؛ آقاضیا، حاشیة المكاسب، ص ۴۴۴؛ تبریزی، هدایة الطالب، ج ۳، ص ۴۰۹.
۲. حائری، درر الفوائد، ص ۲۱۷.

کردن دشمن خود را اراده نکرده است، این علم خارجی سبب نمی‌گردد که عنوان «العالم» در دلیل، عنوان «العالم الذي ليس عدواً» گردد، بلکه ظهور دلیل اول در این است که مولا خود موارد را فحص کرده و واجد شرایط بودن افراد عام را به دست آورده است و اگر کسی دارای شرایط نباشد به تخصیص فردی خارج می‌شود، نه تخصیص عنوانی. پس هر فرد جدید، تخصیص زائد است و اصل، عدم آن است. لذا در مثل این موارد، اگر در فردی انطباق عنوان مخصّص لّبی بر او مشکوک شد، ظهور کلام مولا در این است که او تحقیق کرده است و همه واجد شرایطند؛ لذا به عموم تمسک می‌شود. اما در جایی که فحص مولا در کار نیست؛ بلکه احراز شرایط را به عبد وانهاد، تمسک به عام جایز نیست.

تفاوت میان این دو مخصّص لّبی آن است که فحص از برخی عناوین از شؤن مولا است، مانند مصلحت داشتن یا نداشتن حکم. قهراً این مولا است که باید اشمال حکم را بر مصلحت احراز کند، در این موارد، مصلحت داشتن، عنوان مقید موضوع حکم شارع نیست، بلکه از اطلاق حکم شارع، مصلحت دار بودن تمام افراد احراز می‌گردد و هر فردی که مصلحت نداشته باشد جدا جدا و فرد فرد از اطلاق حکم خارج می‌گردد؛ ولی در اموری چون کبیره بودن زوجه و کبیره نبودن وی که بررسی و تحقیق در آن از شؤن مولویت مولا نیست، قهراً عنوان موضوع حکم، مقید به قیدی می‌گردد که از جای دیگر - و لو از حکم عقل یا اجماع یا هر دلیل لّبی دیگر - به اثبات رسیده و در این جهت فرقی میان مخصّص لفظی و لّبی نیست.

۳. فوائد نقل آراء فقها

ندرت حجیت اجماع در مسائل فقهی، بی‌فایده بودن گزارش آراء فقها را به ذهن متبادر می‌نماید. از این رو توجه به فوائد نقل دیدگاه‌های فقها مهم می‌نماید که در ادامه نمونه‌هایی از آن بیان می‌شود:

یک: توجه به آراء فقها در چگونگی حمل روایات و شیوه جمع عرفی بین آنها مؤثر است؛ زیرا از لابلای کلمات فقها و جوهی برای حل تعارضات روایات بدست می‌آید.
دو: بر مبنای تعدی از مرجحات منصوبه، یکی از مرجحات باب تعارض شهرت است؛ بنابراین آگاهی از شهرت می‌تواند منشأ ترجیح روایت موافق با آن به شمار آید.

سه: اگر کسی مقدمات انسداد را تمام دانسته، قائل به حجّیت مطلق ظن یا ظن قوی باشد، کیفیت فتاویٰ علما و میزان قائلان یک نظر، می‌تواند در تقویت و تضعیف ظن حاصل نسبت به آن مؤثر باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج ارزیابی اجماع مدرکی و منقول را می‌توان در گزاره‌های زیر منعکس نمود:

الف. فرقی بین اجماع تعبّدی، معلوم المدرکی و محتمل المدرکی در حجّیت نیست؛ اما در غالب موارد، مدرکی بودن اجماع، مانع احراز اتصال به زمان معصوم می‌شود.

ب. دلیل خاص بر حجّیت اجماع منقول وجود ندارد و دلیل انسداد، در صورتی که اجماع، موجب ظن انسدادی باشد، بر حجّیت اجماع منقول دلالت دارد.

ج. در استناد یک فتوا به دیگر فقیهان تعابیر متفاوتی وجود دارد که برخی از آنها ظاهر در اجماع است، مانند تعبیر «اجماع» و مشتقات آن مثل «المجمع علیه»، «علیه إجماعنا». در مقابل، تعابیر «المتفق علیه بیننا»، «عندنا»، «عند أصحابنا»، «عند علمائنا»، «المحصّلین»، «مذهبننا» و «مقطوع به فی کلام الأصحاب» و برخی تعابیر دیگر چنین ظهوری ندارند. تعابیری مانند «لنا»، «لا خلاف»، «قولاً واحداً»، «بلا خلاف أجده» و «لا نعلم منه خلافاً» در صورت وجود قرینه بر اجماع دلالت دارد.

د. اجماع و دلیل لفظی از نظر اخذ به اطلاق یا قدر متیقّن تفاوتی ندارند.

هـ. بازگشت اجماع به دلیل لفظی می‌کند.

و. نقل آراء فقها در چگونگی حمل روایات، ترجیح روایت و تقویت یا ضعف ظن انسدادی مفید است.

پیشین
اصول فقه اسلامی

سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. اصفهانی حائری، محمدحسین بن محمدرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، قم: دار إحياء العلوم الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۲. اصفهانی، ابوالحسن، وسیلة الوصول، تقریر حسن سیادتی سبزواری، قم: جماعة المدرسین بقم، چ ۱، ۱۴۲۲ق.

٣. اصفهانی، فاضل هندی، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٦ق.
٤. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ج٩، ١٤٢٨ق.
٥. _____، مطارح الأنظار (ط جدید)، تقرير ابوالقاسم كلانتری، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ج٢، ١٣٨٣ش.
٦. آخوند خراسانی، محمدکاظم، كفاية الأصول، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ق.
٧. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، تهران: مؤلف، ج١، ١٣٨٠ق.
٨. بجنوردی، حسن، منتهی الاصول (ط جدید)، تهران: موسسه العروج، ج١، ١٣٨٠ش.
٩. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٥ق.
١٠. بروجردی، حسین، تقریرات فی اصول الفقه، تقریر علی پناه اشتهازی، قم: موسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ج١، ١٤١٧ق.
١١. بهایی، محمد بن حسین، زبدة الاصول، قم: مرصاد، ج١، ١٤٢٣ق.
١٢. حائری یزدی، عبدالکریم، درر الفوائد، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ج٦، ١٤١٨ق.
١٣. حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج٩، [بی تا].
١٤. حسینی فیروز آبادی، مرتضی، عناية الاصول، قم: کتابفروشی فیروزآبادی، ج٤، ١٤٠٠ق.
١٥. حکیم، محسن طباطبایی، مستمسک العروه الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، ج١، ١٤١٦ق.
١٦. حلبی، حمزة بن علی، غنية النزوع إلى علمی الاصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ج١، ١٤١٧ق.
١٧. حلّی، ابن ادريس، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ج٢، ١٤١٠ق.
١٨. حلّی، علامه، حسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الاصول، قم: موسسه الإمام الصادق عليه السلام، ج١، ١٤٢٣ق.
١٩. حلّی، محقق، نجم الدین جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، تحقیق محمد علی حیدری و دیگران، قم: مؤسسه سید الشهداء عليه السلام، ج١، ١٤٠٧ق.

کتابفروشی
فیروزآبادی

کتابفروشی
فیروزآبادی
موسسه امام صادق عليه السلام

۲۰. خوانساری، احمد بن یوسف، جامع المدارک، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۵ق.
۲۱. خوبی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، تقریر علی هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۲. _____، مصباح الأصول، تقریر محمدرور واعظ، قم: منشورات مكتبة الداوری، ۱۴۲۲ق.
۲۳. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۴. راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله، فقه القرآن، تحقیق سید احمد حسینی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۲، ۱۴۰۵ق.
۲۵. روحانی، محمد، منتقى الاصول، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۶. سبزواری، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، قم: مؤسسة المنار- دفتر حضرت آية الله، چ ۴، ۱۴۱۳ق.
۲۷. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۸. سیدمرتضی، علی بن حسین، الانتصار في انفرادات الإمامية، تحقیق گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۲۹. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، التتبیح الرائع لمختصر الشرائع، تحقیق سید عبد اللطیف حسینی کوه کمری، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۳۰. شهیدی تبریزی، فتاح، هداية الطالب، تبریز: چاپخانه اطلاعات، چ ۱، ۱۳۷۵ق.
۳۱. صدر، محمداقبر، بحوث في شرح العروة الوثقى، تصحیح شاهرودی، قم: مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، چ ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۲. _____، بحوث في علم الاصول، تقریرات محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طباطبایی، علی، ریاض المسائل في تحقیق الأحكام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۸ق.
۳۴. طرابلسی، ابن براج، قاضی عبد العزیز طرابلسی، المهذب، تحقیق جمعی از محققان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.

٣٥. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، تحقيق مجتبی عراقی و دیگران، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٠٧ق.
٣٦. _____، الرسائل العشر، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ج ٢، ١٤١٤ق.
٣٧. _____، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق محمدتقی كشفى، تهران: منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج ٣، ١٣٨٧ق.
٣٨. _____، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٠ق.
٣٩. _____، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامیة، ج ٤، ١٤٠٧ق.
٤٠. طوسی، محمد بن علی، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق محمد حسن، قم: انتشارات كتابخانه آیت الله مرعشی، ١٤٠٨ق.
٤١. عاملی، شهيد اول، محمد بن مكی، البيان، تحقيق محمد حسن، قم: بنياد فرهنگي امام مهدي عليه السلام، ج ١، ١٤١٢ق.
٤٢. _____، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، تحقيق رضا مختاری، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، ج ١، ١٤١٤ق.
٤٣. عاملی، شهيد ثاني، زين الدين بن علی، رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، تحقيق رضا مختاری و حسين شفيعی، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، ج ١، ١٤٢١ق.
٤٤. عاملی، محمد بن علی، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١١ق.
٤٥. عراقی، آقا ضياء الدين، حاشية المكاسب، قم: انتشارات غفور، ج ١، ١٤٢١ق.
٤٦. _____، نهاية الأفكار، تقرير محمدتقی بروجردی نجفی، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ٣، ١٤١٧ق.
٤٧. فيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم: منشورات دار الرضي، [بى تا].
٤٨. كركي، محقق ثاني، علی بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ٢، ١٤١٤ق.
٤٩. كيدري، قطب الدين محمد بن حسين، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق ابراهيم بهادري مراغى، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ج ١، ١٤١٦ق.

پیشینه
تأليف
مؤلف

کتابخانه
فوق حاشیه
مجموعه
مکتوبه
مدرسه

٥٠. مجلسى، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٢، ١٤٠٣ق.
٥١. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان عكبرى، العويص - جوابات المسائل النيسابورية، قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، ج١، ١٤١٣ق.
٥٢. ميرزاي قمى، ابوالقاسم، القوانين المحكمة في الأصول (طبع جديد)، تقرير حسن عبد الساتر، قم: احياء الكتب الاسلامية، ج١، ١٤٣٠ق.
٥٣. نانينى، محمدحسين، فوائد الأصول، تقرير محمدعلى كاظمى خراسانى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٧٦ش.
٥٤. نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا، النور الساطع في الفقه النافع، نجف: مطبعة الآداب، ج١، ١٣٨١ق.
٥٥. نجفى، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق عباس قوجانى و على آخوندى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٧، ١٤٠٤ق.
٥٦. وحيد بهبهانى، محمد باقر بن محمد اكمل، الرسائل الاصولية، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ج١، ١٤١٦ق.
٥٧. يزدي، سيد محمد، محقق داماد، كتاب الصلاة، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج٢، ١٤١٦ق.