

پیشگام

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده فقه و حقوق

دانشنامه

اصولیان شیعه

محمد رضا ضمیری

کتابت منظر

اصول بیان شش پاره

محمد رضا ضمیر

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلام

فرهنگ

<

۴

۱۶

دانش اصول، منطق اجتهاد به شمار می‌رود که از دیرباز، در میان فقیهان پراهمیت تلقی شده است. آنان با رویکردهای متنوعی در توسعه اصول نقش به‌سزایی داشته‌اند. از آن‌جا که برای دست‌یابی به تاریخ واقعی هر دانشی باید نظریات و دیدگاه‌های آن را در بستر تحولات بررسی کرد، برای شناخت تاریخ تفصیلی اصول و آگاهی از نوآوری‌ها و تأثیرپذیری‌ها چاره‌ای جز پژوهش و کاوش در خصوص افکار و اندیشه‌های اصولیان وجود ندارد.

اثر حاضر ضمن برشمردن اصولیان شیعه، مهم‌ترین آنان را که در تحولات اصول نقش محوری داشتند با چهار رویکرد، بررسی زندگی‌نامه و آثار، روش‌شناسی، تأثیرپذیری و نوآوری‌ها بررسی کرده است.

ناشر

به مناسبت برگزاری «نمایشگاه نگاهی به آثار، فعالیت‌ها و ظرفیت‌های دفتر تبلیغات اسلامی» در مجلس شورای اسلامی آذر - ۱۳۸۴

شماره کتاب: ۱۳۶۹ / مسلسل انتشار: ۲۵۷۸

ISBN 964-371-917-0



9789643719173



مؤسسة بستان الكتاب في قم

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

Bustane ketab-e Qom, Press

(The Garden of the Book - Qom)

(The center of Publication and Printing of the

"Daftar-e Tabliqa' Islami Huze Elmiye Qom")

(The office of Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qom)

الكتاب منسوخ من المخطوطات

كتابها في سائر المصاحف

بمطبعة دار الكتب

تأسيس
۱۳۷۴

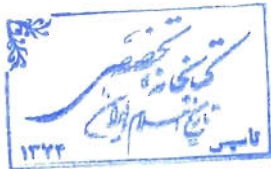
بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

2

بسم رب اربع اربعم



دانشنامه اصولیان شیعه

موضوع:

اصول فقه: ۲۵ (فقه و حقوق: ۲۶۴)

گروه مخاطب:

شماره کتاب: ۱۳۶۹

مسلسل انتشار: ۲۵۷۸

آثار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: ۲۲۸

ضمیری، محمد رضا، ۱۳۴۰ -

دانشنامه اصولیان شیعه / محمد رضا ضمیری؛ تهیه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق. - قم: بوستان کتاب قم (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۴ - ج. - (بوستان کتاب قم؛ ۱۳۶۹. آثار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ ۲۲۸) (اصول فقه؛ ۲۵. فقه و حقوق؛ ۲۶۴)

۵۶۰۰۰ ریال: (ج. ۱). ISBN 964 - 371 - 917 - 0 / (دوره) 9 - 918 - 371 - 964 - ISBN

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Moḥammad Ḍamīrī. Dāneshnāme-ye Oṣūlīyān-e Shī'a

ص. ع. به انگلیسی:

[Encyclopedia of Shī'i Experts in the Islamic legal Theory]

کتابنامه.

نمایه.

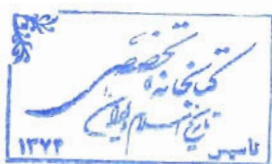
۱. اصولیان شیعه - سرگذشتنامه. ۲. فقیهان شیعه - سرگذشتنامه. ۳. اصول فقه شیعه - تاریخ. ۴. اصول فقه شیعه. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. پژوهشکده فقه و حقوق. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب قم. ج. عنوان.

۲۹۷/۳۹۲

BP ۱۵۳/۱ / ض ۸۵۲

دانشنامه اصولیان شیعه

جلد اول



محمد رضا ضمیری

تهیه: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پژوهشکده فقه و حقوق

پوشش کتابخانه
۱۳۸۴

بُستَن کِتَاب

دانشنامه اصولیان شیعه / ج ۱

• نویسنده: محمد رضا ضمیری

• تهیه: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. پژوهشکده فقه و حقوق

• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب قم (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

• لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی • نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۴

• شمارگان: ۱۲۰۰ • بها: ۵۶۰۰ تومان

نماینده حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

✓ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صفاییه)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷-۷۷۴۲۱۵۵، شماره: ۷۷۴۲۱۵۴

✓ فروشگاه مرکزی: قم، چهار راه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)

تلفن پخش: ۷۷۴۳۴۲۶

✓ فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵

✓ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهار راه خسروی، مجتمع یاس، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲

✓ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، گلستان کتاب، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰

✓ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲

پست الکترونیک: E-mail: info@bustaneketab.com

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی با آن در وب سایت:
<http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از همکاری‌هایی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

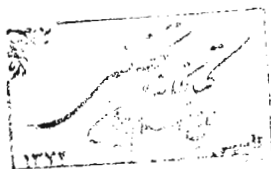
• ویراستار: علیرضا شالیباف • کنترل و ویرایش: ابوالفضل طریقه‌دار • استخراج فهرست‌ها: فرج‌الله جهان‌دوست

• حروف‌نگار: علی زارع آلتاق • اصلاحات حروف‌نگاری و صفحه‌آرا: احمد مؤتمنی • نمونه‌خوانی: مجتبی نوربان، سید

علی اکبر حاجی • کنترل فنی صفحه‌آرایی: سید رضا موسوی‌منش • نظارت و کنترل: عبدالهادی اشرفی • طراح جلد:

مجید سامان • مسئول تولید: حسین محمدی • پی‌گیر چاپ: سید رضا محمدی

ناشر



فهرست مطالب

۳۳ سخنی با خواننده
۳۷ مقدمه

فصل اول: دوره تأسیس

۴۰ ۱- ضرورت نیاز به اصول فقه
۴۱ ۲- پیشگامان علم اصول فقه
۴۳ ۳- مباحث اصولی در روایات انمه
۴۳ ۱- ۳- شیوه قاعده‌نگری
۴۳ ۲- ۳- لزوم تحصیل علم به احکام شرعی و بی‌اعتباری ظن غیر معتبر
۴۳ ۳- ۳- حجیت ظواهر
۴۴ ۴- ۳- خبر
۴۸ ۵- ۳- اصول عملیه
۵۱ ۶- ۳- حجّت نبودن قیاس و رأی
۵۲ ۷- ۳- ناسخ و منسوخ
۵۳ ۸- ۳- عام و خاص
۵۳ ۹- ۳- واجب و مستحب
۵۴ ۱۰- ۳- اجتهاد و تقلید
۵۵ ۱۱- ۳- معیار حجیت اجماع

- ۱۲ - ۳ - لفظ «أَوْ» ۵۶
- ۱۳ - ۳ - دوران امر بین حلال و حرام ۵۶
- ۱۴ - ۳ - ثبوت احکام شرعی در همه زمان‌ها ۵۶
- ۱۵ - ۳ - ثبوت احکام شرعی برای همه مکلفان ۵۷
- ۱۶ - ۳ - منابع فقه ۵۸

فصل دوم: دوره تدوین

- امتیازهای این دوره ۶۰
- معیار کتاب اصولی در مورد اصحاب ائمه علیهم‌السلام ۶۱
- ۱ - ابو محمد هشام بن حکم مولی کِنْدَه (م ۱۷۹ یا ۱۹۹ ق) ۶۲
- ۲ - یونس بن عبدالرحمان (م ۱۸۳ یا ۲۰۸ ق) ۶۴
- ۳ - محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ ق) ۶۶
- ۴ - دارم بن قبیصة بن نهشل بن مجّع ابوالحسن تمیمی دارمی سانح (م ؟) ۶۸
- ۵ - حسن بن علی بن فضال (م ۲۲۴ ق) ۶۸
- ۶ - أبویوسف یعقوب بن اسحاق سکیت (۱۸۶ - ۲۴۴ ق) ۶۹
- ۷ - فضل بن شاذان (م ۲۶۰ ق) ۷۰
- ۸ - احمد بن محمد بن عیسی ۷۱
- ۹ - احمد بن محمد ابو عبدالله املی طبری (م ۲۷۵ ق) ۷۲
- ۱۰ - علی بن ابراهیم بن هاشم ابوالحسن قمی (م بعد از ۳۰۰ ق) ۷۲
- ۱۱ - عبدالله بن جعفر حمیری (م حدود ۳۰۰ ق) ۷۳
- ۱۲ - حسن بن موسی ابو محمد نوبختی (م ۳۱۰ ق) ۷۴
- ۱۳ - اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت (۲۳۷ - ۳۱۱ ق) ۷۵
- ۱۴ - محمد بن عباس بن علی بن مروان بن ماهیار ابو عبدالله بزاز (م ۳۲۸ ق) ۷۶
- ۱۵ - عبدالعزیز بن یحیی بن احمد بن عیسی جلودی ازدی بصری (م ۳۳۲ ق) ۷۶
- ۱۶ - علی بن احمد ابوالقاسم کوفی (م ۳۵۲ ق) ۷۷
- ۱۷ - علی بن عبدالله بن عمران قرشی ابوالحسن مخزومی (م ؟) ۷۸
- ۱۸ - محمد بن احمد بن داود بن علی ابوالحسن (م ۳۶۸ ق) ۷۸

- ۱۹- ابو منصور صرام (م حدود ۳۷۰ق)..... ۷۹
- ۲۰- یحیی بن محمد بن احمد ابو محمد علوی زباری (۳۱۸ - ۳۷۶ق)..... ۷۹

فصل سوم: دوره کمال و استقلال

- امتیازهای این دوره ۸۳
- ۲۱- محمد بن احمد بن جنید ابوعلی کاتب اسکافی (م ۳۸۱ق)..... ۸۳
- ۲۲- ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (م ۳۸۱ق)..... ۸۵
- ۲۳- عبدالله بن عبدالرحمن زبیری (م ؟)..... ۸۶
- ۲۴- احمد بن فارس بن زکریا (م ۳۹۵ق)..... ۸۶
- ۲۵- محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام بن جابر بن نعمان بن سعید عربی عکبری..... ۸۷
- الف) زندگی نامه ۸۷
- ب) روش شناسی ۹۱
- ۱- جامعیت ۹۱
- ۲- اختصار ۹۱
- ۳- بدون استدلال ۹۲
- ۴- آموزشی ۹۲
- ۵- ادله، محور مباحث اصولی ۹۳
- ۶- قرآن محوری ۹۳
- ج) تأثیرپذیری از گذشتگان ۹۳
- د) اندیشه‌های اصولی ۹۵
- ۱- ادله احکام شرعی ۹۵
- ۱-۱- اخبار ۹۵
- ۱-۲- اجماع ۹۷
- ۱-۳- عقل ۹۸
- ۱-۴- عرف و عادت ۹۹
- ۱-۵- قیاس و رأی ۱۰۰
- ۲- مباحث الفاظ ۱۰۲

- ۱۰۲..... ۲-۱ معانی قرآن
- ۱۰۳..... ۲-۲ اوامر
- ۱۰۵..... ۲-۳ نواهی
- ۱۰۶..... ۲-۴ خبر
- ۱۰۶..... ۲-۵ عام و خاص
- ۱۰۹..... ۲-۶ اشتراك
- ۱۱۰..... ۲-۷ استثنای عقیب جمل متعدده
- ۱۱۰..... ۲-۸ حقیقت و مجاز
- ۱۱۱..... ۲-۹ مفاهیم
- ۱۱۲..... ۳- اصول عملیه
- ۱۱۲..... ۴- تعادل و تراجیح
- ۱۱۳..... ۲۶- احمد بن علی بن عباس بن نوح سیرافی (م - حدود ۴۲۰ق)
- ۱۱۴..... ۲۷- احمد بن عبدالواحد بن احمد بزّاز ابو عبدالله (حدود ۳۳۰ - ۴۲۳ق)
- ۱۱۴..... ۲۸- علی بن ابی احمد حسین طاهر بن موسی ملقب به سید مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶ق)
- ۱۱۴..... الف) زندگی نامه
- ۱۲۰..... ب) روش شناسی
- ۱۲۰..... ۱- ویژگی های کتاب الذریعة الی اصول الشریعة
- ۱۲۰..... ۱-۱ گسترده گی
- ۱۲۰..... ۱-۲ استدلالی
- ۱۲۰..... ۱-۳ بیان دیدگاه های مختلف
- ۱۲۱..... ۱-۴ تهذیب اصول
- ۱۲۲..... ۱-۵ خنوگرایی
- ۱۲۳..... ۱-۶ تبیین دقیق دلایل مخالفان
- ۱۲۳..... ۱-۷ نقّادی
- ۱۲۳..... ۱-۸ تبیین محل اختلاف
- ۱۲۴..... ۲- کیفیت طرح مباحث اصولی
- ۱۲۴..... ۲-۱ عقلی و نقلی

۱۲۶.....	۲-۲- تطبیقی و مقارن.....
۱۲۶.....	۲-۳- وسعت بینش.....
۱۲۷.....	۲-۴- شجاعت علمی.....
۱۲۸.....	۲-۵- واژه شناسی.....
۱۲۹.....	۲-۶- شرح اصل با فرع.....
۱۲۹.....	۲-۷- ریشه یابی مباحث.....
۱۳۰.....	۲-۸- فلسفه اصول.....
۱۳۵.....	ج) اندیشه های اصولی.....
۱۳۵.....	۱- مبانی سید مرتضی در بحث الفاظ.....
۱۳۶.....	۱-۱- استعمال دلیل بر حقیقت.....
۱۳۸.....	۱-۲- حسن استفهام.....
۱۴۰.....	۱-۳- اصل ظهور.....
۱۴۱.....	۱-۴- حسن تصریح به قید.....
۱۴۲.....	۱-۵- انقض و تناقض.....
۱۴۲.....	۲- اقتضا نداشتن امر نسبت به نهی از ضد.....
۱۴۳.....	۳- تبعیت نداشتن قضا نسبت به ادا.....
۱۴۳.....	۴- اقتضا نداشتن نهی نسبت به فساد منهی عنه.....
۱۴۵.....	۵- الفاظ عام.....
۱۴۶.....	۶- حد تخصیص.....
۱۴۶.....	۷- مفاهیم.....
۱۴۷.....	۷-۱- مفهوم وصف.....
۱۴۷.....	۷-۲- مفهوم لقب.....
۱۴۸.....	۷-۳- مفهوم شرط.....
۱۴۸.....	۷-۴- مفهوم غایت و عدد.....
۱۴۹.....	۷-۵- مفهوم حصر.....
۱۴۹.....	۸- خبر واحد.....
۱۴۹.....	۸-۱- تاریخچه.....

- ۱۵۰..... ۸-۲ امکان تعبد به خیر واحد
- ۱۵۱..... ۸-۳ اثبات عدم تعبد به خیر واحد
- ۱۵۲..... ۸-۴ تنگناهای نظریه سید مرتضی
- ۱۵۳..... ۸-۵ آثار نظریه سید مرتضی
- ۱۵۴..... ۹- اجماع
- ۱۵۵..... ۹-۱ دیدگاه‌ها در حجیت اجماع
- ۱۵۵..... ۹-۲ نقاط اشتراک و افتراق اجماع شیعه و سنی
- ۱۵۶..... ۹-۳ نقاط برتری اجماع شیعه بر اجماع اهل تسنن
- ۱۵۸..... ۹-۴ قلمرو اجماع
- ۱۵۸..... ۹-۵ تقسیم اجماع
- ۱۵۹..... ۱۰- قیاس
- ۱۵۹..... ۱۰-۱- تعریف اصطلاحات
- ۱۶۱..... ۱۰-۲- آرادر قیاس
- ۱۶۱..... ۱۰-۳- دلایل بر نفی قیاس
- ۱۶۲..... ۱۰-۴- اقلمرو قیاس
- ۱۶۲..... ۱۱- اجتهاد و تقلید
- ۱۶۲..... ۱۱-۱- جواز تقلید
- ۱۶۲..... ۱۱-۲- صفات مفتی
- ۱۶۳..... ۱۱-۳- علم بودن مفتی
- ۱۶۳..... ۱۲- حظر و اباحه
- ۱۶۳..... ۱۳- اصول عملیه
- ۱۶۴..... ۱۳-۱- استصحاب حال
- ۱۶۴..... ۱۳-۲- ابرائت
- ۱۶۶..... ۱۳-۳- احتیاط
- ۱۶۷..... ۱۴- عقل
- ۱۶۷..... ۱۴-۱- جایگاه عقل در میان ادله
- ۱۶۸..... ۱۴-۲- ترك ظاهر کتاب به دلیل عقلی

- ۱۶۸ ۱۴-۳- ویژگی های دلیل عقلی
- ۱۶۸ ۱۴-۴- نسخ به دلیل عقلی
- ۱۶۹ ۱۴-۵- تخصیص عام به عقل
- ۱۶۹ ۱۴-۶- کاربرد عقل در معاملات
- ۱۶۹ ۱۴-۷- تخییر عقلی
- ۱۷۰ ۱۴-۸- کاربرد عقل در افعال
- ۱۷۰ ۱۴-۹- عقل و ویژگی های عبادات
- ۱۷۰ ۱۴-۱۰- عقل و نفی استصحاب
- ۱۷۱ ۱۵- عرف
- ۱۷۱ ۱۵-۱- نقش عرف در ظهور الفاظ:
- ۱۷۱ ۱۵-۲- تأثیر عرف بر رفع اجمال:
- ۱۷۱ ۱۵-۳- عرف شرع:
- ۱۷۲ ۱۵-۴- عرف صحابه و تابعان:
- ۱۷۲ ۱۵-۵- عرف و تواتر:
- ۱۷۲ (د) نوآوری ها
- ۱۷۳ ۲۹- حمزة بن عبدالعزیز، أبوعلی دیلمی (م ۴۴۸ق)
- ۱۷۴ ۳۰- ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان کراچکی (م ۴۴۹ق)
- ۱۷۵ ۳۱- محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ق)
- ۱۷۵ الف) زندگی نامه
- ۱۷۷ ب) روش شناسی
- ۱۷۸ ۱- معرفی کتاب عدة الاصول
- ۱۷۸ ۱-۱- انگیزه تألیف
- ۱۷۸ ۲-۱- فصول کتاب عدة
- ۱۷۹ ۲- محور مباحث اصولی
- ۱۷۹ ۳- جای گاه اصول در اندیشه شیخ
- ۱۸۰ ۴- موضوع علم اصول فقه
- ۱۸۱ ۵- قلمرو اصول فقه

- ۱۸۱ ۶- واژه‌شناسی اصول
- ۱۸۲ ۶-۱- علم و ظن
- ۱۸۳ ۶-۲- عقل
- ۱۸۳ ۷- مبانی کلامی اصول
- ۱۸۳ ۷-۱- صفات خدا و صفات پیامبر و امام
- ۱۸۴ ۷-۲- تکلیف مالا یطاق
- ۱۸۵ ۷-۳- قاعده لطف
- ۱۸۵ ۷-۴- حسن و قبح
- ۱۸۵ ۸- مبانی شیخ در مباحث لفظی
- ۱۸۶ ۸-۱- عام بودن استعمال از حقیقت
- ۱۸۶ ۸-۲- استفاده از سیره عقلا
- ۱۸۷ ۸-۳- مصالح و مفاسد
- ۱۸۸ ۸-۴- احسن استفهام به طور مطلق، دلیل اشتراک نیست
- ۱۸۹ ۸-۵- احتیاط
- ۱۸۹ ۸-۶- رجوع به اهل لغت
- ۱۸۹ ۹- اصول لفظیه از دیدگاه شیخ طوسی
- ۱۹۰ ۹-۱- اصل ظهور
- ۱۹۰ ۹-۲- اصل حقیقت
- ۱۹۰ ۱۰- کیفیت طرح مباحث اصولی
- ۱۹۰ ۱۰-۱- تصویر صحیح مسئله
- ۱۹۱ ۱۰-۲- چیرگی بر آراء نظریه‌ها
- ۱۹۱ ۱۰-۳- جامعیت در ادله
- ۱۹۱ ۱۰-۴- استفاده از مثال‌های قرآنی
- ۱۹۲ ۱۰-۵- اروش عقلی و نقلی
- ۱۹۳ ۱۱- نقش عقل در تفکر اصولی شیخ طوسی
- ۱۹۳ ۱۱-۱- تخصیص عام به دلیل عقلی
- ۱۹۴ ۱۱-۲- عقل دلیل مجاز

۱۹۴	۱۱-۳ حکومت عقل در باب اطاعت و عصیان.....
۱۹۴	۱۱-۴ مرجع بودن عقل هنگام فقدان دلیل.....
۱۹۴	۱۱-۵ اوجاب عقلی.....
۱۹۵	۱۱-۶ قاعده کلاماً حکم به العقل حکم به الشرع.....
۱۹۵	۱۱-۷ عقل و دلیل بودن دلایل علمی.....
۱۹۵	۱۱-۸ عقل و قراین صحت خبر واحد.....
۱۹۶	۱۲ - عرف در اندیشه اصولی شیخ طوسی.....
۱۹۶	۱۲-۱ عرف و خطاب.....
۱۹۶	۱۲-۲ سبب پیدایش عرف شرعی.....
۱۹۷	۱۲-۳ تعارض میان عرف ها.....
۱۹۷	۱۲-۴ تخصیص عموم به عادت.....
۱۹۸	ج) تأثیر پذیری شیخ از گذشتگان.....
۱۹۸	۱- تأثیر پذیری از علمای شیعه.....
۱۹۸	۱-۱ موارد تأثیر پذیری از شیخ مفید.....
۱۹۹	۱-۲ موارد تأثیر پذیری از سید مرتضی.....
۲۰۱	۲- تأثیر پذیری شیخ از علمای اهل سنت.....
۲۰۱	د) نوآوری های شیخ طوسی.....
۲۰۲	۱- حجیت خبر واحد.....
۲۰۳	۲- برگشت استثنای بعد از جمله ها، به همه آنها.....
۲۰۳	۳- مقدمه واجب.....
۲۰۵	۴- اجماع.....
۲۰۵	۴-۱ اجماع لطفی.....
۲۰۵	۴-۲ تأیید کتاب و سنت.....
۲۰۶	۵- شرایط مفتی.....

فصل چهارم: دوره رکود

۲۰۸	۳۲- ابن زهره (۵۱۱ - ۵۸۵ق).....
-----	--------------------------------

- ۲۰۸..... الف) زندگی نامه.....
- ۲۱۰..... ب) روش شناسی.....
- ۲۱۰..... ۱- جایگاه اصولی ابن زهره.....
- ۲۱۲..... ۲- معرفی کتاب غنیة النزوع.....
- ۲۱۳..... ۳- اهمیت اصول فقه.....
- ۲۱۳..... ۴- اصول مقارن.....
- ۲۱۴..... ۵- شیوه طرح مباحث.....
- ۲۱۵..... ۶- روش اصولی ابن زهره.....
- ۲۱۵..... ۱-۶-ع راه علمی وظنی.....
- ۲۱۵..... ۲-۶-ع روش مباحث لغوی.....
- ۲۱۶..... ۳-۶-ع شیوه اثبات مباحث اصولی.....
- ۲۱۶..... ج) تأثیر پذیری از گذشتگان.....
- ۲۱۷..... ۱- موارد تأثیر پذیری ابن زهره از سید مرتضی.....
- ۲۱۹..... ۲- تأثیر پذیری از شیخ طوسی.....
- ۲۱۹..... د) اندیشه های اصولی.....
- ۲۲۰..... ۱- دلایل و منابع فقه.....
- ۲۲۰..... ۱-۱-قرآن کریم.....
- ۲۲۰..... ۲-۱-روایات.....
- ۲۲۱..... ۳-۱-جماع.....
- ۲۲۲..... ۴-۱-عقل.....
- ۲۲۲..... ۲- اصول عملیه از دیدگاه ابن زهره.....
- ۲۲۲..... ۱-۲-احتیاط.....
- ۲۲۳..... ۲-۲-استصحاب.....
- ۲۲۳..... ۳-۲-برائت.....
- ۲۲۴..... ۳- استعمال لفظ در بیش از یک معنا.....
- ۲۲۵..... ۴- امر به شیء مقتضی نهی از ضدش نیست.....
- ۲۲۶..... ۵- خطاب شرایع نسبت به کافران.....

- ۶- برگشت استثنا به جملات گذشته ۲۲۶
- ۷- مفاهیم ۲۲۷
- ۷-۱- حجیت مفهوم اولویت ۲۲۷
- ۷-۲- ثبوت مفهوم برای ادات حصر (مثل آنما) ۲۲۷
- ۷-۳- بی اعتباری مفهوم وصف ۲۲۷
- ۷-۴- عدم حجیت مفهوم لقب ۲۲۸
- ۷-۵- بی اعتباری مفهوم شرط ۲۲۸
- ۸- نسخ در اخبار ۲۲۸
- ۹- عدم جواز تقلید مقلد ۲۲۹
- ۱۰- عدم تبعیت ادا از قضا ۲۲۹
- ۱۱- فعل ۲۳۰
- ۳۳- احمد بن حسین بن احمد خزاعی نیشابوری (م حدود ۴۶۵ق) ۲۳۱
- ۳۴- ابوعلی حسن بن شیخ ابی جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (زنده در سال ۵۱۵ق) ۲۳۲
- ۳۵- ابوالمحاسن بیهقی، مسعود بن علی بن أحمد بن عباس صوابی (م حدود ۵۴۴ق) ۲۳۲
- ۳۶- ابوالحسن بیهقی، علی بن ابی القاسم زید بن محمد بن حسین بن فندق انصاری ۲۳۳
- ۳۷- سعید بن هبة الله بن حسن، قطب‌الدین ابوالحسین راوندی (م حدود ۵۷۳ق) ۲۳۵
- ۳۸- سدیدالدین محمود بن علی بن حسن حمّصی (حدود ۴۸۵ - حدود ۵۸۵ق) ۲۳۶
- ۳۹- سید جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی بن ابی المحاسن زهرة (۵۳۱ - ۵۹۷ق) ۲۳۷

فصل پنجم: دوره نهضت مجدد

- امتیازهای این دوره ۲۳۹
- ۴۰- ابو عبدالله محمد بن احمد بن ادریس حلی عجلی (حدود ۵۴۳ - ۵۹۸ق) ۲۴۰
- الف) زندگی‌نامه ۲۴۰
- ب) روش‌شناسی ۲۴۴
- ۱- علم‌گرایی ۲۴۴
- ۲- ادله از دیدگاه ابن ادریس ۲۴۴
- ۳- اصول و ابن ادریس ۲۴۵

- ۲۴۷ ۴- مبانی کلامی
- ۲۴۷ ۴-۱- تکلیف مالایطاق
- ۲۴۸ ۴-۲- عدالت
- ۲۴۸ ۴-۳- اشتراط عقل در تکلیف
- ۲۴۸ (ج) تأثیر پذیری از گذشتگان
- ۲۴۸ ۱- سید مرتضی
- ۲۴۹ ۱-۱- اصل در استعمال
- ۲۴۹ ۱-۲- تابع نبودن قضا از ادا
- ۲۵۰ ۱-۳- اوجوب موسع
- ۲۵۰ ۱-۴- عدم حجیت خبر واحد
- ۲۵۳ ۱-۵- حجیت نداشتن مفهوم وصف (دلیل خطاب)
- ۲۵۳ ۱-۶- حسن استفهام
- ۲۵۴ ۱-۷- وجه حجیت اجماع
- ۲۵۴ ۱-۸- عدم صیغه‌های اختصاصی برای عام
- ۲۵۵ ۱-۹- حظر و اباحه
- ۲۵۵ ۱-۱۰- ایجاد قول سوم
- ۲۵۶ ۲- شیخ طوسی
- ۲۵۶ ۲-۱- دلالت امر بر فوریت
- ۲۵۶ ۲-۲- مقدمه واجب
- ۲۵۷ ۲-۳- دلالت نهی بر فساد
- ۲۵۷ ۲-۴- اصول مذهب
- ۲۶۰ ۳- شیخ محمود حمّصی
- ۲۶۱ ۴- شیخ مفید
- ۲۶۱ (د) نوآوری‌ها
- ۲۶۲ ۱- مشتق
- ۲۶۳ ۲- توسعه قلمرو اصل برائت
- ۲۶۴ ۳- مجاز نشدن عام پس از تخصیص

۲۶۵	۴- گسترش دلیل عقلی
۲۶۵	۴-۱- اصل برائت
۲۶۶	۴-۲- مستقلات عقلیه
۲۶۶	۴-۳- وجوب دفع ضرر
۲۶۷	۴-۴- اصل بقای ملك (استصحاب)
۲۶۷	۵- تناقضات مبنایی
۲۶۸	۵-۱- دلالت امر بر وجوب
۲۶۸	۵-۲- دلالت امر بر فور
۲۶۹	۵-۳- دلالت نهی بر فساد
۲۶۹	۵-۴- عدم مجاز بودن عام پس از تخصیص
۲۶۹	۵-۵- تعادل و تراجم
۲۷۰	۶- نسبت‌های نادرست ابن ادریس به اصولیان
۲۷۱	۶-۱- عدم حجیت خبر مرسل
۲۷۱	۶-۲- عدم تخصیص عام به خبر واحد
۲۷۲	۶-۳- عدم حجیت خبر واحد نزد شیعه
۲۷۲	۷- بررسی برخی شبهات
۲۷۲	۷-۱- ابن ادریس و اعراض از روایات
۲۷۴	۷-۲- ابن ادریس و ابتکار دلیل عقلی
۲۷۶	۴۱- سید جمال‌الدین ابوالفضائل احمد بن موسی بن جعفر، معروف به ابن طاووس (م ۶۷۳ق).....
۲۷۷	۴۲- ابوالقاسم جعفر بن حسن بن ابی زکریا بن حسن بن سعید هذلی حلّی (۶۰۲-۶۷۶ق).....
۲۷۷	الف) زندگی‌نامه.....
۲۸۰	ب) روش‌شناسی.....
۲۸۰	۱- معرفی اجمالی معارج الاصول.....
۲۸۱	۲- روش طرح مباحث اصولی.....
۲۸۱	۱-۲- اختصار.....
۲۸۱	۲-۲- دسته‌بندی منطقی مباحث.....
۲۸۱	۲-۳- حذف مباحث بی‌فایده.....

- ۲۸۲..... ۲-۴- تفکیک میان مقام امکان و وقوع.
- ۲۸۲..... ۲-۵- ارائه دیدگاه‌های گوناگون اصولی.
- ۲۸۲..... ۲-۶- استدلال‌های اصولی.
- ۲۸۳..... ۲-۷- گسترش کاربرد اصطلاحات منطقی و فلسفی در اصول.
- ۲۸۵..... ۲-۸- توجه به اصول لفظی.
- ۲۸۷..... ۲-۹- مبانی کلامی.
- ۲۸۸..... (ج) تأثیر پذیری از گذشتگان.
- ۲۸۸..... ۱- شیخ مفید.
- ۲۸۸..... ۲- سید مرتضی.
- ۲۹۰..... ۳- شیخ طوسی.
- ۲۹۱..... نقد اندیشه‌های شیخ.
- ۲۹۲..... ۴- توجه به افکار اصولیان اهل سنت.
- ۲۹۳..... (د) نوآوری‌ها.
- ۲۹۳..... ۱- تبادل.
- ۲۹۴..... ۲- عدم دلالت امر بر فور و تراخی.
- ۲۹۴..... ۳- دلالت نهی بر فساد.
- ۲۹۵..... ۴- حدّ تخصیص.
- ۲۹۵..... ۵- تعریف خبر.
- ۲۹۶..... ۶- خبر واحد.
- ۲۹۷..... ۷- مرجح نبودن «مخالفت با عامه».
- ۲۹۷..... ۸- قیاس.
- ۲۹۷..... ۸-۱- تنقیح مناط.
- ۲۹۸..... ۸-۲- شرایط حجیت قیاس.
- ۲۹۸..... ۸-۳- مرجح بودن قیاس.
- ۲۹۹..... ۸-۴- عدم وجوب احتیاط.
- ۳۰۰..... ۹- برائت.
- ۳۰۰..... ۹-۱- مبنای برائت.

۳۰۱	۹-۲. براءت، ایزاری برای استدلال و مناظره.....
۳۰۱	۹-۳. شرایط اجرای براءت.....
۳۰۱	۹-۴. نسبت براءت با سایر ادله.....
۳۰۲	۹-۵. براءت و استصحاب.....
۳۰۲	۱۰- استصحاب.....
۳۰۳	۱۱- دلیل عقل.....
۳۰۴	۱۲- مصلحت.....
۳۰۴	۱۲-۱. تعریف مصلحت.....
۳۰۴	۱۲-۲. لزوم توجه به مصالح در احکام شرعی.....
۳۰۴	۱۲-۳. انواع مصالح و حکم آن‌ها.....
۳۰۵	۱۳- استقرا.....
۳۰۵	۱۳-۱. تعریف استقرا.....
۳۰۶	۱۳-۲. اعتباری استقرا.....
۳۰۶	۱۳-۳. موارد کاربرد استقرا.....
۳۰۷	۱۴- عام بودن مفرد محلاّی به ال.....
۳۰۷	۱۵- مقاصد شرع.....
۳۰۸	۱۶- معانی حروف.....
۳۰۸	۴۳- أبو زکریا نجیب‌الدین یحیی‌الاکبر بن الحسن بن سعید الهمذلی مشهور به یحیی بن سعید.....
۳۰۹	۴۴- قاضی سید مجدالدین ابوالفضائل عباد بن احمد بن اسماعیل حسینی (زنده در ۷۰۸ق).....
۳۱۰	۴۵- محمد بن علی بن محمد، رکن‌الدین الجرجانی (زنده در سال ۷۲۰ق).....
۳۱۱	۴۶- حسن بن یوسف بن علی بن مطهر اسدی معروف به علامه حلّی (۶۴۸- ۷۲۶ق).....
۳۱۱	الف) زندگی‌نامه.....
۳۱۴	ب) روش‌شناسی.....
۳۱۴	۱- معرفی کتاب تهذیب الوصول و مبادئ الوصول.....
۳۱۴	۱-۱- تهذیب الوصول الی علم الاصول.....
۳۱۷	۱-۲- مبادئ الوصول الی علم الاصول.....
۳۱۷	۲- کیفیت طرح مباحث اصولی.....

- ۳۱۷..... ۲-۱-اختصار
- ۳۱۸..... ۲-۲-تعاریف
- ۳۱۸..... ۲-۳-تعدد آراء و نظریه‌ها
- ۳۱۹..... ۲-۴-اصول مقارن
- ۳۱۹..... ۲-۵-اصول کاربردی
- ۳۲۰..... ۲-۶-اصلاح روش استدلال
- ۳۲۰..... ۲-۷-آمیخته کردن مباحث اصولی به کلامی
- ۳۲۱..... ۳- مبانی کلامی علامه در اصول
- ۳۲۱..... ۳-۱-حسن و قبح
- ۳۲۱..... ۳-۲-امتناع تکلیف به محال
- ۳۲۲..... ۳-۳-عصمت انبیا
- ۳۲۲..... ۳-۴-حکمت الهی
- ۳۲۳..... ۳-۵-شکر مُنعم
- ۳۲۳..... نقد و بررسی برخی نسبت‌ها به علامه حلی
- ۳۲۶..... (ج) تأثیرپذیری از گذشتگان
- ۳۲۶..... ۱- تأثیرپذیری از اصولیان شیعه
- ۳۲۶..... ۱-۱-اسید مرتضی
- ۳۲۷..... ۱-۲-اشیخ طوسی
- ۳۲۸..... ۱-۳-محقق حلی
- ۳۲۹..... ۲- تأثیرپذیری از اصولیان اهل سنت
- ۳۲۹..... ۲-۱-أبوالحسین بصری
- ۳۳۰..... ۲-۲-أبو عبدالله بصری
- ۳۳۰..... ۲-۳-نظام
- ۳۳۰..... (د) نوآوری‌ها
- ۳۳۰..... ۱- عدم وجود فحص از مخصص
- ۳۳۱..... ۲- تخصیص کتاب به خبر واحد
- ۳۳۱..... ۳- جرح و تعدیل

۳۳۲	۴- ذکر سبب جرح و تعدیل
۳۳۲	۵- حجیت قیاس
۳۳۴	۶- امکان تجزی در اجتهاد
۳۳۴	۷- بنای مجتهد بر اجتهاد سابق
۳۳۵	۸- راه تشخیص اعلم
۳۳۶	۹- امر و نهی از ضد
۳۳۶	۱۰- عدم تابعیت دلالت برای اراده
۳۳۷	۱۱- ترتب
۳۳۸	۱۲- عدم حجیت خبر مرسل
۳۳۹	۱۳- مشتق
۳۴۰	۱۴- تعارض احوال الفاظ
۳۴۱	۱۵- تعادل و تراجیح
۳۴۱	۱۵-۱- محدوده تعارض
۳۴۱	۱۵-۲- تعادل
۳۴۱	۱۵-۳- مرجحات
۳۴۲	۴۷- السید مجدالدین ابوالفوارس محمد بن علی بن محمد بن احمد بن اعرج حسینی
۳۴۳	۴۸- عبدالله بن فقیه محمد بن علی بن محمد بن اعرج حسینی، سید ضیاءالدین حلی
۳۴۴	۴۹- عبدالمطلب بن محمد بن علی بن محمد بن اعرج حسینی (۶۸۱- ۷۵۴ق)
۳۴۶	۵۰- محمد بن حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، فخرالدین أبوطالب حلی (۶۸۲- ۷۷۱ق)
۳۴۸	۵۱- محمد بن مکی شمس الدین ابو عبدالله عاملی (۷۳۴- ۷۸۶ق)
۳۴۸	الف) زندگی نامه
۳۵۰	ب) روش شناسی
۳۵۰	۱- کیفیت طرح مباحث اصولی
۳۵۰	۱-۱- قاعده نگری در اصول
۳۵۱	۱-۲- اصول تطبیقی
۳۵۱	۱-۳- اصول آموزشی
۳۵۳	۱-۴- اندیشه نظام وار

- ۳۵۳ ۱-۵. خروق در القواعد
- ۳۵۳ ۲- معرفی کتاب القواعد و الفوائد
- ۳۵۵ ۳- مبانی کلامی
- ۳۵۵ ۳-۱- غرض افعال الهی
- ۳۵۵ ۳-۲- مصالح و مفاسد
- ۳۵۶ ۳-۳- مقاصد پنج گانه
- ۳۵۶ ۳-۴- ششون پیامبر ۶
- ۳۵۷ (ج) تأثیر پذیری از گذشتگان
- ۳۵۷ ۱- شیخ مفید
- ۳۵۷ ۱-۱- مقدمه واجب
- ۳۵۸ ۱-۲- حجیت مفهوم وصف
- ۳۵۹ ۲- سید مرتضی
- ۳۵۹ ۳- شیخ طوسی
- ۳۶۰ ۴- علامه حلّی
- ۳۶۰ ۴-۱- تأثیرات شکلی
- ۳۶۱ ۴-۲- تأثیرات محتوایی
- ۳۶۵ ۵- قُرافی
- ۳۶۵ ۵-۱- وجوب تخییری
- ۳۶۶ ۵-۲- عدم استلزام عام نسبت به خاص
- ۳۶۶ ۵-۳- انواع مصالح
- ۳۶۷ ۶- علایی (م ۷۶۱ق)
- ۳۶۷ ۷- ابن عبدالسلام
- ۳۶۸ (د) نوآوری ها
- ۳۶۸ ۱- تغییر پذیری احکام
- ۳۶۹ ۲- صحیح و اعم
- ۳۷۰ ۳- دلالت نهی بر فساد
- ۳۷۱ ۴- دلالت اقتضا و اشاره

۳۷۳	۵- اهم و مهم
۳۷۳	۶- انواع ظواهر
۳۷۴	۷- نسبیت اجمال و نص
۳۷۴	۸- تساهل در ادعای اجماع و توجیه شهید
۳۷۵	۹- گسترش دلیل عقل
۳۷۷	۱۰- اجماع منقول
۳۷۷	۱۱- عدم علم به خلاف
۳۷۸	۱۲- شهرت
۳۷۹	۱۳- تجزی
۳۸۰	۱۴- اقسام استصحاب
۳۸۱	۱۵- احتیاط
۳۸۲	۱۶- تأویل
۳۸۲	۱۷- کاربرد اصول در کلام شهید
۳۸۳	۵۲- مقداد بن عبدالله بن محمد بن حسین بن محمد سیوری (م ۸۲۶ق)
۳۸۴	۵۳- شیخ ناصر بن ابراهیم بویهی عاملی عینائی (م ۸۵۳ق)
۳۸۵	۵۴- محمد بن علی بن ابراهیم بن حسن بن ابی جمهور احسانی (بعد از ۹۰۱ق)
۳۸۵	الف) زندگی نامه
۳۸۷	ب) معرفی اجمالی کتاب الأقطاب الفقهیة
۳۸۹	ج) تأثیرپذیری از گذشتگان
۳۸۹	۱- شهید اول
۳۸۹	۱-۱- عنوان کتاب
۳۹۰	۱-۲- تعریف حکم
۳۹۰	۱-۳- متعلق حکم
۳۹۲	د) نوآوری ها
۳۹۲	۱- تعارض اصل و ظاهر
۳۹۲	۲- حمل مطلق بر مقید
۳۹۳	۳- کل و کلی

- ۳۹۳ ۴- فقدان دلالت امر بر فوریت
- ۳۹۳ ۵۵- سید محمد بن ابراهیم حسینی شیرازی دشتکی (۸۲۸ - ۹۰۳ق)
- ۳۹۴ ۵۶- سید جمال‌الدین بن عبدالله بن محمد بن حسن حسینی جرجانی (زنده در سال ۹۲۱ق)
- ۳۹۵ ۵۷- سید بدرالدین حسن بن سید جعفر بن فخرالدین حسن بن نجم‌الدین بن ...
- ۳۹۶ ۵۸- کمال‌الدین حسین بن خواجه شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی معروف به الهی (م ۹۴۰ق)
- ۳۹۷ ۵۹- نورالدین أبو‌الحسن علی بن حسین بن عبدالعالی عاملی کرکی (۸۶۸ - ۹۴۰ق)
- ۳۹۷ الف) زندگی نامه
- ۳۹۸ ب) روش‌شناسی
- ۳۹۸ ۱- معرفتی اجمالی رساله طریق استنباط الاحکام
- ۳۹۹ ۲- کیفیت طرح مباحث
- ۳۹۹ مباحث رساله
- ۴۰۰ د) نوآوری‌ها
- ۴۰۰ ۱- خبر مُرسل
- ۴۰۰ ۲- تعارض اخبار
- ۴۰۰ ۳- حجیت اجماع منقول
- ۴۰۱ ۴- دلیل عقل
- ۴۰۱ ۵- دلیل وجوب اجتهاد
- ۴۰۱ ۶- فرق محل فتوا و محل روایت
- ۴۰۲ ۷- کیفیت تصرف در حوادث
- ۴۰۳ ۶۰- امیر غیاث‌الدین منصور بن صدرالدین محمد بن ابراهیم حسینی دشتکی شیرازی
- ۴۰۳ ۶۱- شاه ظاهر بن رضی‌الدین حسینی کاشانی (م ۹۵۳ یا ۹۵۶ق)
- ۴۰۴ ۶۲- شیخ زیدالدین بن نورالدین علی بن احمد بن محمد بن علی بن جمال‌الدین بن ...
- ۴۰۴ الف) زندگی نامه
- ۴۰۶ ب) روش‌شناسی
- ۴۰۶ ۱- معرفتی اجمالی تمهید القواعد
- ۴۰۷ مقایسه تمهید القواعد بالقواعد والفوائد
- ۴۰۸ ۲- کیفیت طرح مباحث

۴۰۸	۲-۱- هدف و انگیزه
۴۰۸	۲-۲- نقش اصول و ادبیات در اجتهاد
۴۰۹	۲-۳- تفریع گرایی
۴۰۹	۲-۴- غیر استدلالی
۴۱۰	۲-۵- فرق شناسی
۴۱۱	۲-۶- بیان واژه های مختلف يك قاعده
۴۱۱	۲-۷- بیان محل نزاع
۴۱۲	۲-۸- کم تنوعی در فروع
۴۱۲	ج) تأثیر پذیری از گذشتگان
۴۱۳	۱- علامه حلی
۴۱۳	۱-۱- انواع علت در قیاس
۴۱۳	۱-۲- تجزی در اجتهاد
۴۱۴	۲- شهید اول
۴۱۴	۲-۱- تردّد فعل پیامبرین فعل عادی و شرعی
۴۱۵	۲-۲- وظیفه امام معصوم
۴۱۵	۲-۳- تصرفات پیامبر ﷺ
۴۱۶	۲-۴- اقسام استصحاب
۴۱۷	۳- اسنوی
۴۱۷	۳-۱- از لحاظ شکلی
۴۱۸	۳-۲- از لحاظ محتوایی
۴۲۱	۳-۳- امتیازات تمهید القواعد از التمهید اسنوی
۴۲۲	۴- فخر رازی
۴۲۲	۴-۱- افاده های برای عموم
۴۲۳	۴-۲- تعلیل حکم واحد به دو علت
۴۲۳	۴-۳- اصل در افعال
۴۲۴	۴-۴- تصویب یا تخطئه در مسائل فرعی
۴۲۵	۴-۵- نسخ و جوب

- ۴۲۵..... ۶-۴ موارد دیگر
- ۴۲۵..... ۵-آمدی
- ۴۲۵..... ۱-۵ اقل جمع
- ۴۲۶..... ۲-۵ مدلول اسم جنس مجروره «مِنْ»
- ۴۲۷..... ۳-۵ حمل مطلق بر مقید در نهی
- ۴۲۷..... ۶- ابن حاجب
- ۴۲۸..... (د) نوآوری‌ها
- ۴۲۸..... ۱- تقدم استصحاب بر قاعده ید
- ۴۲۸..... ۲- فرق عموم و اطلاق
- ۴۲۹..... ۳- فقدان اعتبار خبر مُرسل
- ۴۳۰..... ۴- جرح و تعدیل
- ۴۳۰..... ۵- کیفیت نقل ثقه
- ۴۳۱..... ۶۳- منصور بن عبدالله فارسی شیرازی (زنده در سال ۹۶۹ق)
- ۴۳۱..... ۶۴- نورالدین علی بن حیدر علی منعل قمی (زنده در سال ۹۷۰ق)
- ۴۳۲..... ۶۵- تاج‌الدین علی بن حسن بن علی طبرسی (؟)
- ۴۳۲..... ۶۶- امیر سید أبو الفتح بن امیر مخدوم حسینی شریفی (م ۹۷۶ق)
- ۴۳۳..... ۶۷- حسین بن عبدالصمد (۹۱۸ - ۹۸۴ق)
- ۴۳۴..... ۶۸- سید ماجد بن هاشم بن علی حسینی بحرانی (۹۷۶ - ۱۰۲۸ق)
- ۴۳۶..... ۶۹- قاضی نورالله بن سید شرف‌الدین شوشتری مرعشی (م ۱۰۱۹ق)
- ۴۳۷..... ۷۰- احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳ق)
- ۴۳۷..... الف) زندگی‌نامه
- ۴۳۹..... ب) تأثیر پذیری از گذشتگان
- ۴۴۰..... ۱- سید مرتضی
- ۴۴۰..... ۱-۱-اصالة الحقيقة
- ۴۴۱..... ۲-۱-عدم تابعیت قضا از ادا
- ۴۴۱..... ۳-۱-اصل اباحه
- ۴۴۲..... ۴-۱-عدم حجیت مفهوم وصف

۴۴۲ ۲- شیخ طوسی
۴۴۲ ۲-۱- عدم جواز تخصیص عام به خبر واحد
۴۴۳ ۲-۲- امر و اجزا
۴۴۳ ۳- محقق حلّی
۴۴۳ ۳-۱- بطلان احتیاط
۴۴۴ ۳-۲- تبادل
۴۴۵ ۴- علامه حلّی
۴۴۵ ۴-۱- استلزام امر از نهی به ضد خاص
۴۴۶ ۴-۲- تداخل اسباب
۴۴۶ ۴-۳- تعارض احوال
۴۴۷ ۴-۴- استثنا پس از چند جمله
۴۴۸ (د) نوآوری ها
۴۴۸ ۱- عدم ثبوت حقیقت شرعیه
۴۴۹ ۲- جواز تقلید از میت
۴۵۰ ۳- عدم حجیت مفهوم موافقت
۴۵۰ ۴- تسامح در ادله سنن و مکروهات
۴۵۱ ۵- راه های تقویت ضعف سند
۴۵۱ ۵-۱- موافقت با عقل
۴۵۱ ۵-۲- قبول اصحاب
۴۵۲ ۵-۳- موافقت با عمومات
۴۵۲ ۵-۵- شهرت عملی
۴۵۲ ۵-۶- فتوای اصحاب
۴۵۲ ۶- قلمرو حجیت خبر واحد
۴۵۳ ۷- استحباب کفایی
۴۵۴ ۸- حجیت ظنّ
۴۵۵ ۹- کاربرد اصول در اندیشه اردبیلی
۴۵۷ ۱۰- شهرت از دیدگاه محقق اردبیلی

- ۴۵۷..... ۱-۱۰ شهرت در روایت: ۴۵۷
- ۴۵۷..... ۲-۱۰ شهرت در فتوا: ۴۵۷
- ۴۶۱..... ۱۱- عرف ۴۶۱
- ۴۶۲..... ۱-۱۱- تطبیق عنوان بر مصداق: ۴۶۲
- ۴۶۲..... ۲-۱۱- تقدم عرف بر لغت: ۴۶۲
- ۴۶۲..... ۳-۱۱- عرف زمان معصوم ۷ یا عرف حاضر: ۴۶۲
- ۴۶۳..... ۱۲- اصل تساهل در شریعت ۴۶۳
- ۴۶۴..... ۱-۱۲- عدم احتیاج بیع به صیغه ۴۶۴
- ۴۶۴..... ۲-۱۲- تقلید در مورد قبله ۴۶۴
- ۴۶۵..... ۳-۱۲- عدم وجوب غسل برای روزه دار حُنب ۴۶۵
- ۴۶۵..... ۱۳- قلمرو تجزی در اجتهاد ۴۶۵
- ۴۶۶..... ۷۱- محمد علی بن محمد بلاغی نجفی (م ۱۰۰۰ ق) ۴۶۶
- ۴۶۶..... ۷۲- شیخ جمال الدین ابومنصور حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی (۹۵۹-۱۰۱۱ ق) ۴۶۶
- ۴۶۶..... الف) زندگی نامه ۴۶۶
- ۴۶۸..... ب) روش شناسی ۴۶۸
- ۴۶۸..... ۱- معرفی کتاب معالم الدین ۴۶۸
- ۴۶۹..... ۲- کیفیت طرح مباحث اصولی ۴۶۹
- ۴۶۹..... ۱-۲- مفایده گرای در مباحث اصولی ۴۶۹
- ۴۷۰..... ۲-۲- دقت در فهم نظریه ها و مقایسه آن ها ۴۷۰
- ۴۷۱..... ۳-۲- تبیین نقطه اصلی اختلاف ۴۷۱
- ۴۷۲..... ۳- مبانی لفظی یا روش مباحث لغوی اصول ۴۷۲
- ۴۷۲..... ۱-۳- اصل عدم نقل ۴۷۲
- ۴۷۳..... ۲-۳- استقرا ۴۷۳
- ۴۷۴..... ۳-۳- عرف ۴۷۴
- ۴۷۴..... ۴-۳- عدم اثبات لغت با ترجیح ۴۷۴
- ۴۷۵..... ۵-۳- عدم اثبات لغت با قیاس ۴۷۵
- ۴۷۶..... ۶-۳- نقد مبانی سید مرتضی ۴۷۶

۴۷۷ ج) تأثیرپذیری از گذشتگان
۴۷۷ ۱- محقق حلی
۴۷۷ ۱-۱- تبادر
۴۷۸ ۱-۲- عدم دلالت امر بر فور و تراخی
۴۷۸ ۱-۳- عدم وجوب بدل در واجب موسع
۴۷۹ ۱-۴- دلالت نهی بر فساد
۴۷۹ ۱-۵- عدم افاده عموم مفرد معرّف
۴۸۰ ۱-۶- نهایت تخصیص
۴۸۱ ۱-۷- بنای عام بر خاص
۴۸۲ ۱-۸- L جماع مرکّب
۴۸۲ ۱-۹- L جماع بعد از خلاف
۴۸۳ ۱-۱۰- عدم کفایت تحرّز از کذب در راوی
۴۸۳ ۱-۱۱- L اعتبار عدد در تزکیه راوی
۴۸۴ ۱-۱۲- L قیاس منصوص العله
۴۸۴ ۱-۱۳- L راه شناخت مفتی
۴۸۵ ۱-۱۴- L تعارض اعلمیت با ورعیت
۴۸۶ ۱-۱۵- L ترجیح به موافق یا مخالف اصل
۴۸۶ ۱-۱۶- L تعریف نسخ
۴۸۷ ۲- سید مرتضی
۴۸۷ ۲-۱- L منفی مفهوم وصف
۴۸۸ ۲-۲- L مره شیء با علم امرکننده به انتفای شرط
۴۸۸ ۲-۳- L تعقّب عام به ضمیری که به بعضی از آن برمی گردد
۴۸۹ ۲-۴- L شرط حصول علم در تواتر
۴۹۰ ۲-۵- L عدم حجیت استصحاب
۴۹۱ ۳- علامه حلی
۴۹۱ ۳-۱- L تقسیم الفاظ
۴۹۲ ۳-۲- L واجب تخییری

- ۴۹۲ ۴-۳- دلالت نهی بردوام و تکرار
- ۴۹۳ ۵-۳- نسخ مدلول امر
- ۴۹۳ ۶-۳- مطلوب نهی
- ۴۹۴ ۷-۳- تخصیص کتاب به خبر واحد
- ۴۹۴ ۴- شیخ طوسی
- ۴۹۴ ۱-۴- وجود صیغه های اختصاصی برای عام
- ۴۹۵ ۲-۴- مجاز بودن عام تخصیص خورده
- ۴۹۵ ۳-۴- ترجیح به مخالفت با عامه
- ۴۹۶ ۵- شهید ثانی
- ۴۹۶ ۱-۵- عدم حجیت خبر مرسل
- ۴۹۶ ۲-۵- شهرت عملی و جبران ضعف سند
- ۴۹۸ ۳-۵- ذکر سبب در جرح و تعدیل
- ۴۹۸ ۴-۵- تعیین شخص عادل
- ۴۹۹ ۵-۵- رایة دیدگاه های مختلف در مورد صیغه امر
- ۵۰۰ ۶-۵- محل نزاع در بحث اقل جمع
- ۵۰۰ ۶- مقدّس اردبیلی
- ۵۰۱ ۷- جمال الدین ابن طاووس
- ۵۰۱ تعارض جرح و تعدیل
- ۵۰۱ (د) نوآوری ها
- ۵۰۱ ۱- استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی
- ۵۰۲ ۲- اجمال معنای اوامر صادره از معصومان:
- ۵۰۳ ۳- فواید وصف
- ۵۰۴ ۴- اقسام وضع
- ۵۰۵ ۵- عدم تحقق اجماع محصل در این عصر
- ۵۰۶ ۶- تواتر معنوی
- ۵۰۶ ۷- اختصاص خطاب های شرع به مشافهین
- ۵۰۷ ۸- انسداد باب علم

۵۰۸	۹- اثبات مسئله علمی با خبر واحد.....
۵۰۹	۱۰- جواز روایت به اجازه.....
۵۰۹	۱۱- جایز نبودن تجزّی.....
۵۱۰	۷۳- شیخ عبدالنبی بن سعد جزایری (م ۱۰۲۱ق).....
۵۱۱	۷۴- فیض الله بن عبدالقاهر الحسینی التفریسی (م ۱۰۲۵ق).....
۵۱۲	۷۵- شیخ بهاء الدین محمد بن حسین بن عبدالصمد حارثی همدانی عاملی جبعی (۹۵۳-۱۰۳۰ق).....
۵۱۲	الف) زندگی نامه.....
۵۱۵	ب) روش شناسی.....
۵۱۵	۱- معرفی کتاب زیده الاصول.....
۵۱۶	۲- مبانی کلامی اصول.....
۵۱۶	۲-۱- ضرورت مدح و ذم.....
۵۱۶	۲-۲- شکر منعم.....
۵۱۶	ج) تأثیر پذیری از گذشتگان.....
۵۱۶	۱- سید مرتضی.....
۵۱۶	۱-۱- اصل در اشیا قبل از شرع.....
۵۱۷	۱-۲- الملزوم عزم در واجب تخییری.....
۵۱۷	۱-۳- عدم دلالت صیغه امر بر وحدت و تکرار.....
۵۱۸	۱-۴- رجوع ضمیر به بعضی از عموم.....
۵۱۸	۲- شیخ طوسی.....
۵۱۸	۲-۱- ترکیه عدل واحد.....
۵۱۹	۲-۲- حجیت خبر مرسل.....
۵۱۹	۳- محقق حلّی.....
۵۱۹	۳-۱- عدم دلالت امر بر فور و تراخی.....
۵۲۰	۳-۲- تبادر.....
۵۲۰	۳-۳- تخصیص قرآن و اجماع به خبر واحد.....
۵۲۱	۴- علامه حلّی.....
۵۲۱	۴-۱- مشتق.....

- ۵۲۲ ۲-۴-۱ جماع سکوتی
- ۵۲۲ ۵- شهید اول
- ۵۲۲ ۱-۵- تجزی در اجتهاد
- ۵۲۳ ۲-۵- حجیت اجماع منقول به خبر واحد
- ۵۲۴ (د) نوآوری‌ها
- ۵۲۴ ۱- واضح کیست؟
- ۵۲۴ ۲- موضوع علم اصول فقه
- ۵۲۵ ۳- حکم وضعی و جعل غیر مستقل
- ۵۲۵ ۴- جرح و تعدیل
- ۵۲۶ ۵- تعریف اجتهاد
- ۵۲۷ ۶- نسخ قبل از وقت عمل
- ۵۲۸ ۷۶- فخرالدین شیخ محمد بن حسن بن شهید ثانی (۹۸۰ - ۱۰۳۰ ق)
- ۵۲۹ کتاب‌نامه

نمایه

- ۵۳۹ معصومان علیهم‌السلام
- ۵۴۰ اصطلاحات
- ۵۵۰ اعلام (اشخاص، کتاب‌ها، مکان‌ها)

سخنی با خواننده

دانش اصول یکی از پویاترین دانش‌های شیعی در طول تاریخ به حساب می‌آید. کارکردهای ضروری و غیر قابل حذف این دانش، در کنار مجال نسبتاً فراخ و دامن‌گستر اندیشه‌ورزی و ایده‌پردازی در آن، جذابیت چشم‌گیر را برای آن به ارمغان آورده است. خیل عظیم دانشورانی که همه یا بخشی از عمر خویش را مشتاقانه در پیچ و تاب‌های اندیشه‌ورزی‌های این دانش طی کرده‌اند، نشان این جذابیت و گواهی روشن بر آن است. با این توصیف و به رغم شکل‌گیری هویتی برجسته و موجودیتی پر عرض و طول برای اصول، فقدان نگاه‌هایی از بیرون یا نبود مطالعاتی منسجم نسبت به تاریخ آن، پیش‌روی منطقی این دانش را به سمت ایفای نقش‌های فعال و کارکرده‌گرایانه مورد انتظار با مشکل روبه‌رو کرده است که متأسفانه بی‌توجهی به این سنخ از مطالعات مربوط به اصول می‌رود تا خود به یک سنت قابل تداوم بدل شود. بی‌گمان یکی از مطالعات تاریخی مرتبط به این علم، پرداختن به سرگذشت و بیوگرافی دانشمندان اصولی و سیر تطور و گذرگاه‌های تحوّل اندیشه‌های آنان است.

انجام این مهم می‌تواند سهمی درخور را در ارزیابی اصول و عقلانی‌تر کردن راه بهره‌گیری از این دانش را بر عهده گیرد؛ چه آن‌که:

۱. بسیاری از آموزه‌های دانشمندان با صراحت و تأکیدی تمایزبخش به بند قلم کشیده نشده و هم چون میراثی ماندگار به آیندگان انتقال نیافته‌اند. بدین سان راهی به این اندیشه‌ها و

نظریه‌ها - که در دل تاریخ سال‌خورده اصولی شکل گرفته‌اند - فراروی مخاطبان باقی نمانده است.

اگر مطالعه سرگذشت اندیشمندان اصولی را بتوان به گونه‌ای شکل و توسعه داد که راهی به شناخت بخش‌های ناشناخته مانده و نظریه‌های در سایه قرار گرفته بگشاید، توفیقی بزرگ نصیب شده است. اهمیت احیای این بخش‌ها را صرفاً نباید در کنجکاو تاریخی و علاقه‌مندی‌های گذشته‌محور دانست؛ چراکه در بسیاری از مواقع، مطالعه این گونه عملاً به ارتزاق دانش امروزمین اصول ما از اندیشه‌هایی می‌انجامد که به آن‌ها نیاز دارد و جای خالی آن‌ها فضای خلأمند و مشکل‌آفرین را سبب شده است.

۲. در چنین مطالعه‌ای ما به نوعی قادر به آن خواهیم شد تا میان مطالعات، مکاتب و دیگر وجوه اصلی طبقه‌بندی در این دانش با ویژگی‌های شخصی دانشمندان پیوند برقرار کنیم. حاصل آن که با انجام چنین کاری به یک طبقه‌بندی‌ای که طبق آن می‌توان به شناسایی خصلت‌هایی، هم‌چون نو‌آور بودن یا برخورداری از پویایی در اندیشه، میان دانشمندان اصولی دست زد. شناسایی نو‌آوران اصولی گذشته از نتایج دلپذیری که به لحاظ محتوا برای این دانش به بار می‌نشانند از منظر مطالعه روش‌شناسی اصولی نیز اهمیت دارد، چراکه از یک سو: گلوگاه‌های نو‌آوری در این دانش را نشان می‌دهد و از دیگر سو با کنار هم نهادن نو‌آوران خصلت‌های مشترک میان آن‌ها را آشکار می‌نماید؛ خصلت‌هایی که می‌توانند این بار در چارچوب یک برداشت آگاهانه، سرنوشت بارورتر را برای ایجاد کارکردهای مورد انتظار بیابند.

۳. مطالعه زندگی دانشمندان اصولی صرف نظر از امکاناتی که در بخش‌های متفاوت به ما ارائه می‌دهد - به برخی از این امکانات در فرازهای پیشین اشاره شد - خود هم چون تضمینی برای شناخت بهتر مجموعه اندیشه‌های اصولی عمل می‌کند. سخن در این جا آن است که ناآشنایی بازمینه‌های ذهنی دانشمندان اصولی نه تنها گاه به قیمت نادیده ماندن بخش‌هایی از دانش آن‌ها، بلکه در برخی موارد به معنای از بین رفتن زمینه شناخت و آشنایی با آن‌هاست. در چنین وضعیتی، شخصیت مورد مطالعه دچار بدفهمی می‌گردد و علم اصول - در صورت

تکرار این بدفهمی‌ها در فرازهای مهم و اثرگذارش - برخوردار از تاریخ تکه تکه و منطق‌گریز خواهد شد. بنابراین، باید هویت تاریخ اصول و به تبع آن فهم امروزین این دانش را به مطالعه شخصیت و زندگی دانشمندان دانش اصول وابسته دانست.

۴. مطالعه ویژگی‌های مهم دوران زندگی یک دانشمند و وضعیت‌های اجتماعی و دغدغه‌های احتمالی وی ما را در مطالعه نظریه‌های او یاری خواهد رساند و به آشکار شدن پیوندهای نادیده مانده میان نظریه و محیط می‌انجامد. چگونگی شکل‌گیری پرسش، تعیین بسترهای ذهنی مورد علاقه دانشمند برای پاسخ گفتن به مشکل و تعیین منابع در دسترس وی، از جمله دیگر فواید چنین مطالعه‌ای است؛ مطالعه‌ای که دست‌مایه اصلی آن، فراهم آوردن معلومات لازم برای شناخت و داوری در ارتباط با نظریه‌های گذشتگان است.

در همین چارچوب می‌توان به تحقیق درباره یکی از مسائل مهم و همیشه مطرح پرداخت و آن میزان تأثیرپذیری متقابل شیعه و سنی از یکدیگر در اصول است. مطالعه زندگی دانشمندان اصولی و دقت در نشانه‌های توجه برانگیزی هم چون محل تولد، تحصیل و از همه مهم‌تر سطح ارتباط و پیوستگی آن‌ها با حوزه‌های علمیة سنیان راهی مناسب و محکی قابل توجه برای بررسی مجدد چنین پرسش‌هایی است.

۵. مطالعه موردی و هدف‌گیرانه به صورت مقایسه‌ای در شخصیت‌های متفاوت اصولی دوره‌های مختلف، نتایج ارزشمندی را به بار خواهد نشاند، چراکه تاریخ اصول پر از بخش‌های مهم و تأثیرگذار است که مطالعه سرگذشت اصولیان به شناخت بهتر این بخش‌ها می‌انجامد. با مطالعه این بخش‌ها می‌توان اصول را تاریخ‌مند کرد و در چارچوب شناسایی این تاریخ‌مندی، تأثیر و تأثراتی را که بخش‌های مختلف در تعامل با یکدیگر داشته‌اند باز شناخت.

پژوهشکده فقه و حقوق با ارجاع به این دلایل، بررسی شخصیت علمی و اجتماعی دانشمندان اصولی را در قالب یک کتاب هدف خویش قرار داد. بر این اساس از فاضل‌گرامی حجة الاسلام والمسلمین جناب آقای محمدرضا ضمیری درخواست نمود تا با صرف وقت و دقت به تهیه این کتاب دست زند؛ که بحمدالله این مهم به بار نشست. آنچه پیش روی دارید

بخش نخست این کوشش علمی است که - به عنوان مجلد اول کتاب - به مشتاقان مباحث دانش اصول و تاریخ آن تقدیم می‌شود. بی‌گمان، این کتاب با همه اهمیت و علمیت خود سرآغازی برای پردازش‌های بیشتر و هدف‌مندتر در این زمینه به شمار می‌آید. به امید آن که ضمن بهره‌برداری شایسته، گسترده و ماندگار از این کتاب در یچه‌های فراختر و بیش‌تری به سوی تاریخ زندگی اصولیان در قالب برنامه‌ها و تحقیقات عالمانه دیگر باز گردد.

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پژوهشکده فقه و حقوق

مقدمه

دانش اصول، مهم‌ترین ابزار استنباط فقهی به شمار می‌رود که اجتهاد بدون آن امکان‌پذیر نخواهد بود. این میراث علمی در طول تاریخ، توسعه یافته و دیدگاه‌ها و مکاتبی در آن شکل گرفته است. ارائه دیدگاه‌ها و تحلیل آن‌ها، جداسازی نوآوری‌ها، تأثیر پذیری‌ها و رمزگشایی از شیوه و مبانی اصولی اصولیان، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ چرا که تاریخ تحلیلی علم اصول و فلسفه آن، از این مسیر عبور می‌کند و بدین وسیله می‌توان میزان رشد مباحث اصولی را به لحاظ کمی و کیفی با توجه به زمینه‌های فردی و اجتماعی اصولیان، در فراز و نشیب‌های تاریخ بازشناسی کرد.

این کتاب، گام کوچک و آغازینی در این مسیر پرتلاطم است. روش کلی ما در این کتاب، بررسی مختصر زندگی نامه اصولی، روش‌شناسی، نوآوری‌ها و تأثیر پذیری‌های او از دانشمندان گذشته و معاصر می‌باشد. طبیعی است حجم بیش‌تری از مطالب این کتاب به اصولیانی که آثار بیش‌تری داشته یا در تحوّل علم اصول نقش برجسته‌تری ایفا کرده‌اند، اختصاص یافته است، اما در مورد برخی به جهت در دست‌رس نبودن اثر آن‌ها یا کمبود منابع، مطالب کم‌تری بیان شده است. مقصود ما از اصولی، هر دانشمندی است که به گونه‌ای با علم اصول ارتباط داشته است؛ خواه مؤلف باشد یا مدرّس و در تألیف هم چه دوره کامل مباحث اصولی

به رشته تحریر آورده باشد یا تکننگاری کرده باشد. البته به منظور محدود ساختن قلمرو و بحث، فقط دیدگاه دانشمندان اصولی شیعه را بحث و بررسی کرده‌ایم. اگرچه این تحقیق به جهت ابتکاری بودن و سابقه نداشتن نمونه‌های دیگر، گامی به پیش است، اما این قلم ادعا ندارد که کار بی نقص است، از این رو از تمامی صاحب نظران تقاضا داریم با پیشنهادها و انتقادهای سازنده ما را در غنای مباحث، یاری کنند.

ادوار علم اصول

علم اصول در طول تاریخ از فراز و نشیب‌های متعددی عبور کرده و به تدریج از سادگی به پیچیدگی تکامل یافته است. هم‌چنین به موازات آن، دانش فقه نیز تحولات و تغییراتی را شاهد بوده است. دسته‌بندی ادوار و نقطه عطف‌های تاریخ اصول، بر پایه معیارها، سلیقه‌ها و دیدگاه‌های تاریخ‌نگاران تفاوت می‌پذیرد. در این نوشتار، بر مبنای دسته‌بندی کتاب تاریخ فقه و فقها تألیف دکتر ابوالقاسم گرجی، تقسیم‌بندی ادوار علم اصول، صورت گرفته است. زندگی‌نامه، افکار و دیدگاه‌های دانشمندان اصولی ضمن این دوره‌ها و با تعیین قرنی که در آن می‌زیسته‌اند، تبیین می‌شود. به طور مختصر، دوره‌هایی که علم اصول از آغاز تاکنون سپری کرده به قرار ذیل است.

دوره تأسیس

(از عصر ائمه تا هشام بن حکم)

این دوره از عصر نورانی ائمه معصومین علیهم السلام آغاز شد. شاگردان و اصحاب ائمه، قواعد اصولی مورد نیاز برای استنباط احکام را ضمن روایات و احادیثی مطرح کردند. برای نمونه، آن بزرگواران واژه‌های عام و خاص، ناسخ و منسوخ و... را که بعدها جزء اصطلاحات اصولی تلقی شد، به کار گرفتند. البته گفتنی است قواعدی که در روایات بیان شده و نیز کیفیت تطبیق و تفریع آن‌ها در آن عصر در مراحل ابتدایی خود بود. امام باقر و امام صادق علیهم السلام برای نخستین بار در جهان اسلام قواعد و اصول را بر شاگردان خود القا کردند. شهید صدر در این خصوص گفته است:

تردیدی نیست که ریشه‌اندیشه اصولی در ایام صادقین علیهم السلام، در سطح تفکر فقهی شاگردان ائمه یافت شده است و شاهد تاریخی این مدعا، سؤال‌هایی است که در کتاب‌های حدیث در مورد برخی عناصر مشترک در عملیات استنباط روایت شده؛ سؤال‌هایی که برخی راویان از امام صادق و سایر ائمه علیهم السلام نموده‌اند و جوابشان را از ایشان دریافت کرده‌اند.^۱

امامان شیعه، هم شاگردان خود را به تفکر و تعمق در امر دین تشویق می‌کردند و هم در لابه‌لای کلماتشان، منهج فقهی و روش‌شناسی فقهات را تبیین می‌نمودند. ائمه علیهم السلام تصریح کرده‌اند که در مسائل فقهی، وظیفه‌شان تبیین و تشریح اصول و

۱. شهید سید محمد باقر صدر، المعالم الجدیدة، ص ۴۷.

قواعد کلی است و تفریع و استنتاج احکام جزئی از آن اصول، بر عهده پیروان آن‌هاست، چنان‌که امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع».^۱ در عصر حضور امامان معصوم، قیاس به عنوان یک ابزار استنباط دینی، مطرح شد، اما ایشان با شیوه‌های منطقی و استدلالی، نقص‌ها و نارسایی‌های آن را در عرصه اجتهاد، بازگو کردند و با صراحت تأکید نمودند که تمام احکامی که بشر بدان‌ها احتیاج دارد در کتاب و سنت وجود دارد و باید با مکانیسم صحیح و مورد قبول دین، به آن‌ها دست یافت.

البته به علت محدود بودن و سادگی مسائل مورد ابتلا، دسترسی به ائمه معصومین علیهم السلام و وجود قراین و شواهد، اجتهاد در سطح ساده‌تری قرار داشت و در نتیجه، مباحث اصولی دوران طفولیت خود را سپری می‌کرد. به هر حال ائمه اهل بیت با القای قواعد و ضوابط اصولی، گام بسیار بلندی در استنباط فقهی برداشتند و همان قواعد، زیر بنای تفکرات اصولی شیعه قرار گرفت.

۱- ضرورت نیاز به اصول فقه

فقیهان برای فهم کتاب و سنت و استنباط احکام الهی از آن‌ها به اصول فقه نیاز دارند. هر مسئله فقهی غیر بدیهی (که نیازمند استدلال است) به گونه‌ای به اصول فقه نیازمند است. مباحثی، مانند ظواهر، حجیت خبر واحد و ... مباحثی نیست که فقیه در هر استنباطی از آن‌ها بی‌نیاز باشد. از لحاظ نظری نیز فقه نمی‌تواند از اصول فقه جدا باشد، اما از لحاظ کاربردی، میزان شدت نیاز فقه به اصول متفاوت است؛ ممکن است برخی از مسائل زیربنایی اصول فقه بدیهی باشد و شبهه‌ای در اطراف آن طرح نشده باشد که در این صورت، بحث و بررسی آن‌ها کم‌تر ضرورت می‌یابد و صرفاً توجه ارتکازی به آن‌ها برای استنباط کفایت می‌کند، مثل بحث حجیت ظواهر که در زمان معصومان علیهم السلام شبهه‌ای نداشته، ولی چند قرن بعد نسبت به حجیت ظواهر در

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱.

خصوص غیر مقصودین به افهام، شبهه و اشکال شده است.

البته در عصر معصومان علیهم السلام نیز فقیه به حجیت ظواهر محتاج بوده اما به علت بداهتش، بحثی درباره آن شکل نگرفته است. بنابراین بحث و بررسی نکردن مسئله‌ای را نباید دلیل عدم اصولی بودنش قرار داد.

از سوی دیگر تاریخ و گذشت زمان می‌تواند میزان شدت نیاز به اصول را کم یا زیاد کند. بر این اساس در زمان حضور امامان معصوم علیهم السلام که بسیاری از مشکلات فقهی و غیره مطرح نبود به مباحث اصولی کم‌تر احساس نیاز می‌شد، اما در عین حال بنا به برخی ضرورت‌ها، از جمله گستردگی حیطه جغرافیای جهان اسلام و دگرگونی‌های اجتماعی و طبیعی در همان عصر معصومین علیهم السلام درباره پاره‌ای از مسائل اصولی بحث و مناقشه شده است.

مثلاً شیعیانی که در خراسان یا عراق زندگی می‌کردند با مشکلات فراوانی خود را به امام در مدینه می‌رساندند و مشکلات فقهی خود را سؤال می‌کردند. هم‌چنین برخی شاگردان ائمه اطهار در شهری که امام زندگی می‌کرد، در منصب فتوا قرار گرفته و مشکلات فقهی مردم را حل می‌کردند، حال آن‌که طبیعی است فتوا دادن دست کم به بخشی از مباحث اصولی نیازمند است. در این باره امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود:

اجلس فی مسجد المدینة و أفت الناس، فإتی أحب أن یری فی شیعیتی مثلک؛^۱

در مسجد شهر مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده؛ زیرا من دوست دارم که در میان شیعیانم مثل تو دیده شود.

شاهد دیگر بر این که در عصر معصومین اجتهاد و استنباط وجود داشته، روایاتی است که از آن بزرگواران در مورد پاره‌ای از مباحث اصولی رسیده است.

۲ - پیشگامان علم اصول فقه

بدون شك نخستین بذره‌های مباحث اصولی، در عصر ائمه معصومین جوانه زد و به

۱. محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۹.

حق می‌باید امامان معصوم علیهم‌السلام را پایه گذاران واقعی مباحث اصولی دانست؛ چرا که آثار و روایاتی که از آن بزرگواران به جا مانده حاکی از توجه عمیق آنان به مباحث اصولی است که در مناسبت‌های مختلفی آن مباحث اصولی را به شاگردان وفادار خویش آموزش و تعلیم می‌دادند. در این جا نمی‌خواهیم به طور مفصل وارد این بحث شویم، بلکه فقط در صدد اثبات پیشگام بودن ائمه اطهار در علم اصول می‌باشیم.

سید محسن امین در این زمینه تأکید می‌کند که اکثر مباحث اصولی از زمان امام باقر علیه‌السلام تا امام حسن عسکری علیه‌السلام مطرح شده است.^۱ وی در پاسخ به سخن سیوطی در کتاب اوائل که گفته است اولین شخصی که در اصول فقه کتاب نوشت امام شافعی بود، می‌نویسد: نخستین کسانی که باب اصول فقه را پیش از شافعی گشوده و اصول و مباحث آن را مطرح نمودند، امام باقر و فرزند ایشان امام صادق بودند. آنان مهم‌ترین مباحث اصول فقه را برای اصحاب خویش بیان نمودند و پس از آنان امام کاظم و فرزندش امام رضا و در نهایت امام هادی و امام حسن عسکری مباحث اصولی را گسترش دادند.^۲

برخی از اندیشمندان با این رویکرد، قواعد اصولی را که از ائمه اهل بیت رسیده است، در کتاب‌های خود گردآوری و دسته‌بندی نموده‌اند. این کتاب‌ها عبارت است از: الفصول المهمة فی اصول الائمة^۳، از شیخ حر عاملی؛ اصول آل الرسول الاصلية، از هاشم بن زین العابدین خوانساری؛ اصول الاصلية، از عبدالله بن محمد رضا حسینی شُبر و الاصول الاصلية، از فیض کاشانی.

در این جا پاره‌ای از روایات را که مشتمل بر مباحث اصولی است، برای تبیین پیش‌گام بودن ائمه اهل بیت در دانش اصول فقه و نیز ارائه دسته‌بندی مباحث اصولی آنان، مطرح می‌کنیم:

۱. سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲. همان.

۳. البته شیخ حر عاملی اصول و قواعدی را که جنبه کلی در فقه و اصول دارند، ذکر نموده است.

۳- مباحث اصولی در روایات ائمه

۱- ۳- شیوه قاعده‌نگری

ائمه اطهار شیوه قاعده‌نگری را تأسیس و ترویج نموده‌اند؛ بدین معنا که اهل بیت قواعد و اصول کلی را در اختیار اصحاب خویش گذاشته و از آنان می‌خواستند که مصادیق و فروع را بر آن‌ها مترتب کنند. این اصول شامل قواعد اصولی، فقهی، حدیثی و ... می‌شود. هشام بن سالم در این باره از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمُ الْأَصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا؛^۱

برماست اصول را برای شما بیان نماییم و وظیفه شماست که بر آن اصول تفریع نمایید.

۲- ۳- لزوم تحصیل علم به احکام شرعی و بی‌اعتباری ظن غیر معتبر

طبق مکتب اهل بیت در احکام باید بر اساس علم یا ظن معتبر عمل کرد و اکتفا به ظن غیر معتبر صحیح نیست و این یکی از نقاط تمایز فقهت شیعه از اهل سنت محسوب می‌شود.

من أفتی الناس بغير علم ولا هدی لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتیاه؛^۲

هر کس که بدون علم و هدایت، برای مردم فتوا دهد، ملائکه رحمت و عذاب بر او لعنت فرستاده و گناه کسی که به فتوای او عمل کند بر عهده اوست.

۳- ۳- حجیت ظواهر

عقلای عالم پیوسته به معنایی که از هر کلامی روشن و ظاهر باشد، استناد کرده و بر اساس آن، امور زندگی خویش را تنظیم می‌کنند. لذا به معنای ظاهر فرمانی که رئیسی به زیردستان می‌دهد، استناد و احتجاج می‌شود. ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز این معیار

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ابواب صفات قاضی، باب ۶، ص ۴۰، ح ۵۱.

۲. همو، الفصول المهمة فی اصول الأئمة، ص ۱۹۹.

را در فهم الفاظ کتاب و سنت معتبر دانسته و خود آنان در مواردی به ظواهر استناد کرده‌اند. چنان که زراره می‌گوید:

به امام باقر علیه السلام عرضه داشتم به من بگوئید بر چه اساسی فرمودید که مسح بر بخشی از سر و بعضی از دو پای انسان صورت می‌گیرد؟

امام تبسمی نموده و فرمودند: «ای زراره! آن را رسول خدا فرموده و کتاب الهی بر طبق آن نازل شده است؛ زیرا خداوند عزّ و جلّ فرمود: «فاغسلوا وجوهکم» و ما فهمیدیم که سزاوار است همه صورت [در وضو] شسته شود...» سپس خداوند فرمود: «وایدیکم الی المرافق» پس شستن دست‌ها را تا مرفق به صورت عطف کرد فهمیدیم که شستن دست‌ها تا مرفق لازم است. آن‌گاه بین کلام تفصیل داد و فرمود: از حرف «باء» در «وامسحوا برؤوسکم» فهمیدیم که مسح به بخشی از سر است و آن‌گاه، «رجلین» را به «رأس» عطف کرد، همان‌طور که «یدین» را به «وجه» عطف نمود و فرمود: «وَأَرْجُلِكُم إِلَى الْكَعْبَيْنِ»؛ و چون «رجلین» را به «رأس» عطف کرد فهمیدیم که مسح به بخشی از پاهاست. آن‌گاه این مطلب را پیامبر برای مردم تفسیر کرد، ولی آن‌ها آن را ضایع کردند.^۱

۴-۳- خبر

در خصوص خبر، مطالب متعددی مطرح است که ائمه علیهم السلام راه کارهایی را درباره هر یک از آن‌ها بیان کرده‌اند:

۱- حجیت: خبر به دو قسم تقسیم می‌شود: خبر متواتر و خبر واحد.

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب وضوء، باب ۲۳، ص ۲۹۰ - ۲۹۱، ح ۱: عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت، وقلت: أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قال: «فاغسلوا وجوهكم»، فعرفنا أنّ الوجه كلّه يبنغي أن يغسل، ثمّ قال: «وأيديكم إلى المرافق»، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنّه يبنغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثمّ فصل بين الكلام، فقال: «وامسحوا برؤوسكم»، فعرفنا حين قال: «برؤوسكم» أنّ المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلِكُم إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما، ثمّ فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للنّاس فضيّعوه.

خبر متواتر، خبری است که یقین آور باشد و در اعتبار آن شکی نیست، ولی خبر واحد، خبری است که مفید یقین نباشد. در حجیت خبر واحد اختلاف شده است. از روایات اهل بیت به دست می آید که آنان خبر واحد را طبق شرایطی معتبر می دانستند. حسن بن علی بن یقظین در روایتی از امام رضا علیه السلام سؤال می کند:

جعلت فداک انی لا اکاد اصل الیک أسألك عن کلّ ما احتاج الیه من معالم دینی. أفیونس بن عبدالرحمن ثقة، أخذ عنه ما احتاج الیه من معالم دینی؟ فقال: نعم؛^۱ جانم به فدایت! این طور نیست که همیشه بتوانم به شما دسترسی داشته باشم تا همه مسائل دینی مورد نیازم را سؤال کنم. آیا یونس بن عبدالرحمن ثقة است تا مسائل دینی خود را از او فراگیرم؟ حضرت فرمود: آری.

از این سؤال و جواب معلوم می شود که اصل حجیت خبر ثقة، مسلم بوده، لذا از مصداق و مورد آن سؤال شده است.

۲- جواز نقل به معنا: اصل اولی در نقل حدیث آن است که عین همان الفاظ شنیده شده گزارش شود، اما گاهی در عین حفظ مطلب، الفاظ آن فراموش می شود. از این رو ائمه اطهار علیهم السلام برای سهولت کار محدثان، نقل به معنا را اجازه داده اند. در روایت زیر راوی از امام صادق علیه السلام در این باره سؤال می کند:

أسمع الحدیث منك فأزید وأنقص؟ قال: إن كنت تريد معانیه فلا بأس؛^۲ از شما حدیث می شنوم آیا آن را کم یا زیاد کنم؟ حضرت فرمود: در صورتی که معنای آن را در نظر داشته باشی، منعی ندارد.

۳- تعارض روایات: ملا محسن فیض کاشانی می گوید: ائمه اهل بیت در باب تعارض و اختلاف اخبار، اصول عقلی برهانی مطرح و به ما امر کرده اند که برای رهایی از حیرت و شک به آن ها عمل کنیم.^۳

۱. اسماعیل معزی، جامع الاحادیث الشیعة، ج ۱، ص ۲۲۶، ح ۳۳۴.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۱.

۳. ملا محسن فیض کاشانی، الاصول الاصلیه، ص ۸۶ «انهم علیهم السلام أعطونا أصولاً عقلیةً برهانیةً فی باب تعارض الأخبار واختلافها عنهم علیهم السلام، وأمرنا بالأخذ بها والعمل علیها، لیتخلص من الحیرة».

برخی از این اصول در روایت زیر آمده است:

زراره گوید، از امام پرسیدم: جانم به فدایت! از شما دو خبر متعارض به ما می‌رسد، کدام‌یک را انتخاب کنیم؟ حضرت فرمود: به روایتی که بین اصحاب مشهور است عمل کن و روایت شاذ و نادر را کنار بگذار. زراره می‌گوید، گفتم: ای آقای من! هر دو روایت مشهور است. حضرت فرمود: روایتی را که راوی آن نزد شما عدالت و ثاقت بیش‌تری دارد، أخذ کن. گفتم: راویان هر دو روایت، عادل و مورد رضایت و موثقند. حضرت فرمود: روایتی را که با مذهب عامه موافق است، رها و روایتی را که با آن‌ها مخالف است قبول کن؛ زیرا حق در جهت مخالف آن‌ها است. گفتم: گاهی هر دو روایت موافق یا مخالف مذهب عامه است. آن‌گاه چه کنم؟ حضرت فرمود: جانب احتیاط را گرفته و روایتی را که مخالف احتیاط است رها کن. گفتم: هر دو مخالف یا موافق احتیاط است پس وظیفه من چیست؟ حضرت فرمود: در این صورت تو مخیری یکی را اخذ و دیگری را رها کنی.^۱

۴- دسته‌بندی روایات: امیرالمؤمنین علی علیه السلام ضمن تقسیم احادیث به چهار دسته،

می‌فرماید:

در دست مردم، حق و باطل، صدق و کذب، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و حفظ و وهم وجود دارد^۲ و در زمان رسول خدا بر او دروغ بستند... احادیثی که به دست شما می‌رسد راویان آن‌ها از چهار قسم بیرون نیستند:

[۱] انسان منافقی که ایمان را اظهار می‌کند و خود را مسلمان معرفی می‌کند، پروا

۱. ابن ابی‌جمهور احسانی، عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۳۳: «قال: سألت أبا جعفر علیه السلام، فقلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما أخذ؟ فقال علیه السلام: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدي! إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقول أعدلها عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان. فقال: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف، فإن الحق فيما خالفهم. قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ قال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر. قلت: فبأيهما معاً موثقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: إذن! فتخير أحدهما وتأخذ به ودع الآخر».

۲. یعنی برخی از روایاتی که مردم نقل می‌کنند دقیقاً همان چیزی است که از پیامبر نقل شده و محفوظ مانده است، ولی بعضی از آن‌ها توهم شده که از پیامبر رسیده در حالی که چنین نیست.

ندارد که به طور عمد بر رسول خدا دروغ ببندد، اگر مردم بدانند او منافق است قولش را قبول نمی‌کنند و تصدیقش نمی‌نمایند، ولی آنان می‌گویند: او از صحابی پیامبر است و او را دیده و از او شنیده است و حدیثش را اخذ نموده، ولی حالش را نمی‌دانند ...

[۲] راوی که چیزی از پیامبر شنیده، ولی آن را درست تحمل نکرده است و در آن به وهم افتاده است، عمداً بر حضرت دروغ نمی‌بندد و به آن حدیث عمل کرده و آن را روایت می‌کند و می‌گوید: من آن را از پیامبر شنیدم. پس اگر مسلمانان بدانند که توهم کرده: از او قبول نمی‌کنند و خود او نیز آن را رها می‌کند.

[۳] شخصی که از پیامبر شنیده است به چیزی امر کرده، ولی پس از مدتی از آن نهی کرده، در حالی که راوی از آن بی‌اطلاع است یا شنیده که حضرت از چیزی نهی کرده است، ولی پس از مدتی به آن امر فرموده است، اما او نسبت به آن [امر] بی‌اطلاع است. پس آن راوی، منسوخ را حفظ کرده، ولی ناسخ را حفظ نکرده است. در صورتی که بداند آن حدیث منسوخ است آن را رها می‌کند و هنگامی که مسلمانان آن حدیث را می‌شنوند اگر بدانند منسوخ است، آن را رها می‌کنند.

[۴] راوی که بر رسول خدا افترا نبسته، از کذب و دروغ به خاطر ترس از خدا و عظمت رسول خدا، متنفر است. او چیزی را فراموش نکرده است، بلکه آنچه را بر وجه خودش شنیده بود، حفظ کرد و آن را بدون کم و کاست نقل کرد. او ناسخ را از منسوخ می‌شناسد و به ناسخ عمل کرده و منسوخ را رها کرده است.

کلمات پیامبر همانند قرآن، ناسخ و منسوخ، خاص و عام و محکم و متشابه دارد ...^۱

۱. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳: «إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَبِاطِلًا وَصِدْقًا وَكُذْبًا، وَنَاسِخًا وَمَنْسُوخًا، وَعَامًّا وَخَاصًّا، وَمَحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا، وَحَفْظًا وَوَهْمًا، وَقَدْ كَذَبَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عَهْدِهِ... وَأَنَا أَنَا كَمِ الْحَدِيثِ مِنْ أَرْبَعَةِ لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ: رَجُلٌ مُنَافِقٌ يَظْهَرُ الْإِيمَانَ، مُتَمَنِّعٌ بِالْإِسْلَامِ؛ لَا يَتَأْتَمُّ وَلَا يَتَجَرَّحُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُتَعَمِّدًا؛ فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَذَّابٌ، لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَلَمْ يَصَدِّقُوهُ، وَلَكِنَّهُمْ قَالُوا: هَذَا قَدْ صَحِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَأَاهُ وَسَمِعَ مِنْهُ؛ وَأَخَذُوا مِنْهُ، وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ حَالَهُ... وَرَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

۵- معیار قبول حدیث: امام صادق علیه السلام در حدیثی معیار قبول حدیث را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می نمایند:

خطب النبی بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فأنأ قلته وما جاءکم یخالف کتاب الله فلم أقله؛^۱

پیامبر صلی الله علیه و آله در منا خطبه‌ای ایراد کردند و فرمودند: ای مردم هر آنچه از من به شما رسیده موافق با کتاب خدا باشد من آن را گفته‌ام و حدیثی که به شما [از من] رسیده و مخالف کتاب خدا باشد، من آن را نگفته‌ام.

۵-۳- اصول عملیه

در مواردی که فقیه در حکم یا موضوع شک داشته باشد، شارع اصولی را قرار داده تا وظیفه عملی مسلمان مشخص و از حیرت و شک رها شود. به این اصول، اصول عملیه گویند. این اصول هر یک مورد و مجرای خاصی دارند.

در روایات ائمه اطهار علیهم السلام به این اصول اشاره شده است:

۱- اصل برائت:

عن ابی عبداللّه علیه السلام قال: قال رسول الله: وضع عن امتی تسعة خصال: الخطاء والنسیان وما لا یعلمون وما لا یطیقون...؛^۲

امام صادق فرمودند: پیامبر خدا فرمود: از امت من نه چیز برداشته شده است: خطا و

→ شیناً لم یحمله علی وجهه وهم فیه، لم یتعمد کذباً فهو فی یده، یقول به ویعمل به ویبرویه، فیقول: أنا سمعته من رسول الله صلی الله علیه و آله، فلو علم المسلمون أنه وهم لم یقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه. ورجل ثالث سمع من رسول الله صلی الله علیه و آله شیناً أمر به ثم نهی عنه وهو لا یعلم، أو سمعه ینهی عن شیء ثم أمر به وهو لا یعلم، فحفظ منسوخه ولم یحفظ الناسخ، ولو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه. وآخر رابع لم یکذب علی رسول الله صلی الله علیه و آله، مینص للكذب، خوفاً من الله وتعظیماً لرسول الله صلی الله علیه و آله، لم ینسه، بل حفظ ما سمع علی وجهه فجاء کما سمع لم یزد فیه ولم ینقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، فإن أمر النبی صلی الله علیه و آله مثل القرآن ناسخ ومنسوخ [وخاص وعمام] ومحکم ومتشابه...».

۱. همان، ص ۶۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۶۳.

فراموشی و آن چه که نمی دانند و آن چه که تحمل آن را ندارند و ...
 بنابراین هرگاه مکلف در حکمی (چه وجوبی و چه تحریمی) تردید داشته باشد
 براءت جاری می شود.

هم چنین امام صادق علیه السلام در حدیثی دیگر می فرمایند:

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم؛^۱

خداوند علم آن چه را که از بندگان مخفی کرده، از آنان برداشته است.

۲- استصحاب: اگر چه مکلف در حکم یا موضوعی شک داشته باشد، ولی حالت
 قبلی آن معلوم باشد، همان حالت قبلی برای حالت فعلی وی لحاظ می شود، جز آن که
 دلیلی بر تغییر حالت فعلی وجود داشته باشد. امام صادق علیه السلام در روایتی به نقل از
 علی علیه السلام به این اصل اشاره فرموده است:

من كان على يقين فشكل فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين؛^۲

هر کس یقین داشت و سپس شک کند باید بر یقین گذشته اش عمل کند، زیرا شک،
 یقین را از بین نمی برد.

در روایت دیگری علی بن محمد قاسانی در این باره می گوید:

كُتِبَ اليه - وانا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا.

فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية وأفطر للرؤية؛^۳

هنگامی که در مدینه بودم به امام نامه نوشتم و از او پرسیدم: روزی که مشکوک است
 روز رمضان است آیا روزه گرفته شود یا نه؟ حضرت پاسخ دادند: شک وارد یقین
 نمی شود. با رؤیت هلال رمضان روزه بگیر و با رؤیت هلال شوال افطار کن.

۳- احتیاط: گاهی برای مکلف، اصل تکلیف محرز است، اما در متعلق تکلیف

شک دارد. این جا احتیاط جاری می شود.

۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۱۳. در برخی روایات کلمه «علمه» وجود ندارد (ر.ک: محمدبن یعقوب کلینی،

همان، ج ۱، ص ۱۶۴). در حالی که این حدیث وقتی کلمه «علمه» در آن نقل شده باشد بر براءت دلالت دارد.

۲. شیخ صدوق، الخصال، ص ۶۱۹.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۵۹.

در روایات متعددی در مورد احتیاط در دین پافشاری شده است:
-روایت عبدالرحمن بن حجاج:

سَلْتُ ابا الحسن عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان. الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء؟ قال: بل عليهما ان يجزى كل واحد منهما الصيد فقلت: ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه قال: اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدرؤا فعليكم الاحتياط حتى تَسْتَلُّوا عنه وتعلموا؛^۱

از امام ابوالحسن در مورد دو مردی که در حال احرام صید کرده‌اند سؤال کردم آیا جزاء، بین هر دو تقسیم می‌شود یا بر هر یک از آن‌ها یک جزاست؟ حضرت فرمود: بر هر یک لازم است جزای صید را پرداخت کنند. من گفتم: برخی از اصحاب ما، در این مورد از من سؤال کردند، ولی من جوابش را نمی‌دانستم. حضرت فرمود: هرگاه به مثل چنین حادثه‌ای دچار شدید و پاسخش را نمی‌دانستید باید احتیاط کنید تا از آن سؤال کرده و در مورد آن اطلاع کسب نمایید.

-روایت عمرو بن حنظله از امام صادق عليه السلام:

وَأَمَّا الامور ثلاثة: امر بين رَشِدِه، فَيَتَّبِعُ و امر بين غِيَةِه، فَيَجْتَنِبُ و امر مشكل يردّ علمه الى الله والى رسوله. قال رسول الله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك. فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم؛

کارها سه قسم است: کاری که رشد و کمال آن معلوم است پس، از آن پیروی می‌شود، کاری که گمراهی آن آشکار است پس، از آن اجتناب می‌شود و کاری که [تشخیص آن] مشکل است، پس علم آن به خدا و رسولش برمی‌گردد. پیامبر اسلام فرمودند: اموری است که حلال بودنش آشکار و حرام بودنش روشن است و شبهاتی بین آن‌ها است. پس هر کس شبهات را رها کند، از محرمات نجات می‌یابد و

۱. حرّ عاملی، همان، ج ۱۸، ابواب صفات قاضی، باب ۱۲، ص ۱۱۱، ح ۱.

هر کس شبهات را انجام دهد، محرمات را مرتکب شده و ندانسته، هلاک می‌شود.^۱

۳-۶- حجت نبودن قیاس و رأی

یکی از ویژگی‌های مذهب اهل بیت علیهم‌السلام مقابله با قیاس در احکام شرعی است. اهل بیت علیهم‌السلام درباره قیاس دو موضع کلی اتخاذ کردند: موضع اثباتی: از دیدگاه آنان بشر به هر حکمی از احکام نیاز داشته باشد در کتاب و سنت وجود دارد و دیگر به منابع ظنی غیر معتبر نیاز نخواهد داشت. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة؛^۲

هیچ چیزی نیست جز آن که در مورد آن کتاب یا سنت وجود دارد.

موضع نفی: طبق این دیدگاه قیاس را مذمت کردند. در این راستا ائمه علیهم‌السلام واکنش‌های مختلفی در مورد آن نشان دادند: یکی نکوهش آن و نسبت دادن قیاس به شیطان، چنان که امیر مؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید:

إياكم والقياس في الأحكام، فإنه أول من قاس إبليس؛^۳

مبادا در احکام شرعی قیاس کنید! زیرا اولین کسی که قیاس کرد شیطان بود.

عکس‌العمل دوم این بود که برخی تناقض‌های شیوه قیاس را در احکام برملا ساختند.

۱- تناقضات قیاس:

عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله قال: إنَّ السنة لا تقاس. ألا ترى أنَّ المرأة

تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟ يا أبان إنَّ السنة إذا قيست محق الدين؛^۴

۱. همان، ص ۱۱۸، ح ۹.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۱، ص ۵۹.

۳. اسماعیل معزی، جامع الاحادیث الشیعه، ج ۱، ص ۲۷۲.

۴. همان، ص ۲۷۱.

ابان گوید: امام صادق فرمودند: در سنت قیاس راه ندارد، مگر نمی‌بینی که زن [در ایام عادت ماهانه] روزه‌اش را قضا می‌کند، ولی نمازش را قضا نمی‌کند. ای ابان! اگر سنت قیاس شود، دین از بین می‌رود.

۲ - مذمت قیاس: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

لا تقس الدین، فإنَّ أمرَ الله لا یقاس و سیأتی قوم یقیسون وهم اعداء الدین؛^۱
در دین قیاس نکن؛ زیرا امر الهی قیاس بردار نیست و به زودی عده‌ای می‌آیند که اهل قیاسند و آنان دشمنان دین [خدا] می‌باشند.

۳ - ذم رأی:

عن ابوبصیر قلت لابی عبدالله: ترد علینا اشیاء لیس نعرفها فی کتاب الله ولا سنة، فننظر فیها؟ قال: لا اما انک ان اصبت لم توجر و ان اخطأت کذبت علی الله عزّوجلّ؛^۲

ابوبصیر گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم چیزهایی بر ما وارد می‌شود که حکم آن را در کتاب و سنت نمی‌یابیم، آیا در آن نظر کنیم [به رأی و قیاس عمل نماییم]. حضرت فرمودند: خیر؛ زیرا اگر به واقع بررسی ماجور نیستی و چنان چه خطا کنی به خداوند عز و جل دروغ بسته‌ای.

۷-۳- ناسخ و منسوخ

ائمه علیهم السلام در مواردی به وجود ناسخ و منسوخ در روایات تصریح کرده‌اند، مانند روایت محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام:

قلت له: ما بال اقوام یروون عن فلان و فلان عن رسول الله ولا یتهمون بالکذب فیجئ منکم خلافه؟ قال: ان الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن؛^۳
به امام صادق عرض کردم چگونه اقوامی را که به واسطه افرادی از پیامبر روایت

۱. شیخ حرّ عاملی، همان، ج ۱۸، ص ۳۳.

۲. اسماعیل معزی، همان، ج ۱، ص ۲۷۵.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۱، ص ۶۴ و ۶۵.

می‌کنند متهم به کذب نمی‌شوند در حالی که از جانب شما خلاف آن رسیده است؟
حضرت فرمود: حدیث همانند قرآن نسخ می‌شود.

۸-۳- عام و خاص

در کتاب‌های قانونی معمولاً پس از برخی ماده‌ها، تبصره‌هایی برای موارد استثنایی و غیره ذکر می‌شود. کتاب و سنت نیز برخی الفاظش عام و برخی دیگر خاص است. از این رو فقیه باید برای استنباط احکام، عام و خاص را با یکدیگر ملاحظه کند. امیر مؤمنان علیه السلام منشأ اشتباه برخی از دریافت‌های مردم را از کتاب و سنت، عدم آشنایی با عام و خاص می‌داند و می‌فرماید:

قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان: كلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله عز وجل في كتابه: «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»^۱ فيشتهه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله ...^۲
گاهی کلامی از رسول خدا صلى الله عليه وآله دو جهت دارد: کلام عام و کلام خاص همانند قرآن. و خداوند فرمود «هر چه از پیامبر به شمارسید آن را اخذ کنید و از آنچه نهی کرد دوری کنید» لذا بر کسی که آگاه نیست مشتبه می‌شود که خدا و رسولش چه قصد کرده‌اند.

۹-۳- واجب و مستحب

حضرت علی علیه السلام در حدیث ذیل، واجب و مستحب را تبیین کرده است:
عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام السنة سنتان: سنة في فريضة الأخذ بها هدى و تركها ضلالة و سنة في غير فريضة الأخذ بها فضيلة و تركها الي غير خطيئة؛^۳

۱. حشر (۵۹) آیه ۷.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۷۱. «قوله: تركها الي غير خطيئة: اي ينتهي الي غير خطيئة او هو من غير خطيئة او هو غير خطيئة (آت) وفي بعض النسخ [تركها الي غير خطيئة]» (همان، پاورقی).

امام صادق از پدران گرامی اش نقل می‌فرماید که حضرت علی فرمودند: سنت بر دو قسم است: سنت واجب که عمل به آن موجب هدایت و ترکش مستلزم گمراهی است و سنت غیر واجب که انجام آن موجب ارزش و ترکش مستلزم گناه نیست.

۱۰-۳- اجتهاد و تقلید

مردم در زندگی روزمره خود در کارهای شان به کارشناس و خبیره مراجعه می‌کنند، چنان‌که مریض به دکتر و پزشک مراجعه می‌کند. در امور دینی نیز افرادی که از مباحث دینی آگاهی لازم را ندارند، باید به کارشناسان دینی (فقیهان)، مراجعه کنند. بر این مطلب در احادیث به شیوه‌های گوناگونی تأکید شده است.

۱- اصل لزوم تقلید: حضرت مهدی (عج) در حدیثی می‌فرمایند:

... وَأَمَّا الْحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا

حجة الله؛^۱

در حوادثی که پیش می‌آید به راویان حدیث ما رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شما و من خود حجت خدایم.

در حدیثی امام رضا علیه السلام در پاسخ به سؤال علی بن مسیب همدانی بر لزوم تقلید تصریح می‌فرماید:

شُقَّتِي بَعِيدَةً وَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ، فَمَنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي؟ قَالَ: مَنْ

زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ الْقَمِّيَّ الْمَأْمُونَ عَلَى الدِّينِ وَالْدُنْيَا؛^۲

مسافتم طولانی است و در هر زمان نمی‌توانم به شما دسترسی داشته باشم پس از چه کسی دستورات دینی خود را بگیرم؟ حضرت فرمود: از زکریا بن آدم قمی که در مورد دین و دنیا امین است.

۲- شرایط مرجع تقلید: بدیهی است کارشناس دینی باید برخی ویژگی‌ها داشته

۱. حرّ عاملی، همان، ج ۱۸، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، ص ۱۰۱، ح ۹.

۲. همان، ح ۲۷.

باشد. در برخی روایات برای مرجع تقلید علاوه بر داشتن مقام علمی و فقهی، تعهد و خودساختگی از جمله آن شرایط شمرده شده است:

فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام ان يقلدوه، و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم؛^۱
 هر یک از فقها که خودنگه دار بوده و دینش را حفظ کند و با هوای نفسانی خویش به مخالفت برخیزد و از دستور مولایش اطاعت کند، عوام باید از او تقلید کنند و این ویژگی‌ها تنها در برخی از فقهای شیعه وجود دارد.

۱۱-۳- معیار حجیت اجماع

اجماعی که معصوم علیه السلام در آن داخل نیست، حجیت ندارد. امام صادق علیه السلام در نامه‌ای که برای یاران خویش نوشت و آن‌ها را به بررسی و دقت در آن و تعهد نسبت به آن فرا خواند، به این نکته اشاره می‌کند:

... وقد عهد اليهم رسول الله قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض الله عز و جل رسوله سعينا ان نأخذ بما اجتمع عليه رأى الناس بعد قبض الله رسوله و بعد عهده الذى عهدده الينا و امرنا به مخالفاً لله و لرسوله فما احد اجراً على الله ولا ابيّن ضلالة ممن اخذ بذلك و ...^۲

... و رسول خدا صلی الله علیه و آله قبل از وفاتش، با آنان عهد نمود ولی آنان گفتند ما پس از این که رسول خدا از دنیا رفت، می‌توانیم به آنچه رأى و نظر مردم بر آن جمع شد، عمل کنیم، البته پس از وفات رسول خدا و پس از عهدی که با ما بسته بود. این کار را به خاطر مخالفت با خدا و رسولش انجام دادند. هیچ‌کس با جرأت‌تر بر خدا و گمراهی‌اش روشن‌تر از کسی که به آن عمل کند نیست.

۱. همان، باب ۱۰، ص ۹۵، ح ۲۰.

۲. حرّ عاملی، الفصول المهمة، باب ۲۵، ص ۲۱۳.

۱۲-۳- لفظ «أَوْ»

معانی حرفی از مباحث مهم اصولی است و بحث‌های مفصلی درباره آن صورت گرفته است. یکی از آن حروف، حرف «أَوْ» است که اساس واجب تخییری است. از این رو فقها به آن توجه کرده‌اند. در روایات نیز به آن توجه شده است، چنان که امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

کل شیء فی القرآن «أَوْ» فصاحبه بالخیار یختار ما شاء؛^۱

هرچه در قرآن لفظ «أَوْ» دارد، پس صاحب آن مختار است، می‌تواند هر کدام را که بخواهد انتخاب کند.

۱۳-۳- دوران امر بین حلال و حرام

از جمله مواردی که برای مکلفان شک و تردید پیش می‌آید دوران بین حلال و حرام است. ائمه علیهم السلام برای رفع حیرت مکلفان قاعده‌ای تأسیس کرده‌اند. امام صادق علیه السلام این قاعده را در روایتی بیان فرموده‌اند:

کل شیء فیه حلال و حرام فهو لك حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه؛^۲
هر چیزی که در آن هم حلال و هم حرام وجود دارد، برای تو حلال است تا زمانی که حرام را به طور مشخص بشناسی، پس آن را رها کن.

۱۴-۳- ثبوت احکام شرعی در همه زمان‌ها

بدون تردید زمان و مکان در اجتهاد نقش به‌سزایی دارد، اما قلمرو و تأثیرگذاری آن‌ها محدود به مصادیق و موضوعات احکام می‌شود؛ یعنی ممکن است مصداقی در اثر گذر زمان و پدید آمدن شرایط جدید سیاسی-اجتماعی از موضوعی خارج و

۱. همان، باب ۴۶، ص ۲۵۱.

۲. همان، باب ۴۷، ص ۲۵۲.

تحت موضوع و عنوان دیگری قرار گیرد و در نتیجه حکم آن نیز تغییر کند، بدون این که احکام الهی تغییر یابند. بر این اساس، احکام الهی پیوسته ثابتند، هر چند تغییر در موضوع حکم امری اجتناب ناپذیر است. حدیث ذیل بر ثبوت و پیوستگی زمانی احکام الهی دلالت دارد:

عن زرارۃ قال: سألت أبا عبد الله عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره؛^۱ زرارۃ گوید از امام صادق در مورد حلال و حرام سؤال کردم. حضرت فرمود: حلال پیامبر تا روز قیامت حلال و حرام او نیز تا روز قیامت حرام است و تغییر نخواهد کرد و چیزی جایگزین آن نخواهد شد.

۱۵-۳- ثبوت احکام شرعی برای همه مکلفان

احکام الهی میان همه مکلفان مشترک است و کسی استثنا نمی‌شود. توضیح آن که بیانات شارع برخی به صورت غیر خطاب است، مثل: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ بدون تردید این گونه بیانات، عمومیت دارد. اما بعضی از بیانات او به صورت خطاب است. برخی از اصولیان معتقدند اینها مختص به مشافهان است و ربطی به دیگران ندارد. البته همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که به هر حال تکالیف به مخاطبان آنها اختصاص ندارد و همه افرادی که مسلمانند مکلف به این تکالیف بوده، هر چند در اختصاص و عدم آن نسبت به مشافهان اختلاف نظر است. در حدیث ذیل امام صادق علیه السلام بر عمومیت احکام برای تمامی مکلفان تأکید فرموده است:

... لان حكم الله عز و جل في الأولين والآخرين و فرائضه سواء عليهم إلا من علة او حادث يكون الاولون والآخرين ايضاً في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل الآخرون من أداء الفرائض عما يسأل عنه الأولون و

یحاسبون عما به یحاسبون؛^۱

... زیرا حکم خداوند در انسان‌های مرحله اول و بعدی‌ها و واجبات او نسبت به آنان مساوی است، مگر آن که دلیلی یا حادثه‌ای پیش آید و نیز همه انسان‌های اولی و غیر آنها در منع حوادث مشترکند و واجبات بر آنها یکسان است. از انسان‌های بعدی در انجام واجبات آن‌گونه سؤال می‌شود که از انسان‌های اولی سؤال می‌شود و همان‌گونه نیز محاسبه می‌شوند.

۱۶-۳- منابع فقه

احکام شرعی دارای منابعی است که مهم‌ترین آنها کتاب و سنت است. ایوب بن حر در روایتی به نقل از امام صادق علیه السلام می‌گوید:

کلّ شیء مردود الی الکتاب والسنة؛^۲

هر چیزی به کتاب و سنت برمی‌گردد.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز در روایت زیر به این نکته اشاره فرموده است:

إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا أبداً، كتاب الله وعترتي

أهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض؛^۳

من در میان شما دو شیء گران‌بها گذاردم که اگر به آنها تمسک کنید هرگز گمراه

نخواهید شد: یکی کتاب خدا و دیگری اهل‌بیت من و آنها از یک‌دیگر جدا

نمی‌شوند تا این که پیش حوض بر من وارد شوند.

۱. همان، باب ۵۲، ص ۲۵۸.

۲. همان، باب ۲۴، ص ۲۱۲.

۳. همان.

دورهٔ تدوین

(از هشام بن حکم تا ابن جنید اسکافی)

در دورهٔ گذشته، مباحث اصولی ضمن مباحث فقهی بیان می‌شد، ولی در این دوره، علم اصول استقلال نسبی خود را باز یافته و به صورت مستقل، تألیف و نگارش یافت. ظاهراً اولین نویسنده در علم اصول، هشام بن حکم، شیخ متکلمان امامیه (م ۱۷۹ ق) بوده که کتاب الالفاظ و مباحثها را تدوین نموده است. البته گفته شده که نخستین اثر اصولی از شافعی (متوفای ۲۰۴ ق) است، ولی از آنجا که هشام پیش از شافعی می‌زیسته، تقدّم در تألیف برای او ثابت می‌شود. متأسفانه از کتاب‌های نخستین اصولیان شیعی چیزی در دسترس نیست و تنها نام آن‌ها در تاریخ باقی مانده است. شایان توجه است که دانشمندان شیعه پیش از اهل سنت پاره‌ای از مسائل علم اصول را تدوین کردند، لکن این به منظور استنباط احکام فرعی از طریق مسائل اصولی نبود، چه در این زمان، هنوز پیشوایان مذهبی، در قید حیات بودند و شیعه با وجود آنان، از به کار بردن مسائل اصولی، بی‌نیاز بود، بلکه غالباً می‌خواستند از عقاید خاص خود، در مقابل اهل سنت دفاع کنند، از این رو بیش‌تر در مسائلی، از قبیل «اختلاف الحدیثین»، «ابطال القیاس» که خود دربارهٔ آن‌ها نظری خاص داشتند دست

به تألیف زدند. اما اهل سنت، گرچه دیرتر از شیعه، کار تدوین را آغاز کردند، لکن بنابه دلایلی، زودتر از آنان به فکر طرح و تکمیل این علم بودند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. با رحلت پیامبر ﷺ سنت را که از مهم‌ترین منابع احکام است، از دست دادند.

۲. آنچه به طریق صحیح از پیامبر به ایشان رسیده بود برای رفع تمام نیازهای مذهبی آنان کافی نبود. از این رو از همان آغاز، مسئله رأی و اجماع را مطرح کردند، سپس برای جبران کمبود، به قیاس، فتوای اهل مدینه، مصالح مرسله و استحسان متوسل شدند و به تدریج در این زمینه کتاب‌هایی نگاشتند.^۱ در این عصر، دانشمندان اصولی، به مباحث الفاظ، عام و خاص، قیاس، ناسخ و منسوخ و... توجه کردند.

امتیازهای این دوره

۱- قبل از دوره تدوین، مسائل علم اصول، ضمن مسائل فقهی مطرح می‌شد، ولی علم اصول در این دوره، استقلال خود را به دست آورد؛

۲- علم اصول در این دوره، مراحل ابتدایی خود را طی می‌کرد و هنوز مسائل فقهی پیچیده و بغرنج مطرح نشده بود، لذا سادگی خاص خود را داشت و به دقت‌ها و موشکافی‌های عصرهای متأخر دچار نشده بود؛

۳- گرچه بحث‌های کلامی در عهد امویان آغاز شده بود و در عهد عباسیان رونق گرفت، ولی چون در این دوره هنوز مبارزات کلامی، مانند قرن سوم به بعد شدت نگرفته بود و علاوه بر این، دست‌کم پیشوایان مذاهب از ورود در این مسائل، ابا داشتند و حتی احیاناً پیروان خود را از آن منع می‌کردند، لذا مسائل کلامی و

۱. ابوالقاسم گرگی، تاریخ فقه و فقه، ص ۳۱۱.

همین طور مباحث منطقی که از لوازم بحث‌های کلامی است، در علم اصول وارد نشده بود.

نگارش مباحث هر علمی در آغاز با تک‌نگاری در برخی از موضوعات و مسائل مهم آن شروع می‌شود، آن‌گاه پس از تهیه مجموعه‌ای از مباحث و موضوعات هماهنگ و متناسب با یک محور، زمینه برای سامان دهی و تأسیس یک علم فراهم می‌شود.

علم اصول فقه نیز در ابتدای پیدایش، به موضوعات مهم فقهی که فقیه را دچار سرگردانی و سردرگمی می‌کرد، اختصاص داشت. موضوعاتی از قبیل قیاس، عام و خاص، ناسخ و منسوخ، اختلاف دو حدیث، خبر واحد و ...، نخستین مباحث اصولی بودند که در تک‌نگاری‌های اصولیان شیعه به چشم می‌خورد.

معیار کتاب اصولی در مورد اصحاب ائمه علیهم‌السلام

نکته مهمی که باید در این جا توجه داشت این‌که شناخت اصولیانی که در زمان معصومین علیهم‌السلام بوده‌اند، تنها از طریق عناوین کتاب‌های آنان میسر است و این عناوین بر دو قسم‌اند:

یک دسته از عناوین، به صورت روشن و واضح مربوط به علم اصول فقه می‌شود، مانند: قیاس، خبر واحد و از این رو اصولی دانستن این‌گونه کتاب‌ها و رساله‌ها با مشکل خاصی روبه‌رو نیست.

دسته دیگری از عناوین که می‌توان آن‌ها را میان علم اصول فقه و علوم دیگر مشترک دانست، مانند: ناسخ و منسوخ؛ زیرا این بحث در اصول و علوم قرآنی مطرح می‌شود، هر چند این بحث به صورت بارزتری در کتاب‌های اصول قدما مطرح بوده است.

در این هنگام به صورت قطعی و مسلم نمی‌توان آن کتاب را اصولی دانست. با این وصف، از آنجا که در کتابهای اصولی قدما بحث ناسخ و منسوخ بسیار مطرح بوده، به

احتمال بسیار آن کتاب و مقاله را می‌توان اصولی تلقی کرد، ولی به هر حال قطعی نیست.

واژه اصول، واژه‌ای است که در فرهنگ فقهی قدما اطلاقات گوناگونی داشته است. بر این اساس لفظ اصول را بر اصول دین، اصول فقه، روایات و قواعد فقهی اطلاق می‌کرده‌اند.

در نتیجه کتاب‌هایی را که با واژه «اصول» بوده می‌توان به طور احتمالی کتاب اصول فقه تلقی کرد.

۱- ابو محمد هشام بن حکم مولى كِنْدَه^۱ (م ۱۷۹ یا ۱۹۹ق)

هشام یکی از بزرگ‌ترین اصحاب امام صادق بود و در علوم مختلف اسلامی تبحر وافی داشت. در فقه، حدیث و کلام، زبان زد خاص و عام و در پاسخ‌گویی به سؤال‌ها بسیار حاضر جواب بود. وی در اصول و غیره مناظره‌ها و مباحث علمی بسیاری با مخالفان داشت.^۲ منزلت او چنان نزد امام صادق والا بود که او را در سنین نوجوانی بر بزرگان اصحاب شیعه مقدم می‌داشت. امام صادق در مدح او چنین فرموده است:

هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ویده؛^۳

او با دل و زبان و دستش ما را یاری خواهد کرد.

۱. رجال البرقی، ص ۳۵؛ شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۵۵، رقم ۴۷۵؛ شیخ مفید، الرسالة العددية، ص ۴۵؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۳۹۷، رقم ۱۱۶۵؛ رجال الطوسی، ص ۳۲۹؛ همو، الفهرست، ص ۲۰۲؛ همو، تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۲۲۵، رقم ۸۸۶؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۲۸، رقم ۸۶۲؛ رجال ابن داود، ص ۳۴۷، رقم ۱۶۴۳؛ علامه حلی، رجال، ص ۱۷۸؛ تفرشی، نقد الرجال، ص ۳۶۸؛ اردبیلی، جامع الزوارة، ج ۲، ص ۳۱۳؛ سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۱۰، ص ۲۶۴؛ اسد حیدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج ۳ و ۴، ص ۷۹ و سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۲۷۱.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۵۸.

۳. سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۱۰، ص ۲۶۴.

او شاگرد مستقیم امام صادق و متکلمی متبحر بود و تفکر عقلانی داشت. از این رو، درباره وی گفته‌اند: «وهذب المذهب بالنظر؛^۱ مذهب شیعه را با تفکر و دیدگاه عقلانی تهذیب کرد».

در کوفه به دنیا آمد و در اواخر عمرش برای تجارت به بغداد رفت و با امام صادق علیه السلام و فرزندش امام موسی کاظم دیدار کرد و از آنان روایات بسیار نقل نموده است.^۲

هشام از نه نفر روایت نقل می‌کند که عبارتند از: ابو عبدالله، ابو الحسن علیهما السلام، ابو عبیده حذاء، ثابت بن هرمز جارود، زراره، سدیر صیرفی، شهاب بن عبدربه و عمر بن یزید.^۳

افرادی که از هشام روایت نموده‌اند، هیچ‌ده نفرند که برخی از آنان عبارتند از: ابن ابی عمیر، یونس بن عبدالرحمن، نشیط بن صالح، نصر بن سويد، نوح بن شعيب، علی بن منصور، داود بن رزین، احمد بن العباس و عباس بن عمرو.^۴

هشام بن حکم کتاب‌ها و مصنفات فراوانی دارد. نجاشی تعداد کتاب‌های او را به ۳۱ مورد رسانده که بیش‌تر آن‌ها در مباحث اعتقادی و کلامی است، مانند الامامة، الدلالات علی حدود الاشياء، المیزان، التدبیر، الجبر و القدر، التوحید و المعرفة والفرائض.^۵

دو کتاب اصولی او عبارتند: کتاب الالفاظ و کتاب الاخبار.^۶ البته این دو کتاب به دست ما نرسیده است.

۱. همان.

۲. شیخ طوسی، همان، ص ۲۵۹.

۳. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۲۹۵.

۴. همان.

۵. رجال نجاشی، ص ۴۳۳.

۶. همان.

۲- یونس بن عبدالرحمان (م ۱۸۳ یا ۲۰۸ق).^۱

یونس بن عبدالرحمان ابو محمد صاحب آل یقطین یکی دیگر از شاگردان ائمه اطهار علیهم السلام است. او در روزگار خلافت هشام بن عبدالملک دیده به جهان گشود.^۲ وی از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهم السلام بود. وی هر چند امام صادق علیه السلام را در مکه بین صفا و مروه دیده است، ولی از او روایتی نقل نکرده است.^۳

یونس بسیار مورد عنایت امام رضا و اصحاب آن حضرت بود، به گونه‌ای که آن حضرت بهشت را برای او تضمین کردند.^۴ در موارد متعددی مشمول دعاهاى ائمه اطهار علیهم السلام شد. او بیش از بیست سال روزه گرفت. ابن شاذان در فضل او می‌نویسد: «کان خیر قمی رأیته».

البته روایاتی نیز در نکوهش یونس وارد شده که بسیاری از آن‌ها ضعیف است و روایات صحیح آن نیز توجیه معقول دارد.^۵

به هر تقدیر او فقیهی بزرگوار بود که فضل بن شاذان دربارهٔ مقام فقهی او می‌گوید: در اسلام هیچ‌کس از سلمان فارسی فقیه‌تر وجود نداشت و پس از او هیچ شخصی فقیه‌تر از یونس بن عبدالرحمان یافت نشد.^۶ نجاشی در مورد او می‌نویسد: «وکان

۱. رجال البرقی، ص ۴۹؛ ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۲۳؛ شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۳۳۶، ۳۵۷، ۹۱۰ -

۹۱۴ و...؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۴۲۰؛ رجال الطوسی، ص ۳۶۴، رقم ۱۱ و ص ۳۹۴، رقم ۱؛ همو، الفهرست، ص ۲۱۱، رقم ۸۱۰؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۳۷؛ رجال ابن داود، ص ۳۸۰ و ۳۸۴؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۸۴؛ تفرشی، نقد الرجال، ص ۳۸۱؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۵۶؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۶۱؛ علیاری، بهجة الآمال، ج ۷، ص ۳۵۷؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۳۸؛ سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۲۶؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۹۸، رقم ۱۳۸۳۴، محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۴۸۷ و ابراهیم مشکینی، اصحاب الاجماع، ص ۳۰.

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۴۶ و شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۸۶.

۳. نجاشی، همان و شیخ طوسی، همان، ص ۴۸۹.

۴. شیخ طوسی، همان، ص ۴۸۴.

۵. مشکینی، اصحاب الاجماع، ص ۳۰.

۶. همان.

الرضا یشیر إليه فی العلم والفتیا»^۱ چنان‌که در روایت زیر آمده است:
 عبدالعزيز بن مهتدی خدمت امام رضا رسید و گفت: در همه اوقات نمی‌توانیم
 خدمت شما شرفیاب شویم. پس از چه کسی معلم دین خود را اخذ کنیم؟ حضرت
 فرمود: از یونس بن عبدالرحمان.^۲

یونس طبق گفته شیخ بیش از سی کتاب دارد^۳ و برخی از کتاب‌های او را امامان
 معصوم علیهم‌السلام تأیید کرده‌اند. امام حسن عسکری علیه‌السلام پس از آن که کتاب یوم و لیله او را
 ملاحظه کرد، فرمود: «هذا دینی و دین آبائی و هو الحق کله».^۴

ابن شهر آشوب نیز می‌گوید: یونس دارای سی کتاب است،^۵ ولی نجاشی برای او
 سی و سه کتاب نقل نموده است.^۶ از این تعداد نزدیک بیست کتاب آن مربوط به
 مباحث فقهی است، ولی یونس کم و بیش در تفسیر قرآن، مباحث اخلاقی، امامت،
 کلام و اصول فقه نیز کتاب تألیف داشته است.

بخشی از تألیفات او عبارتند از: الجامع الكبير فی الفقه، یوم و لیله، السهو، الفرائض
 و تفسیر القرآن.^۷

کتاب اصولی او به اختلاف الحدیث و مسائله^۸ موسوم است، ولی متأسفانه در
 دست‌رس نیست.

یونس از امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام، ابو ایوب خزاز، ابوبکر حضری، ابو ثابت، ابن
 سنان، معاویه بن عمار، هشام بن حکم، هشام بن سالم و ... حدیث کرده است.^۹

۱. نجاشی، همان، ص ۴۴۶.

۲. همان، ص ۴۴۷.

۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۶۶.

۴. همو، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۸۵.

۵. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۳۲.

۶. نجاشی، همان، ص ۴۴۷ - ۴۴۸.

۷. همان، ص ۴۴۶.

۸. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۶۶.

۹. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۲۱۸ - ۲۱۹.

هم‌چنین ابو عبدالله برقی، ابن ابی عمیر، احمد بن هلال، محمد بن عیسی، شاذان بن خلیل نیشابوری، اسماعیل بن مرّار، عبدالله بن صلت و ... از یونس روایت نقل کرده‌اند.^۱

۳- محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ق)^۲

زیاد بن عیسی ابواحمد از دئی مشهور به محمد بن ابی عمیر از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام بود و موقعیت بسیار والایی در میان شیعه و سنی داشت.^۳ در زمان هارون الرشید به زندان افتاد و گویند مأمون او را به قضاوت منصوب کرد.^۴ او کتاب‌های بسیاری تدوین نمود، ولی گفته می‌شود در چهار سالی که او در حبس به سر می‌برد خواهرش کتاب‌هایش را دفن کرد، ولی متأسفانه آن‌ها از بین رفتند. قول دیگر این است که کتاب‌هایش را در اتافی گذاشتند در اثر باران از بین رفت. لذا از حفظ، حدیث می‌گفت و بر این اساس فقهای شیعه به احادیث مرسل او عمل کرده‌اند.^۵

ابن ابی عمیر از امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم السلام حدیث نقل می‌کرد.^۶ برخی از

۱. همان.

۲. رجال البسرقی، ص ۴۹؛ شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۵۶، رقم ۱۰۵۰، ص ۵۸۹، رقم ۱۱۰۳؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۲۰۴، رقم ۸۸۸؛ رجال الطوسی، ص ۳۸۸، رقم ۲۶؛ فهرست الطوسی، ص ۱۶۸، رقم ۶۱۸؛ رجال ابن داود، ص ۲۸۷، رقم ۱۲۵۰؛ حسن بن زین الدین، التحریر الطاوسی، ص ۲۵۱، رقم ۳۷۰؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۴۰؛ میر مصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۲۸۴؛ قهپائی، مجمع الرجال، ج ۵، ص ۱۱۷؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۰؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۱۰، رقم ۹۵۹؛ ملا علی علیاری، بهجة الآمال، ج ۶، ص ۲۲۷؛ مامقانی، تنقیح المسائل، ج ۲، ص ۶۱، رقم ۱۰۲۷۲؛ آقابزرگ تهرانی، الذبیعة، ج ۲۴، ص ۳۳۷، رقم ۱۷۸۶؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۷۹، رقم ۱۰۰۱۸ و محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۳.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۲۶.

۴ و ۵. همان.

۶. همان و ابراهیم مشکینی، اصحاب الاجماع، ص ۴۱.

راویان او عبارتند از: ابوبصیر، ابن سنان، ابن مسکان، اسحاق بن عمار، جمیل بن دراج، حنان بن سدیر، اسحاق بن هلال، محمد بن فضیل، هشام بن سالم و هشام بن حکم.^۱

هم‌چنین علی بن مهزیار، فضل بن شاذان، محمد بن خالد برقی، نوح بن شعیب، احمد بن هلال، ابراهیم بن هشام، علی بن سندی، محمد بن عیسی، معاویه بن حکیم و ایوب بن نوح^۲ از جمله راویانی می‌باشند که از او حدیث نقل کرده‌اند.

ابن خالد می‌گوید: محمد بن ابی عمیر ۹۴ کتاب تصنیف کرد که یکی از آن‌ها مغازی بود.^۳ او در زمینه‌های کلام و فقه کتاب‌های متعددی به نگارش درآورد که برخی از آن‌ها عبارتند از: کفر و ایمان، بداء، احتجاج در امامت، کتاب الحج، المتعه، استطاعت، صلاة، طلاق، رضاع. هم‌چنین در اصول کتاب اختلاف الحدیث را به نگارش درآورد.^۴ این کتاب به دست ما نرسیده است.

وی احادیث بسیاری از مشایخ اهل سنت شنیده بود، اما به خاطر مخلوط نشدن احادیث شیعه و سنی، از آنان حدیثی نقل نکرد.^۵ او یکی از اصحاب اجماع است که همه بر تصحیح روایاتش اتفاق نظر دارند. مامقانی می‌گوید: یکی از نقاط منحصر به فرد ابن ابی عمیر آن است که تمامی فقها روایات مرسل او را پذیرفته‌اند.^۶

۱. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

۲. همان.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۲۷.

۴. همان.

۵. ابراهیم مشکینی، همان، ص ۴۳.

۶. مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۶۳ (ملحقات).

۴- دارم بن قبیصة بن نهشل بن مجمع ابوالحسن تمیمی دارمی سائح (م؟)^۱
 در مورد زندگانی و تاریخ وفات او در کتاب‌های رجالی اطلاع چندانی یافت
 نمی‌شود. گفته‌اند که او از امام رضا علیه السلام روایت نقل می‌کرد.^۲
 وی کتاب الوجوه و النظائر و کتاب ناسخ و منسوخ را تألیف کرده است که هیچ کدام
 در دست‌رس نیست.^۳
 علی بن محمد بن جعفر بن عنبسه از او حدیث نقل کرده است.^۴

۵- حسن بن علی بن فضال^۵ (م ۲۲۴ق)

حسن بن علی، فطحی مذهب بود و به امامت عبدالله بن جعفر اعتقاد داشت، ولی
 قبل از مرگش به امامت امام رضا علیه السلام رجوع کرد.^۶

۱. سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۸۶؛ رجال النجاشی، ص ۱۶۲، رقم ۴۲۹؛ محمد بن علی اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۳۰۱؛ قهپانی، همان، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ملا علی علیاری، همان، ج ۴، ص ۵۷؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۴، ص ۲۲۵، رقم ۲۷۰۳؛ محمد بن اسماعیل حائری، منتهی المقال، ج ۳، ص ۱۹۱، رقم ۱۰۹۷؛ میر مصطفی تفرشی، همان، ص ۱۲۷ و مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۴۰۵.
۲. ابن غضائری درباره او گفته است که ابوالحسن السائح از امام رضا علیه السلام حدیث نقل می‌کند ولی حدیث او مانوس نبوده و به آن اعتماد نمی‌شود (ابن غضائری به نقل از محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۴، ص ۲۲۶).
۳. رجال النجاشی، ص ۱۶۲ و سید ابوالقاسم خونی، همان، ج ۷، ص ۸۶.
۴. همان.
۵. رجال البرقی، ۵۴؛ شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۳۳، رقم ۳۷۸، ۴۷۳ و رقم ۴۵۲؛ فهرست ابن الندیم، ص ۳۲۶؛ رجال النجاشی، ج ۱، ص ۱۲۷؛ رجال الطوسی، ص ۷۲، رقم ۱۶۴؛ معالم العلماء، ص ۳۳، رقم ۱۸۴؛ رجال ابن داود، ص ۱۱۴، رقم ۴۳۷ و ص ۴۴۱، رقم ۱۲۵؛ التحریر الطاوسی، ص ۷۴، رقم ۹۴ و ۹۵؛ رجال العلامة الحلی، ص ۳۷؛ لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۲۵؛ نقد الرجال، ص ۹۴، رقم ۱۱۱؛ مجمع الرجال، ج ۲، ص ۱۳۱؛ جامع الزوارة، ج ۱، ص ۲۱۴؛ منتهی المقال، ص ۹۹ و ۱۰۰؛ بهجة الآمال، ج ۳، ص ۱۷۲؛ اسماعیل بغدادی، ایضاح المکنون، ج ۲، ص ۲۷۸ و ۶۱۵؛ تنقیح المقال، ج ۱، ص ۲۹۷؛ أعیان الشیعة، ج ۵، ص ۲۰۶؛ الذریعة، ج ۳، ص ۱۱۰؛ الجامع فی الرجال، ج ۱، ص ۵۳۰؛ معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۴۴، رقم ۲۹۸۳ و قاموس الرجال، ج ۳، ص ۲۱۱.
۶. شیخ طوسی، همان، ص ۹۸.

او در فقه، تفسیر، پزشکی و غیره تخصص داشت و در این زمینه‌ها کتاب‌هایی تدوین کرد که تعدادی از آن‌ها عبارتند از: الزیارات، البشارات، المتعة، الصلاة، الطب، التفسیر. وی ظاهراً در اصول کتاب النسخ و المنسوخ را تدوین کرد^۱ که به دست ما نرسیده است.

وی از امام رضا روایت می‌کرد و از خواص آن امام همام به شمار می‌آمد و بسیار با هیبت و اهل زهد و تقوا بود و در حدیث به او اعتماد می‌شد.^۲

۶- ابویوسف یعقوب بن اسحاق سکیت (۱۸۶ - ۲۴۴ق)^۳

وی از جمله اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام بود و از امام جواد علیه السلام مسائلی را نقل کرده است.^۴

او فرزندان متوکل به نام‌های معتز و مؤید را تعلیم می‌داد. روزی نزد متوکل بود که معتز و مؤید وارد شدند. متوکل به وی رو کرد و گفت: کدام یک از دو فرزندان من و یا حسن و حسین نزد تو محبوب‌تر است؟ او در پاسخ با کمال شجاعت گفت: به خدا سوگند که قبر غلام علی بن ابی طالب از آن دو و از پدرشان بهتر است. متوکل بی‌درنگ به خشم آمد و دستور داد زبانش را از پشت گردنش بیرون آوردند و با این کار او به فیض شهادت نایل آمد.^۵

ابویوسف در منطق، لغت، حیوان‌شناسی، گیاه‌شناسی و طب صاحب نظر بود و

۱. رجال النجاشی، ص ۳۶.

۲. شیخ طوسی، همان، ص ۹۸.

۳. سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۰۵؛ فؤاد سرگین، تاریخ التراث العربی، ج ۸، ص ۲۲۶؛ دانشنامه ایران و اسلام، ص ۶۳۱؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۲، ص ۱۷۳؛ رجال النجاشی، ص ۳۱۲؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روایات الجنات، ج ۸، ص ۲۱۷؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۷، ص ۵۶۹؛ ابن الندیم، الفهرست، ص ۷۹؛ عباس قمی، المکنی والالقب، ج ۱، ص ۳۱۴ و دهخدا، لغت‌نامه واژه این سکیت، ص ۳۱۹.

۴. رجال النجاشی، ص ۴۴۹.

۵. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۳۰.

تبحر ویژه‌ای داشت، اگرچه شهرت او در علوم ادبی و شعر بیشتر تر بود. نجاشی دربارهٔ او آورده است که او در علوم عربی و لغت سرآمد بود.^۱ ثعلب از جمله کسانی است که از او روایت نقل می‌کند. کتاب‌های او عبارتند از: اصلاح المنطق، الأضداد، المذکر والمؤنث، الطیر، النبات، الوحش، الارضین، الأدوية و کتابی که شعر شعریایی مانند امرؤ القیس، زهیر، نابغه، اعشی و... را در آن گردآوری کرده است.^۲ در اصول کتاب الفاظ و کتاب ما اتفق لفظه و اختلف معناه را نوشته است^۳ که هیچ‌کدام از آن‌ها در دست‌رس نمی‌باشد.

۷- فضل بن شاذان (م ۲۶۰ق)^۴

ابو محمد از دی نیشابوری معروف به فضل بن شاذان یکی دیگر از شاگردان ائمه علیهم‌السلام است که شیخ او را از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیهم‌السلام شمرده است. او همانند یونس و هشام بن حکم مباحثی را در ردّ اهل سنت نوشت. وی مباحث را به شیوه مقارن طرح کرد و در کلام، فلسفه، فقه و مذاهب تخصص ویژه‌ای داشت و در این زمینه کتاب‌هایی نوشت که برخی از آن‌ها عبارتند از: کتاب الردّ علی الفلاسفة، کتاب الایمان، الاعراض والجواهر، کتاب الامامة،

۱. رجال النجاشی، ص ۴۴۹.

۲. محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۴۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۴۴۹ - ۴۵۰.

۴. رجال الکشی، ص ۵۳۹، رقم ۱۰۲۶؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۱۶۸؛ رجال الطوسی، ص ۴۲۰ و ۴۳۴؛ شیخ طوسی، النهرست، ص ۱۵۰؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۹۰؛ رجال ابن‌دادود، ص ۲۷۲، رقم ۱۱۷۹؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۳۲؛ نقد الرجال، ص ۲۶۶؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۵، ص ۲۱؛ فیض کاشانی، نضد الایضاح، ص ۲۵۴؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۵؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۱۰؛ عبدالله تستری، الإجازة الكبيرة، ص ۱۴؛ ملا علی علیاری، بهجة الآمال، ج ۶، ص ۳۷؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۱۰؛ سید حسین بروجردی، الموسوعة الرجالية، ج ۷، ص ۷۸۰؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۴۹۰، رقم ۱۹۲۶؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۲۸۹، رقم ۹۳۵۵ و محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۷، ص ۳۳۲.

کتاب المسح علی الخفین، کتاب الطلاق و...^۱ کتاب‌های او به ۱۸۰ عنوان می‌رسد.^۲ گفته شده کتاب اصولی وی رساله اجتماع الامر و النهی است که متأسفانه به دست ما نرسیده است.

وی از امام رضا، ابی ثابت، ابن ابی عمیر، حماد بن عیسی، محمد بن سنان، صفوان بن یحیی، عبدالله بن حیلہ، یونس، محمد بن یحیی، عبدالله بن ولید عدنی صاحب سفیان روایت کرده است.^۳

علی بن محمد بن قتیبہ، علی بن محمد بن قتیبہ نیشابوری و محمد بن اسماعیل راویان او می‌باشند.^۴

۸- احمد بن محمد بن عیسی^۵

احمد بن محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک بن احوص بن سائب بن مالک بن عامر اشعری، ابو جعفر قمی در سال ۲۷۴ قمری می‌زیست. او در زمینه کلام، اصول و فقه تخصص داشت. ابو جعفر از بزرگان قم و فقیهان بی‌نظیر آن دیار بود و

۱. رجال النجاشی، ص ۳۰۷ و شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۹۸.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۰۷.

۳. سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۱۳، ص ۲۹۹.

۴. همان.

۵. شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۳۱، رقم ۳۷۳؛ رجال النجاشی، ج ۱، ص ۲۱۶، رقم ۱۹۶؛ رجال الطوسی، ص ۳۶۶، ۳۹۷ و ۴۰۹؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۴۸، رقم ۷۵؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۱۴، رقم ۶۵؛ رجال ابن داود، ص ۴۳، رقم ۱۲۷؛ حسن بن زین‌الدین، التحریر الطاوسی، ص ۴۵، رقم ۳۳؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۳، رقم ۲؛ علامه حلی، ایضاح الاشباه، ص ۹۹، رقم ۵۷؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۳۳؛ فهپانی، مجمع الرجال، ج ۱، ص ۱۶۱؛ نضد الايضاح، ص ۴۷؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۶۹؛ حر عاملی، رسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۳۲، رقم ۱۰۳؛ همو، أمل الآمل، ج ۱، ص ۱۱؛ محمدباقر مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۱۴۵؛ محمدامین کاظمی، هداية المحدثین، ص ۱۵؛ ملا علی علیاری، بهجة الآمال، ج ۲، ص ۱۴۷؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۹۰، رقم ۵۰۸؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۴۷۷، رقم ۲۱۱۸؛ موسی زنجانی، الجامع فی الرجال، ج ۱، ص ۱۷۹؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحديث، ج ۲، ص ۲۹۶، رقم ۸۹۸ و محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۴۱۵.

جای‌گاه اجتماعی ویژه‌ای داشت به گونه‌ای که سلطان وقت با او ملاقات می‌کرد. وی امام رضا را ملاقات کرده بود.^۱

در رشته‌های مختلف علمی کتاب‌هایی تدوین کرده است، مانند کتاب التوحید، فضل النبي ﷺ و المتعه. او ظاهراً در اصول کتاب الناسخ و المنسوخ را تدوین کرده^۲ که به دست ما نرسیده است.

۹- احمد بن محمد ابو عبدالله املى طبرى (م ۲۷۵ق)^۳

او کتاب الوصول الى معرفة الاصول و کتاب الکشف را تدوین کرده که در دسترس نیست.

نجاشی در مورد او می‌گوید: جداً ضعيف است و به او توجه نمی‌شود.^۴

۱۰- علی بن ابراهيم بن هاشم ابوالحسن قمى (م بعد از ۳۰۰ق)^۵

علی بن ابراهیم در حدیث مورد اعتماد بود و احادیث بسیاری را شنیده

۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۶۹ و رجال النجاشی، ص ۸۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۹۶؛ سید ابوالقاسم خونی، همان، ج ۲، ص ۲۲۴؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۸؛ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۶۱۳ و ۶۱۴؛ ملا علی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۲، ص ۱۰۰؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۸۷ و عنایة الله بن علی قهبانی، مجمع الرجال، ج ۱، ص ۱۳۵.

۴. رجال النجاشی، ص ۹۶.

۵. ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۲۵؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۸۶ رقم ۶۷۸؛ رجال الطوسی، ص ۴۲۰، رقم ۳۳؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۶۲؛ رجال ابن داود، ص ۲۳۷، رقم ۹۹۸؛ یاقوت حموی، معجم الأدباء، ج ۱۲، ص ۲۱۵، رقم ۵۱؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۱۱۱، رقم ۵۷۶۶؛ عسقلانی، لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۹۱، رقم ۵۰۶؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۲۲۴؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۴، ص ۱۵۲؛ نضد الايضاح، ص ۲۰۹؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۴۵؛ ملا علی علیاری، بهجة الآمال، ج ۵، ص ۳۵۴؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۶۰، رقم ۸۱۰۲؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة الى تصانیف الشيعة، ج ۴، ص ۳۰۲؛ همو، طبقات اعلام الشيعة، ج ۱، ص ۱۶۷؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحديث، ج ۱۱، ص ۱۹۳، رقم ۷۸۱۶؛ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۶، ص ۳۴۱؛ عادل نویهض، معجم المفسرين، ج ۱، ص ۳۴۹؛ میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۴۸۸ و عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۳، ص ۸۴.

و نقل کرده است. او در زمینه‌های تفسیر، فقه و کلام تخصص داشته است.

کتاب‌های او عبارتند از، التفسیر، قرب الاسناد، الشرایع، الحيض، التوحيد و الشرك و ... هم‌چنین در اصول کتاب ناسخ و منسوخ را به نگارش درآورده که به دست ما نرسیده است.

۱۱ - عبدالله بن جعفر حمیری (م حدود ۳۰۰ ق)^۲

عبدالله بن جعفر بن حسین بن مالک بن جامع حمیری ابو العباس قمی. وی از بزرگان قم محسوب می‌شد. بعد از سال ۲۹۰ به کوفه رفت و اهل کوفه از او احادیثی را فراگرفتند.

در زمینه کلام، حدیث، رجال، اصول و طب تخصص داشت و کتاب‌های فراوانی تدوین کرد که از جمله آن‌ها کتاب الامامة، التوحيد و مسائل الرجال می‌باشد.

۱. رجال النجاشی، ص ۲۶۰.

۲. رجال البرقی، ص ۵۹ و ۶۰؛ شیخ صدوق، مشیخة من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۲۲؛ رساله ابی غالب الزراری، ص ۵۳، رقم ۸؛ شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۶۰۵، رقم ۱۱۲۴؛ شیخ مفید، الرسالة العددیة، ج ۹، ص ۲۸؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۱۸، رقم ۵۷۱؛ رجال الطوسی، ص ۳۹۶، رقم ۱۳، ص ۴۱۹، رقم ۲۳ و ص ۴۳۲، رقم ۲؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۲۸، رقم ۴۴۱؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۷۳، رقم ۴۹۳؛ رجال ابن داود، ص ۲۰۰، رقم ۸۳۱؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۰۶، رقم ۲۰؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۱۹۶، رقم ۶۷؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۳، ص ۲۷۳؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۴۷۸؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۳۴، رقم ۶۶۹؛ محمدباقر مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۱۵۶؛ محمدامین کاظمی، هدایة المحدثین، ص ۲۰۳ و ۲۸۸؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۶۱۶ و ۷۳۶؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۵، ص ۲۰۶؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۱۷۴، رقم ۶۷۸۵؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۱، ص ۱۵۳؛ همو، الذریعة، ج ۱۷، ص ۶۷، رقم ۳۶۲؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۱۳۹، رقم ۶۷۵۵؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۵، ص ۴۱۳؛ عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۶، ص ۴۰ و عباس قمی، الکتبی والالقب، ج ۲، ص ۱۹۸.

او در اصول دو کتاب الحدیثین المختلفین و قیاس را نوشت^۱ که در دسترس نیست.

۱۲ - حسن بن موسی ابو محمد نوبختی (م ۳۱۰ ق)^۲

او در علم کلام و فلسفه تخصص داشت و در مناظره‌ها با مخالفان پیروز می‌شد.^۳ شیخ می‌گوید: عده‌ای از نقل کنندگان کتاب‌های فلسفی پیش او جمع می‌شدند. او امامی بود و اعتقاد نیکویی داشت.^۴

بعضی از کتاب‌های او عبارتند از: الآراء و الدیانات، فرق الشیعة، الجامع فی الامامة، الرد علی اهل المنطق، التوحید الکبیر، الرد علی المنجمین. او در اصول دو کتاب الخصوص والعموم و خبر الواحد و العمل به را تدوین کرد^۵ این دو کتاب به دست ما نرسیده است.

۱. رجال النجاشی، ص ۲۱۹.

۲. ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۶۵؛ رجال النجاشی، ص ۶۳، رقم ۱۴۶؛ رجال الطوسی، ص ۴۶۲، رقم ۴؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۷۱، رقم ۱۶۱؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۳۲، رقم ۱۸۱؛ رجال ابن داود، ص ۱۱۸، رقم ۴۵۸؛ رجال العلامة الحلی، ص ۳۹، رقم ۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، (حوادث ۳۱۰ - ۳۰۱) ص ۳۰۸، رقم ۵۵۱؛ همو، میر اعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۳۲۷، رقم ۱۶۲؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱۲، ص ۲۸۰، رقم ۲۵۳؛ احمد بن یحیی مهدی، طبقات المعتزلة، ص ۱۰۴؛ عسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۵۸، رقم ۱۰۷۵؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۹۹، رقم ۱۶۴؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۲، ص ۱۵۷؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۲۲۸؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۷۱، رقم ۳۴۲؛ همو، أمل الآمل، ج ۲، ص ۷۸، رقم ۳۲۶؛ ریاض العلماء، ج ۱، ص ۳۲۶؛ ملاعلی عالیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۳، ص ۲۰۹؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۳۱۱، رقم ۲۷۶۸؛ سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۵، ص ۳۲۰؛ حسن صدر، تأسیس الشیعة، ص ۳۳۴؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۱، ص ۱۰۲؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۶۱، رقم ۴۰۴۲؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۱۴۲، رقم ۳۱۵۴؛ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۳، ص ۲۵۱؛ عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۳، ص ۲۹۸؛ موسی زنجانی، الجامع فی الرجال، ج ۱، ص ۵۵۹ و میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۲۴۸.

۳. محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۲۲۸.

۴. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۱۴۲.

۵. همان.

۱۳ - اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت^۱ (۲۳۷ - ۳۱۱ق)

او در کلام تبحر خاصی داشت به طوری که نجاشی در مورد او «شیخ المتکلمین» را به کار برده است.^۲ وی در زمینه‌های کلام و عقاید، تاریخ، مذاهب و ادیان تخصص داشت.

او کتاب‌های فراوانی داشته است که تعدادی از آن‌ها عبارتند از: الاستیفاء فی الامامة، الرد علی اليهود، الانوار فی تواریخ الائمة، الرد علی الواقفة، الرد علی الغلاة.^۳ در اصول کتاب‌های الخصوص و العموم، النقض علی عیسی بن ابان فی الاجتهاد^۴، ابطال القیاس^۵ و نقض اجتهاد الرأی علی بن الراوندی^۶ را نوشته که متأسفانه این کتاب‌ها به دست ما نرسیده است.

۱. ابن الندیم، الفهرست، ص ۲۶۵؛ رجال النجاشی، ج ۱، ص ۱۲۱، رقم ۶۷؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۵، رقم ۳۶؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۸، رقم ۳۶؛ رجال ابن داود، ص ۵۸، رقم ۱۸۸؛ رجال العلامة الخلی، ص ۹، رقم ۱۰؛ ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۳۲۸، رقم ۱۶۴؛ همو، تاریخ الاسلام (حوادث ۳۲۰ - ۳۰۱) ص ۴۰۹، رقم ۱۸؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۴۵، رقم ۵۳؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۱، ص ۲۱۷؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۹۹؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال ج ۲، ص ۲۹۸؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۳۹، رقم ۸۵۵؛ سیدمحسن امین، أعیان الشیعة، ج ۳، ص ۲۸۳؛ حسن صدر، تأسیس الشیعة، ص ۳۶۷؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات أعلام الشیعة، ج ۱، ص ۶۳؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۶۵۱، رقم ۳۶۶؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۵۴، رقم ۱۳۸۴؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۲، ص ۵۳؛ عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۲، ص ۲۷۹؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱، ص ۶۹؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۱۳؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۷، ص ۱۴۳ و عباس قمی، الثکنی والالقب، ج ۱، ص ۹۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۱.

۳. همان، ص ۳۲.

۴. همان.

۵. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱، ص ۶۹.

۶. سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۵۶.

۱۴ - محمد بن عباس بن علی بن مروان بن ماهیار ابو عبدالله بزّاز (۳۲۸ق)^۱

محمد بن عباس که معروف به ابن حجام است در رشته‌های فقه، حدیث و تفسیر تخصص داشت و در نقل حدیث بسیار به او اعتماد می‌شد. برخی از کتاب‌های او عبارتند از: المقنع فی الفقه و ما نزل من القرآن فی اهل البيت علیهم السلام.^۲ او ظاهراً در اصول کتاب‌های الناسخ و المنسوخ والأصول را تدوین کرد^۳ که هیچ‌کدام در دسترس نمی‌باشد.

۱۵ - عبدالعزيز بن یحیی بن احمد بن عیسی جلودی ازدی بصری (م ۳۳۲ق)^۴

او از بزرگان و محدثان بصره و از اصحاب امام باقر بود که در زمینه‌های مختلفی

۱. رجال النجاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، رقم ۱۰۳۱؛ رجال الطوسی، ص ۵۰۴، رقم ۷۱؛ همو، الفهرست، ص ۱۷۷، رقم ۶۵۲؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۱۴۳، رقم ۱۰۰۴؛ رجال ابن داود، ص ۳۱۷، رقم ۱۳۸۶؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۶۱، رقم ۱۵۱؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۳۱۳، رقم ۴۵۱؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۵، ص ۲۳۸ و ۲۳۹؛ استرآبادی، منہج المقال، ص ۳۰۱؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۳۴؛ ریاض العلماء، ج ۵، ص ۱۴۵؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۶، ص ۴۶۵؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۳۵، رقم ۱۰۹۰۷؛ سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۹، ص ۳۷۹؛ عباس قمی، فوائد الرضویة، ص ۵۴۹؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۱۹۸، رقم ۱۱۰۱۵ و ج ۱۷، ص ۲۹، رقم ۱۱۳۴۹ و محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۲۲۷.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۷۹.

۳. سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۱۹۸.

۴. فهرست ابن الندیم، ص ۱۷۳؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۵۴، رقم ۶۳۸؛ رجال الطوسی، ص ۴۸۷، رقم ۶۷؛ همو، الفهرست، ص ۱۴۵، رقم ۵۳۶؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۸۰، رقم ۵۴۷؛ رجال ابن داود، ص ۲۲۵، رقم ۹۴۳؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۱۶؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۱۸۹، رقم ۱۶؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۴، ص ۹۳؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۴۶۰؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۸، رقم ۶۵۰؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۵، ص ۱۷۱؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۱۵۶، رقم ۶۶۴۶؛ عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۱۴۸؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات أعلام الشيعة، ج ۱، ص ۱۵۰؛ همو، الذریعة، ج ۲۴، ص ۲۹۸، رقم ۱۵۵۱؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۳۹، رقم ۶۵۷۲؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۵، ص ۳۴۲؛ فزاد سرگین، تاریخ التراث العربی، ج ۸، ص ۱۸۲ و میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۱۴۸.

همچون کلام، تاریخ، حدیث، فقه، اصول، تفسیر، طب و فِرَق و مذاهب تخصص داشت.

عبدالعزیز بن یحیی کتاب‌های بسیار زیادی تدوین کرد که صفین، خوارج، نکاح، طلاق، اطعمه و اشربه، صلاة، صوم، اخبار المهدی (عج) و تفسیر از جمله آن‌هاست. کتاب اصولی او «الناسخ و المنسوخ» نامیده شده که به دست ما نرسیده است.

۱۶ - علی بن احمد ابوالقاسم کوفی (م ۳۵۲ق)^۱

او از خاندان ابوطالب بود. شیخ طوسی می‌گوید: او شیعهٔ امامی بود و روش مستقیمی داشت، اما در آخر عمر وضعیت ذهنی او به هم ریخت و کتبی را در غلّو تصنیف کرد.^۲

وی در زمینه‌های کلام، مذاهب، فقه، منطق، تفسیر، اخلاق و ... تخصص داشت و کتاب‌های فراوانی در این زمینه‌ها تدوین کرد مانند: التوحید، فساد اقاویل الاسماعیلیه، الردّ علی ارسطاطاليس، الفقه علی ترتیب المزنی، الآداب و مکارم الاخلاق، التفسیر. در اصول کتاب‌های الردّ علی اصحاب الاجتهاد فی الاحکام و کتاب الاصول^۳ را نوشت

۱. ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۸۷؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۹۶، رقم ۶۸۹؛ رجال الطوسی، ص ۴۸۵، رقم ۵۴؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۱۷، رقم ۳۹۱؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۶۴، رقم ۴۳۶؛ رجال ابن داود، ص ۴۸۰، رقم ۳۱۸؛ رجال العلامة الحلی، ص ۲۳۳، رقم ۱۰؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۲۲۶، رقم ۲۶؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۴، ص ۱۶۲؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۵۳؛ محمدباقر مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۱۵۸؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۳، ص ۳۴۰؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۹۱، رقم ۳۹۹؛ ایضاح المکنون، ج ۱، ص ۱۱۰ و ...؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۶۵، رقم ۸۱۴۸؛ سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۸، ص ۱۵۲؛ عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۱، ص ۱۴۵؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۱، ص ۱۷۳؛ همو، الذریعة، ج ۲، ص ۲۸، رقم ۱۱۲؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۲۴۶، رقم ۷۸۷۶؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۶، ص ۲۱۰؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۷۵؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۷، ص ۲۴۲.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۵۵.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۶۵ و ۲۶۶.

که در دسترس نمی باشد.

۱۷ - علی بن عبدالله بن عمران قرشی ابوالحسن مخزومی (م ؟)^۱

او سالیان درازی در مکه به منصب قضاوت مشغول بود^۲ و در علم فقه و اصول تخصص داشت. وی کتاب هایی به نام الحج و الرد علی اهل القیاس را نگارش کرد.^۳ این اثر نیز امروزه در دسترس نیست.

۱۸ - محمد بن احمد بن داود بن علی ابوالحسن (م ۳۶۸ق)^۴

ابن داود از بزرگان محدثان و فقیهان قم بود. ابو عبد الله حسین بن عبیدالله گوید: هیچ کس را از او باحافظه تر و فقیه تر و عالم تر به حدیث نیافتم. او وارد بغداد شد و نقل حدیث می کرد و در سال ۳۶۸ق وفات یافت و در قبرستان قریش دفن شد.^۵

۱. همان، ج ۲، ص ۹۹، رقم ۶۹۶ و ص ۴۴۵، رقم ۱۲۶۳؛ قهبائی، مجمع الرجال، ج ۴، ص ۲۰۴؛ محمدباقر مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۲۶۲، رقم ۱۲۵۹؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۵، ص ۴۶۴؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۹۶، رقم ۸۳۶۹؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات أعلام الشیعة، ج ۲، ص ۱۲۳؛ همو، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۲۵۱، رقم ۱۳۷۳؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۸۱، رقم ۸۲۷۳؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۷، ص ۱۵ و عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۷، ص ۱۳۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۶۸.

۳. همان.

۴. رساله اَبی غالب الزراری، ص ۱۹۳ و ۱۹۴؛ رجال النجاشی، ج ۲، ص ۳۰۴، رقم ۱۰۴۶؛ رجال الطوسی، ص ۵۱۱، رقم ۱۰۹؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۶۲، رقم ۶۰۴؛ رجال ابن داود، ص ۲۹۲؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۶۲؛ قهبائی، مجمع الرجال، ج ۳، ص ۱۸۳؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۶۴؛ محمدامین کاظمی، هدایة المحدثین، ص ۲۲۵؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۲۴؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۶، ص ۲۵۳؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۷۰؛ سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۶۵؛ عباس قمی، فوائد الرضویة، ص ۳۸۸؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات أعلام الشیعة، ج ۱، ص ۲۳۶؛ همو، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۸۰، رقم ۲۸۹؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۳۳۱ و محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۲۰.

۵. رجال النجاشی، ص ۳۸۴.

گرایش عمدهٔ او فقه، حدیث و رجال بود و از این رو کتاب‌های متعددی در این زمینه‌ها تدوین کرد که تعدادی از آن‌ها عبارتند از: البیان عن حقیقة الصوم، الممدوحین والمذمومین، المزار، الذخائر. وی ظاهراً در علم اصول فقه کتاب الحدیثین المختلفین را تدوین کرده^۱ که به دست ما نرسیده است.

۱۹- ابو منصور صزام (م حدود ۳۷۰ق)^۲

وی از بزرگان نیشابور بود که در علم کلام تبحر داشت. در علوم مختلف کتاب‌هایی تدوین کرد.

ابطال القیاس^۳ کتاب اصولی اوست که به دست ما نرسیده است.

۲۰- یحیی بن محمد بن احمد^۴ ابو محمد علوی زبّاری (۳۱۸ - ۳۷۶ق)

او فقیه و متکلمی زبردست بود که در نیشابور زندگی می‌کرد. وی کتاب‌های

۱. همان.

۲. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲۲، ص ۵۸؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۷۷، رقم ۸۷۶؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشيعة، ج ۱، ص ۱۶؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، ص ۳۰۱؛ سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۴۳۵؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۴۱۹؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۷، ص ۱۰۱.

۳. آقابزرگ تهرانی، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ج ۱، ص ۶۹؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۷۷.

۴. رجال النجاشی، ج ۲، ص ۴۱۳، رقم ۱۱۹۱ و ص ۴۱۴؛ رقم ۱۱۹۴؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۰۹، رقم ۸۰۳؛ رجال الطوسی، ص ۵۱۸، رقم ۹؛ سمعانی، الأنساب، ج ۳، ص ۱۲۹؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۱۳۱، رقم ۸۸۵؛ اللباب، ج ۲، ص ۵۶؛ رجال ابن داود، ص ۳۷۶، رقم ۱۶۸۲؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۸۱، رقم ۴؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۳۷۱؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۶، ص ۲۶۴؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۳۹؛ حرز عاملی، وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۶۵، رقم ۱۲۵۹ و ۱۲۶۲؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۱۲، رقم ۱۲۹۸۱ و ص ۳۱۹، رقم ۱۳۰۶۱ و ص ۳۲۱، رقم ۱۳۰۷۶؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشيعة، ج ۱، ص ۳۳۲؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۳۱، رقم ۱۳۴۵۳ و ص ۱۰۱، رقم ۱۳۶۲۴؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۹۴ و ص ۴۲۱ و ۴۲۴.

متعددی از جمله: الامامة، الفرائض و در اصول کتاب الأُصول را نوشت. اساتید و مشایخ او عبارتند از: محمد بن یعقوب أصمّ، عبدالله بن الحسین بصری و أبوبکر محمد بن عبدالله شافعی.



فصل سوم

دوره کمال و استقلال

(از ابن جنید تا ابن زهره)

در این دوره، علم اصول، سادگی نخستین خود را از دست داد و به کمال رسید و تا حدودی از آمیختگی با مسائل علم کلام، رهایی یافت. شیعه در این عصر که غیبت کبرا به وقوع پیوست (۳۳۴ق)، به علت دست‌رسی به امامان یا نواب خاص، نیاز چندانی به اجتهاد نیست. در این دوره، اولین کسانی که فقه را از شکل نقل‌متون روایی، خارج ساخته و اجتهاد شیعی را گسترش دادند، ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی بودند.

ابن عقیل عمانی نگارنده اثر فقهی مشهور المتمسک بحبل آل الرسول در زمره متکلمان شیعی قرار داشت. او خبر واحد را معتبر و حجت نمی‌دانست و بنابر آنچه از آرا و فتاوی وی برمی‌آید روش فقهی اش بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم، استوار بود. ایشان در مواردی که قاعده‌ای کلی در قرآن وجود نداشت و در احادیث، استثناهایی برای آن ذکر شده بود، عموم و کلیت قاعده مزبور را حفظ می‌کرد.^۱

۱. حسین مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۴۱.

ابن جنید اسکافی نیز اگرچه از متکلمان پرآوازه شیعی به شمار می‌آمد و آثار کلامی بسیاری داشت، اما از نظر فقهی، پیرو مکتب اصحاب الحدیث بود. او خبر واحد را حجت می‌دانست و در استنباط احکام فقهی، به روش تحلیلی و استدلال عقلی اعتقاد داشت، به گونه‌ای که به پیروی از قیاس و رأی، متهم شد، لکن او برای دفاع از خود کتاب کشف التمیوه و الالباس علی اغمار الشیعة فی امر القیاس را تدوین کرد.^۱

پس از این دو دانشمند، شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ق) اجتهاد شیعه را سازمان‌دهی کرد و در زمینه اصول فقه، کتاب التذکره باصول الفقه را تألیف کرد، که خوشبختانه امروزه این کتاب در دست‌رس پژوهشگران دینی قرار دارد. او در این کتاب به خوبی از کتاب، سنت، عقل و اجماع، سخن به میان آورده و مباحث الفاظ را به شیوه بدیعی بر اساس قرآن تنظیم کرده است. او در این کتاب، خبر مرسل مورد اتفاق و هم‌چنین استصحاب را حجت دانسته و تخصیص عام را با خبر واحد جایز ندانسته است. پس از شیخ مفید، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ق) مباحث اصولی را به شیوه‌ای مقارن و تطبیقی به طور گسترده مطرح کرد و در کتاب الذریعة الی اصول الشریعة از خلط مباحث اصولی به کلامی، اعتراض کرده و موضوع علم اصول را «ادله فقه به طور اجمالی» دانسته است. ایشان هم‌چنین با استدلال‌های فراوان، عدم حجیت خبر واحد را تبیین کرده است.

شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ق)، معاصر و اندکی پس از سید مرتضی، مباحث اصولی را تنقیح کرد و با دلایل گوناگون، حجیت خبر واحد را از طریق شیعه اثبات نمود. ایشان معتقد بود که نمی‌توان استعمال را دلیل حقیقت پنداشت، آن گونه که به سید مرتضی و پیروانش نسبت داده‌اند.

پس از شیخ، مجامع علمی به آرای اصولی بسیار توجه کردند، به گونه‌ای

که نزدیک به یک قرن آرا و اندیشه‌های اصولی شیخ بر حوزه‌های شیعه حکم فرما بود.

امتیازهای این دوره

۱- علاوه بر عرضه فقه به نصوص کتاب و سنت، خود نصوص نیز بررسی می‌شود بر اساس قواعد و اصول یاد شده در آن‌هاست، به گونه‌ای که استنباط مبتنی بر اصول و قواعد کلی شده بود، در حالی که در مرحله گذشته تنها به ارائه نصوص اکتفا می‌شد؛
 ۲- جدایی مباحث فقهی از اصولی، زیرا در گذشته با یکدیگر مورد بحث قرار می‌گرفتند؛

۳- سید مرتضی در این دوره مباحث اصول فقه را از اصول عقاید جدا کرد؛

۴- نظریه عدم جواز عمل به خیر واحد، به شیعه نسبت داده شد.^۱

۲۱- محمد بن احمد بن جنید ابوعلی کاتب اسکافی (م ۳۸۱ق)^۲

او فقیه ممتازی در شیعه به شمار می‌آید. نجاشی می‌گوید: از برخی اساتید خود شنیدم که می‌گفتند: نزد او مال و شمشیری از امام زمان (عج) وجود داشت.^۳

۱. علم الاصول، تاریخاً و تصوراً، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۲. ابن الندیم، الفهرست، ص ۲۹۱؛ نجاشی، رجال نجاشی، ج ۲، ص ۳۰۶، رقم ۱۰۴۸؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۶، رقم ۶۰۲؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۹۷، رقم ۶۶۵؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۹؛ محمد مهدی طباطبائی، رجال بحرالموم، ج ۳، ص ۲۰۵ و ج ۴، ص ۱۴۵؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۶۷، رقم ۱۰۳۰۵؛ حسن صدر، تأسیس الشیعه، ص ۳۰۲ و ۳۱۲؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲، ص ۲۶۲، رقم ۱۰۶۷؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۳۱۸، رقم ۱۰۰۸۱؛ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۱۵، سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۰۱؛ حر عاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۲۳۶؛ رجال الطوسی، ص ۵۱۱؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۵۴؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الادب، ج ۱، ص ۱۲۱؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج ۸، ص ۲۳۵ و عباس قمی، الکنی والالقباب، ج ۲، ص ۲۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۸۵.

وی در علوم فقه، اصول و کلام کتاب‌های فراوانی تدوین کرده است. کتاب تهذیب الشیعة لاحکام الشریعة او معروف است کتاب‌های اصولی دیگر وی عبارتند از: کشف التمویه و الإلباس علی أعمار الشیعة فی امر القیاس، إظهار ما ستره أهل العناد من الروایة عن ائمة العترة فی أمر الاجتهاد^۱، استخراج المراد من مختلف الخطاب، الفسخ علی من أجاز النسخ^۲ و الافهام لأصول الأحکام.^۳ این کتاب‌ها نیز در دسترس نمی‌باشد.

در زمان ابن جنید، یعنی اوایل قرن سوم و اوایل قرن چهارم قمری به تدریج، شیوه استدلال عقلی در مقابل روش اخباری خودنمایی کرد. در بروز چنین شیوه‌ای در فقه دو شخصیت نقش به‌سزایی داشتند: یکی از آن‌ها ابن ابی‌عقیل و دیگری ابن جنید بود که نقطه اشتراک این دو فقیه، گرایش به مباحث استدلال عقلی در فقه است.^۴ در آن زمان اهل حدیث و اخباریان بر مراکز علمی شیعه نفوذ فراوانی داشتند، ولی با بروز این دو فقیه برجسته شیعی به تدریج از این نفوذ کاسته شد.

ابن جنید در مباحث فقهی از روش تفکر عقلانی بهره می‌برد و خبر واحد را نیز حجت می‌داند.^۵ هم‌چنین گفته شده که به حجیت قیاس اعتقاد داشت^۶، لذا کتاب‌های او متروک و به آن‌ها استناد نشده است.^۷

هرچند چنین معروف است که او اهل قیاس بود، ولی این نسبت معلوم نیست تا

۱. رجال النجاشی، ص ۳۸۷.

۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۲، ص ۲۲ و ج ۱۶، ص ۲۲۴.

۳. سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۳۲۱.

۴. حسین مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۴۰.

۵. همان، ص ۴۲.

۶. در دوران‌های گذشته از کشف قطعی علت حکمی به «قیاس» تعبیر می‌شد (همان).

۷. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۰۹.

چه حد صحیح باشد. هم چنین روشن نیست که آیا او به قیاس اولویت اعتقاد داشته یا قیاس منصوص العله و یا قیاسی که از نظر شیعه باطل است.

۲۲ - ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی^۱ (م ۳۸۱ق)

او از بزرگان فقها و محدثان شیعه می باشد که کتاب های متعددی نوشته است. در سال ۳۵۵ق وارد بغداد شد و بزرگان (علمای شیعه) از او حدیث می شنیدند. وی سال ۳۸۱ در ری وفات کرد و آثار گران بهایی به جای گذاشت. کتاب های التوحید، علل الشرایع، المقنع فی الفقه، معانی الاخبار، من لا یحضره الفقیه، الخصال، مختصر تفسیر القرآن از جمله آن هاست.^۲ ظاهراً در مباحث اصولی نیز کتاب الناسخ و المنسوخ را نگاشته^۳ که به دست ما نرسیده است.

۱. رجال النجاشی، ج ۲، ص ۳۱۱، رقم ۱۰۵۰؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۴۹۵، رقم ۲۵؛ تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۸۹؛ سماعی، الأنساب، ج ۴، ص ۵۴۴؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۱۱۱؛ رجال ابن داود، ص ۱۷۹؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۴۷؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۳۰۳؛ قهستانی، مجمع الرجال، ج ۵، ص ۲۶۹؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۵۴؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۸۳، رقم ۸۴۵؛ شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۴۵۴؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۸، ص ۱۱۹؛ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرین، ص ۳۷۲، رقم ۱۲۱؛ محمد مهدی طباطبائی، رجال بحر العلوم، ج ۳، ص ۲۹۳؛ محمد باقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۳۲؛ خاتمة المستدرک، ج ۳، ص ۵۲۴؛ هدیة العارفين، ج ۲، ص ۵۲؛ اسماعیل بغدادی، ایضاح المکنون، ج ۲، ص ۱۲؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۵۴، رقم ۱۱۱۰۴؛ سید محسن امین، أعيان الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۴؛ عباس قمی، الکنی والالقباب، ج ۲، ص ۴۱۶؛ همو، فوائد الرضویة، ص ۵۶۰؛ حسن صدر، تأسیس الشیعة، ص ۲۶۲؛ میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۴۳۴؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة (قرن چهارم)، ج ۱، ص ۲۸۷؛ همو، الذریعة، ج ۱۵، ص ۳۱۳ و ج ۵، ص ۱۴۰؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۳۱۵؛ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۲۸۳؛ زرکلی، الأعلام، ج ۶، ص ۲۷۴؛ عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۱، ص ۲؛ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه؛ همو، معانی الاخبار و میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۴۳۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۸۹.

۳. همان، ص ۳۹۲.

۲۳ - عبدالله بن عبدالرحمن زبیری^۱ (م ۹)

او در زمینه امامت و اصول اطلاعات وسیعی داشت. کتاب‌های وی عبارتند از: کتاب الامامة، کتاب الاستفادة فی الطعون علی الاوائل والرد علی اصحاب الاجتهاد والقیاس.^۲

۲۴ - احمد بن فارس بن زکریا^۳ (م ۳۹۵ق)

او در زمینه‌های مختلف کتاب‌هایی را به نگارش درآورد که پاره‌ای از آن‌ها عبارتند از: المعاش والکسب، الميرة و ما جاء فی اخلاق المؤمنین.^۴
او در اصول رساله فی اصول الفقه را تدوین کرده^۵ ولی امروزه در دسترس نمی‌باشد.

۱. سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحديث، ج ۱۰، ص ۲۴۴، رقم ۶۹۵۴؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۴۹۵؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۴، ص ۲۵؛ رجال النجاشی، ص ۲۲۰، رقم ۵۷۵؛ محمد بن اسماعیل حائری، منتهی المقال، ج ۴، ص ۲۰۵، رقم ۱۷۴۶ و محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۶، ص ۴۹۶، رقم ۴۳۸۸.
۲. رجال النجاشی، ص ۲۲۰.

۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۶۰، رقم ۱۰۹؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ج ۳، ص ۶۱۰؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۲۱، رقم ۹۹؛ ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۴، ص ۲۷۴، رقم ۲۷۵۸؛ یاقوت حموی، معجم الأدباء، ج ۴، ص ۸۰، رقم ۱۳؛ ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۷۱۱؛ ابن خلکان، وفيات الأعیان، ج ۱، ص ۱۱۸، رقم ۴۹؛ رجال ابن داود، ص ۳۷، رقم ۱۰۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام (حوادث ۳۸۱ - ۴۰۰)، ص ۳۰۹؛ همو، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۱۰۳، رقم ۶۵؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۷، ص ۲۷۸، رقم ۲۳۶۰؛ الدینباج المذهب، ج ۱، ص ۱۶۳؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۲۷، رقم ۱۱۱؛ قهبانی، مجمع الرجال، ج ۱، ص ۱۳۳؛ شذرات الذهب، ج ۳، ص ۱۳۲؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۷؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۳۲، رقم ۶۷؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۷۶، رقم ۴۴۶؛ سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۳، ص ۶۰؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة (قرن چهارم)، ج ۱، ص ۳۷؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحديث، ج ۲، ص ۱۸۶، رقم ۷۴۶ و ۷۴۷؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۳۶۵؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۸، ص ۱۳۴ و عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۱، ص ۳۷۲.

۴. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۸۳

۵. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۱، ص ۸۸

۲۵ - محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام بن جابر بن نعمان بن سعید عربی
عکبری (۳۳۶ یا ۳۳۸ - ۴۱۳ق)
الف) زندگی نامه

ابن نعمان ملقب به شیخ مفید، در سال ۳۳۶ یا ۳۳۸ ق در روستایی به نام عکبراء از توابع بغداد تولد یافت.^۱ او از همان کودکی به علم و ادب، اشتیاق فراوانی داشت، به طوری که در دوران طفولیت «ابن المعلم» لقب گرفت. شور فراوان و پشت کار علمی او بدان جا رسید که در سن پنج سالگی از ابن ابی الیاس اجازه روایت گرفت، چنان که هفت سال و چند ماه داشت که از ابن سماک روایت نقل کرد.^۲

محمد بن نعمان با پدر خویش برای فراگیری علم و دانش به بغداد که در آن روزگار از مراکز علمی مهم جهان اسلام محسوب می شد، سفر کرد. وی از محضر اساتید صاحب نام آن دوران بهره های علمی بسیاری برد؛ فقه را نزد جعفر بن محمد بن قولویه فرا گرفت و از محضر ادیب و مورخ چیره دست، محمد بن عمران مرزبانی مؤلف معجم المقراء علم روایت آموخت. علم کلام را در محضر مظفر بن محمد و ابویاسر و ابن جنید اسکافی آموخت.^۳

شیخ در علوم مختلف اسلامی تبصری بی وصف داشت، او در اصول، فقه، کلام، تفسیر و تاریخ کتاب های گران قدری نوشت. در فقه المقتعه، در کلام اوائل المقالات و تصحیح الاعتقاد و در تاریخ الارشاد را می توان نام برد.

یکی از ویژگی های بارز و کم نظیر شیخ مفید در مباحث علمی، مناظره ها و گفت و گوهایی است که با علمای مذاهب دیگر انجام داد. بخشی از این مناظره ها در

۱. شیخ طوسی تاریخ ولادت او را سال ۳۳۸ می داند. ر.ک: الفهرست، ص ۲۳۹؛ ولی نجاشی تاریخ تولد شیخ مفید را سال ۳۳۶ می داند. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۹۹.

۲. احمد لقمانی، شیخ مفید معلم امت، ص ۲۱ - ۲۲.

۳. همان، ص ۲۲ - ۲۳.

کتاب الفصول المختاره آمده است. مناظره‌های او طبق اصول علمی و همراه با متانت بود و روح ادب اسلامی در آن‌ها موج می‌زد. وی در مباحث مختلف کلامی، فقهی، اصولی و... با صاحبان مذاهب مناظره کرد و در همه آن‌ها با سربلندی و اقتدار به دفاع از نظریه‌های علمی شیعه پرداخت. برای نمونه در جلسه‌ای که گروه بسیاری از فقیهان و متکلمان حضور داشتند، از او چنین سؤال شد که چه دلیلی بر ابطال قیاس در احکام شرعی وجود دارد؟ شیخ پاسخ داد:

دلیل بر ابطال قیاس این است که حکمی که خصم من گمان می‌کند اصلی است که بر مبنای آن قیاس صورت می‌گیرد و فرع از آن استخراج می‌شود، از سوی خداوند ممکن است در حادثه‌ای که همان حکم را دارد، به خلاف آن تعبد کند، با این که آن حادثه همان حقیقت را دارد و تمامی صفات آن را بی‌کم و کاست داراست. پس اگر قیاس صحیح باشد از نظر عقلی، تعبد (شارع) در آن حادثه به خلاف حکمش جایز نبود، مگر در صورتی که آن حادثه حالش مختلف شود و صفاتش تغییر کند و این جواز عقلی با چنین توصیفی دلیل بر ابطال قیاس در شرعیات است.^۱

یکی دیگر از صفحه‌های زرین زندگی علمی شیخ، توجه عمیق او به مسائل روز جامعه اسلامی است و به حق می‌توان او را عالم به زمان دانست. مثلاً در میان کتاب‌های شیخ، المسائل الصاغیبه وجود دارد که در آن به شبهه‌های عالم حنفی بر فقه شیعه، پاسخ داده است. هم‌چنان که کتاب المسائل السرویه پاسخ شیخ به مسائل مردم ساری است.

شیخ مفید در رشته‌های مختلف علمی از محضر اساتید و فرزندان بسیاری بهره

۱. سید مرتضی، الفصول المختاره، ص ۸۱ «... ما الدلیل علی ابطال القیاس فی الأحکام الشرعیة؟ فقال الشیخ آدم اللّه عزه: الدلیل علی ذلك أننی وجدت الحکم الذی تزعم خصومی أنه أصل یقاس علیه ویستخرج منه الفرع، قد کان جائزاً من اللّه سبحانه التعبد فی الحادثة التی هو حکمها، بخلافه مع کون الحادثة علی حقیقتها وجميع صفاتها، فلو کان القیاس صحیحاً لما جاز فی العقول التعبد فی الحادثة، بخلاف حکمها الّامع اختلاف حالها وتغیر الوصف علیها، وفی جواز ذلك علی ما وصفناه دلیل علی ابطال القیاس فی الشرعیات...».

برد. سید محسن امین در اعیان شیعه تعداد آنان را به ۵۶ نفر رسانده است که به اسامی تعدادی از آنان اشاره می‌شود: ۱- احمد بن ابراهیم ضمیری ۲- احمد بن حسین بصری ۳- حسن بن فضل رازی ۴- جعفر بن محمد بن قولویه قمی ۵- علی بن مالک نحوی ۶- محمد بن احمد اسکافی ۷- محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق) ۸- محمد بن عمران مرزبانی ۹- محمد بن محمد بن طاهر شریف ۱۰- محمد بن احمد صفوانی.^۱

هم‌چنین در مکتب شیخ، شاگردان بزرگی ظهور کردند که بعدها هر کدام مشعل فروزانی بر کوره راه‌های تاریخ شدند. نام برخی از آنان عبارتند از ۱- سید مرتضی علم الهدی ۲- سید رضی ۳- سلار بن عبدالعزیز دیلمی ۴- محمد بن علی کراجکی ۵- احمد بن علی نجاشی ۶- محمد بن حسن شیخ طوسی ۷- محمد بن حسن بن حمزه جعفری.^۲

شیخ مفید تألیفات گسترده و متنوعی دارد که عدد آن‌ها به دو یست کتاب می‌رسد. شیخ طوسی می‌گوید: او نزدیک به دو یست تصنیف بزرگ و کوچک دارد و فهرست کتاب‌های او معروف است.^۳

علامه سید محسن امین ۱۹۵ کتاب و رساله برای شیخ مفید شمرده است.^۴ شیخ مفید اولین اصولی شیعه است که برای نخستین بار تألیف جامعی در ابواب مختلف اصول ارائه کرد، گرچه پیش از وی علمای شیعه تک‌نگاری‌هایی در پاره‌ای از مسائل اصولی، مانند عام و خاص و مباحث الفاظ به نگارش درآورده بودند. به هر حال کتاب‌های اصولی ایشان عبارتند از:

۱. سید محسن امین، اعیان الشيعة، ج ۹، ص ۴۲۳.

۲. همان، ص ۴۲۱.

۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۳۸.

۴. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۴۲۳. گفتنی است در سال ۱۳۷۲ به مناسبت هزاره شیخ مفید کتاب‌ها و مقالاتی که از ایشان در دسترس بود چاپ شده است.

۱- التذكرة بأصول الفقه^۲ - مسألة في القياس^۳ - كتاب في القياس^۴ - مسألة في الاجماع^۵ - المقالات^۶ - كتاب اصول الفقه^۷ - كتاب اجتهاد الرأي^۸ - كتاب الرسالة الى اهل التقليد.^۹

گفتنی است کتاب التذكرة بأصول الفقه به احتمال قوی تلخیصی از کتاب اصول الفقه باشد، زیرا مرحوم نجاشی در رجال و علامه محسن امین در اعیان الشیعه و شیخ طوسی در الفهرست، ضمن کتاب‌های او نامی از التذکره نبرده‌اند و تنها به ذکر کتاب اصول الفقه بسنده کرده‌اند. شاهد دیگر این‌که کراچکی (م ۴۴۹ ق) در مقدمه اصل این جزوه می‌نویسد: «مختصر التذکره بأصول الفقه، استخراجته من کتاب شیخنا المفید».^۹ شیخ مفید در این کتاب مباحث اصولی را به صورتی منظم و جامع آورده است و در کتاب اوائل المقالات مباحثی را به صورت پراکنده درباره اخبار متواتر و واحد، اجماع، امر به سبب و ... آورده است. این کتاب از چهار بخش کلام، فلسفه، اصول و فقه تشکیل شده است.

شناخت محیط علمی شیخ مفید کمک شایان توجهی به فهم و درک چگونگی شکل‌گیری اندیشه‌های او خواهد کرد. در قرن سوم و چهارم؛ یعنی از غیبت صغرا تا پایان قرن چهارم به طور کلی دو شیوه تفکر بر حوزه‌های علمی شیعی حکم فرما بود: یکی شیوه اهل حدیث که به ظواهر اخبار و احادیث تمسک و از به کارگیری

۱. این کتاب در کنز الفوائد کراچکی چاپ شده و اخیراً به مناسبت هزارمین سالگرد وفات شیخ مفید به صورت مستقل، چاپ شده است.

۲. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۴۲۰ و رجال النجاشی، ج ۲، ص ۳۳۰.

۳. به ترتیب پاورقی قبل: همان و همان، ص ۳۳۱.

۴. سید محسن امین، همان.

۵. همان، ص ۴۲۴.

۶. رجال النجاشی، ج ۲، ص ۳۲۸.

۷. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۴۲۳.

۸. رجال النجاشی، ج ۲، ص ۳۲۸.

۹. شیخ مفید، التذکره بأصول الفقه، ص ۱۲.

تلاش‌های فکری و اجتهاد در منابع و اخبار پرهیز می‌کردند. از نمایندگان این مکتب می‌توان به محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق) و شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) اشاره کرد. در برابر، گروه دیگری بودند که از آنان به «متکلمان» یاد می‌کردند. آنان خواستار به‌کارگیری استدلال‌های عقلی و قواعد اصول فقه در مباحث فقهی بودند. ابن ابی عقیل عمانی از علمای نیمه اول قرن چهارم و ابن جنید اسکافی دانشمند اواسط قرن چهارم از سردمداران این حرکت فکری بودند.

شیخ مفید در واقع پیرو مکتب متکلمان در فقه است. او از کسانی است که با منطق استوار خود توانست تا حدود زیادی گرایش اخباری‌گری را در حوزه‌های شیعه تضعیف کند.

ب) روش شناسی

از آثار به جای مانده از شیخ در اصول، به خصوص کتاب التذکره بأصول الفقه می‌توان ویژگی‌ها، شیوه و سبک اصولی شیخ را به خوبی دریافت. اساسی‌ترین این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱- جامعیت

این کتاب به رغم حجم بسیار کوچکش بیش‌تر مباحث اصولی را دارد. شیخ در این کتاب هم از مباحث الفاظ سخن گفته و هم از مباحث حجج غافل نمانده است. هم‌چنین در کتاب التذکره ابواب اوامر و نواهی، عام و خاص، ناسخ و منسوخ، اخبار، اجماع، قیاس، استصحاب، تعارض دو خبر و ... آمده است. همین ویژگی است که این کتاب را از تک‌نگاری‌های اصولی گذشته، ممتاز ساخته است.

۲- اختصار

شیخ در این کتاب، مطالب اصولی را به صورت مختصر و موجز آورده است.

کتابش دارای عبارتهای کوتاه و پر معناست. در هر مبحث به نکته اصلی آن اشاره کرده و نظر خود را درباره آن به تصویر کشیده است. ورود و خروج مطالب و حجم مسائل به خوبی گویای این ویژگی است. چنان که در مقدمه این کتاب آمده است:

تو از من درخواست کرده بودی که برای تو گفتارهایی در علم اصول فقه به طور مختصر بیان کنم تا آن که موجب یادآوری اعتقاد در این زمینه باشد.^۱

همچنین شیخ طوسی در العدة به روش اختصارنویسی استادش در اصول اشاره کرده است.^۲

۳- بدون استدلال

غرض شیخ مفید از چنین نوشتاری - با توجه به درخواستی که از او شده است - یادآوری آن دسته از مطالب اصولی است که در استنباط فقهی استفاده می شود و گرنه به هیچ وجه با استدلال، اثبات و یا رد نظریه های اصولی مخالف نبوده است. از این رو، در غالب مسائل اصولی دلیل اقامه نمی کند.

۴- آموزشی

کتاب التذکره دارای ویژگی هایی است که آن را به یک کتاب آموزشی نزدیک می کند. شیخ معمولاً عناوین هر بحثی را تعریف و مباحث را با مثال، آن هم مثال هایی از آیات قرآن کریم بیان می کند. هم چنین دسته بندی و اختصار مطالب در این کتاب یکی دیگر از خصوصیات یک کتاب آموزشی است. این کتاب پس از انتشار به طور شایسته جای خود را در مراکز علمی شیعه باز کرد، به گونه ای که تا زمان علامه حلی

۱. همو، التذکره بأصول الفقه، ص ۳۴ «سألت أدام الله عزك ان اثبت لك جملاً في اصول الفقه مختصرة لتكون تذكرة بالمعتقد في ذلك».

۲. شیخ طوسی، العدة، ج ۱، ص ۳.

تنها مرجع تعلیم و تعلم در این علم بود.^۱

۵- ادله، محور مباحث اصولی

شیخ در التذکره نظام و چارچوب مشخصی را برای تنظیم و ترتیب مباحث اصولی ارائه کرده است، ولی با توجه به این که در ابتدای مباحث از ادله احکام شرعی بحث کرده، می توان پی برد که محور بحث نزد ایشان ادله فقه و احکام شرعی بوده است. وی سپس راه های رسیدن به آن ادله و عوارض آن ها را در مباحثی نظیر امر و نهی و عام و خاص مطرح کرده و در نهایت از اخبار، اجماع، قیاس، استصحاب و تعارض دو خبر سخن به میان آورده است.

۶- قرآن محوری

شیخ برای قرآن کریم در استنباط و اجتهاد نقش مهمی قائل شده است. بدین سان که می توان اصول او را «قرآن محور» معرفی کرد، چرا که مباحث الفاظ را که اختصاص به قرآن ندارد و شامل سنت هم می گردد، بر محور قرآن طرح کرده است. ایشان هم چنین معانی قرآن را به ظاهر و باطن تقسیم کرده و از سوی دیگر امر و نهی، خبر و تقریر را از انواع اصول معانی قرآن شمرده است.^۲ علاوه بر این، مثال های مباحث اصولی را غالباً از قرآن انتخاب کرده است.

ج) تأثیرپذیری از گذشتگان

شیخ وارث مکتب متکلمان، به خصوص ابن ابی عقیل و ابن جنید است. روش کلی ابن ابی عقیل و ابن جنید در فقه، دخالت دادن عقل در استنباط و عدم جمود بر

۱. احمد لقمانی، شیخ مفید معلم امت، ص ۱۰۵.

۲. شیخ مفید، التذکره باصول الفقه، ص ۲۹.

ظواهر اخبار است. از این رو درباره ابن ابی عقیل گفته‌اند:

او مانند متکلمان دیگر، احادیث غیر مسلم مذهبی را - که در اصطلاح اصول فقه خبر واحد خوانده می‌شود - معتبر و حجت نمی‌دانست. روش فقهی او بنا بر آن چه از آرا و فتاوی [وی] برمی‌آید، بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم استوار بود...^۱

هم‌چنین درباره ابن جنید آمده است:

ابن جنید ... مانند آنان احادیث مذهبی غیر قطعی را حجت می‌شمرد و بدان عمل می‌کرد، لیکن از طرف دیگر در استنباط و استخراج احکام فقهی از منابع آن به روش تحلیلی و استدلالی عقلی معتقد بود.^۲

شیخ مفید از این دو متکلم و فقیه شیعی متأثر شد. شهید صدر در این زمینه می‌نویسد:

شیخ مفید کتابی را در اصول به رشته تحریر درآورد و در آن از خط فکری که ابن ابی عقیل و ابن جنید پیش از او ترسیم کرده بودند، پیروی کرد.^۳

به رغم تأثیرپذیری شیخ از آن دو، میزان تأثیرپذیری وی از ابن ابی عقیل بیش‌تر است، چراکه شیخ به پیروی از او حجیت خبر واحد را نپذیرفت و از سوی دیگر کتابی به نام النقص علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی در رد افکار ابن جنید به نگارش درآورد. علاوه بر ابن ابی عقیل و ابن جنید، شیخ در برخی نظراتش از علمای بغداد هم متأثر شده است. به عنوان نمونه وی پس از تعریف تواتر به خبری که توافق گزارش دهندگان بر کذب آن محال باشد، می‌گوید:

۱. حسین مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۴۱.

۲. همان، ص ۴۲.

۳. سید محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶۱ «ودخل علم الاصول بسرعة دور التصنيف والتألیف، فألف الشیخ محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالمفید المتوفی سنة (۴۱۳ق) کتاباً فی الاصول، واصل فیہ الخط الفکری الذی سار علیه ابن ابی عقیل وابن الجنید قبله...».

این مذهب اصحاب تواتر از بغدادی‌ها است و بصری‌ها در آن مخالفت کرده‌اند.^۱

د) اندیشه‌های اصولی

۱- ادله احکام شرعی

اولین مسئله اصولی را که شیخ طرح می‌کند، دلایل و مستندات احکام شرعی است. این مهم‌ترین مسئله‌ای است که علم اصول باید پاسخ روشنی برای آن مهیا کند. شیخ دلایل احکام شرعی را به سه دسته تقسیم می‌کند: کتاب، سنت پیامبر ﷺ و سخنان ائمه اطهار علیهم‌السلام.^۲

اکنون سؤال این است که چرا ابن نعمان در ردیف این سه دلیل، از اجماع و عقل سخنی به میان نیاورده است؟ شاید پاسخ باشد که شیخ برای اجماع، موضوعیتی قائل نبوده و تنها آن را طریقی برای قول معصوم می‌داند. بر این اساس، اجماع را از راه‌های سنت و اقوال معصومان علیهم‌السلام به حساب می‌آورد و کارکرد عقل را عمدتاً راهی به سوی حجیت آن سه مورد می‌داند، چرا که حجیت قرآن و اخبار با عقل اثبات می‌شود.

۱-۱- اخبار

کتاب و سنت محوری‌ترین منابع استنباط احکام شرعی به حساب می‌آیند. قرآن کریم که از نظر سند، متواتر و قطعی است و در حجیت آن در فقه جای هیچ‌گونه تردیدی نیست، اما روایات و احادیث که پس از قرآن مهم‌ترین منبع فقه به شمار می‌آیند و از آن نظر که در آن‌ها جزئیات، شرایط و ارکان احکام شرعی بیان شده، برای استخراج احکام فقهی اهمیت بسیاری دارند. بر این اساس، شیخ این بحث را با دقت ویژه‌ای دنبال کرده است.

۱. شیخ مفید، اوائل المقالات. ص ۸۹: «... و هذا مذهب اصحاب التواتر من البغدادیین، و ینخالف فیہ البصریون...».

۲. همان، ص ۲۸.

یکی از ویژگی‌های این عصر، علم‌گرایی و رسیدن به قطع و یقین در احکام بود. از این رو، شیخ مفید اخباری را حجت دانسته که مفید علم باشند.^۱

از مجموع کلمات شیخ مفید چهار نوع خبر به دست می‌آید که هر کدام حکم ویژه‌ای دارد:

خبر متواتر، خبر واحد همراه با قرینه، خبر واحد بدون قرینه و خبر مرسل.^۲

۱- خبر متواتر: معیار اصلی خبر در تواتر از نظر شیخ، فقدان تبانی و توافق بر کذب است، ولی دو راه برای شناخت آن وجود دارد:

الف - کثرت عددی: بر این اساس، خبر متواتر از نظر شیخ خبری است که عدد گزارش دهندگان به حدی برسد که توافق آن‌ها بر دروغ، محال عادی باشد. او عدد خاصی هم برای خبر متواتر معین نمی‌کند و از عبارتش معلوم می‌شود که تواتر گاهی با دو نفر هم حاصل می‌شود.^۳

ب - قراین و شواهد: طبق این مبنا، شیخ خبری را متواتر می‌داند که توسط جماعتی بیان شود و خبر آنان همراه با شواهدی باشد که عدم تواطی و توافق بر کذب را مشخص می‌سازد. در این نوع خبر متواتر، دیگر به کثرت عددی نیازی نیست.^۴

۲ - خبر واحد همراه قرینه: شیخ مفید این قسم از اخبار را نیز حجت می‌داند. قراین و شواهدی را که همراه این نوع خبر واحد است عقل، عرف و اجماع بیان می‌کند.^۵

۳ - خبر واحد بدون قرینه: ابن نعمان خبر واحد بدون قرینه را فاقد هر گونه اعتبار و

۱. همان، ص ۴۴: «والحجة في الاخبار ما اوجه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبره ونفي الشك فيه والارتباب و كل خبر لا يوصل بالاعتبار الى صحة مخبره، فليس بحجة في الدين ولا يلزم به عمل على حال.»

۲. همان.

۳. همان: «التواتر... هو ما جائت الجماعات البالغة في الكثرة والانتشار الى حد قد منعت العادة في اجتماعهم على الكذب بالاتفاق.»

۴. همان.

۵. همان: «فأما خبر الواحد القاطع للعذر، فهو الذي يقترن اليه دليل يفضى بالناظر فيه الى العلم بصحة مخبره. وربما كان الدليل حجة من عقل وربما كان شاهداً من عرف وربما كان اجماعاً.»

حجیت می‌داند و آن را موجب علم نمی‌داند.^۱

شیخ، بر مبنای حجت ندانستن خبر واحد بدون قرینه، معتقد است که تخصیص عام به خبر واحد جایز نیست، بلکه خبری که حجیت داشته صلاحیت تخصیص عام را دارد.^۲

۴ - خبر مرسل: خبر مرسل دارای دو اصطلاح است: یکی اصطلاح عام و دیگری اصطلاح خاص. معنای عام خبر مرسل عبارت است از هر حدیثی که همه یا برخی از راویان آن حذف شده باشند، هر چند آن راوی که ساقط شده با لفظ مبهمی مثل «بعض اصحابنا» بیان شده باشد.

معنای خاص خبر مرسل عبارت است از هر حدیثی که راوی از تابعین آن را بدون آن که واسطه خود را با پیامبر بیان کرده باشد، به پیامبر نسبت بدهد، مثل حدیث سعید بن مسیب از پیامبر اکرم.^۳ البته وقتی که از خبر مرسل صحبت می‌شود، به طور معمول معنای عامش مد نظر است.

در حجیت خبر مرسل، اختلاف نظر است. از کلمات شیخ مفید استفاده می‌شود که او خبر مرسلی را که اهل حق (شیعه) به آن عمل کرده باشند حجت می‌داند.^۴

۲-۱- اجماع

شاید شیخ مفید اولین اصولی شیعی باشد که حجیت اجماع را بر اساس مبانی شیعه اصلاح کرد. از نظر شیخ، اجماع حجیت دارد، اما حجیت آن ذاتی نیست بلکه حجیت اجماع به واسطه در برداشتن قول معصوم است، در حالی که اهل سنت اجماع

۱. همان، ص ۴۴ و ۴۵: «فمعی خلا خبر الواحد من دلالة یقطع بها علی صحة مخبره فانه کما قدمناه لیس بحجة ولا یوجب علماً ولا عملاً علی کل وجه».

۲. همان، ص ۳۸: «ولا یجوز تخصیص العام بخبر الواحد، لانه لا یوجب علماً ولا عملاً...».

۳. عبدالله مامقانی، مقیاس الهدایة، ج ۱، ص ۳۳۹ و ۳۴۰.

۴. شیخ مفید، التذکرة بأصول الفقه، ص ۲۸ و ۲۹: «و خبر مرسل فی الاسناد یعمل به أهل الحق علی الاتفاق».

را دلیل مستقلى در مقابل كتاب و سنت مى‌دانند.^۱

شيخ در اوائل المقالات از دو نوع اجماع عام (اجماع امت) و خاص (اجماع شيعه) سخن مى‌گويد و هر دو را حجت مى‌داند.^۲

شيخ در مسئله قلمرو اجماع از دو مطلب سخن به ميان آورده است: يکى، حجيت اجماع در احكام شرعى که عبارات گذشته ناظر به چنين موضوعى بود و ديگرى، اجماع در لغت است. وى براى شناخت حقيقت و مجاز، ظن را كافي نمى‌داند و معتقد است براى تشخيص حقيقت از مجاز بايد از راه علمى استفاده کرد. او يکى از مصاديق راه علمى را اجماع اهل لسان بيان کرده است.^۳

۳-۱- عقل

شيخ مفيد در فقه پيرو مکتب متکلمان است، لذا به دليل عقلى ارزش فراوانى داده است. البته وى فصل مستقلى براى دليل عقلى در نظر نگرفته است، ليکن گردآوری موارد استشهادى وى به عقل، حاکی از دیدگاه عمیق او نسبت به دليل عقلى است. در اين جا برخى از آن موارد را بيان مى‌کنيم:

- عقل راه به دست آوردن علم از كتاب، سنت نبوى و اقوال معصومين عليهم السلام

است.^۴

- عقل نسخ كتاب به كتاب و سنت به سنت و كتاب به كتاب و سنت را

۱. همان، ص ۴۵: «وليس فى اجماع الامّة من حيث كان إجماعاً، ولكن من حيث كان فيها الامام المعصوم».

۲. شيخ مفيد، اوائل المقالات، ص ۱۲۱: «واقول: ان اجماع الامة حجة لتضمنه قول الحجة وكذلك اجماع الشيعة حجة لمثل ذلك».

۳. همو، التذكرة بأصول الفقه، ص ۴۲: «والحكم على كلام بأنه حقيقة أو مجاز، لا يجوز إلا بدليل يوجب اليقين، ... والعلم بذلك من وجهين: أحدهما: الإجماع من أهل اللسان، والآخر: الدليل المثمر للبيان».

۴. همان، ص ۲۸: «والطرق الموصلة إلى علم المشروع فى هذه الاصول ثلاثة: أحدها: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجة القرآن ودلائل الاخبار ...».

تجویز می‌کند.^۱

- عقل و شرع ملازم با یکدیگرند و عقل هیچ‌گاه از سمع (نقل) جدا نمی‌شود.^۲
- عقل، بیش‌تر قرآن را استعمال حقیقی بر طبق لسان عربی می‌داند.^۳
- دلیل عقلی می‌تواند عام را تخصیص بزند.^۴
- استفاده از عمومیت فعل، خلاف مقتضای عقل است.^۵
- خبر واحدی حجت است که به دلیل علمی مقرون باشد که یکی از آن دلایل عقل است.^۶

۴-۱- عرف و عادت

اصولیان شیعه از همان آغاز تدوین اصول، از نقش عرف و عادت در مباحث اصولی غافل نبوده و به مناسبت‌های مختلفی از این عنصر بهره‌جسته‌اند. شیخ مفید در جای جای التذکره نقش تعیین‌کننده عرف را یادآوری کرده‌اند. استشهدای زیر نمونه‌ای از آنهاست:

- شکل‌گیری ظواهر الفاظ، بر اساس عرف و عادت اهل لسان است.^۷
- مفهوم موافق (فحوای خطاب) از معانی عرفی است.^۸
- شیخ مفید به عرف و عقل در برابر کسانی که همه قرآن را بر مجاز حمل می‌کنند

۱. همان، ص ۴۳: «والعقول تجوز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب».

۲. همان: «... ولكن العقل لم ينفك قط من السمع...».

۳. همان: «... ودلائل العقول والعادات تشهد بأن جمهوره على حقيقة كلام أهل اللسان».

۴. همان، ص ۳۸: «... وليس يخص العموم إلا دليل العقل...».

۵. همان: «... فمن تعلق بعموم الفعل فقد خالف العقول».

۶. همان، ص ۴۴: «فأما خبر الواحد القاطع للعدر: فهو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالناظر فيه الى العلم بصحة مخبره، وربما كان الدليل حجة من عقل».

۷. همان، ص ۲۹: «فالظاهر: هو المطابق لخاص العبارة عنه تحقیقاً على عادات اهل اللسان».

۸. همان، ص ۳۸: «وفحوى الخطاب: هو ما فهم منه المعنى وان لم يكن نصاً صريحاً فيه بمعقول عادة أهل اللسان فى ذلك، كقول الله عز وجل: «ولا تقل لهما أف ولا تنههما»».

استشهاد می‌کند.^۱

- شیخ مفید در تعاریف از عرف استفاده کرده، چنان‌که در تعریف تواتر به عرف و عادت تمسک کرده است.^۲

- خبر واحد معتبر، خبری است که همراه با شواهد علمی باشد. شیخ، عرف را به عنوان یکی از شواهد علمی بیان کرده است.^۳

- مورد، منحصص نیست؛ یعنی هرگاه حکمی بر موضوعی وارد شود و سبب به خصوصی در آن مورد نباشد، حکم بر آن سبب محدود نخواهد شد؛ به عبارت مشهور، «مورد، منحصص نیست». شیخ در این موضوع نیز به عرف استناد کرده و معتقد است حمل این الفاظ بر حقیقت خود با عرف، عقل و زبان منافاتی ندارد.^۴

۵-۱- قیاس و رأی

یکی از ویژگی‌های مهم شیخ، آشنایی او با مباحث علمی اهل سنت است. وی در بسیاری از مباحث، شیوه مقارن را رعایت کرده است، مثلاً در اصول، به مباحث قیاس و رأی که از نظر بیش‌تر اهل سنت اهمیت به‌سزایی در استنباط دارد، توجه کرده و به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. شیخ در این بحث، سه واژه قیاس، رأی و اجتهاد را به‌کار برده و بر خلاف استادش ابن جنید که مشهور به پذیرش قیاس در استنباط بوده، آن را خلاف نظر شیعه دانسته است.^۵

۱. همان، ص ۴۳: «ودلائل العقول والاعادات تشهد بأن جمهوره علی حقیقة کلام اهل اللسان».

۲. همان، ص ۴۴: «والتواتر... هو ما جائت به الجماعات البالغة فی الکثرة والانتشار الی حد قد منعت العادة فی اجتماعهم علی الکذب بالاتفاق، کما یتفق لائین ان یتوارد بالارجاف، وهذه حد یعرفه کل من عرف الاعادات».

۳. همان: «فأما خبر الواحد القاطع للعذر: فهو الذی یقترن الیه دلیل یفضی بالنظر فیهِ الی العلم بصحة مخبره... وربما کان شاهداً من عرف...».

۴. همان، ص ۴۲: «... ولیس وروده علی الأسباب بمناف، لحمله علی حقیقه فی الخطاب فی عقل ولا عرف ولا لسان...».

۵. همان، ص ۴۳: «ولیس عندنا للقیاس والرأی مجال فی استخراج الاحکام الشرعیة ولا یعرف من جهت‌ها شیء من الصواب ومن اعتمدهما فی الشرعیات فهو علی ضلال».

از عبارتهای مختلف شیخ مفید در باب قیاس، به دست می‌آید که دلیل عدم حجیت قیاس و رأی آن است که علم‌آور نیستند و راهی برای شناخت حق و صواب نمی‌باشند.^۱

هم‌چنین به اعتقاد شیخ، چون در هر مسئله‌ای روایتی از ائمه اطهار علیهم‌السلام وجود دارد، دیگر به قیاس نیازی نیست.^۲

شیخ مفید با توجه به عدم حجیت قیاس، تخصیص و تعمیم به واسطه آن را مردود شمرده است.^۳

شیخ پس از بیان منابع احکام (کتاب، سنت و اقوال معصومین علیهم‌السلام، راه‌های رسیدن به آن‌ها را نیز بیان کرده است:

راه‌های رسیدن به علم مشروع در این اصول سه چیز است: یکی عقل است که راه شناخت قرآن و دلایل اخبار است، دومی زبان می‌باشد که راه شناخت معانی کلام است و سومی اخبار است که راه اثبات اصول از کتاب و سنت و سخنان معصومان علیهم‌السلام است.^۴

در این عبارت، شیخ نسبت به پیامبر اسلام تعبیر سنت را آورده (که شامل قول، فعل و تقریر می‌شود) و نسبت به ائمه اطهار علیهم‌السلام به اقوال و سخنان تعبیر کرده است، اما با وجود این نباید از چنین تعبیری چنین برداشت کرد که او به حجیت فعل و تقریر ائمه معتقد نیست، زیرا فعل، تقریر و قول ائمه اطهار علیهم‌السلام همگی، حجت است و

۱. ر.ک: همان، ص ۳۸ و ۴۳.

۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۳۹: «ان الاجتهاد والقياس في الحوادث لا يسوغان للمجتهد ولا للقائس، وان كل حادثة ترد فعلها نص من الصادقين عليهم‌السلام يحكم به فيها، ولا يتعدى الي غيرها».

۳. همو، التذكرة بأصول الفقه، ص ۳۸: «فأما القياس والرأى: فإنهما عندنا في الشريعة ساقطان لا يشمران علماً، ولا يخصصان عاماً ولا يعمّان خاصاً، ولا يدلان على حقيقة».

۴. همان، ص ۲۸: «الطرق الموصلة الى علم المشروع في هذه الاصول، ثلاثة: احدهما: العقل وهو السبيل الى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار. والثاني: اللسان، وهو السبيل الى المعرفة بمعاني الكلام. والثالثها: الاخبار، وهي السبيل الى اثبات اعيان الاصول من الكتاب والسنة واقوال الانمة عليهم‌السلام».

هیچ‌کس میان قول آن‌ها از یک طرف و تقریر و فعل آن‌ها از طرف دیگر تفکیکی صورت نداده است.

شیخ مفید در ذیل راه‌های رسیدن به منابع احکام مباحث الفاظ، اصول عملیه و تعادل و ترجیح را بحث نموده است.

۲- مباحث الفاظ

فقه از علوم نقلی است و عمده استنادهای آن به نقل و سمع است. از این‌رو، در اصول، عوارض و حالت‌های مختلف الفاظ کتاب و سنت و نیز قانون و قاعده‌هایی درباره آن‌ها مطرح شده است، هر چند پاره‌ای از مباحث لفظی در علم نحو و منطق هم مطرح می‌شود، اما هر علمی از منظر خاص خود به آن‌ها نظر می‌کند.

شیخ مفید در این کتاب، عمده مباحث خود را بر محور مباحث الفاظ طرح و مباحثی را که برای استنباط فقهی از الفاظ کتاب و سنت لازم می‌باشد بیان کرده است. البته ایشان بیش‌تر مباحث الفاظ را به رغم جریان آن در سنت، بر محور قرآن نگاشته است، به گونه‌ای که غالب مثال‌های بحث‌های اصولی را از قرآن انتخاب کرده است. این نشان‌گر توجه و عنایت وی به نقش قرآن در استنباط است.

۱-۲- معانی قرآن

شیخ مفید معانی قرآن را به دو دسته ظاهر و باطن تقسیم می‌کند و ظواهر را این‌چنین تعریف می‌کند:

مقصود از ظاهر، معنای مطابق لفظی است که هماهنگ با عادات اهل زبان باشد.^۱

و در تعریف باطن نیز چنین آورده است:

باطن معنایی است که از عبارت خاص و حقیقت آن خارج شده و معنایی گسترده‌تری پیدا کرده باشد. در این صورت عاقل در شناخت مراد از آن به دلایل

۱. همان، ص ۲۹: «فالظاهر: هو المطابق لخاص العبارة عنه تحقیقاً علی عادات اهل اللسان».

دیگری افزون بر ظواهر الفاظ احتیاج دارد، مانند قول خداوند که می فرماید: «أقيموا الصلاة».

روشن است که صلاة نزد اهل لغت به معنای دعاست و در حقیقت، این «دعا» قابل قیام نیست. پس ظاهر آیه مراد، نیست، بلکه منظور از صلاة، امر مشروعی می باشد که به معنای افعال مخصوصی است که مشتمل بر قیام، رکوع، سجده و جلوس است. این مطلب از ظاهر قول فهمیده نمی شود و منظور از باطن این معنا است.^۱

پس معیار ظاهر، حقیقت لغوی و معیار باطن، هر آن چه غیر از حقیقت لغوی است، خواه هیئت شرعی باشد یا مجاز در کلام و یا ...

شیخ در جای دیگر نیز معیار ظاهر و باطن را تبیین کرده است.^۲ شیخ پس از شمردن معانی قرآن و تعریف آن ها به ظاهر و باطن، انواع اصول معانی قرآن را به چهار دسته: امر، نهی، خبر و تقریر تقسیم می کند. از این تقسیم بندی روشن می شود که شیخ این چهار دسته را از انواع ظاهر و باطن می داند. علاوه بر این نسبت دادن این چهار قسم به قرآن با توجه به عدم اختصاص این مباحث به قرآن، شاهد دیگری بر قرآن محوری شیخ در استنباط است.

۲-۲- اوامر

۱ - صیغه امر: شیخ معتقد است که امر در زبان عربی صیغه های مخصوصی دارد،

۱. همان.

«والباطن: هو ما خرج عن خاص العبارة وحقیقتها الى وجوه الاتساع، فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك الى الأدلة الزائدة على ظاهر الألفاظ، كقوله سبحانه: «أقيموا الصلوة وأتوا الزكاة».

فالصلاة في ظاهر اللفظ هي: الدعاء حسب المعهود بين أهل اللغة، وهي في الحقيقة لا يصلح منها القيام ... وليس المراد في الآية ظاهرها، وإنما هو امر مشروع. فالصلاة المأمور بها فيها هي: افعال مخصوصة مشتملة على قيام وركوع وسجود وجلوس ... وليس يفهم هذا من ظاهر القول، فهو الباطن المقصود».

۲. همان، ص ۴۲: «وصف الكلام بالظاهر وتعلق الحكم به إنما يقصد به الى الحقيقة منه ... وكذلك القول في التأويل والباطن إنما يقصد به الى العبارة عن مجاز القول ...».

مثل «افعل» که حقیقت در امر است ولی استفاده از آن در سایر موارد مثل سؤال، اباحه و تهدید، مجاز است.^۱

۲ - دلالت امر: از نظر شیخ، امر مطلق بر وجوب دلالت می‌کند و استعمال آن در استحباب به قرینه و شاهد نیاز دارد.^۲

۳ - فور یا تراخی: از نظر شیخ اطلاق امر مقتضی فوریت است، چرا که تأخیر به دلیلی افزون بر اطلاق امر نیاز دارد.^۳

۴ - مره و تکرار: شیخ مفید معتقد است که مطلق امر، بر تکرار دلالت ندارد، جز آن‌که قرینه و دلیلی بر آن باشد.^۴

۵ - اجزا: شیخ، امثال امر را سبب اجزا می‌داند؛ یعنی مکلف با انجام امر، ذمه‌اش نسبت به تکلیف فارغ شده است.^۵

۶ - امر پس از منع: از نظر ابن نعمان امری که پس از وقوع حظر و منع، وارد شود بر وجوب دلالت ندارد و آن را بر اباحه حمل می‌کند.^۶

۷ - وجوب تخیری: شیخ از بین انواع واجبات، به توضیح واجب تخیری بسنده کرده است. از نظر او چنانچه امری بر چند فعل به صورت تخیری وارد شود، همه آن افعال صفت و وجوب را دارند، ولی انجام همه آن‌ها بر مکلف واجب نمی‌شود.^۷

۸ - مقدمه واجب: شیخ مفید مقدمه واجب را واجب می‌داند و در آن، بین سبب و

۱. همان، ص ۳۰: «وللأمر صور محققة في اللسان يتميز بها عن غيره في الكلام، وهي قولك: «افعل» اذا ورد مرسلأعلى الاطلاق، وان كانت هذه اللفظة تستعمل في غير الامر، على سبيل الاتساع والمجاز...».

۲. همان: «والامر المطلق يقتضى الوجوب، ولا يعلم انه ندب الا بدليل».

۳. همان: «وكذلك اطلاقه يقتضى المبادرة بالفعل والتعجيل».

۴. همان: «ولايجب ذلك أكثر من مرة واحدة، ما لم يشهد بوجوب التكرار الدليل».

۵. همان: «وامثال الامر مجز لصاحبه، ومسقط عنه فرض ما كان وجب من الفعل عليه».

۶. همان: «واذا ورد لفظ الامر معاقباً لذكر الحظر أفاد الاباحة دون الايجاب».

۷. همان، ص ۳۱: «واذا ورد الامر بفعل اشياء على طريق التخيير، كوروده في كفارة اليمين، فكل واحد من تلك الاشياء واجب، بشرط اختيار المأمور، وليست واجبة على الاجتماع، ولا بالاطلاق».

غیر سبب تفصیلی نمی‌دهد. هم‌چنین به نوع و جوب آن که عقلی است و یا شرعی، اشاره‌ای نمی‌کند.^۱

۹- وجوب سبب: شیخ مدعی است چنان چه مسبب، واجب باشد، سبب هم واجب می‌شود، هر چند که امر نداشته باشد.^۲

۱۰- بحث ضد: اصولیان متأخر ضد را بر دو قسم تقسیم می‌کنند: ضد خاص و ضد عام. منظور از ضد خاص هر فعلی است که به نحوی مانع وجود امر شود، ولی ضد عام، ترک آن امر است. شیخ مفید تصریح نکرده که در این بحث منظورش از ضد، ضد عام است یا ضد خاص، اما در لابه‌لای کلامش می‌توان شواهدی را یافت که ضد عام مراد اوست. وی در این بحث معتقد است که امر به شیء عین نهی از ضد عامش نیست، ولی امر به شیء را مقتضی نهی عقلی از ضد مأمور به می‌داند. بنابر این، ایشان دلالت امر را بر نهی از باب دلالت لفظی - به هر دلالتی که باشد (تضمن و التزام) - منتفی می‌داند و معتقد به نهی عقلی است.^۳

۳-۲- نوامی

از کلمات پراکنده شیخ چنین برداشت می‌شود که او به دو نوع نهی اعتقاد داشته است: یکی، نهی لفظی که صیغه‌های خاصی را برای آن در نظر گرفته است و دیگری، نهی عقلی که در بحث ضد به آن اشاره کرده و معتقد است که امر به شیء از ضد عامش نهی عقلی می‌کند.^۴

هم‌چنین از نظر شیخ مفید امتثال نهی بر ترک همه افراد آن متوقف است، مگر در

۱. همان: «وما لا يتم الفعل الا به فهو واجب، كوجوب الفعل المأمور به».

۲. همان: «وكذلك الأمر بالمسبب دليل على وجوب فعل السبب».

۳. همان: «وليس الأمر بالشيء هو بنفسه نهياً عن ضده، ولكنه يدل على النهي عنه بحسب دلالتة على حظه، وباستحالة اجتماع الفعل وتركه يقتضى صحة النهي العقلی عن ضده ما أمر به».

۴. همان، ص ۳۱.

صورتی که شرطی آن را به حالت یا زمان ویژه‌ای اختصاص بدهد.^۱

۴-۲-خبر

شیخ درباره خبر به دو بحث اشاره می‌کند:

۱- تعریف خبر: از نظر شیخ خبر چیزی است که امکان صدق و کذب، در آن وجود

داشته باشد.^۲

۲- صیغه‌های خبر: به اعتقاد شیخ در زبان عربی صیغه‌های خاصی برای خبر وجود

دارد که آن را از سایر موارد جدا می‌سازد و طبیعی است که استعمال صیغه‌های

اختصاصی در غیر خبر، استعمال مجازی خواهد بود.^۳

۵-۲-عام و خاص

یکی از بحث‌های مفصلی که در التذکره مطرح شده، بحث عام و خاص است.

شاید پس از بحث امر، عام و خاص مفصل‌ترین بحث آن باشد. در این جا به برخی از

مباحث آن اشاره می‌کنیم:

۱- تعریف عام و خاص: عام، لفظی است که بر دو و بیش تر دلالت کند، ولی

خاص، منحصرأ یک فرد دارد.^۴ شیخ طبق این تعریف، تشبیه را نیز عام می‌داند.

بنابراین، شیخ بین جمع و عموم تفاوت قائل است، زیرا اقل جمع را سه می‌داند، در

حالی که اقل عام را عدد دو قرار داده است.

۲- انعقاد عموم: از نظر شیخ، عموم تنها از مجرای لفظ، محقق می‌شود و فعل بر

۱. همان: «والنهی موجب للترك المستدام، ما لم یکن شرط یخصمه بحال أو زمان».

۲. همان، ص ۳۳: «وأما الخبر: فهو ما أمکن فیہ الصدق والكذب».

۳. همان: «وله صیغه مبنیة ینفصل بها، عمّا یخالفه فی معناه، وقد تستعار صیغته فیما لیس بخبر... علی وجه الاتساع والمجاز».

۴. همان: «والعام فی معنی الکلام: ما أفاد لفظه اثنتین فما زاد».

عمومیت هیچ دلالتی ندارد.^۱

۳- عام مطلق و عام اضافی: شیخ مفید در بحث عام و خاص دو اصطلاح عام مطلق و عام اضافی را مطرح می‌کند. عام اضافی، هر لفظ جمعی است که شامل تمامی افراد جنس نشود. چنین لفظی در واقع عام است، اما به صورت نسبی و اضافی، خاص است.^۲ این نوع از عام دارای دو جنبه است: از آن نظر که شامل دو فرد و بیش‌تر می‌گردد، عام است و از آن جنبه که همه افراد و مصادیق را شامل نیست، خاص است. اما مقصود از عام مطلق، هر لفظی است که تمامی افراد و مصادیق خود را در برگیرد.^۳

۴- معنای تخصیص: تصوّر ابتدایی از تخصیص، آن است که لفظی به عنوان عام، تمامی افراد جنس را شامل شود و سپس به وسیله لفظ خاصی، افراد از حکم عام خارج گردند. شیخ مفید ضمن ردّ این برداشت سطحی، اظهار می‌دارد که با آمدن لفظ خاص، معلوم می‌شود متکلم از اول، شمول تمامی افراد را از عام، قصد نکرده است، لذا در واقع مخصّص، قصد متکلم است و لفظ خاص، کاشف از آن است.^۴

۵- انواع مخصّص‌های عام: سه چیز برای تخصیص عام، صلاحیت دارد: دلیل عقل، قرآن و سنت ثابت [خبر متواتر]. اما قیاس و رأی چون در شریعت اعتبار ندارند، صلاحیت تخصیص عام را ندارند. هم‌چنین تخصیص عام با خبر واحد جایز نیست، زیرا خبر واحد، نه موجب علم است و نه عمل.^۵

۱. همان، ص ۳۸: «فمن تعلق بعموم فعل فقد خالف العقل، وذلك أنه اذا روى أن النبي ﷺ أحدم، لم يجب الحكم بذلك، على أنه أحدم بكل نوع من أنواع الحجج...»

۲. همان، ص ۳۴.

۳. همان.

۴. همان، ص ۳۷: «والذي يخص اللفظ العام لا يخرج منه شيئاً داخل تحته، وإنما يدل على أن المتكلم به أراد به الخصوص، ولم يقصد به إلى ما بنى في اللفظ له في العموم...»

۵. همان، ص ۳۸: «وليس يخصص العموم الأدليل العقل والقرآن أو السنة الثابتة، فأما القياس والرأى: فأنهما عندنا

۶- احکام عام و خاص

الف - حجیت عام تخصیص خورده: هرگاه عامی به واسطه لفظ دیگری تخصیص بخورد، لفظ عام نسبت به غیر مورد تخصیص، در عمومیت خود باقی است؛ به عبارت دیگر، حجیت عام در غیر مورد تخصیص باقی است. البته باید توجه داشت، چنین استعمالی مجازی است، زیرا موضوع له عام، استیعاب و شمول همه افراد است، اما پس از تخصیص، در غیر آن استعمال شده است.^۱

ب - بنای عام بر خاص: هرگاه دو عام وارد شود که با یکدیگر از جهت مدلول، تنافی داشته باشند، به طوری که هر یک حکم دیگری را دفع کند، در این صورت دو حالت متصور است: یکی آن که، تقدم و تأخر یکی بر دیگری مشخص است، که در این صورت اولی ناسخ و دومی منسوخ است و دیگر آن که، تقدم و تأخر معلوم نباشد. در این حالت، وظیفه، توقف است و نباید بدون دلیل، یکی را بر دیگری مقدم کرد.^۲

همچنین اگر لفظ خاصی در همان مورد لفظ عام وارد شود، خاص بر عام مقدم می شود، چرا که اگر به عام عمل شود، حکم خاص مرتفع و بی اثر خواهد شد، اما در صورتی که به خاص عمل شود، عام به طور کلی ساقط نشده است.^۳

۷- الفاظ عموم: شیخ مفید عموم را به سه دسته تقسیم می کند:

→ فی الشریعة ساقطان ... ولا یخصان عاماً...، ولا یجوز تخصیص العام بخبر الواحد، لانه لا یوجب علماً ولا عملاً».

۱. همان، ص ۳۵: «وإذا ورد اللفظ وكان مخصوصاً بدلیل فهو علی العموم، فیما بقی تحته مما عدا المخصوص، ویقال انه عام علی المجاز، لانه مقول عمّا بنی له من الاستیعاب الی ما دونه من المخصوص».
۲. همان: «وإذا ورد لفظان عامان کل واحد منهما یرفع حکم صاحبه، ولم يعرف المتقدم منهما من المتأخر، فیقال: ان أحدهما منسوخ والأخر ناسخ، وجب فیهما الوقف، ولم یجز القضاء بأحدهما علی الآخر، إلا ان یحضر دلیل».
۳. همان، ص ۳۶: «وإذا ورد لفظ عام فی حکمه، وكان معه لفظ خاص فی ذلك الحکم بعینه، وجب القضاء بالخاص...، فلو قضینا بعموم الآیة الاولى ارتفع حکم آیة المحیض بأسره،، وإذا قضینا بما فی الثانية من المخصوص لم یرتفع حکم الاولى العام من کل الوجوه».

الف) الفاضلی که بیانگر اصل جمع بوده و از دو به بالا صدق می‌کند، مثل اثنین؛
 ب) جمع نکره، مثل دراهم و دنانیر که کم‌تر از سه را شامل نیست؛
 ج) عموماًتی که علائم استیعاب و شمول دارند، مثل الف و لام و من شرطیه.^۱

۶-۲- اشتراك

از نظر شیخ، اشتراك به دو قسم لفظی و معنوی تقسیم می‌شود و اشتراك معنوی را دو نوع می‌داند:

قسم اول، آن است که لفظی بر معنای کاملی دلالت کرده، به طوری که آن معنا در انواع مختلفی و حقایق متعددی جریان داشته باشد، مثل لفظ شیء هنگامی که به صورت نکره استعمال شود.

قسم دوم، عبارت است از لفظی که بر معنای کاملی دلالت کند، ولی آن معنا یک حقیقت واحد باشد و افراد آن در عوارض، در صورت و شکل مختلف باشند، مثل رجل و انسان.^۲

اما اشتراك لفظی، یعنی این که لفظی بر بعضی معنا دلالت کرده، به گونه‌ای که به واسطه اضافه یا صفت کامل شود، مثل لفظ عین که به معنای چشم، آب، طلا و ... آمده، ولی هنگامی که به چیزی اضافه شود و یا صفتی برای آن آورده شود معنایش کامل می‌شود، مثل عین (چشم) انسان.^۳

۱. همان، ص ۴۱: «واعلم ان العموم على ثلاثة اضرب: فاضرب: هو أصل الجمع المفيد لاثنين فما زاد، ...؛ والاضرب الثاني: ما عتبر عنه بلفظ الجمع المنكر، كقولك: «دراهم و دنانير» فذلك لا يصح في أقل من ثلاثة، والاضرب الثالث: ما حصل منه علاقة الاستيعاب من التعريف بالألف واللام، وبمن الموضوع للشرط والجزاء».

۲. همان، ص ۳۴: «فأما الألفاظ المنسوبة الى الاشتراك فهي على انحاء: فمنها: ما هو مبني لمعنى سائغ في أنواع مختلفات، كاسم شيء على النكير، ...، ومنها: رجل و انسان و بهيمة و نحو ذلك، فانه يقع على كل اسم من هذه الأسماء على أنواع في الصور والهيآت، وهو موضوع في الأصل لمعنى يعم ويشمل جميع ما في معناه».

۳. همان، ص ۳۵: «ومن الألفاظ المشتركة ضرب آخر، وهو قولهم: عين ...، فهذه اللفظة لمجردها غير مبنية لشيء مما عددها، وإنما هي بعض المبنى، وتمامه وجود الاضافة، أو ما يقوم مقامها من الصفة المخصوص».

۷-۲- استثنای عقیب جمل متعدده

هرگاه جمله‌هایی به یک‌دیگر عطف شوند و پس از آن‌ها استثنایی وارد شود، این استثنا به همه جمله‌های سابق برمی‌گردد، مگر آن که دلیلی آن را به یکی از آن‌ها اختصاص بدهد.^۱

۸-۲- حقیقت و مجاز

۱- حقیقت و مجاز در لفظ یا معنا: فقها در این باره که جای‌گاه حقیقت و مجاز در الفاظ است یا معانی، اختلاف نظر دارند. سکاکی معتقد است که مجاز در معنا واقع می‌شود؛ به این بیان که متکلم در ابتدا به طور ادعایی زید را به علت شجاعت فراوان، مصداقی از مصادیق شیر، فرض می‌کند، آن‌گاه لفظ شیر را در همان معنای واقعی خود به کار می‌برد. بر این اساس استعمال حقیقی بوده و تصرف، در معنا صورت گرفته است.

شیخ مفید در مقابل چنین بینشی معتقد است که حقیقت و مجاز در الفاظ و تعابیر واقع می‌شود نه در معانی.^۲

۲- تعریف حقیقت و مجاز: بر اساس مبنای شیخ مفید، حقیقت عبارت است از استعمال لفظ در معنایی که در زبان برای آن وضع شده و مجاز استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له می‌باشد.^۳

۳- دلیل یقینی بر حقیقت و مجاز: شیخ مفید معتقد است حمل کلام بر حقیقت یا

۱. همان، ص ۴۱: «... والاستثناء اذا أعقب جُملاً فهو راجع الی جمیعها، إلا ان یكون هناك دلیل یقصرها علی شیء منها».

۲. همان، ص ۴۲: «الحقائق والمجازات أَمَا هی فی الالفاظ والعبارات دون المعانی المطلوبات».

۳. همان: «والحقیقة من الکلام: ما یطابق المعنی الموضوع له فی اصل اللسان، والمجاز منه: ما عبّر عن غیر معناه فی الاصل...».

مجاز به دلیل قطعی نیاز دارد و نمی‌توان به ظنون استناد کرد. از نظر ایشان دو راه علمی برای به دست آوردن حقیقت و مجاز وجود دارد: یکی، اجماع و اتفاق اهل زبان و دیگری، دلیلی که حقیقت را از مجاز جدا سازد.^۱
بر این اساس برای بازیابی حقیقت از مجاز، گفتار برخی از اهل لغت یا برخی از مسلمانان کفایت نمی‌کند.

۹-۲- مفاهیم

ابن نعمان از میان مفاهیم تنها به مفهوم موافق و مفهوم وصف بسنده کرده است. وی از مفهوم موافق به «فحوی الخطاب» و از مفهوم وصف به «دلیل الخطاب» تعبیر می‌کند.

۱ - مفهوم موافق: وی ضمن این‌که مفهوم موافق را حجت می‌داند در تعریف آن می‌نویسد:

فحوی الخطاب، چیزی است که از آن معنایی به حسب عادت اهل لسان فهمیده شود، گرچه در آن نص صریح نباشد، مانند قول خداوند متعال که می‌فرماید: «ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما».^۲

۲ - مفهوم وصف: شیخ احتمالاً نخستین عالم شیعی است که مفهوم وصف را حجت می‌داند. وی در تعریف آن چنین آورده است:

تعلیق حکم بر صفات مذکور در کلام، دلالت می‌کند که آن‌چه غیر از این صفات را دارد، چنین حکمی ندارد، مگر دلیلی بر اتفاق حکم بین واجد صفت و فاقد آن وجود داشته باشد، همانند قول پیامبر اسلام که فرمود: «فی سائمة الإبل الزکاة»

۱. همان: «والحکم علی الکلام بأنه حقیقة أو مجاز، لا يجوز الأبدليل یوجب البقین، ولا یسلک فیہ طریق الظنون. والعلم بذلک من وجهین: احدهما: الاجماع من أهل اللسان، والآخر: الدلیل المشرع للبیان».

۲. همان، ص ۳۸: «وفحوی الخطاب: هو ما فهم منه المعنی وان لم یکن نصاً صریحاً فیہ بمعقول عادة اهل اللسان فی ذلک، کقول الله عز وجل: «ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما»».

اختصاص زکات به ابل سائم دلیل بر آن است که در ابل عامل، زکات نیست.^۱

۳- اصول عملیه

استواری اصول عملیه به شک است. شک در تکلیف، شک در مکلف به و... و تا شکی نباشد، این اصول مجرا پیدا نمی‌کنند. متأخران، اصول عملیه را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب.

شیخ مفید از میان این اصول، تنها به استصحاب بسنده کرده است. وی بدون این که از استصحاب تعریفی ارائه کند یا اشاره‌ای به اصل یا اماره بودنش داشته باشد، به حجیت آن اشاره کرده و معتقد است طبق استصحاب حال، حکم واجب است، زیرا حکم حال با یقین ثابت شده و چیزی که با یقین ثابت شده، تغییر آن بدون دلیل جایز نیست.^۲

گفتنی است از تعلیل شیخ معلوم می‌شود که او استصحاب را از باب دلیل عقل، حجت دانسته است، نه از باب روایات.

۴- تعادل و تراجیح

بحث تعادل و تراجیح متوقف بر حجیت خبر واحد و از توابع آن است، با این حال، شیخ مفید که منکر حجیت خبر واحد است، از تعادل و تراجیح بحث کرده است. ایشان اختلاف در روایات را به دو گونه ترسیم می‌کند: یکی، اختلاف در متن

۱. همان، ص ۳۹: «فأما دليل الخطاب، فهو أن الحكم إذا علق ببعض صفات المسمى في الذكر، دل ذلك على أن ما خالفه في الصفة مما هو داخل تحت الاسم، بخلاف ذلك الحكم، إلا أن يقوم دليل على وفاقه فيه، كقول النبي ﷺ: «في سائمة الأبل الزكاة»، فنخصيصة السائمة بالزكاة دليل على أن العاملة ليس فيها زكاة».

۲. شیخ مفید، التذكرة بأصول الفقه، ص ۴۵: «والحكم باستصحاب الحال واجب، لأن حكم الحال ثابت باليقين، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدليل».

و دیگری، اختلافی که به نسخ منجر می‌شود.

در قسم اول، دو حالت تصور می‌کند: ۱- اختلاف بدوی باشد، به طوری که بتوان هر یک را بر استعمال حقیقی حمل نمود. ۲- اختلاف مستقر باشد، به طوری که نتوان در دلالت اخبار توافقی ایجاد کرد. در این فرض قطعاً نمی‌توان به صحت هر دو خبر اعتقاد پیدا کرد. لذا ناگزیر یا یکی از آن دو صحیح است یا هر دو فاسد است. اما برای قسم دوم اختلاف که به نسخ منجر می‌شود، به قواعد باب نسخ ارجاع می‌دهد.^۱

۲۶- احمد بن علی بن عباس بن نوح سیرافی^۲ (م - حدود ۴۲۰ق)

او در حدیث مورد اعتماد، در فقه ماهر و در حدیث و روایت بصیرت داشت و در روایات متقن بود.^۳ او کتاب‌هایی، مانند المصابیح فی ذکر من روی عن الائمة عليهم السلام لكل امام، التعقیب والتعفیر و... را تدوین کرده است. وی ظاهراً در اصول کتاب القاضی بین الحدیثین المختلفین را به رشته تحریر درآورده است^۴ که در دست‌رس نمی‌باشد.

۱. همان.

۲. رسالة أبي غالب الزراري، ص ۶۰، رقم ۳؛ رجال النجاشي، ج ۱، ص ۲۲۶، رقم ۲۰۷؛ شيخ طوسي، الفهرست، ص ۶۱، رقم ۱۱۷؛ همو، رجال الطوسي، ص ۴۵۶، رقم ۱۰۸؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۲۲، رقم ۱۰۷؛ رجال ابن داود، ص ۳۳، رقم ۹۹؛ رجال العلامة الحلی، ص ۱۹، رقم ۴۵؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۲۶، رقم ۹۷؛ قهپانی، مجمع الرجال، ج ۱، ص ۱۶۶؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۵؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۹، رقم ۴۲؛ همو، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۲۹، رقم ۸۶؛ عبدالله افسندی، ریاض العلماء، ج ۱، ص ۵۳؛ محمد بن اسماعیل حائری، منتهی المقال، ج ۱، ص ۲۹۲، رقم ۱۹۶؛ محسن اعرجی، عدة الرجال، ج ۱، ص ۴۲۵؛ محمد مهدی طباطبائی، رجال بحر العلوم، ج ۱، ص ۳۶۹؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۲، ص ۸۷؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۷۲، رقم ۴۲۴؛ سید محسن امین، أعيان الشیعه، ج ۳، ص ۱۹۹؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج ۲، ص ۱۹؛ علی نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۷۷، رقم ۱۲۳۵؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۱۶۸، رقم ۶۹۴ و ۹۱۶ و محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۳۵۳.

۳. رجال النجاشی، ص ۸۶.

۴. همان.

۲۷- احمد بن عبدالواحد بن احمد بزّاز ابو عبدالله^۱ (حدود ۳۳۰ - ۴۲۳ق)

او در ادبیات بسیار قوی بود و در تاریخ تخصص داشت. هم‌چنین کتاب‌هایی تدوین کرده که پاره‌ای از آن‌ها عبارتند از: اخبار سید بن محمد، تاریخ و عمل الجمعة. ظاهراً در اصول، کتاب الحدیثین المختلفین را نوشته است^۲ که امروزه در دست‌رس نیست.

۲۸- علی بن ابی‌احمد حسین طاهر بن موسی ملقب به سید مرتضی^۳ (۳۵۵-

۴۳۶ق)

(الف) زندگی‌نامه

سید مرتضی در ماه رجب سال ۳۵۵ در شهر بغداد دیده به جهان گشود. مادرش

۱. رجال النجاشی، ج ۱، ص ۲۲۸، رقم ۲۰۹؛ رجال الطوسی، ص ۴۵۰، رقم ۶۹؛ همو، الفهرست، ص ۱۲۹، رقم ۴۴۶؛ رجال ابن داود، ص ۳۰، رقم ۸۵؛ رجال العلامة الحلی، ص ۲۰، رقم ۴۷؛ علامه حلی، ایضاح الاشباه، ص ۱۰۳، رقم ۶۷؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۲۴؛ قهپائی، مجمع الرجال، ج ۱، ص ۱۲۴؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۳؛ محمدباقر مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۱۵۰، رقم ۱۰۱؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۲، ص ۷۵؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۶۶، رقم ۴۰۰؛ سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۳، ص ۱۸؛ علی نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۵۹، رقم ۱۱۵۷؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۱۴۷، رقم ۶۵۶ و ص ۱۴۳، رقم ۶۵۲؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۳۳۴ و عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۱۰، ص ۳۰۵.

۲. رجال النجاشی، ص ۸۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۰۲؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۲۵؛ همو، رجال الطوسی، ص ۴۸۴؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۶۹؛ رجال علامه حلی، ص ۹۴؛ قهپائی، مجمع الرجال، ج ۴، ص ۱۸۹؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۷۵؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۸۲؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۴، ص ۱۴؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۹۴؛ ملاعلی علیاری تبریزی، بهجة الآمال، ج ۵، ص ۴۲۱؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۸۴؛ سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۲، ص ۱۲۰؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۹، ص ۷۳۵؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۳۷۰، محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۶، ص ۴۷۵؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة (القرن الخامس والسادس)، ج ۲، ص ۱۲۰.

فاطمه و پدرش نقیب ابو احمد حسین نام داشت. ابو احمد حسین در دولت بنی عباس و بنی بویه مورد احترام و تجلیل بود.^۱ وی به خاطر مخالفت با دستگاه خلافت عضدالدوله دیلمی در سال ۳۶۹ ق دستگیر و اموالش مصادره و به شیراز تبعید شد و تا سال ۳۷۶ ق به مدت هفت سال در زندان به سر برد از این رو سرپرستی سید و برادرش رضی بر عهده مادرش بود. فاطمه برای تربیت و رشد فرزندان خود آنان را نزد مرجع و عالم بزرگ شیعی آن زمان، شیخ مفید برده و از ایشان خواست تا علم فقه را به آنان بیاموزد.

سید در سن دوازده یا پانزده سالگی به تحصیل علوم ادبی اشتغال ورزید.^۲ نتیجه تلاش علمی او به سرعت آشکار شد و هنوز ۲۷ سال از عمر پرافتخارش نگذشته بود که مرجع فقهی و کلامی به شمار می‌رفت و نامه‌های متعددی برای دریافت پاسخ‌گویی به مشکلات علمی برای او ارسال می‌شد.^۳

شهرت علمی سید به گونه‌ای بود که کتابش پیش از اتمام تألیف، میان مردم منتشر می‌شد، به طوری که گاهی از دست او خارج می‌شد و دیگر فرصتی برای تجدید نظر در آن برای او فراهم نمی‌شد.^۴

سید مرتضی در رشته‌های مختلف علوم اسلامی متخصص و صاحب نظر بود. از میان این علوم می‌توان به فقه، اصول، تفسیر، فلسفه، فلک و نجوم و علوم ادبی اشاره کرد.

وی آن چنان در ادبیات عرب تبخّر داشت که شیخ عزالدین احمد بن مقبل در وصف او گفته است:

اگر انسانی سوگند یاد کند که سید مرتضی از خود عرب‌ها نسبت به عربی داناتر

۱. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۹۵.

۲. عبدالرزاق محی‌الدین، ادب المرتضی، ص ۲.

۳. مقدمه آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ص ۳.

۴. عبدالرزاق محی‌الدین، ادب المرتضی، ص ۱۰۰.

است، نزد من گناه کار نیست.^۱

او در هر علمی که وارد می شد افقهای جدیدی را در آن می گشود و بنیان گذار شیوه نوینی در آن می شد به طوری که دکتر عبدالرزاق محیی الدین در این باره می نویسد:

آنچه من در سرنوشت مرتضی در بُعد فرهنگ ادبی دست یافتم این بود که او از طلایه داران مفسران شیعی قرآن به واسطه رأی و نظر بود، چرا که پیش از او غالب مفسران شیعی قرآن را با احادیث، تفسیر می کردند. هم چنین او از پیش گامان دعوت به بازگشایی باب اجتهاد در فقه به شمار می رود. از سوی دیگر او پیش از همگان به تألیف فقه تطبیقی همت گماشت. او کسی است که پایه های اصول فقه را نزد شیعیان بنیان نهاد و تفاوت های اصول فقه و اصول عقاید را نزد شیعه و سنی آشکار ساخت. در علم حدیث اولین شخص از شیعه است که ندای کنار زدن بخش وسیعی از احادیث، به خصوص اخبار واحد را سر داد که چنین عملی موجب خدمت بسیار مهمی در جهت پاک سازی احادیث اهل بیت از خلل و عیوب شد. و در نهایت در علم کلام دوشادوش قاضی عبدالجبار رئیس معتزله به حساب می آید. به طور خلاصه او تجدید کننده مذهب شیعی امامی در قرن چهارم قمری به شمار می آید.^۲

شریف مرتضی در زمره عالمانی است که علم و سیاست را با یکدیگر توأم کرد و از او فقیهی سیاست مدار و مجتهدی زمان شناس پدید آورد. وی در سال ۴۰۶ ق پس از وفات برادرش سید رضی سه مسئولیت مهم اجتماعی را به دوش کشید. یکی نقابت، دیگری امارت و سرپرستی زائران خانه خدا و سومی نظارت بر دیوان مظالم بود. سید مسئولیت های اجتماعی متعددی داشت. همین امر باعث شد تا وی هرچه بیش تر با نیازهای زندگی مردم آشنا شود و زمینه مناسبی را برای مباحث فقهی جدید و اصول فقه برابر با نیازهای جامعه فراهم آورد. این بُعد از زندگی سید تأثیر به سزایی

۱. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۰۳: «وقد كان شيخنا عزالدین احمد بن مقبل يقول: لو حلف انسان ان السيد المرتضى كان اعلم بالعربية من العرب لم يكن عندي انما».

۲. سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۸، ص ۲۱۴.

در واقع بینی های مباحث فقهی او بر جای گذاشت.

سید مرتضی از خوشه زار خرمن علما و دانشمندان بسیاری استفاده کرد که هر کدام از آنها تأثیر شگرفی بر افکار او گذاشتند. برخی از آنان عبارتند از:

- ۱- ابو نصر عبدالعزیز محمد بن احمد بن نباته اسعدی که سید مرتضی، ادبیات، معانی، بیان، صرف و نحو را نزد او آموخت.
- ۲- ابو عبدالله محمد بن نعمان بن عبدالسلام عکبری بغدادی (شیخ مفید) که سید، علوم مختلفی از جمله فقه و اصول را نزد او فرا گرفت.
- ۳- ابو عبیدالله محمد بن عمران بن موسی بن سعید بن عبیدالله کاتب، معروف به مرزبانی که او از ادبا، شعرا و شیوخ معتزله بود.
- ۴- ابوالقاسم عبیدالله بن عثمان بن یحیی بن جنینا دقاق.
- ۵- ابو محمد هارون بن موسی تلعکبری شیبانی که وی راوی همه اصول و مصنفات شیخ مفید و استاد ایشان است.^۱

ثمرات تربیت و تدریس علمی سید، شاگردان مبرز و نامداری است که هر کدام مشعل فروزانی برای امت اسلامی بودند. مانند: ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، ابو یعلی سلار بن عبدالعزیز دیلمی، ابوالصلاح تقی بن نجم حلبی؛ عبدالعزیز بن بزاج، ابوالحسن سلیمان صهرشتی.^۲

سید در طول عمر با برکت خویش، آثار گران بهایی از خود به جای گذاشته است. تألیفات او دارای چند ویژگی است:

اول - او در زمینه های مختلف کتاب هایی به نگارش در آورده است به گونه ای که نوعی جامعیت را در مباحث اسلامی نشان می دهد. وی توانست در فقه، اصول، تفسیر، حدیث، ادبیات و شعر، علوم قرآن و کلام آثاری را به جامعه عرضه کند.

۱. سید مرتضی، الانتصار، مقدمه، ص ۱۱۴ - ۱۱۶.

۲. محمد باقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۹۹.

دوم - آثار وی جنبه ابتکاری داشته و گرایش به نوآوری در آثار او به خوبی مشاهده می‌شود. خوانساری در این باره می‌گوید:

تمامی مصنفات سید، جنبه تأسیسی و ابتکاری داشته و از کتاب‌های گذشتگان الگو نگرفته است.^۱

سوم - شیوه سید، در مباحث مختلف، تطبیق و ایجاد مقارنه بین نظریه‌های گوناگون است، به عنوان نمونه او در کتاب الذریعه معمولاً به نظریه‌های متکلمان و فقها توجه دارد.

چهارم - تألیفات سید معمولاً پاسخی به نیازهای مطرح در زمان خویش بوده است، چراکه او پیوسته از افکار و مباحث رایج در جامعه با اطلاع بوده و به موقع پاسخ قاطع و روشنی برای آن مهیا می‌کرده است. مسائل طرابلسیه، مسائل حلبيه و مسائل موصليه، نشان‌گر این واقعیت در تألیفات سید است.

سید محسن امین تعداد ۸۹ کتاب و رساله برای سید مرتضی شمرده است^۲ که برخی از آن‌ها عبارتند: شافی، انتصار، الذخیره، تنزیه انبیاء، امالی و ...

شریف مرتضی به مباحث اصول فقه توجه عمیقی داشته و در پی آن کتاب و رساله‌های مختلفی درباره مباحث اصولی به نگارش درآورده است که برخی از آن‌ها عبارتند از:

الخلافة فی اصول الفقه،^۳ المسائل المفردة فی اصول الفقه،^۴ مسائل منفردات فی اصول الفقه،^۵ الذریعة الی اصول الشریعة^۶ (این کتاب امروزه در دسترس همگان است

۱. همان، ص ۳۰۰: «وأما مصنفات السيد قدس سره، فكلها أصول وتأسيسات غير مسبوقه، بمثال من كتب من تقدمه من علمائنا الأمثال». نظیر این سخن در لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۴۱۶۶ نقل شده است.

۲. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۲۱۹.

۳. همان و آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۷، ص ۲۳۶.

۴. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۲۱۹.

۵. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۰۲.

۶. آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۱۰، ص ۲۶.

و بارها چاپ شده است)، حجیة الاجماع،^۱ دلیل الخطاب،^۲ مسأله فی عدم حجیة الخبر الواحد،^۳ مسأله فی عدم الدلیل، دلیل العدم و بیان مورده،^۴ مسأله فی طریق الاستدلال علی فروع الامامیة،^۵ ابطال القیاس،^۶ ابطال العمل بخبر الواحد،^۷ مسائل الخلاف فی الاصول،^۸ جواب المسائل التبنایات^۹ (در این رساله مباحثی از قبیل راه شناخت احکام، راه شناخت خطاب خدا و رسول، اثبات حجیت اجماع و حجیت یا عدم حجیت خبر واحد طرح شده است)، جواب المسائل الموصلیات الثالثه^{۱۰} (در این رساله مطالبی همانند کیفیت رسیدن به احکام شرعی، بطلان عمل به قیاس و خبر واحد، حجیت ظواهر کتاب و سنت، حکم مسئله فاقد دلیل از کتاب و سنت و حجیت اجماع عرضه شده است)، جوابات الطرابلسیات الثانیة^{۱۱} (این رساله نیز مباحث شیوه شناخت احکام شرعی غیر قطعی و کیفیت علم به احکام اختلافی را در بردارد. لازم به ذکر است که بسیاری از رساله های فوق در کتاب رسائل الشریف المرتضی، توسط دار القرآن الکریم آیت الله العظمی گلپایگانی چاپ شده است و کتاب الذریعة الی اصول الشریعة نیز در دو جلد توسط انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.) و المصباح فی اصول الفقه.^{۱۲}

۱. همان، ج ۶، ص ۲۶۹.
۲. سید محسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۱۹ و آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۲۰، ص ۳۸۶.
۳. آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۲۰، ص ۳۸۹.
۴. همان، ص ۳۹۰.
۵. همان، ص ۳۸۹.
۶. آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۱، ص ۷۰.
۷. ادب المرتضی، ص ۴۱۱.
۸. آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۲۰، ص ۳۴۵.
۹. سید مرتضی، رسائل الشریف، ج ۱، ص ۵ - ۲۱.
۱۰. همان، ص ۲۰۰ - ۲۱۲.
۱۱. همان، ص ۳۱۵ - ۳۷۱.
۱۲. مقدمه الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۶.

ب) روش‌شناسی

۱- ویژگی‌های کتاب الذریعة الی اصول الشریعة

با این که سید مرتضی کتاب‌ها و مقالات فراوانی در اصول فقه به رشته تحریر درآورده است، اما کتاب الذریعة مهم‌ترین و جامع‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود. از این رو، آن را عمده منبع و محور مطالعه افکار اصولی وی قرار داده و ضمن بیان ویژگی‌های این کتاب، روش اصولی و عناصر مهم افکار اصولی سید را در این کتاب بررسی می‌کنیم:

۱-۱- گسترده‌گی

الذریعة اولین کتاب گسترده اصولی شیعی است که تمامی مباحث اصولی را به صورت مفصل و جامع بررسی کرده است. پیش از آن کتاب التذکره باصول الفقه شیخ مفید است که به رئوس کلی عناوین اصولی بسنده کرده و حجم آن به سی صفحه هم نمی‌رسد، در صورتی که الذریعة در دو جلد و به صورت وسیع، تمامی مباحث اصولی را با شیوه‌ای عالمانه بررسی کرده است.

۱-۲- استدلالی

سید در تمامی مباحث اصولی ضمن بیان رأی مورد نظر، به استدلال و ابطال استدلال‌های مخالفان پرداخته است. بر این اساس، الذریعة کتابی علمی بوده و همواره مورد توجه دانشمندان پس از او بوده است. این ویژگی؛ یعنی استدلالی بودن، یکی از امتیازات الذریعة نسبت به التذکره است.

۱-۳- بیان دیدگاه‌های مختلف

سید به خاطر احاطه فراوانی که بر اقوال و دیدگاه‌های مختلف در مباحث اصولی

داشته، پیوسته در آغاز هر بحثی به آرا و مکاتب مختلف اصولی اشاره کرده و به گونه‌ای عالمانه آن‌ها را به بوته نقد کشانده است. در این باره به مرزهای مذهبی منحصر نشده و بر این اساس دیدگاه‌های «فقها» و «متکلمان» دو مکتب معروف در اصول را نقل کرده است.

۴-۱- تهذیب اصول

سید مرتضی در این کتاب مباحث اصولی را از غیر اصولی و زاید جدا ساخته است. او معتقد است کتاب‌های اصولی رایج، هر چند بسیاری از مباحث اصولی را به درستی به تصویر کشانده‌اند، اما برخی مباحث که جزو علوم دیگر است، وارد علم اصول فقه شده و موجب تورّم بی‌مورد مباحث آن شده است.

شاید علت این اختلاط این باشد که علم اصول، درباره مباحث مختلفی که فقیه در استنباط به آن‌ها نیاز دارد، بحث می‌کند. از این رو، فقها پاره‌ای از مسائل علوم دیگر را که بدان نیاز دارند و از نظرگاه فقهی بدان پرداخته نشده است، در اصول تنقیح کرده‌اند.

به هر حال، سید از دو نوع اختلاط در مباحث اصولی سخن می‌گوید: یکی اختلاط مباحث اصول عقاید با اصول فقه و دیگری اختلاط مباحث ادبیات با اصول فقه در مباحث الفاظ. وی در مورد تهذیب مباحث اصولی از کلامی می‌گوید:

چنانچه انگیزه بحث در این موضوعات (کلامی) آن باشد که اصول فقه بعد از ثبوت این اصول تمام می‌شود، خود علتی است که اقتضا می‌کند سایر مباحث اصول دین از اول تا آخر به همان ترتیب، [در اصول فقه] بحث شود، چرا که طبق نظر دقیق، بر تمامی اصول دین استوار است.^۱

۱. سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۲ و ۳: «فإن كان دعا إلى الكلام على هذه المواضع: أن أصول الفقه لا تتم ولا تثبت إلا بعد ثبوت هذه الأصول، فهذه العلة تقتضي أن يتكلم على سائر اصول الدين من أولها إلى آخرها وعلى ترتيبها، فإن أصول الفقه مبنية على جميع اصول الدين».

ایشان در بحث جواز نسخ شرایع می‌گویند:

بدان که میان مسلمانان در این مسئله هیچ اختلافی وجود ندارد، بلکه تنها اختلاف در

این مسئله، با یهود است و بحث با یهود در اصول فقه بی‌معناست.^۱

سید بر اصولیان اهل سنت انتقاد می‌کند که مباحث ادبی نیز نباید نابجا وارد اصول

شود.^۲

شریف مرتضی در اصول به دنبال مباحثی است که اثری در فقه داشته باشند و

طرح غیر از آن‌ها را در اصول سزاوار بحث نمی‌داند. از این رو بحث از معنای لغوی

نسخ را بحثی بی‌حاصل تلقی کرده است.^۳

به هر حال سید با این روش، مباحث اصولی را از غیر آن تهذیب و از تداخل

بی‌مورد مباحث لغوی و کلامی جلوگیری کرده است.

۱-۵- نوگرایی

علم الهدی از کتاب خود به عنوان کتابی که در میان کتاب‌های دیگر اصولی،

بی‌نظیر است، یاد کرده است.^۴

او در ادامه، بار دیگر بر نوگرایی در اصول تأکید کرده و گوشزد می‌کند که در این

راستا از کتاب‌های عامه کمکی نگرفته است.^۵

۱. همان، ص ۴۲۵: «اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة، وإنما الخلاف فيها مع اليهود، ولا معنى للكلام على اليهود في ابواب اصول الفقه».

۲. همان، ص ۱۶: «واعلم أن الناس قد طولوا في أقسام الكلام، وأورد بعضهم في اصول الفقه ما لا حاجة اليه».

۳. همان، ص ۴۱۳: «اعلم أنه لا حاجة بنا الى بيان معنى النسخ في اصل اللغة، ففي ذلك خلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه، والمحتاج اليه بيان حده في الشرع، وعلى مقتضى الأدلة الشرعية».

۴. همان، ص ۵: «فهذا الكتاب إذا أعان الله تعالى على إتمامه وإبرامه، كان بغير نظير من الكتب المصنفة في هذا الباب».

۵. همان، ص ۶: «فقد تحققت استبداد هذا الكتاب بطرق مجددة، لا استعانة عليها بشيء من كتب القوم المصنفة في هذا الباب».

۶-۱- تبیین دقیق دلایل مخالفان

سید در این کتاب تمام تلاش خود را در تبیین درست سخنان مخالفان به کار برده و نقاط ابهام آن‌ها را شفاف کرده است.^۱

ایشان در این راستا، ادله مخالفان را گردآوری و دسته‌بندی و به صورت مختصر و گویا بیان کرده است، به عنوان نمونه در مورد کسانی که امر را دلیل بر وجوب می‌گیرند، می‌گوید:

قائلان به وجوب امر، از دو راه اعتباری و سمعی پیش آمده‌اند و آن‌ها بر دو قسم‌اند:

یکی، راه‌های قرآنی و دیگری، راه‌های اخبار.^۲

در مورد راه‌های اعتباری سیزده دلیل و برای راه‌های سمعی قرآنی پنج دلیل و برای راه‌های سمعی اخباری چهار دلیل بیان و سپس به نقد آن‌ها اقدام کرده است.

۷-۱- نقادی

او تنها به تصویر و بیان دیدگاه‌های مختلف اکتفا نکرده، بلکه نقد و انتقاد بر اساس اصول علمی را و جهت نظر خود در این کتاب قرار داده است، لذا خود او این چنین اظهار می‌کند:

... گرچه پس از تحریر و تنقیح دلایل آنان، به نقد و تبیین سستی آن‌ها پرداخته‌ایم.^۳

۸-۱- تبیین محل اختلاف

مباحث علمی آن‌گاه ثمربخش خواهد بود که به درستی، نقطه اختلاف میان

۱. همان، ص ۵: «إِنَّا حَدَدْنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ شُبُهَةَ الَّتِي هِيَ عِنْدَهُ حِجَجٌ وَقَرَرْنَاهَا، وَهَدَبْنَاهَا، وَأَظْهَرْنَا مِنْ مَعَانِيهَا وَدَقَائِقِهَا مَا كَانَ مُسْتَوْرًا».

۲. همان، ص ۵۵: «وَقَدْ تَعَلَّقَ مِنْ ذَهَبٍ إِلَى وَجُوبِ الْأَمْرِ بِطَرُقِ اعْتِبَارِيَّةٍ، وَطَرُقِ سَمْعِيَّةٍ، وَهِيَ عَلَى ضَرْبَيْنِ: قُرْآنِيَّةٍ وَأَخْبَارِيَّةٍ».

۳. همان، ص ۵: «وَإِنْ كُنَّا مِنْ بَعْدِ عَاطِفِينَ عَلَى نَقْضِهَا، وَإِبَانَةِ فُسَادِهَا».

دیدگاه‌های موجود، شناخته شود و تلاش‌های علمی بر آن متمرکز شود. یکی از ویژگی‌های کتاب الذریعه آن است که در هر بحثی سعی دارد محل نزاع را تبیین نموده تا از مباحث زاید و بی‌حاصل جلوگیری کند؛ به عنوان نمونه پس از گزارش اقوال و آرا در این باره که امر مطلق، اقتضای یک بار امثال یا تکرار را می‌کند، می‌نویسد:

تحقیق جای‌گاه اختلاف، منحصرأ در زیادی بر یک بار است، زیرا امر بدون هیچ اختلافی میان علما، یک بار را شامل می‌شود.^۱

در موارد دیگری نیز ایشان به این ویژگی مهم اشاره کرده است.^۲

۲- کیفیت طرح مباحث اصولی

دستگاه تفکر اصولی علم الهدی به قدری منسجم و روشمند است که آن را از سایر شیوه‌ها و روش‌های دیگر ممتاز کرده است. با آشنایی از چنین شیوه‌ها و روش‌هایی می‌توان عمق افکار این اصولی بزرگ شیعه را دریافت.

۱- ۲- عقلی و نقلی

گرایش کلی سید در مباحث اصولی، اهمیت دادن به جای‌گاه عقل در استنباط و پرهیز از جمودگرایی و اخباری‌گری است. وی در این گرایش از استادش شیخ مفید متأثر شده است.

سید مرتضی بر خلاف محدثان و اخباریان که به ظواهر آیات و روایات بسنده کرده و از هر گونه استدلال‌های عقلی‌گریزانند، با ارائه اصول و قواعدی با هرگونه ظاهری‌گرایی در فقه مبارزه کرد. البته این بدان معنا نیست که ایشان در هر بحثی به

۱. همان، ص ۱۰۰: «و تحقیق موضع الخلاف إنما هو فی الزیادة علی المرة الواحدة، لأن الأمر قد تناول المرة الواحدة بلا خلاف بین الجماعة».

۲. همان، ص ۸۶، ۱۷۹، ۲۲۸ - ۲۲۹.

شیوه عقلی عمل کرده، بلکه او با ایجاد تعادل و تفکیک قلمروهای عقل و نقل، جایگاه واقعی هر کدام را به صورت دقیق مشخص کرده است. موارد زیر پاره‌ای از این تلاش علمی ایشان است:

الف - سید مرتضی در مباحث لغوی و ادبی به هیچ وجه شیوه عقلی، قیاسی و استدلالی را جایز نمی‌داند.^۱

ب) سید در جای دیگر، استدلال به احادیث و روایات را در مباحث لغوی، اشتباه روش‌شناسی تلقی کرده است. در بحث این که اقل جمع، دو یا سه است، برخی به حدیث نبوی «الاثنان فما فوقهما جماعة؛ دو به بالا، جماعت است» استناد کرده‌اند. سید در پاسخ آنان می‌نویسد:

پاسخ دلیل سوم شما این است که سخن پیامبر اکرم ﷺ می‌باید بر احکام حمل شود، نه وضع لغوی، چرا که پیامبر برای بیان احکام شرعی مبعوث شده است، نه برای اطلاع از لغت‌ها.^۲

ج - سید اصرار دارد در موارد ثبوت با علم، به ظن تمسک نشود و از کسانی که جای‌گاه آن دو را مخلوط کرده‌اند، انتقاد می‌کند؛ به عنوان نمونه در مورد واجب موسع، در برابر کسانی که وجوب را به آخر وقت اختصاص داده‌اند، می‌گوید:

بیش تر قیاس‌هایی را که شما ذکر کرده‌اید، اگر صحیح باشد، مقتضی ظن است و موجب علم نمی‌شود، در حالی که ما در مسئله‌ای هستیم که راه و شیوه آن علم است. پس نباید در آن مسئله به راه‌های ظنی اعتماد کرد.^۳

سید در موارد بسیاری به این خلط و اشتباه در استدلال‌های مخالفان خود

۱. همان، ص ۲۲۲: «والجواب عما ذكره ثالثاً: أن هذا منهم إثبات لغة بقياس واستدلال، وذلك مما لا يجوز فيما طريقه اللغة».

۲. همان، ص ۲۳۳: «والجواب عما ذكره ثالثاً، أن بيان النبي ﷺ إنما يجب حمله على الأحكام، دون وضع اللغة، لأنه ﷺ لبيان أحكام الشرع بعث، لا للتوقيف على اللغات».

۳. همان، ص ۱۵۲: «أكثر الأقيسة التي ذكرتموها تقتضي - إذا صحّت - الظن، ولا توجب العلم، ونحن في مسألة طريقها العلم، فلا يجوز أن يعتمد فيها على طرق الظن».

تذکر داده است.^۱

۲-۲- تطبیقی و مقارن

نگاه تطبیقی و بررسی مکاتب گوناگون در مباحث علمی، موجب رشد و شکوفایی آن شده و تعصب‌های بی‌مورد را تقلیل و زمینه را برای هرچه نزدیک‌تر شدن دیدگاه‌ها فراهم‌تر می‌سازد.

سید مرتضی یکی از پایه‌گذاران روش تطبیقی و مقارن در مکتب شیعه است. او در فقه، کتاب الانتصار را که یک دوره فقه مقارن است، تألیف کرده است. سید در اصول نیز از چنین شیوه‌ای تبعیت کرده است.^۲

وی در همین راستا به مکاتب اصولی زمان خویش از متکلمان [یعنی شافعیان] و فقها [یعنی حنفیان] توجه عمیقی داشته و معمولاً در ابتدای هر بحثی آرای آنان را بررسی کرده است. وی از افرادی که در پیدایش آرای اصولی، نقش مهم‌تری داشته‌اند، نقل می‌کند، مانند ابوحنیفه، شافعی، ابوعلی، ابوهاشم، ابوالحسین بصری، نظام، ابوالعباس بن شریح، ابوبکر فارسی، قفال، ابوالقاسم بلخی، ابوالحسن کرخی. بنابراین، می‌توان گفت که سید بر اقوال و آرای عصر خویش احاطه داشته است. از سوی دیگر، سید مباحثی همچون قیاس^۳، اجماع اهل مدینه^۴ و ... را که اهل سنت به آن‌ها توجه دارند، با تأمل و دقت تحقیق می‌کند.

۲-۳- وسعت بینش

سید در هر مسئله‌ای که وارد می‌شود آن را از زوایای مختلف و گوناگون بررسی

۱. همان، ص ۴۰۹ و ج ۲، ص ۲۴۱، ۲۳۸ و ۲۵۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۲: «... وأخصّ مسائل الخلاف بالإستيفاء والإستقصاء، فإنّ مسائل الوفاق تقلّ الحاجة فيها إلى ذلك».

۳. همان، ج ۲، ص ۱۸۰ به بعد.

۴. همان، ص ۱۶۷.

می‌کند، حتی نسبت به آن دسته از مباحثی که موضع منفی دارد، بررسی و تحقیق می‌کند، به طور مثال، در مبحث خیر واحد در جواب «المسائل التبیانیات» آن را از زوایای گوناگون پژوهش می‌کند:

- اعتماد پیامبر به خبر واحد و پاسخ آن؛^۱
- اعتماد معروف‌ترین متشرعه به خبر واحد و پاسخ آن؛^۲
- تمسک متکلمان بر خبر واحد و پاسخ آن؛^۳
- اعتماد عقلا به خبر واحد و پاسخ آن؛^۴
- اعتماد اهل سنت به خبر واحد و پاسخ آن؛^۵
- اثبات حجیت خبر واحد از راه لطف و پاسخ آن؛^۶
- دلالت نامه فرستادن پیامبر به امرا و کارگزاران، بر حجیت خبر واحد و پاسخ آن.^۷

۴-۲- شجاعت علمی

سید مرتضی از این که با دلیل و منطق سخنی بر خلاف مشهور داشته باشد، باکی ندارد. امری که امروزه (ترس از اظهار حق، خوف از فتوای خلاف مشهور و ...) بلای برخی مجامع حوزوی شده است، اما ایشان با کمال شجاعت علمی، گاه بر خلاف مشهور مبانی خود را تنظیم و تثبیت کرده است. او می‌گوید:

۱. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۰.

۲. همان، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۴۶.

۴. همان، ص ۵۷.

۵. همان، ص ۶۷.

۶. همان، ص ۷۴.

۷. همان، ص ۹۰.

ما اراده کردیم که مبانی مان در اصول فقه، برای هیچ یک از نگارندگان کتاب‌های اصول فقه جمع نشده باشد.^۱

او در ادامه کلام، موارد اختلاف خود با مشهور و جمهور را بیان می‌کند که از جمله آن‌ها مباحث امر و نهی و عموم و خصوص است.^۲

۵-۲-واژه‌شناسی

واژه‌ها و اصطلاحات در هر علمی، سنگ‌های زیربنایی مباحث علمی به شمار می‌آید، به گونه‌ای که عدم شناخت دقیق و جامع آن‌ها می‌تواند مسائل علمی را به انحراف زیادی دچار کند.

شیوه علم الهدی در بررسی و تبیین مطالب، آن است که چنان‌چه واژه و اصطلاحی نقش محوری و کلیدی داشته باشد، در آغاز بحث، معنا و مقصود از آن را بیان کند. او رساله‌ای به نام الحدود و الحقایق را تدوین و در آن اصطلاحات فقهی، اصولی، کلامی، علوم قرآنی و منطقی را تعریف و تبیین کرده است. در مباحث اصولی این حقیقت را گوشزد کرده، و می‌گوید:

بدان بر هر کسی که می‌خواهد چیزی را نفی یا اثبات کند، لازم است ابتدا حقیقت آن را ذکر کند.^۳

بارها در الذریعه واژه‌های اصولی را تبیین و مقصود از آن‌ها را بازشناسی کرده است.^۴

شناخت زمان و تاریخ جعل یک اصطلاح، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از

۱. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۶: «وإنما اردنا أن مذاهبنا فی أصول الفقه ما اجتمعت، لاحد من مصنفی کتب اصول الفقه».

۲. همان.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۹۳: «اعلم ان الواجب علی من نفی شیئاً او اثبتہ أن یتدی بذکر حقیقته».

۴. برای نمونه در الذریعه، ج ۱، ص ۳۲۸ می‌نویسد: «فصل فی ذکر معانی الالفاظ التي يعبر بها فی هذا الباب».

این رو، سید مرتضی در برخی مباحث، به واژه و اصطلاح نگاه تاریخی دارد. او در بحث قیاس معتقد است که رأی غیر از قیاس است، لذا نمی‌توان بار و ایات صحابه که در مورد رأی وارد شده، اعتبار قیاس را استنباط کرد. وی می‌نویسد:

به آن‌ها گفته می‌شود این اصطلاح جدیدی در میان اهل قیاس است؛ زیرا هنگامی که درباره موضوع قیاس میان امت اسلامی اختلاف شد و برخی آن را نفی و دسته‌ای آن را اثبات کردند، قائلان به قیاس آن را به رأی نسبت دادند و حال آن‌که بسیار روشن است این اصطلاح در زمان صحابه چنین نبوده، پس چگونه خطاب‌های آنان بر آن حمل می‌شود؟^۱

۶-۲- شرح اصل با فرع

در تفهیم مطالب دشوار از راه‌های مختلفی بهره گرفته می‌شود. یکی از بهترین آن‌ها، این است که قاعده کلی را با مصادیق و مواردش توضیح دهند تا تصور اصل آسان‌تر شود. سید در این زمینه می‌گوید:

درست نیست، کسی بر ما عیب گیرد که چرا این مسئله را تجزیه کرده‌اید و از مسئله، به فرع آن خارج شده‌اید، زیرا مقصود ما از این کار توضیح اصل به واسطه این تفریع است و چه بسا توضیح فروع در تصویر اصول، کارساز افتد.^۲

۷-۲- ریشه‌یابی مباحث

مسائل علمی، پیوسته ریشه‌ها و مبانی خاصی دارند که فلسفه وجودی آن مسائل

۱. همان، ج ۲، ص ۲۷۱: «قبل لهم: هذا تعارف حادث فی اهل القیاس، لأنه لما حدّث الاختلاف بین الأمة فی القیاس، فنفاه قوم، وأثبته قوم غلب علی مثبتیه الإضافة إلى الرأی، ومعلوم أن هذا التعارف لم یکن فی زمن الصحابة، فكیف یحمل خطابهم علیه؟!».

۲. همان، ج ۱، ص ۱۵۸ و ۱۵۹: «ولیس لاحد أن یعیینا بتشعب هذه المسألة، والخروج منها الی الکلام فی الفرع، لأنّ قصدنا إنّما کان الی ایضاح الأصل بهذا التفریع، فربّ فروع أعان شرحها علی تصور الاصول».

را تشکیل می‌دهند. محقق ژرف‌نگر آن است که به ریشه‌های مباحث توجه کرده و برای نقد و بررسی، به صحت و سقم آن مبانی توجه کند. سید از زمره کسانی است که برای نقد اندیشه‌ها به مبانی آن‌ها توجه عمیق دارد. وی در مسئله دخول نسخ در اخبار معتقد است کسانی که نسخ در اخبار را منکرند از متکلمان متأثر شده‌اند و در واقع این بحث ریشه کلامی دارد. او می‌نویسد:

این که متکلمان در گذشته گفته‌اند در اخبار نسخ داخل نمی‌شود، منظورشان خبر از وقایع گذشته و حال است و چنین خبری به تکلیف ارتباطی ندارد.^۱

۸-۲- فلسفه اصول

پیش از ورود به مباحث اصولی و مرور آن‌ها از نظر سید مرتضی، مباحث مقدماتی را که در اصول نقش داشته و درآمدی بر مسائل اصول فقه به حساب می‌آید، بررسی می‌کنیم:

۱- موضوع علم اصول: یکی از مباحث مهم که جنبه مقدماتی دارد، این است که تمایز علوم به چیست؟ و بر فرض تمایز علوم به موضوعات، موضوع علم اصول چیست؟

از کلمات سید چنین برداشت می‌شود که او تمایز علوم را به موضوعات دانسته و بر این اساس موضوع علم اصول را «دلایل فقه» می‌داند.^۲

این دیدگاه زمینه و بذری شد تا صاحب قوانین، موضوع اصول را «ادله اربعه» و صاحب فصول «ادله اربعه بدون وصف دلالت» تلقی کند.

سید معتقد است که در اصول از دلیل بودن آن‌ها بحث نمی‌شود، بلکه از کیفیت دلالت آن‌ها بر احکام، سخن به میان می‌آید.

۱. همان، ص ۴۲۷: «وإنما قال المتكلمون قديماً أن النسخ لا يدخل في الأخبار، وأرادوا الخبر عما كان ويكون، مما لا يتعلق بالتكليف». شایان ذکر است در مباحث آینده مبانی کلامی و لفظی سید مرتضی را بررسی خواهیم کرد.

۲. همان، ج ۱، ص ۷: «اعلم أن الكلام في أصول الفقه إنما هو على الحقيقة كلام في أدلة الفقه».

از این رو به نظر می‌رسد نظر صاحب فصول به رأی سید مرتضی نزدیک تر باشد.
 ۲- رابطه فقه و اصول: از نظر سید مرتضی اصول فقه یک علم مقدماتی و آلی است که ارزش ذاتی ندارد و در شرایطی ارزش مند و مفید است که در ارتباط با فقه در نظر گرفته شود. او می‌گوید:

هرگاه در آنچه اصول فقه خوانده می‌شود، دقت کنیم مباحث آن را از دو صورت خارج نمی‌بینیم، یا موجب رسیدن به علم فقه می‌شود و یا به آن تعلق گرفته و راه و شیوه‌ای است به چیزی که چنین ویژگی داشته باشد.^۱

۳- محور مباحث اصولی: سید مرتضی محور مباحث اصولی را «خطاب» قرار داده و مباحث آن را بر خطاب استوار کرده است. بر این اساس، مسائلی چند درباره تعریف خطاب، اقسام و احکام آن بیان کرده است. وی می‌گوید:
 اگر محور و مدار بحث در اصول فقه بر خطاب باشد، لازم است در آغاز مباحث خطاب را ذکر کنیم.^۲

وی در موارد دیگری به محور بودن خطاب اشاره کرده است.^۳
 چنین تنظیمی تا زمان سید مرتضی سابقه نداشته و امری ابتکاری به شمار می‌آید.
 ۴- اعتبار علم در اصول: سید مرتضی معتقد است که در مباحث اصولی باید به علم و یقین رسید و ظن و گمان کفایت نمی‌کند. وی در برابر این سؤال که به چه دلیل در اصول فقه ظن کفایت نمی‌کند، می‌گوید:

زیرا دلایل قطعی قائم شده است که در اصول فقه همانند اصول دینانات [یعنی توحید، عدل و...]، باید به علم رسید.^۴

۱. همان: «أنا إذا تأملنا ما يسمى بأئنه اصول الفقه، وجدناه لا يخرج من ان يكون موصلاً إلى العلم بالفقه، او متعلقاً به، وطريقاً إلى ما هذه صفته».

۲. همان، ج ۱، ص ۸: «وإذا كان مدار الكلام في اصول الفقه إنما هو على الخطاب، وجب أن نبداً بذكر احكام الخطاب».

۳. همان، ص ۳ و ۱۹.

۴. همان، ص ۲۵: «لأن الأدلة الموجبة للعلم، قد دلّت على أحكام هذه الاصول، كما دلّت على اصول الدینانات».

هم چنین دلیل دیگر سید مرتضی در این باره این است که دلیل مقطوعی بر کفایت ظن در مباحث اصولی دلالت نمی‌کند.^۱

البته این سخن بدان معنا نیست که ایشان اعتنایی به ظن نداشته و جایی برای آن در اصول قرار نداده است، بلکه از نظر او در مواردی که علم حاصل نمی‌شود اکتفا به ظن بدون مانع است.^۲

۵- مبانی کلامی در اصول: بی‌تردید، علم اصول دارای مبانی و قواعدی است که در علوم دیگر به اثبات رسیده و زیربنای مباحث اصولی شده است. از این رو، در اصول به عنوان «اصول موضوعه» در نظر گرفته می‌شوند.

سید مرتضی با آگاهی کامل از این مبانی در جای جای مباحث اصولی، آن‌گاه که به مبحثی از کلام پیوند می‌خورد، به خوبی آن مبانی را تذکر داده و آشکار ساخته است. البته در این جا، در صدد جمع‌آوری همه مبانی کلامی سید در اصول نیستیم، بلکه این بحث پیش‌درآمدی بر آن خواهد بود.

الف) قاعده لطف: سید مرتضی در اصول، مباحث مختلفی را بر قاعده لطف استوار ساخته است. ایشان قاعده لطف را این‌گونه تعریف می‌کند:

بدان، لطف عبارت است از چیزی که به انجام اطاعت دعوت کند و به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی، قسمی است که مکلف نزد آن، فعل طاعت را انجام می‌دهد و اگر آن لطف نبود، طاعت را انجام نمی‌داد و دیگر، قسمی است که مکلف نسبت به اختیار طاعت نزدیک‌تر است و به هر حال داعی شامل هر دو قسم می‌شود.^۳

سید لطف را بر خداوند واجب می‌داند و معتقد است که این وجوب تغییرناپذیر

۱. همان، ص ۲۶.

۲. همان، ص ۲۵: «وَأَمَّا يَكُونُ لِلظَّنِّ حَكْمٌ فِيمَا لَا طَرِيقَ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ». هم چنین در جای دیگر می‌نویسد: «وقد ثبت أَنَّ الظَّنَّ يَقُومُ مَقَامَ الْعِلْمِ إِذَا تَعَدَّى الْعِلْمُ، فَأَمَّا مَعَ حَصُولِهِ فَلَا يَقُومُ مَقَامَهُ». (همان، ص ۱۶۴).

۳. الذخيرة في علم الكلام، ص ۱۸۶: «اعلم أَنَّ اللطف ما دعى الى فعل الطاعة، ويتقسم الى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولا له لم يختار، وإلى ما يكون أقرب الى اختيارها، وكون القسمين يشمله كونه داعياً».

است، از این رو، بدا را بر خداوند جایز نمی‌داند.^۱

سید در مبحث امر به شیء بر وجه تخییر، در مقدمه‌ای اظهار می‌دارد:

و ما علم داریم که تکلیف خداوند نسبت به شرایع، تابع مصلحت و الطاف است.^۲
وی در بحث اجماع، دخول معصوم را مقتضای لطف الهی شمرده و بدین ترتیب،
حجیت اجماع را به قاعده لطف مستند می‌کند.^۳

ب) حسن و قبح: یکی از مباحث کهن که در میان متکلمان مسلمان مطرح بوده، این است که آیا حسن و قبح افعال، عقلی است یا شرعی؟

اشاعره معتقدند: عقل را یارای حکم به حسن و قبح افعال نیست و حسن و قبح، تابع اعتبار و وضع شارع است. اما در برابر، عدلیه معتقدند: افعال، خود ویژگی ذاتی از حسن و قبح دارند و کار عقل کشف آن است و عقل جدای از حکم شرع، توانایی درک آن‌ها را دارد و شارع تنها به اموری که واقعاً حسن می‌باشند امر و از اموری که ذاتاً قبیحند نهی می‌کند.

سید مرتضی نیز حسن و قبح را عقلی دانسته^۴ و در موارد متعددی از این اصل کلامی مدد جسته و نظریه‌های اصولی خویش را بر آن استوار کرده است، به عنوان نمونه سید در بحث تقسیم افعال و تصویر احکام خمس، از حسن و قبح استفاده کرده است^۵، چنان که در بحث نسخ در این مطلب که در چه مواردی نهی بعد از امر و امر

۱. همان، ص ۱۹۲.

۲. سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۸۸ «ونحن نعلم أن تکلیفه تعالی للشرایع تابع للمصلحة والأطاف».

۳. همان، ج ۲، ص ۱۳۰: «فأما نحن فنستدل على صحة الإجماع، وكونه حجة في كل عصر، بأن العقل قد دل على أنه لا يبد في كل زمان من امام معصوم، لكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي، وهذا مذكور مستقصي في كتب الامامة».

۴. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۷۷: «إن سأل سائل، فقال: ألتزم تزعمون أن ما كان في عقولنا حسناً فهو عند الله حسن؟ وما كان قبيحاً فهو عند الله تعالى كذلك؟ ولا يجوز أن يكون حسن شیء هو عندة يفيده، ولا قبح أمر هو عندة بخلافه. قلنا: الأمر كذلك».

۵. همو، الذریعة، ج ۲، ص ۸۶ «اعلم ان حد الفعل هو ما وجد بعد ان كان مقدوراً، وينقسم الى قسمين: أحدهما أن يكون لا صفة له زائدة على حدوثه، نحو كلام النائم ولا يوصف هذا القسم بحسن ولا قبح...».

بعد از نهی، حَسَن است، بحثی دارد و مواردی را بر اساس حسن و قبح برشمرده است.^۱

ج) قبح تکلیف ما لا یطاق: سید از این بحث کلامی، بارها در اصول استفاده کرده است. او در توضیح این اصل می‌گوید:

مراد از «تکلیف ما لا یطاق» تکلیفی است که وجودش غیر ممکن باشد و این تعذر وجود، خواه به علت نبود قدرت باشد یا وجود عجز یا نوعی مریضی یا بدون وسیله و عضو و یا از بی علمی (آن‌جا که علم معتبر است).^۲

سید در بحث واجب مخیر معتقد است هر سه کفاره، واجب است و با انجام هر کدام، ذمه انسان بری می‌شود و در برابر کسانی که می‌گویند وجوب یکی از آن‌ها بدون تعیین است، می‌گوید:

چنان‌چه واجب از کفارات، یکی از آن‌ها بدون تعیین بود، بر خداوند لازم بود که قبل از انجام فعل برای مکلف راهی نسبت به تعیین و تمییز واجب، قرار دهد، زیرا تکلیف به یک فعل غیر معین از بین سه فعل، به تکلیف به ما لا یطاق منجر می‌شود.^۳ سید مرتضی در بحث حکم امری که معلق به وقت شده است سه قسم را تصور می‌کند، قسم سوم آن است که عبادت، از وقت بیش‌تر باشد. سید در بیان حکم این قسم می‌گوید:

قسم اخیر در تکلیف خداوند تعالی داخل نمی‌شود، زیرا از آن جهت که تکلیف به ما لا یطاق است قبیح می‌شود.^۴

۱. همان، ج ۱، ص ۴۲۴. برای مطالعه بیشتر تر رک: همان، ص ۴۳۴ - ۴۳۵.

۲. الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۰۰.

۳. سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۹۰: «ومما يستدل به أن الواجب من الكفارات لو كان واحداً لا بعينه، لوجب ان يجعل الله تعالى للمكلف طريقاً الى تمييزه قبل أن يفعله؛ لأن تكليفه أن يفعل واحداً لا بعينه، من جملة ثلاث يجري مجرى تكليفه ما لا یطاق».

۴. همان، ص ۱۴۵ - ۱۴۶: «والقسم الأخير لا يدخل فی تکلیف الله تعالی؛ لأنه یقبح من حیث كان تکلیفاً لما لا یطاق».

۶- دلایل فقه: سید مرتضی به صورت کلی معتقد است تکلیف بدون دلیلی که آن را تعیین کند، قبیح است^۱ و باید برای دست یابی به احکام شرعی دلیل اقامه شود.^۲ وی به صورت اجمالی دلایل فقه را نام برده و موضع کلی خود را نسبت به آنها مشخص کرده است.^۳ هم چنین او معتقد است که در بیش تر مباحث فقه می توان به قطع رسید. بنابر این به ادله ظنی نیازی نیست.^۴ سید با وجود انکار خبر واحد، معتقد است بیش تر فقه به واسطه اخبار متواتر معلوم است.^۵

ج) اندیشه های اصولی

در این قسمت بر افکار اصولی سید مرتضی مروری خواهیم داشت تا ضمن آگاهی از آرای ایشان با کیفیت استدلال و مبانی او در مباحث گوناگون آشنا شویم. در این راستا به نوآوری و آرای ویژه او در اصول نیز خواهیم پرداخت.

۱- مبانی سید مرتضی در بحث الفاظ

علم الهدی در همه مباحث الفاظ اصول، مبانی خاصی دارد که در واقع آن ها سنگ زیرین مباحث لفظی او در اصول به شمار می آیند. بنابراین، برای آشنایی با آن ها و در

۱. همان ج ۲، ص ۱۸۹: «... أن التکلیف بلا اماره معیزة متقدمة قبیح».

۲. همان، ص ۱۸۱: «ولا بد من الرد علی من خالف، فی أنه لا بد فی کل حکم شرعی من دلیل علیه».

۳. همان: «... أدلة الشرع علی إجماع واختلاف، هی الكتاب والسنة المقطوع بها والإجماع وأخبار الأحاد والقیاس، ولا خلاف فی أن الكتاب والسنة المقطوع بها دلالة علی الأحكام، وقد دللنا علی أن الإجماع - ایضاً - كذلك، ودللنا فی باب الكلام فی الأخبار علی أن خبر الواحد لیس بدلیل شرعی، وإن جاز فی العقل أن یكون كذلك؛ وسندل علی أن القیاس - ایضاً - لیس بدلیل علی الأحكام، وإن جاز فی العقل - لو تعبد الله به - أن یكون دلیلاً».

۴. همان، ص ۷۳: «لأنه ما من حادثة إلا وعلی حکمها دلیل یوجب العلم». هم چنین در جای دیگر می گوید: «والذی نذهب إليه أن علی السمعیات أدلة قاطعة توجب العلم، كالعقلیات». (همان، ص ۱۸۰).

۵. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۲: «واعلم أن معظم الفقه نعلم ضرورة مذاهب أئمتنا فیہ بالأخبار المتواترة».

نتیجه نوع موضع‌گیری او در آرای اصولی، به تبیین آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۱- استعمال دلیل بر حقیقت

سید در بسیاری از مباحث لفظی از این اصل مدد جسته است، مثلاً زیر بنای اعتقاد به اشتراک در مباحث لفظی، چنین اصلی است.

ایشان معتقد است لغت، به واسطه استعمال شناخته می‌شود و اصل در لغت آن است که استعمال حقیقی باشد و مجاز امر عارضی است، زیرا ممکن است لفظی معنای حقیقی داشته باشد، ولی فاقد معنای مجازی باشد. با وجود این، مجاز بدون حقیقت ممکن نیست. پس مقتضای روال طبیعی، استعمال بر حقیقت است و خروج از این مسیر (مجاز) نیازمند دلیل و قرینه است.^۱

مخالفان معمولاً در مقابل این معنا چنین اشکال می‌کنند که مجاز هم مورد استعمال است و چون استعمال شامل حقیقت و مجاز می‌شود، نمی‌توان استعمال را نشانه و دلیل حقیقت دانست. سید که متوجه چنین اشکالی بوده است، در پاسخ می‌گوید:

لغت عرب به واسطه استعمال شناخته می‌شود، همان‌گونه که هرگاه لفظی را در معنای واحدی استعمال کنند و ما را بر مجاز آگاه نسازند، قطع به حقیقت پیدا می‌کنیم. هم چنین است اگر لفظی در دو معنای مختلف استعمال شود.

توضیح آن این است که اصل در لغت، حقیقت است و مجاز، بر آن عارض است، زیرا لفظ در لغت گاهی حقیقی است، بی آن که معنای مجازی داشته باشد، ولی ممکن نیست معنای مجازی بدون معنای حقیقی باشد. پس هرگاه این مطلب ثابت شد، لازم است ظاهر استعمال، حقیقت را اقتضا داشته باشد و انتقال به مجاز دلیل بخواهد.^۲

۱. همو، الذریعة، ج ۱، ص ۱۳.

۲. «ان ظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة في شيء، دلالة على انها حقيقة فيه الا ان نقلنا ناقل عن هذا الظاهر». همان، ص ۲۰۲ - ۲۰۳: «... ان لغتهم إنما تعرف باستعمالهم، وكما أنهم إذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد

این اصل بر آرای سید مرتضی تأثیر گذاشته و سبب اعتقاد او به اشتراک، و بسیاری از نظریه‌هایش در مباحث لفظی شده است که عبارتند از:

- ۱- این که امر مختص به قول است یا شامل فعل هم می‌شود، سید مرتضی، با استناد به «اصل استعمال» به اشتراک امر بین قول و فعل معتقد شده است.^۱
- ۲- سید طبق اصل استعمال، معتقد است که صیغه افعال به امر مختص نیست، بلکه مشترک بین امر و اباحه است و حقیقت در آن دو به شمار می‌آید.^۲
- ۳- از نظر علم الهدی، امر در ایجاب و ندب حقیقت است. بر این اساس، امر مطلق، مقتضی و جوب نیست.^۳

- ۴- این که امر مطلق، اقتضای مره دارد یا تکرار، سید با استناد به استعمال امر در قرآن و عرف در مره و تکرار به اشتراک و حقیقت امر در هر دو معتقد شده است.^۴
- ۵- یکی از مباحث امر این است که امر بر فور یا تراخی دلالت می‌کند. علم الهدی با توجه به اصل استعمال بر این باور است که امر در فور و تراخی حقیقت است و در

→ ولم يدلونا على أنهم متجاوزون، قطعنا على أنها حقيقة فيه، فكذلك إذا استعملت في المعنيين المختلفين. ويوضح ذلك أن الحقيقة هي الأصل في اللغة، والمجاز طار عليها، بدلالة أن اللفظة قد تكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها، ولا يمكن أن يكون مجاز لا حقيقة له، فإذا ثبت ذلك، وجب أن يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الإستعمال، وإنما ينتقل في اللفظ المستعمل إلى أنه مجاز بالدلالة...»

۱. همان، ص ۲۷ - ۲۸: «وقال آخرون: هي مشتركة بين القول والفعل وحقيقة فيهما معاً، والذي يدل على صحة ذلك، أنه لا خلاف في استعمال لفظه الأمر في اللغة العربية تارة في القول وأخرى في الفعل... وكان ظاهر استعمال أهل اللغة، اللفظة في شيئين أو أشياء يدل أنها حقيقة فيهما ومشاركة بينهما...»

۲. همان، ص ۳۸ - ۳۹: «وذهب آخرون إلى أن هذه اللفظة مشتركة بين الأمر وبين الإباحة، وهي حقيقة فيهما... وهو الصحيح... وظاهر الإستعمال يدل على الحقيقة.»

۳. همان، ص ۵۱ - ۵۲: «وذهب آخرون إلى وجوب الوقف في مطلق الأمر بين الإيجاب والندب...، وهو الصحيح...، ويدل أيضاً على ما اخترناه من المذهب، أنه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الإيجاب والندب معاً في اللغة، والتعارف والقرآن والسنة، وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة.»

۴. همان، ص ۱۰۱: «أنه لا خلاف أن لفظ الأمر قد يرد في القرآن، وعرّف الاستعمال، ويراد به تارة التكرار، وأخرى المرّة الواحدة من غير زيادة وقد بينا أن ظاهر استعمال اللفظة في معنيين مختلفين، يدل على أنها حقيقة فيهما ومشاركة بينهما إلا أن تقوم دلالة.»

نتیجه بین آنها مشترک است.^۱

۶- شریف مرتضی در مبحث دلالت نهی بر فساد، نهی را موجب فساد ندانسته و با توجه به استعمال لفظ نهی در صحیح و فاسد، آن را بین این دو مشترک قلمداد کرده است.^۲

۷- از نظر سید مرتضی الفاضلی که برخی در آنها ادعای عموم کرده‌اند، بین عام و خاص مشترک است، زیرا همان الفاظ گاهی در خاص و گاهی در عام استعمال شده‌اند.^۳

۸- یکی از مباحث مربوط به عام و خاص این است که استثنایی که پس از چند جمله قرار می‌گیرد، آیا به همه آنها رجوع می‌کند یا فقط به جمله اخیر؟ علم الهدی معتقد است که استثنا هم صلاحیت رجوع به همه جملات قبل را دارد و هم به جمله اخیر، لذا بدون دلیل و شاهی نمی‌توان به هیچ طرف قطع پیدا کرد. یکی از دلایلی که سید بدان تمسک جسته است، استعمال است.^۴

۲-۱- حسن استفهام

یکی از مبانی دیگر سید مرتضی در مباحث لفظی، حسن استفهام است؛ توضیح

۱. همان، ص ۱۳۱ - ۱۳۲: «... وایضاً فلا خلاف فی أن الأمر قد یرد فی القرآن واستعمال أهل اللغة، ویراد به تارة الفور، وأخرى التراخی، وقد بینا أن ظاهر استعمال اللفظة فی شینین یقتضی أنها حقیقة فیهما، ومشتركة بینهما».

۲. همان، ص ۱۸۲ - ۱۸۳: «... أن لفظ النهی قد یرد فیما هو صحیح، وفاسد، وقد قدّمنا أن استعمال اللفظة فی شینین مختلفین دلیل علی أنها حقیقة فیهما، إلا أن یقوم دلیل».

۳. همان، ص ۲۰۲: «... لیس للعموم المستغرق لفظ یخصه، و... الذی یدل علی ذلك أن کُلّ لفظة یدعون أنها للاستغراق، تستعمل تارة فی الخصوص، وأخرى فی العموم... والظاهر من استعمال اللفظة فی شینین، أنها مشتركة فیهما وموضوعه لهما».

۴. همان، ص ۲۵۰: «والذی أذهب إليه أن الاستثناء إذا تعقّب جملاً وصحّ رجوعه إلى کُلّ واحد منها لو انفردت، فالواجب تجویز رجوعه إلى جمیع الجمل، كما قال الشافعی وتجویز رجوعه إلى ما یلیه، علی ما قال ابو حنیفة... ومما یدل علی ذلك أيضاً، أن الظاهر من استعمال اللفظة فی معنیین مختلفین، من غیر أن تقوم دلالة علی أنها متجوّز بها فی أحدهما، أنها حقیقة فیهما».

آن که، هر گاه لفظی از متکلم حکیم صادر شود و مخاطب در پاره‌ای از قیود و شئون آن تردید کند، در این‌گونه موارد سؤال و استفهام از مخاطب برای درک آن قیود نیکو است. این حسن استفهام و سؤال، نشان دهنده آن است که این لفظ، نسبت به آن قیود و شئون، مشترک است و نسبت به آن‌ها احتمال دارد. ایشان در این باره می‌گویند:

نیکو بودن سؤال بیان‌گر مشترک بودن لفظ و اختصاصی نبودن آن است.^۱

گرچه می‌توان در هر خطابی سؤال کرد، ولی این دلیل بر اشتراک نیست، از این رو، سید برای حسن استفهام شرایطی را تعیین کرده است. از جمع‌بندی کلمات سید در موارد مختلف به دست می‌آید که او سه شرط برای تحقق حسن استفهام لازم می‌داند:

شرط اول - استفهام برای فهم و درک باشد، نه برای استکبار و استعظام.^۲

شرط دوم - استفهام‌کننده از اهل زبان و آشنای به آن باشد.^۳

شرط سوم - زمانی حسن استفهام، دلیل اشتراک است که لفظ، مطلق باشد.^۴

حسن استفهام بر نظریه‌های علم‌الهدی تأثیر گذاشته، به طوری که در موارد متعددی به این اصل تمسک جسته است که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- سید در بحث مرّه و تکرار قایل به اشتراک شده است و یکی از دلایل آن را

حسن استفهام قرار داده است.^۵

۲- سید مرتضی برای پذیرش نظریه اشتراک امر در فور و تراخی، به حسن استفهام

۱. همان، ص ۱۰۱: «وحسن الاستفهام دالّ علی اشتراك اللفظ وعدم اختصاصه».

۲. همان، ص ۲۰۹ - ۲۱۲: «وموضوع الاستفهام إذا وقع طلباً للعلم والفهم، يقتضى احتمال اللفظ، واشتراکه، بدلالة أنه لا يحسن فيما لا احتمال فيه، ولا اشتراك».

۳. همان، ص ۲۱۲: «كلامنا إنّما فی حسن استفهام أهل اللغة...».

۴. همان، ص ۲۱۱: «... فثبت أنه إنّما يحسن مع الاطلاق».

۵. همان، ص ۱۰۱: «وثالثها حسن استفهام من أمر، أمراً مطلقاً ولا عهد ولا عادة ولا قرينة علی المراد، وهل هو الاقتصار علی المرّة الواحدة أو التكرار، وحسن الاستفهام دالّ علی اشتراك اللفظ، وعدم اختصاصه».

استناد کرده است.^۱

۳- علم الهدی در بحث مفهوم وصف [دلیل الخطاب] به عدم مفهوم معتقد شده و دلیل آن را حسن استفهام بیان کرده است.^۲

۴- شریف مرتضی برای اثبات اشتراک لفظی که در عموم یا خصوص ادعا شده، به این اصل تمسک کرده است.^۳

۳-۱- اصل ظهور

سید مرتضی در مباحث الفاظ، برای اصل ظهور نقش محوری قائل بوده و در مواردی از آن استفاده کرده است ولی در مورد مستند این اصل، سخنی به میان نیاورده است.

سید مرتضی در مواردی از اصل ظهور استفاده کرده است، از قبیل:

۱- سید مرتضی در این که آیا مطلق امر دلالت بر مره یا تکرار دارد، به اشتراک معتقد بوده و این که از امر نیش از یک بار استفاده نمی شود، می گوید:

اولین دلیل این که، از لفظ آنچه که ظاهرش اقتضا ندارد، جایز نیست فهمیده شود و

نیز نمی توان از لفظ، کیفیت شمولش را نسبت به آنچه در برمی گیرد فهمید و ما

می دانیم که ظاهر قول گوینده: «بزن» شامل عددی در زیادی و کمی نیست.^۴

۲- سید در ضمن بحث از این که امر دلالتی بر فور یا تراخی ندارد، به صراحت می گوید که از لفظ، مکانها، زمانها و اعداد را نمی توان فهمید و در مورد امر، هر

۱. همان، ص ۱۳۲: «فإنه يحسن بلاشبهة ان يستفهم الأمر مع فقد العادات والأمارات، هل أريد منه التعجيل أو التأخير، والاستفهام لا يحسن إلا مع احتمال اللفظ واشتراكه».

۲. همان، ص ۴۰۰.

۳. همان، ص ۲۰۹: «... استفهام المخاطب بهذه الالفاظ عن مراده في خصوص أو عموم، يحسن من المخاطب بغیر ريب».

۴. همان، ص ۱۰۰: «أولها أنه لا يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره وكيفية تناوله لما هو متناول له وقد علمنا ان ظاهر قول القائل: اضرب، غير متناول لعدد في كثرة وقلة».

آنچه را که لفظش شامل نمی‌شود به این دلیل باطل می‌داند.^۱
 بدین ترتیب طبق مبنای سید می‌توان برای هر نکته زاید بر لفظی که در خطابات
 شارع آمده، به اصل ظهور تمسک کرد.

۴-۱- حسن تصریح به قید

در مواردی که ادعا می‌شود لفظی برای معنایی وضع شده، چنان که آن ادعا صحیح
 باشد، تصریح به آن معنا از جهت لغوی نیکو نخواهد بود، زیرا آن معنا از درون همان
 لفظ استفاده می‌شود و به تصریح به آن معنا نیازی نیست.
 سید مرتضی در موارد متعددی از این مبنا و اصل استفاده کرده که پاره‌ای از آن‌ها به
 قرار زیر است:

۱- سید مرتضی در چهارمین دلیل بر عدم دلالت امر بر مره می‌گوید:

ما علم به حسن قول گوینده داریم که می‌گوید: «افعل کذا و کذا ابداً او افعله مرة
 واحدة» در صورتی که اگر مطلق لفظ امر برای تکرار وضع شده بود، نیکو نبود که
 بگوید: «افعل ابداً»، زیرا این قید از قول اولش فهمیده می‌شد و اگر آن لفظ بدون
 افزودن [قیدی] برای مره وضع شده بود، نیکو نبود که بگوید: «افعل مرة واحدة»، زیرا
 آن سخن عبث و بی‌فایده بود.^۲

۲- سید در مقام استدلال بر اشتراک بین فور و تراخی نیز به حسن تصریح به قید

استناد کرده است.^۳

۱. همان، ص ۱۳۱: «أَنَّ اللَّفْظَ خَالٍ مِنْ تَوْقِيتٍ، لَا بَتَعْيِينٍ وَلَا تَخْيِيرٍ، وَ لَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ مَا لَا يَتَنَاوَلُهُ، كَمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَفْهَمَ مِنْهُ الْأَمَّاكِنُ وَالْأَعْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ لَفْظُ الْأَمْرِ».

۲. همان، ص ۱۰۱: «وَرَابِعُهَا أَنَّا نَعْلَمُ حَسْنَ قَوْلِ الْقَائِلِ لغيره: افعل كذا وكذا أبداً، أو: افعله مرة واحدة بلا زيادة عليها، فلو كان مطلق اللفظ موضوعاً للتكرار، لما حسن أن يقول له: افعل أبداً، لأنه مفهوم من قوله الأول، ولو كان موضوعاً للمرة الواحدة بلا زيادة عليها لما حسن أن يقول: افعل مرة واحدة ولا ترد عليها؛ لأن ذلك عبث غير مفيد».

۳. همان، ص ۱۳۲: «فإنه يحسن بغير اشكال أن يتبع القائل قوله: قم، وما أشبه ذلك من الأمر، أن يقول: الساعة، وفي الثاني، أو بأن يقول: متى شئت. فلو كان اللفظ موضوعاً لفور أو تراخ، لما حسن ذلك، ولكان ذكره عبثاً ولفواً».

۱-۵- نقض و تناقض

سید مرتضی معتقد است در مواردی که لفظ به صورت صریح، معنایی را شامل نمی‌شود، اما شمول لفظ نسبت به آن معنا شایسته باشد، تصریح به خلاف آن معنا منجر به نقض می‌شود و این تناقض و نقض کلام پیشین نشان می‌دهد که می‌توان از آن لفظ، معنای دارای اولویت را استفاده کرد.^۱

۲- اقتضا نداشتن امر نسبت به نهی از ضد

سید مرتضی پیش از بیان آرا و نظریه‌ها به تبیین محل نزاع پرداخته و می‌گوید: بسیار بعید است که کسی معتقد باشد امر به شیء، لفظاً نهی از ضد می‌کند، بلکه به طور اساسی محل اختلاف آن جایی است که امر از نظر معنا نهی از ضدش بکند. از کلمات ایشان معلوم می‌شود که منظورش از ضد، ضد عام است، نه ضد خاص، زیرا می‌گوید:

وقتی قائل می‌گوید: افعَل، از او لا تفعل فهمیده نشده است.^۲

سید بر مدعای خود چنین استدلال می‌کند:

ادله‌ای که این نظریه [یعنی اقتضای امر نسبت به نهی از ضد] را باطل می‌کند، اقامه کردیم و گفتیم آنچه امر اقتضا دارد این است که انجام دهنده آن، مورد امر را اراده کرده باشد، ولی این که ترک آن را کراهت داشته باشد، واجب نیست بلکه جایز است که آن را اراده کند و یا نه اراده کرده و نه کراهت داشته باشد. به علاوه، این نظریه به

۱. همان، ص ۳۹۹ - ۴۰۰: «ومن شأن اللفظ إذا دل على ما لم يتناول بلفظه، لکنه بأن يتناوله أولى أن يمنع من التصريح بخلافه، ألا ترى أن قوله - تعالى - «ولا تقل لهما أف» لما تناول النهي عن التأنيف بلفظه، وكان بأن يتناول سائر المكروه أولى، لم يجز أن يتبعه ويلحقه بأن يقول: «لا تقل لهما أف واضربهما واشتمهما»؛ لأنه نقض لما تقدم».

۲. همان، ص ۸۶ - ۸۷: «وما يسمع من قول القائل: افعَل، لا تفعل».

واسطه مستحبات ساقط می‌شود، زیرا خداوند به آن‌ها امر نموده، ولی از ترک آن‌ها نهی ننموده است و به اضرار آن کراهت ندارد.^۱

۳- تبعیت نداشتن قضا نسبت به ادا

اگر امری به وقت خاصی مفید باشد و به هر علتی در آن وقت انجام نگیرد، و خوب آن در زمان آینده احتیاج به دلیل مستقلی دارد و از همان امر وجوبش نسبت به زمان بعدی استفاده نمی‌شود.

سید مرتضی ضمن پذیرش چنین نظری، بر مدعای خود استدلال کرده و می‌گوید:

دلیل بر صحت نظریه مختار آن است که امر به واسطه لفظش تنها زمان اول را شامل می‌شود، چه امر شونده اطاعت کند یا معصیت، همان‌گونه که اگر مأمور اطاعت می‌کرد، لفظ امر شامل زمان دیگر نمی‌شد. هم‌چنین در صورتی که معصیت کند، امر شامل زمان دیگری نخواهد شد، زیرا اطاعت و معصیت متعلق امر را تغییر نخواهد داد.^۲

در برابر، برخی از اصولیان معتقدند که امر، انجام متعلق خود را اقتضا می‌کند و اگر آن فعل در زمان اول انجام نپذیرد باید در زمان‌های دیگر انجام گیرد.

۴- اقتضا نداشتن نهی نسبت به فساد منهی عنه

سید مرتضی در آغاز بحث، محل نزاع را تبیین کرده و معتقد است که منهی عنه دو

۱. همان: «وقد دللنا فیما تقدّم علی ما يبطل هذا المذهب، وبینا أن الذی یقتضیه الأمر کون فاعله مریداً للمأموریه، وأنه لیس من الواجب ان یکره التریک، بل یجوز أن یکون مریداً له، أو لا مریداً ولا کارهاً، وهذا کلّه یسقط بالنوافل، فإنّ الله - تعالی - قد أمر بها، وما نهی عن ترکها، ولا کره أضرارها».

۲. همان، ص ۱۱۶: «والدلیل علی صحّة ما اخترناه أن الأمر متناول بلفظه الوقت الاوّل، سواء أطاق المأمور، أو عصی، وإذا کان لو أطاق لم یتناول سواء، فکذلک إذا عصی، لأنّ الطاعة أو المعصیه لا تغیر متعلق الأمر».

قسم است: در یک قسم، صحت، فساد و اجزا معنا ندارد، مثل جهل و ظلم و قسم دیگر، آن است که صحت و فساد در آن معنا دارد، مانند بیع و صلاة. به این قسم، احکام شرعی تعلق می‌گیرد و منظور از نهی به کار رفته در عنوان، قسم دوم است. ایشان برای توضیح صحت و فساد از مثال استفاده کرده و می‌گوید:

وقتی فقیهی می‌گوید: این عقد صحیح است، منظور او حُسن یا قبح آن نیست، بلکه غرض او اثبات احکام خاصی بر آن است و هم‌چنین است هر گاه فقیه می‌گوید: این عقد باطل یا موقوف است، منظورش آن است که این الفاظ در فراق و تحریم مؤثر نیست.^۱

پس منظور از صحت و فساد در کلام سید مرتضی، اثبات احکام شرعی یا انتفای آنهاست. هم‌چنین از مثال‌های ایشان معلوم می‌شود که محل نزاع را شامل عبادات و معاملات می‌داند.^۲

اما این که نهی مقتضی فساد منهی عنه است یا نه، در مسئله سه قول وجود دارد: ۱- دلالت نهی بر فساد از نظر لغوی ۲- دلالت نهی از جهت شرعی ۳- عدم دلالت نهی بر فساد مطلقاً.

سید مرتضی می‌گوید:

آنچه ما بدان اعتقاد داریم این است که نهی از جهت لغوی و عرف اهل آن، اقتضای صحت و فساد ندارد، ولی ما به دلیل جداگانه‌ای علم به فساد متعلق آن داریم.^۳

پس ایشان اقتضای نهی بر فساد را از نظر لغوی منکر است، در حالی که به دلیل

۱. همان، ج ۱، ص ۱۸۱: «أَنَّ الْفَقِيهَ إِذَا قَالَ فِي الْعَقْدِ: إِنَّهُ صَحِيحٌ، فَلَمْ يَفِدْ بِذَلِكَ حَسْنَ الْعَقْدِ وَلَا قَبِيحَهُ، وَإِنَّمَا غَرَضُهُ إِثْبَاتُ أَحْكَامٍ مَخْصُوصَةٌ لَهُ، وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ: هُوَ فَاسِدٌ أَوْ مَوْقُوفٌ، وَالْإِيقَاعَاتُ مِنْ طَلَاقٍ وَغَيْرِهِ إِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ صَحِيحٌ فَمَعْنَاهُ أَنَّ الْفَرْقَةَ تَقَعُ بِهِ».

۲. همان، ص ۱۷۹.

۳. همان، ص ۱۸۰: «وَالَّذِي نَذَّهَبُ إِلَيْهِ أَنَّ النَّهْيَ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ وَعَرَفَ أَهْلُهَا لَا يَقْتَضِي فَسَادًا وَلَا صِحَّةً، وَإِنَّمَا نَعْلَمُ فِي مَتَعَلِّقِهِ الْفَسَادَ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ».

خارجی و مستقل، فساد منهی عنه را می‌پذیرد و برای اثباتِ دلیل مستقل به سیره تمسک می‌کند.^۱

وی برای نفی اقتضای لغوی نهی بر فساد می‌گوید:

آنچه بر صحت مذهب ما دلالت می‌کند این است که لفظ و معنای نهی با هیچ کدام از احکام اجزا، صحت و فساد ملازمه و ارتباطی ندارد، لذا بر آن‌ها دلالت نمی‌کند.^۲

البته سید به اصل استعمال هم استناد کرده است.

۵- الفاظ عام

علم الهدی الفاضلی را که برای عموم ادعا شده نفی کرده و معتقد است در لغت، الفاظ اختصاصی برای عام وجود ندارد^۳ بلکه در عرف شرع است که الفاظ بر عموم و استغراق حمل می‌شوند.^۴

یکی از ادله ایشان برای این ادعا، استعمال است؛ بدین معنا که تمامی الفاظی که برای استغراق ادعا شده است، گاهی در عموم استعمال شده و گاهی در خصوص و ظاهر استعمال لفظ در دو شیء، نشانه این است که بین آن‌ها مشترک بوده و برای آن دو وضع شده است.^۵ دلیل دیگر وی حسن استفهام است.^۶

۱. همان: «فأما من ذهب إلى أن أدلة الشرع دلّت على تعلق الفساد بالمنهي عنه، فإن أراد بدليل الشرع ما ذكرناه فيما تقدّم من هذا الكتاب، من أن الصحابة ومن يليهم قضاوا بالفساد المنهيات، من غير توقّف على دليل، فذلك صحيح...».

۲. همان: «والذي يدلّ على صحة مذهبننا، أن النهي لا تعلق للفظه، ولا لمعناه بشيء من الاحكام التي نشير بقولنا في الفعل «إنه مجز» التي ثبوتها، وفي قولنا «إنه فاسد» التي انتفانها».

۳. همان، ص ۱۹۸.

۴. همان، ص ۲۳۹.

۵. همان، ص ۲۰۲.

۶. همان، ص ۲۰۹.

۶- حد تخصیص

از نظر سید مرتضی هیچ نهائیتی نمی توان برای تخصیص تعیین کرد و آن قدر عام را می توان تخصیص زد تا به یک فرد برسد و این عمل هیچ گونه قبیحی در پی ندارد. البته در مورد حقیقت و مجاز بودن از نظر او موارد متفاوت است:

۱- چنانچه عام با الفاظ جمع، مثل رجال باشد، تخصیص آن تا به سه برسد، حقیقت است اما کم تر از آن مجاز است.

۲- اما در الفاضی، مثل «من» در عاقلان و «ما» در غیر عاقلان، تخصیص تا به یک فرد هم، مجاز نیست.^۱

۷- مفاهیم

مفهوم در اصول فقه در برابر منطوق است و منظور از آن معنایی است که از کلام فهمیده می شود، بدون آن که به آن تصریح شود.

مفهوم، دارای دو قسم است: یکی موافق و دیگری مخالف. مفهوم موافق، مدلولی است که حکم مفهوم در سنخ حکم منطوق باشد، مثلاً اگر حکم منطوق وجوب باشد، حکم مفهوم نیز وجوب باشد، همانند دلالت اولویت، اما مفهوم مخالف، عکس آن است.^۲

مفهوم مخالف، دارای شش قسم است: مفهوم وصف، شرط، عدد، غایت، لقب یا اسم و حصر.

در زمان سید مرتضی مفهوم وصف شهرت بیش تری داشته و مورد نقض و ابرام

۱. همان، ص ۲۹۷: «اعلم أنه لا غاية إلا ويجوز أن يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم إليها، غير أن الفاظ الجمع كالمشركين، والرجال متى بلغ التخصيص فيها إلى أقل من ثلاثة، كان اللفظ مجازاً، وإذا بلغ ثلاثة، كان اللفظ حقيقة، كما يكون فيما زاد، وليس كذلك لفظة من فيما يعقل وما فيما لا يعقل؛ لأن التخصيص إذا بلغ في هاتين اللفظتين إلى الواحد، لم يخرج الكلام من كونه حقيقة».

۲. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

بوده، اما سایر مفاهیم در لابه لای مفهوم وصف بررسی می شده است. اساساً سید مرتضی هیچ مفهومی، به جز مفهوم حصر را حجت نمی داند و در تمامی آن‌ها معتقد است که کلام بر آن‌ها دلالتی نداشته و برای اثبات یا نفی حکم، به دلیل جداگانه‌ای نیاز است.^۱

۱-۷- مفهوم وصف

هرگاه حکمی در کلام به صفتی تعلق گرفت، آیا انتفای صفت بر انتفای حکم دلالت می کند یا نه؟ بیش تر اصحاب شافعی معتقدند که وصف مفهوم دارد، ولی ابو علی حیایی و ابوهاشم و بیش تر متکلمان معتقدند که وصف، مفهوم ندارد. سید نیز برای وصف مفهومی قائل نیست و برای اثبات مدعای خود دو گونه استدلال کرده است: یکی، از راه تشبیه و قیاس وصف به اسم^۲ و دیگری، به صورت مستقل و با استفاده از حسن استفهام.^۳

۲-۷- مفهوم لقب

هر اسمی که موضوع حکمی قرار گیرد، خواه جامد یا مشتق، در اصطلاح اصولی لقب نامیده می شود. از طرز بیان سید معلوم می شود که عدم مفهوم لقب، امر مسلم و واضحی بوده است، چرا که در مقام استدلال بر نفی مفهوم وصف به آن استناد کرده است.^۴

۱. برای اطلاع بیش تر رک: الذریعه، ج ۱، ص ۳۹۹، ۳۹۴، ۴۰۶ و ۴۱۱.

۲. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۳۹۹. «ومما یدلّ ابتداء علی بطلان دلیل الخطاب، أن اللفظ إنما یدلّ علی ما یتناوله أولى، فأما أن یدلّ علی ما لم یتناوله، ولا هو یتناول أولى، فمحال، وإذا كان الحكم المعلق بصفة لم یتناول غیر المذكور، ولا هو بأن یتناوله أولى، لم یدلّ إلا علی ما اقتضاه لفظه».

۳. همان، ص ۴۰۰: «ومما یدلّ - أيضاً - علی ما ذکرناه حسن استفهام...».

۴. همان، ص ۳۹۴: «والذی یدلّ علی صحّة ما اخترناه، أنه قد ثبت أن تعليق الحكم بالاسم اللقب لا یدلّ علی أن ما عده خلافه، وثبت ان الصفة كالاسم فی الإبانة والتعميز...».

سید در مقام استدلال بر نفی مفهوم لقب می‌گوید:

آنچه بر اول دلالت می‌کند این است که اگر تعلیق حکم بر اسم دلالت کند که غیر آن اسم، حکمی بر خلاف آن دارد، پس باید عبارت «زید قائم» و «عمر و طویل» و ... مجاز باشد، زیرا به هر حال افراد دیگری غیر از زید و عمرو در قیام و طول با آنان مشترکند و لازم می‌آید که سخن گفتن به چنین الفاظی به صورت حقیقی ممکن نباشد و روشن است که چنین چیزی خلاف شیوهٔ اهل زبان است.^۱

۷-۳- مفهوم شرط

سید مفهوم شرط را ضمن دلایل مفهوم وصف بیان کرده و معتقد است که شرط مفهوم ندارد، زیرا هر چند فایده شرط این است که حکم بر آن معلق می‌شود، اما نفی شرط دلالت بر نفی حکم نمی‌کند، چرا که ممکن است شرط دیگری جایگزین آن شود. در واقع دلیلی که انحصار شرط از آن فهمیده شود، در دست نیست.^۲

۷-۴- مفهوم غایت و عدد

از نظر سید مرتضی، غایت و عدد هم مفهوم ندارند. او می‌نویسد:

صحیح آن است که هرگاه حکمی به غایت و یا عددی معلق شود، به خودی خود دلالت نمی‌کند که غیر از آن غایت و عدد، حکمی بر خلاف آن حکم دارند.^۳

۱. همان. «والذی یدلّ علی الاول، أنّ تعلیق الحکم بالاسم لو دلّ علی أنّ ما عداه بخلافه؛ لوجب ان یکون قول القائل: «زید قائم» و «عمر و طویل» و ... مجازاً معدولاً به عن الحقیقة، فإنّه قد یشارک زیداً و عمرواً فی القیام و الطول غیرهما... و یجب ایضاً أن لا یمکن أن نتکلم بهذه الالفاظ علی سبیل الحقیقة و معلوم ضرورة خلاف ذلك من مذهب أهل اللغة».

۲. همان، ص ۴۰۶: «والجواب عن الثالث أنّ الشرط عندنا كالصفة، فی أنّه لا یدلّ علی أنّ ما عداه بخلافه، و بمجرد الشرط لا یعلم ذلك، وإنما تعلمه فی بعض المواضع بدلیل منفصل؛ لأنّ تأثیر الشرط أن یتعلّق الحکم به، و لیس یمتنع أن یخلفه و ینوب عنه شرط آخر یمجره، و لا یمخرج من ان یکون شرطاً».

۳. همان، ص ۴۰۷: «والصحیح أنّ الحکم إذا علّق بغایة أو عدد، فإنّه لا یدلّ بنفسه علی أنّ ما عداه بخلافه...». در جای

۵-۷- مفهوم حصر

تنها مفهومی را که سید مرتضی می پذیرد، مفهوم حصر است.^۱
از عبارت سید فهمیده می شود که ابن عباس نیز به واسطه لفظ «إنما» به مفهوم حصر قائل بوده است.^۲

۸- خبر واحد

خبر واحد از مسائل مهم اصول فقه است که قبول یا رد آن تأثیر به سزایی در فقه خواهد داشت، چرا که مستند بسیاری از احکام شرعی قرار می گیرد. سید مرتضی در این بحث به جوانب مختلف آن پرداخته و درباره هر چیزی که می توانسته سرنوشت این مطلب را تغییر دهد تحقیق و پژوهش کرده است.

۱-۸- تاریخچه

از کلمات سید چنین برمی آید که در عصر وی دو نحله فکری وجود داشته است: یکی، اصحاب حدیث و دیگری، متکلمان. روش اصحاب حدیث در مباحث دینی، تمسک به هر خبری بود.

سید مرتضی از اصحاب حدیث به شدت انتقاد کرده و روش آنها را کاملاً افراطی دانسته است.^۳

→ دیگر می نویسد: «فأما تعليق الحكم بغاية، فإنما يدل على ثبوته الى تلك الغاية، ما بعدها يعلم انتفاؤه، أو إثباته بدليل». (همان).

۱. همان، ص ۴۱۱: «... وبدخول لفظ «إنما» يعلم أن ما عداه بخلافه، لأن القائل إذا قال: «إنما لك عندي درهم» يفهم من قوله «وليس لك سواه».

۲. همان.

۳. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، [جوابات المسائل الموصليات الثالثة]، ج ۱، ص ۲۱۱: «فأما أصحاب

سید در جای دیگر ریشه قول به جبر و تشبیه را تمسک به اخبار آحاد در مباحث اعتقادی می‌داند.^۱

اما در برابر اینان از متکلمان یاد می‌کند؛ آنان که در فقه به استدلال و اقامه حجت شهرت دارند. سید مرتضی معتقد است که در کتاب‌های آنان هیچ‌گونه اثری از تمسک به خبر واحد دیده نمی‌شود. از سوی دیگر وی از برخی مشایخ خود یاد کرده و می‌گوید:

برخی مشایخ ما در باطل کردن قیاس و عمل به خبر واحد راه افراط را در پیش گرفتند ... به گونه‌ای که عمل به اخبار آحاد را از جهت عقلی محال دانستند.^۲

۲-۱- امکان تعبد به خبر واحد

سید مرتضی در تعدیل کردن نظریه خبر واحد نقش مؤثری داشت، زیرا هر چند او به خبر واحد اعتقادی نداشت، اما استحاله عقلی تعبد به خبر واحد را مردود می‌دانست و معتقد بود که از نظر عقلی، شارع می‌تواند خبر واحد را، راه رسیدن به احکامش قرار دهد و هیچ محذور عقلی نیز لازم نمی‌آید، ولی تعبد شرعی از ناحیه شارع مقدس وارد نشده است.^۳

وی برای استدلال بر جواز تعبد، می‌گوید:

«هم‌چنین تعبد به قبول شهادت و اجتهاد در جهت قبله و پذیرش نظر مفتی از جمله چیزی‌هایی می‌باشند که بر جواز تعبد به خبر واحد دلالت می‌کنند و همگی

→ الحدیث فإنهم رَووا ما سمعوا، وحدثوا به، ونقلوا عن أسلافهم... ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والامامة بأخبار الآحاد، ومعلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة في ذلك».

۱. همان، ص ۲۱۲: «وربما ذهب بعضهم إلى الجبر وإلى التشبيه، اغتراراً بأخبار الآحاد المروية».

۲. همان، ص ۲۰۲: «وقد تجاوز قوم من شيوخنا عليهم السلام في ابطال القياس في الشريعة، والعمل بأخبار الآحاد، ان قالوا: انه مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الاحكام وأحالوا أيضاً من طريق العقول العمل بأخبار الآحاد».

۳. همان، ص ۴۳: «والصحيح أن ذلك جائز وإن كانت العبادة ما وردت به».

این‌ها از یک باب است.^۱

۳-۸- اثبات عدم تعبد به خبر واحد

سید مرتضی در تصحیح امکان و رفع موانع احتمالی تعبد به خبر واحد، نقش به سزایی داشت، ولی بر این باور بود که هیچ دلیلی از سوی شارع مبنی بر تعبد به خبر واحد وارد نشده است و در احکام شرعی، فقدان دلیل، بر عدم حکم دلالت می‌کند.^۲ سید در الذریعه برای اثبات عدم ورود دلیل شرعی نسبت به تعبد به خبر واحد، به توجیهی از دلایل مخالفان پاسخ داده است که عبارتند از:

- ۱- آیه نفر، ۲- آیه کتمان، ۳- آیه نبأ، ۴- اوامر الهی به رسول مبنی بر ابلاغ احکام،
- ۵- اجماع صحابه، ۶- فرستادن نمایندگان برای دعوت به شریعت از سوی پیامبر،
- ۷- قیاس خبر واحد به قول مفتی، ۸- ضرورت، ۹- وجوب پرهیز از مضار.

سید در جواب «المسائل التبانیات» به هفت دلیل از دلایل معتقدان به حجیت خبر واحد پاسخ داده که عبارتند از:

- ۱- اعتماد پیامبر به خبر واحد، ۲- اعتماد معروف‌ترین متشرعان به خبر واحد،
- ۳- اعتماد متکلمان به خبر واحد، ۴- اعتماد عقلا به خبر واحد، ۵- اعتماد اهل لغت به خبر واحد، ۶- اثبات حجیت خبر واحد از راه لطف، ۷- بهره‌گیری حجیت خبر واحد از داستان فرستادن حاکمان و کارگزاران از سوی پیامبر ﷺ.^۳

علم الهدی برای تثبیت نظریه خود در خصوص عدم حجیت خبر واحد در احکام، به دو دلیل عمده تمسک جسته است: یکی، از راه اجماع امامیه است.^۴

۱. همان، ص ۴۶: «ویدلّ علیه أيضاً ورود التعبد بقبول الشهادات، والاجتهاد فی جهة القبلة، وقبول قول المفتی وکلّ هذا من باب واحد».

۲. همان، ص ۵۳ و ۵۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۰ - ۹۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۰۳: «ان اصحابنا کلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم یمنعون من العمل باخبار الآحاد ومن القیاس فی الشریعة ویمینون أشدّ عیب الذاهب الیهما والمتعلق فی الشریعة بهما».

دیگری، از راه خدشه در سند اخبار آحادی است که در کتاب‌های روایی می‌باشد. البته این شیوه نوینی است که تا پیش از سید سابقه نداشته است. وی این مطلب را در رساله کوچکی به نام *مسألة فی ابطال العمل بأخبار الآحاد* بیان کرده است. خلاصه بیان ایشان چنین است: همه آنان که به حجیت خبر واحد باور دارند، عدالت راوی آن را شرط می‌دانند و عادل کسی است که در اصول و فروع، به حق معتقد بوده و به مذهبی که بر بطلان آن ادله قائم شده است معتقد نباشد و از جنبه عملی به معاصی و قبایح متظاهر نباشد. بر این اساس، اخباری که «واقفیه» نقل می‌کنند باطل می‌شود؛ زیرا آنان به مهدی بودن امام کاظم علیه السلام اعتقاد دارند. لذا روایات افرادی، مثل طاطری و ابن سماعه از درجه اعتبار ساقط است.

ایشان تصریح می‌کند که در بیش تر مباحث فقهی، بلکه همه آن راویان احادیث کسانی‌اند که یا واقفی مذهب یا غالی یا از اصحاب حلول یا قمی‌های قائل به جبر و تشبیه و یا قائل به قیاس می‌باشند. وی تفتیش و جست‌وجو در اخبار را بهترین گواه چنین مدعایی می‌داند. آن‌گاه در آخر این بحث می‌گوید:

با توجه به چنین اقسامی که شمردیم، چگونه خبر واحدی پیدا کنیم که عادل‌ی روایت کرده باشد تا این که ادعا کنیم به قول او متعبد شده‌ایم.^۱

۴-۱- تنگناهای نظریه سید مرتضی

انکار حجیت خبر واحد در فقه، فقیه را در استنباط دچار سردرگمی خاصی می‌کند، چرا که اخبار متواتر، ظواهر قرآن و اجماع، محدود و در مقابل، حوادث نامحدود است. لذا پاسخ‌گویی به حوادث و مسائل نامحدود با نصوص محدود، کار مشکلی است. سید به دلیل توجه به چنین اشکال و سؤالی در پاره‌ای موارد به

۱. همان، ج ۳، ص ۳۱۱: «فمن أين يصح لنا خبر واحد يروونه ممن يجوز ان يكون عدلاً مع هذه الاقسام التي ذكرناها، حتى ندعى أننا تعبدنا بقوله».

آن پاسخ داده است.^۱

۵-۱- آثار نظریه سید مرتضی

انکار حجیت خبر واحد، تأثیرات زیادی در اصول و فقه دارد که به پاره‌ای از آن‌ها در کلام سید مرتضی اشاره می‌شود:

۱- توجه بیش‌تر به اجماع: ایشان همانند بسیاری از کسانی که خبر واحد را منکر شده‌اند، برای به دست آوردن احکام حوادث عملاً به اجماع، توجه بیش‌تری کرده است. با مراجعه به کتاب‌های فقهی ایشان به خوبی روشن می‌شود که در بسیاری از فروع فقهی به اجماع امامیه استناد کرده است.

۲- عدم احتیاج به علم رجال: از لوازم نظریه سید این است که فقیه در استنباط احکام شرعی احتیاجی به علم رجال ندارد؛ چرا که در اخبار متواتر، رجوع به سند معنا ندارد، آن‌چه مهم است وجود تعداد زیادی از افراد است که توطی بر کذب آنان به طور عادی محال باشد.

۳- رفع مشقت بنای عام بر خاص.^۲

۴- تخصیص عموم به مذهب راوی.^۳

۱. همان، ص ۳۱۲ - ۳۱۳: «فان قيل: اذا سددتم طريق العمل بالأخبار في الشريعة، فعلى أى شيء تعولون في الفقه كله. قلنا: قد بينا في مواضع من كلامنا كيف الطريق لنا... ونحن نورها هنا جملة منه. واعلم أن معظم الفقه نعلم ضرورة مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة... وما سوى ذلك لقلته بل الأقل، نعول فيه على اجماع الامامية». سید مرتضی در جای دیگر نیز به این اشکال پاسخ داده است: «نصوص القرآن وان كانت متناهية، فقد تدل ما يتناهى في نفسه على حكم حوادث لا تنهاى... فعلى هذه الجملة لا تخلو الحادثة الشرعية التي تحدث من ان يكون حكمها مستفاداً من نصوص القرآن، إما على جملة أو تفصيل، أو من خبر متواتر يوجب العلم، وقلماً يوجد ذلك في الأحكام الشرعية، أو من اجماع الطائفة المحقة التي هي الامامية، فقد بينا في مواضع أن اجماعها حجة، فان فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه، كنا فيها على حكم الأصل في العقل» (همان، ج ۱، ص ۳۱۷ و ۳۱۸).

۲. سید مرتضی، الذريعة، ج ۱، ص ۳۱۶: «ومن لا يذهب إلى العمل بأخبار الأحاد؛ فقد سقطت عند كلفة هذه المسألة [بناء العام على الخاص]، فإن تكلم فيها؛ فعلى سبيل الفرض والتقدير».

۳. همان، ص ۳۱۲: «اعلم أن هذه المسألة كالفرع على قبول أخبار الأحاد، والعمل بها».

- ۵- اختلاف در تخصیص عام کتاب به خبر واحد.^۱
- ۶- طرح بحث نسخ سنت به سنت غیر قطعی.^۲
- ۷- بطلان نسخ قرآن با خبر واحد.^۳
- ۸- شناخت ناسخ از منسوخ: یکی از راه‌های شناخت ناسخ از منسوخ، تاریخ آن‌ها است و برای شناخت تاریخ، راه‌هایی وجود دارد که یکی از آن‌ها قول صحابی است که خود بر پذیرش خبر واحد مبتنی است.^۴
- ۹- عدم حجیت خبر مرسل: شیخ مفید با این که خبر واحد را حجت نمی‌داند، خبر مرسل مورد اتفاق اهل حق (شیعه) را معتبر دانسته است، اما سید مرتضی معتقد است کسی که حجیت خبر واحد را در شریعت، مردود می‌داند برای بحث از خبر مرسل و ترجیح اخبار بر یک‌دیگر دلیلی ندارد.^۵

۹- اجماع

سید مرتضی از نخستین اصولیانی است که در تثبیت و تبیین جای‌گاه اجماع در اصول امامیه نقش به‌سزایی داشت. او توانست با مدد از مسائل کلامی، حجیت اجماع را موجه کند و آن را در زمره دیگر ادله فقه و وارد سازد.

۱. همان، ص ۲۸۰: «اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الأحاد في تخصيص عموم الكتاب بها».
۲. همان، ص ۴۵۶: «فأما السنة التي لا يقطع بها؛ فالكلام في نسخ بعضها ببعض مبنى على وجوب العمل بأخبار الأحاد».
۳. همان، ص ۴۶۰: «والذي يبطل أن ينسخ القرآن بما ليس بمعلوم من السنة، أن هذا فرع مبنى على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة».
۴. همان، ص ۴۷۴: «وقد ذكر من تكلم في اصول الفقه، بأن التاريخ أيضاً يعلم بقول الصحابة، وأن يحكى أن أحد الحكمين كان بعد الآخر، قالوا: لأن التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه، فيجب أن يقبل قول الصحابة فيه، وهذا الوجه مبنى على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة».
۵. همان، ج ۲، ص ۷۸: «اعلم أنا إذا كنا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الاحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الاصل الذي دللنا على بطلانه، لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام، على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض...».

هرچند شیخ مفید برای نخستین بار بر اساس مذهب شیعه از اجماع سخن گفت، اما این سید مرتضی بود که با دلایل گوناگون حجیت آن را به اثبات رساند و اشکال‌های آن را پاسخ داد و قلمروش را روشن ساخت و مبانی کلامی آن را بررسی کرد.

۱-۹- دیدگاه‌ها در حجیت اجماع

تا زمان سید چهار قول مهم درباره اجماع مطرح بود که عبارتند از:

- ۱- بیش‌تر متکلمان و جمیع فقیهان به حجیت اجماع امت پیامبر معتقد بودند،
- ۲- نظام و پیروان او معتقد به نفی حجیت اجماع معتقدند،
- ۳- برخی دیگر به محال بودن حجیت اجماع اعتقاد دارند،
- ۴- سید مرتضی به حجیت اجماع به جهت داخل بودن قول معصوم علیه السلام در میان اقوال آنان معتقد است.^۱

۲-۹- نقاط اشتراك و افتراق اجماع شیعه و سنی

چون سید به شیوه مقارن و مقایسه‌ای در مباحث، عمل می‌کند در بحث اجماع نیز، نظر شیعه و اهل سنت را با هم مقایسه کرده و نقاط اشتراك و افتراق آن‌ها را شمرده است.

از نظر ایشان نقطه اشتراك این دو مکتب، در حجت دانستن اجماع در فتواست. هم‌چنین او معتقد است که آن‌ها در دو مورد با یک‌دیگر تفاوت دارند: یکی، تعلیل و دیگری، دلالت، زیرا از نظر شیعه، علت حجیت اجماع مشتمل بودن آن بر قول معصوم است، ولی از نظر اهل تسنن علت آن این است که خداوند می‌داند همه امت بر خطا جمع نمی‌شوند،^۲ هرچند تک‌تک امت احتمال به خطا رفتن را دارند.

۱. همان، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. همان، ص ۱۳۰: «أما الخلاف بيننا في موضعين؛ اما في التعليل، أو الدلالة؛ لأننا نعلل كون الاجماع حجة، بأن العلة

در مورد دلالت نیز شیعه برای حجیت اجماع در هر عصری به دلیل عقلی تمسک می‌کند که بر اساس آن لازم است در هر زمانی امام معصومی وجود داشته باشد؛ زیرا وجود امام در تکلیف عقلی، لطف است.

اما اهل سنت به برخی آیات و روایات تمسک کرده‌اند که سید مرتضی در تمامی آن‌ها خدشه وارد کرده است.^۱

به هر تقدیر از بیانات ایشان روشن می‌شود که دلیل حجیت اجماع را دخول قول معصوم در میان اقوال فقها دانسته و آن را مقتضای قاعده لطف می‌داند. وی با استفاده از این قاعده کلامی، حجیت اجماع را طبق مبانی شیعه تنظیم کرده است.

۳-۹- نقاط برتری اجماع شیعه بر اجماع اهل تسنن

سید مرتضی در بحث اجماع، نظریه شیعه را از جنبه‌های مختلفی بررسی کرده است. او نقاط امتیاز و برتری آن را بر نظریه اهل تسنن و احیاناً برخی مشکلات نظریه آنان را شمرده است.

۱- حجیت اجماع در هر عصر و زمان: طبق نظریه شیعه مبنی بر ضرورت وجود معصوم در هر زمانی، حجیت اجماع در هر عصری، امری منطقی و طبیعی تلقی می‌شود.^۲

در صورتی که بر اساس نظریه اهل سنت، که معتقدند اتفاق جمیع مؤمنان بر خطا نمی‌رود، حجیت اجماع در هر عصری دچار مشکل اساسی خواهد بود؛ زیرا اجتماع مؤمنان در هر عصری، اتفاق همه مؤمنان در طول تاریخ نیست.

→ فيه اشتماله علی قول معصوم...، ومن خالفنا یعلل مذهبه بأن الله تعالی علم ان جمیع هذه الامّة لا تتفق علی خطأ، وان جاز الخطأ علی كل واحد منها بانفراد».

۱. همان: «فأما نحن فنستدلّ علی صحّة الإجماع، وكونه حجّة فی كل عصر، بأنّ العقل قد دلّ علی أنّه لا بدّ فی كل زمان من امام معصوم، لكون ذلك لطفاً فی التکلیف العقلي...».

۲. همان، ج ۲، ص ۱۵۷: «اعلم انّ القطع علی انّ الاجماع كل عصر فيه الحجّة لا يتمّ إلا علی أصولنا».

سید مرتضی در خصوص ایراد نظریه اهل سنت می نویسد:

ظاهر اقتضا می کند که لفظ [یعنی مؤمنان] تمامی مؤمنان را تا روز قیامت شامل بشود، پس چگونه آن لفظ را بر مؤمنان هر عصر اطلاق می کنند، در صورتی که آنان تنها برخی از مؤمنان می باشند، نه همه آنها.^۱

۲ - وسعت قلمرو: سید مرتضی بر این باور است که بر اساس نظریه شیعه، اجماع قلمرو وسیع تری دارد، زیرا شیعه علاوه بر احکام شرعی، در برخی امور اعتقادی نیز می توانند بر اجماع تکیه کنند، در صورتی که بر اساس نظریه اهل سنت، قلمرو آن به احکام شرعی محدود می شود.^۲

۳ - تعداد اجماع کنندگان: یکی از موارد دیگر امتیاز اجماع شیعه بر اهل سنت این است که بر اساس نظریه شیعه، این مسئله که چه کسانی جزو اجماع کنندگان باشند، کم باشند یا زیاد، مطرح نیست، چون دخول قول معصوم در اقوال آنان محور است، اما از نظر اهل سنت این مسئله، اختلافی است. برخی، اجماع جمیع امت و عده‌ای، اجماع مؤمنان و در نهایت عده دیگری، اجماع فقها را معتبر می دانند.^۳

۴ - اجماع بعد از خلاف: یکی از مباحث مطرح در اجماع این است که آیا اجماعی که پس از اختلاف پدید می آید، حکم اختلاف قبلی را از بین می برد یا نه؟ سید معتقد است که این مسئله بر اساس تئوری شیعه مشکلی ندارد و میان اجماع

۱. همان، ج ۲، ص ۱۳۵: «فالظاهر يقتضى تناول اللفظة [المؤمنين] لجميع المؤمنين إلى ان تقوم الساعة، فكيف يحملونها على مؤمنى كل عصر، وإنما هم بعض المؤمنين، لا كلهم».

۲. همان، ص ۱۵۰ و ۱۵۱: «والذى يمكن على اصولنا المعرفة به من طريق الاجماع اوسع واكثر مما يمكن ان يعلم بالاجماع على مذهب مخالفتنا؛ لأنهم انما يعملون بالاجماع الاحكام الشرعية خاصة».

۳. همان، ص ۱۵۴: «اعلم ان الكلام فى هذه المسألة - على اصولنا فى علة كون الاجماع حجة - كالمستغنى عنه؛ لأن الاجماع اذا كان علة كونه حجة كون الامام فيه، فكل جماعة - كثرت أو قلت - كان قول الامام فى جملة اقوالها، فاجماعها حجة... وقد اختلف قول من خالفنا فى هذه المسألة: فمنهم من قال: ... اجماع جميع الامة المصدقة بالرسول ﷺ، ومنهم من قال: بل هو اجماع المؤمنين خاصة، و... اجماع الفقهاء».

ابتدایی با اجماع بعد از اختلاف تفاوتی نیست. هر دو حجت بوده و مانع از اختلاف می‌شود، اما بر اساس نظریه اهل تسنن که قایل به صحت اجتهادند، حل کردن مسئله، مشکل به نظر می‌رسد.^۱

۹-۴- قلمرو اجماع

علم الهدی به صورت شفاف و روشن، قلمرو اجماع را مشخص کرده است. به طور کلی از نظر وی هر امری که شناختش بر شناخت صحت اجماع مقدم باشد، اجماع در آن صحیح نیست، مثل توحید، عدل و امور عقلی. در این گونه موارد ادعای اجماع گزاف و بیهوده است. اما در اموری که شناخت امام بر آن‌ها مقدم باشد، اجماع در آن‌ها حجت است، مثل معاد و احکام شرعی.^۲

۹-۵- تقسیم اجماع

اجماع از نظر محتوا به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱- اجماع بر قول؛

۲- اجماع بر فعل؛

۳- اجماع بر اعتقاد؛

۴- اجماع بر رضا.

۱. همان، ص ۱۶۰: «وَأَمَّا ضَاقُ الْكَلَامِ وَقَوِيَّةُ الشَّبْهِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى مَخَالِفِنَا؛ لِقَوْلِهِمْ بِصِحَّةِ الْاجْتِهَادِ». در جای دیگر نیز می‌گوید: «وَالصَّحِيحُ أَنَّ الْاجْتِمَاعَ بَعْدَ الْخِلَافِ، كَالْاجْتِمَاعِ الْمَبْتَدَأِ فِي أَنَّهُ حِجَّةٌ يَمْنَعُ مِنَ الْخِلَافِ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ لِأَنَّ عَلْتَنَا فِي كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حِجَّةً تَقْتَضِي ذَلِكَ، وَلَا تَفْرَقُ بَيْنَ اجْتِمَاعٍ تَقَدَّمَهُ خِلَافٌ أَوْ كَانَ مَبْتَدَأً». (همان، ص ۱۵۹).

۲. همان، ص ۱۵۰: «فَأَمَّا الَّذِي يَكُونُ اجْتِمَاعَهُمْ فِيهِ حِجَّةٌ؛ فَهُوَ كُلُّ أَمْرٍ صَحَّحَ أَنْ يَعْلَمَ بِاجْتِمَاعِهِمْ، وَالَّذِي لَا يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَ بِاجْتِمَاعِهِمْ مَا يَجِبُ أَنْ تَقَدَّمَ مَعْرِفَتُهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ صِحَّةَ الْاجْتِمَاعِ، كَالتَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ وَمَا اشْبَهَهُمَا...، كُلُّ شَيْءٍ تَقَدَّمَ مَعْرِفَةُ وَجُوبِ وَجُودِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ فِي كُلِّ زَمَانٍ لَهُ، فَقَوْلُ الْإِمَامِ حِجَّةٌ فِيهِ، وَالْاجْتِمَاعُ الَّذِي يَدْخُلُ هَذَا الْقَوْلُ فِيهِ أَيْضاً حِجَّةٌ فِي مِثْلِهِ».

ممکن است برخی از این اقسام با یکدیگر جمع شوند.^۱

۱۰- قیاس

یکی از نشانه‌های گرایش سید مرتضی به اصول مقارن، مطرح کردن بحث قیاس است و شاید قیاس مفصل‌ترین بحث الذریعه باشد، چرا که حدود ۱۳۶ صفحه آن به بحث قیاس اختصاص دارد. بحث قیاس در الذریعه آن قدر جامع، مستدل و گویاست که شیخ طوسی در کتاب العدة عیناً همه مطالب آن را نقل کرده است.

۱۰-۱- تعریف اصطلاحات

شناخت واژه‌ها، به ویژه در مباحث علمی که جنبه مقارن و تطبیقی دارد، از اهمیت بسیاری برخوردار است.

سید مرتضی در آغاز ورود به مبحث قیاس، الفاظ و واژه‌هایی را که در استدلال‌های دو طرف به کار می‌رود، شرح داده است. وی بر این اساس، واژه‌های قیاس، استدلال، اجتهاد و رأی را تعریف کرده و شرح داده است.

۱- قیاس: سید در تعریف قیاس می‌نویسد:

قیاس اثبات مثل حکم مقیس علیه، برای مقیس است.^۲

او برای قیاس سه شرط بیان کرده است:

شرط اول - اصل (مقیس علیه) و حکم آن معلوم باشد،

شرط دوم - فرع (مقیس) مشخص باشد،

شرط سوم - وجه شباهت و علت نیز معلوم باشد.^۳

۱. همان، ص ۱۵۲.

۲. همان، ص ۱۹۳: «والقیاس اثبات مثل حکم المقیس علیه للمقیس».

۳. همان، ص ۱۹۴ - ۱۹۵: «وله شروط لابد فیها، ... وهو ان یکون الأصل الذی هو المقیس علیه وحکمه معلومین، ویکعلم ایضاً الفرع الذی هو المقیس، والشبهة الذی لأجله حکم أحدهما حکم صاحبه».

۲- استدلال: سید در تعریف استدلال می‌نویسد:

استدلال از دلیل، اشتقاق یافته است و هر کس که به واسطه دلیلی به حکمی از احکام برسد، بر آن استدلال می‌کند، خواه آن دلیل نص باشد یا قیاس.^۱

۳- اجتهاد: اجتهاد در لغت به معنای بذل و وسع و طاقت برای فعلی است که در انجام آن مشقت وجود دارد، همانند حمل اشیای سنگین. بر اساس همین مبنای نیز واژه اجتهاد برای استنباط احکام از دلایل که با زحمت و مشقت همراه است، استعمال شده است.^۲

نسبت قیاس و اجتهاد

این که مقصود از این دو واژه، یک معنا و تعدد در تعبیر است یا واقعاً دو معنا از آن‌ها اراده می‌شود، اختلاف است. سید مرتضی در این باره می‌گوید:

برخی از فقها میان قیاس و اجتهاد، تفاوت قائل شده‌اند و چیزی را که «اصل» آن مشخص است، قیاس قرار داده و چیزی را که «اصل» در آن معین نباشد، اجتهاد، نامیده‌اند، همانند اجتهاد در یافتن قبله ...، اما برخی دیگر قیاس را در اجتهاد داخل دانسته و معتقدند که اجتهاد اعم از قیاس است.^۳

۴- رأی: سید می‌نویسد:

قول صحیح نزد ما این است که رأی عبارت از مذهب و اعتقادی است که به ادله، مستند باشد، نه امارات و ظنون.^۴

۱. همان، ص ۱۹۶: «فأما الاستدلال؛ فهو مشتق من الدليل، وكل من توصل بدلالة إلى حكم من الأحكام كان مستدلاً عليه، سواء كان ذلك الدليل نصاً أو قیاساً...».

۲. همان: «فأما الاجتهاد، فموضوع في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي يلحق في التوصل اليه بالمشقة، كحمل الثقل وما جرى مجراه، ثم استعمل فيما يتوصل به إلى الأحكام من الأدلة على وجه يشق».

۳. همان، ص ۱۹۶ - ۱۹۷: «وفي الفقهاء من فضل بين القياس والاجتهاد، وجعل القياس ما تعين أصله الذي يقاس عليه، والاجتهاد ما لم يتعين فيه أصل يشار اليه، كالاجتهاد في طلب القبلة...، وفيهم من ادخل القياس في الاجتهاد، وجعل الاجتهاد اعم منه».

۴. همان، ص ۱۹۷: «فأما الرأي؛ فالصحيح عندنا أنه عبارة عن المذهب والاعتقاد، وان استند الى الأدلة، دون الأمارات والظنون».

۲- ۱۰- آرا در قیاس

در باره قیاس شرعی اختلاف نظر است و در این زمینه سه دیدگاه میان علما وجود دارد:

- ۱- برخی از علما، طریق بودن قیاس نسبت به احکام شرعی را محال می‌دانند،
- ۲- بیش تر اهل سنت آن را طریق به احکام شرعی و حجت دانسته‌اند،
- ۳- نظر سید مرتضی، وی می‌گوید:

آنچه که من بدان اعتقاد دارم این است که استفاده قیاس در شریعت ممنوع است، زیرا تعبد به آن وارد نشده است، هرچند که عقل تعبد به استفاده از آن را تجویز می‌کند.^۱

۳- ۱۰- دلایل بر نفی قیاس

از مجموع کلمات سید، سه دلیل بر نفی تعبد به قیاس استفاده می‌شود:

- دلیل اول - اگر تعبد به قیاس، محقق شده بود، باید همانند سایر عبادات شرعی بر آن دلیلی اقامه شده باشد، حال آن‌که هر چه در ادله شرعی تفحص شود، دلیلی مبنی بر تعبد به آن به دست نمی‌آید. پس باید تعبد به آن را نفی کرد. آن‌گاه سید دلایلی را که از سوی مخالفان بر ورود تعبد به قیاس وارد شده، در مباحث بعدی پاسخ می‌دهد.^۲
- دلیل دوم - اجماع امامیه است.^۳

دلیل سوم - ایشان روایات فراوانی را در نفی و ذم قیاس از صحابه و دیگران نقل کرده است. در همین راستا روایاتی را از حضرت علی، ابوبکر، عمر، ابن مسعود،

۱. همان، ص ۱۹۹: «والذی نذهب الیه، ان القیاس محظور فی الشریعة استعماله؛ لأن العبادة لم ترد به، وان كان العقل مجوزاً ورود العبادة باستعماله».

۲. همان، ص ۲۲۱: «اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت، لكان عليها دليل شرعی كسائر العبادات الشرعیة، واذا كنا قد تأملنا ادلة الشرع فلم نعر علی ما هو دلالة علی هذا الموضوع؛ وجب نفی العبادة به».

۳. همان: «ویمكن ان يستدل علی نفی العبادة، بالقیاس ایضاً، باجماع الامامیة علی نفیهِ وابطاله فی الشریعة».

عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمرو شعبی و... بر مذمت قیاس نقل کرده است.^۱

۴-۱۰- قلمرو قیاس

سید مرتضی از معدود اصولیانی است که بر روش‌گرایی تأکید فراوان داشته است. بر این اساس، معتقد است که روش تحقیق در مباحث لغوی و لفظی، مراجعه به اهل زبان است و نباید از قیاس و استدلال‌های عقلی استفاده کرد.^۲

۱۱- اجتهاد و تقلید

۱-۱۱- جواز تقلید

در زمان سید مرتضی عده‌ای بودند که تقلید از مفتی را جایز نمی‌دانستند و معتقد بودند که رجوع عامی به مفتی برای یادگیریِ طریق استنباط و استدلال است.^۳ سید مرتضی این نظر را مردود می‌داند و بر این باور است که تقلید عامی از مفتی جایز است و در این مسأله امت اسلامی اجماع دارند.^۴

۲-۱۱- صفات مفتی

علم الهدی برای مفتی، شرایط و صفاتی را شمرده که عبارتند از:

- ۱- پاسخ‌گویی نسبت به شبهات آن؛
- ۲- شناخت تفصیلی از اصول فقه و توانایی آگاهی از کیفیت استخراج احکام از کتاب و سنت؛
- ۳- شناخت لغت عربی به مقدار نیاز؛

۱. همان، ص ۲۵۸.

۲. همان، ص ۲۵۷.

۳. همان، ص ۳۲۱.

۴. همان، الذریعة، ج ۱، ص ۳۲۰.

۴- توانایی فتوا دادن در مسائل مستحدثه؛

۵- داشتن ورع، عدالت، صیانت نفس و دین داری.^۱

۳- ۱۱- اعلم بودن مفتی

در صورتی که در شهر، صفات و شرایط مفتی به یک عالم منحصر باشد، جواز تقلید، به او اختصاص پیدا می‌کند و اگر آن صفات به صورت مساوی در جماعتی وجود داشته باشد، مستفتی و عامی در انتخاب هر یک مخیر است، اما در صورتی که یکی از مقتیان بلد، اعلم یا اورع باشد، مسئله اختلافی است. برخی معتقدند که در این جا مستفتی مخیر است، ولی دیگران معتقدند مستفتی باید شخصی را که از لحاظ علمی و دینی مقدم است انتخاب کند. سید مرتضی نظر دوم را پذیرفته و ادعا کرده که تمامی اصول بر چنین نظری شاهد است.^۲

۱۲- حظر و اباحه

به گفته سید مرتضی مردم درباره چیزی که انتفاع بردن از آن صحیح است و به کسی ضرری نمی‌رساند، اختلاف کرده‌اند. برخی به حظر آن و برخی به اباحه آن معتقد شده‌اند و عده‌ای نیز بین دو امر متوقف شده‌اند.^۳ ایشان معتقد است که اصل اولیه، طبق نظر عقل، اباحه است.^۴

۱۳- اصول عملیه

موضوع اصول عملیه شک است. هرگاه مکلف، درباره حکم یا موضوعی شک

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۲، ص ۳۲۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۲۵.

۳. همان.

۴. همان، ص ۳۳۳.

داشته باشد، با مراجعه به این اصول، وظیفه عملی خویش را یافته و از حیرت و سرگردانی رهایی می‌یابد.

سید مرتضی به صورت پراکنده درباره سه اصل از اصول عملیه (استصحاب، برائت و احتیاط) بحث کرده است.

۱- ۱۳- استصحاب حال

سید مرتضی بر خلاف استادش شیخ مفید، استصحاب حال را فاقد اعتبار و حجیت دانسته و بر این باور است که چون دلیل فقط حکم حالت اول را شامل می‌شود، سرایت آن حکم به حالت دوم دلیلی ندارد، زیرا حالت اول و دوم با یکدیگر اختلاف دارند و این خود مقتضی اختلاف در حکم است.^۱

ممکن است این طور به ذهن خطور کند که همان ثبوت حکم در حالت اولی اقتضای استمرار نسبت به حالت دوم را دارد، جز آن که چیزی مانع از استمرارش شود و اگر چنین نباشد هیچ‌گاه استمرار احکام، ثابت نمی‌شود.

سید مرتضی در برابر چنین سؤالی پاسخ می‌دهد که پیش از هر چیز می‌باید لسان دلیل حکم اول را بازشناسی کرد و همین که احتمال‌های متعددی درباره آن مطرح است که آیا حکم را برای یک حالت بیان کرده یا به صورت مستمر و یا آن را بر شرطی معلق کرده است، خود دلیل بر آن است که حالت‌ها، مختلف بوده و دلیلی بر سرایت آن به حالت دوم وجود ندارد.^۲

۲- ۱۳- برائت

یکی از اصول عملیه که قداما از آن کم‌تر بحث کرده‌اند، اصل برائت است. شاید

۱. همان، ص ۳۵۳ و ۳۵۴.

۲. همان، ص ۳۵۵.

نکته آن، اتفاق نظر علما در مورد آن است.

سید مرتضی برائت را حجت دانسته و بارها در مباحث اصولی و فقهی به آن استناد کرده است. او رساله‌ای به نام *مسألة فی نفی الحکم بعدم الدلیل علیه* در موضوع برائت به نگارش در آورده است.^۱ ایشان استدلال به برائت را این گونه بیان می‌کند:

اما استدلال به برائت ذمه از اموری است که اعتماد بر آن ممکن است، زیرا تعلق گرفتن حقی بر ذمه از جنبه عقلی یا شرعی نیازمند سبب استحقاق است. پس هنگامی که سبب استحقاقی در کار نباشد، علم به برائت حاصل می‌شود و در صورتی که این شیوه صحیح نباشد، عقلاً نسبت به برائت ذمه‌شان از حقوق، علم حاصل نمی‌کردند.^۲

۱ - **برائت عقلی:** اصولیان متأخر، برائت را به لحاظ دلیلی که بر اعتبارش دلالت کند، به دو قسم تقسیم می‌کنند: یکی، برائت عقلی و دیگری، برائت شرعی. از بیانات سید مرتضی معلوم می‌شود که او مدرک برائت را عقل قرار داده و به نوعی برائت عقلی را باور داشته است.^۳

۲ - **قلمرو برائت:** سید اصل برائت را به فروع و احکام شرعی منحصر نمی‌داند و قلمرو آن را شامل اعتقادات و مباحث اصول فقه نیز می‌داند. او در زمینه به‌کارگیری

۱. این رساله در کتاب *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، ص ۱۰۱ به بعد چاپ شده است.

۲. *همو الذریعه*، ج ۲، ص ۳۶۰ و ۳۶۱: «وَأَمَّا الاستدلال ببرائة الذمة، فمما يمكن الاعتماد عليه؛ لأن تعلق الحق بالذمة عقلاً أو شرعاً يحتاج الى سبب استحقاق، فاذا ادى النظر الى فقد سبب الإستحقاق علم براءة الذمة، ولو لاصحة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذمهم من الحقوق». در جای دیگر می‌نویسد: «وإذا فقدنا فى أدلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به، علمنا انتفاء العبادة به، كما نقول فى سائر الشرعيات والعبادات الزائدة - على ما اثبتناه وعلمناه - وعلى هذه الطريقة نعول كلنا فى نفى صلوة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه». (همان، ص ۵۳ و ۵۴).

۳. *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، ص ۱۰۱ و ۱۰۲، رساله *مسألة فی نفی الحکم بعدم الدلیل علیه*: «ومثله ما عوّلتم فى كثير من مسائل الحج من التمسك باصل حكم العقل وانه لو كان فيه شرع حادث لكان عليه دليل...».

برائت در بحث نبوت می نویسد:

و درست به همین دلیل، نبوت هر شخصی را که معجزه‌ای نداشته باشد، نفی می‌کنیم
و بر انتفای نبوت او قطع پیدا می‌کنیم.^۱
سید در نفی حجیت خبر واحد و قیاس از برائت نیز بهره جسته است.^۲

۳-۱۳- احتیاط

سید مرتضی درباره احتیاط بحث مستقلی عنوان نکرده است، اما از لابه‌لای
مباحث اصولی و فقهی او، برخی مباحث آن به دست می‌آید. ایشان احتیاط را دلیل
قابل اعتمادی تلقی کرده و در مباحث فقهی بارها به آن استناد کرده است. سید از
احتیاط به عنوان دلیل عقلی و اعتباری یاد کرده است.^۳

۱- به‌کارگیری احتیاط در اصول: سید استدلال به احتیاط را در مباحث اصولی
مردود دانسته و آن را کافی نمی‌داند، در حالی که برخی برای اثبات ظهور امر در
وجوب^۴، عده‌ای برای دلالت امر بر فوریت^۵ و نیز دسته‌ای برای حمل افعال نبی بر
وجوب، به دلیل احتیاط تمسک کرده‌اند.^۶ سید مرتضی پاسخ هر یک از این موارد را
داده است.

۲- به‌کارگیری احتیاط در فقه: سید مرتضی به رغم این که توجه چندانی به استفاده
از احتیاط در اصول از خود نشان نمی‌دهد، اما در فقه بارها به آن استناد کرده است که
برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. همان، ص ۱۰۲: «ولهذا نفی نبوة كل من لم يظهر على يده معجزة، ونقطع على انتفاء نبوته...».

۲. سید مرتضی، الذریعة، ج ۲، ص ۵۳ و ۵۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۷.

۴. همان، ص ۵۶ و ۵۷.

۵. همان، ص ۱۳۴ و ۱۴۰.

۶. همان، ص ۱۰۸.

الف) عدم وجوب و استحباب مسح گوش‌ها و غسل آن‌ها.^۱
ب) صحت سجده بر زمین و آنچه از آن می‌روید و عدم صحت سجده بر لباس.^۲

۱۴- عقل

سید مرتضی در مباحث فقهی، گرایش عقلی داشته و پیرو مکتب متکلمان است، از این رو در لابه‌لای مباحث فقهی و اصولی از عقل سخن گفته و به آن استناد کرده است.

۱- ۱۴- جایگاه عقل در میان ادله

سید مرتضی برای اولین بار عقل را در طول کتاب، سنت و اجماع قرار داده و آن را به عنوان یک دلیل در کنار کتاب و سنت مطرح کرده است. وی معتقد است در صورتی که هیچ دلیلی از کتاب، سنت و اجماع بر حکمی شرعی اقامه نشود، به حکم عقل مراجعه می‌شود و حکم عقل را، حکم الهی می‌داند. او می‌گوید:

اگر فرض کنیم که حکم این حادثه [نوظهور] در هیچ یک از دلایل گذشته [کتاب، سنت و اجماع] یافت نشود، در این مسئله به حکم اصل عقلی مراجعه می‌شود و در

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۶، المسائل الموصليات الثالثة: «فذهب اليه الشيعة الامامية، ان مسح الاذنين و غسلهما غير واجب، ولا مسنون على كل وجه، لا مع الرأس ولا مع الوجه...، والحجة على ما ذهبنا اليه: اجماع الفرقة...، ومن طريق الاحتياط، أن من ترك مسح اذنيه فليس بمبدع ولا عاص؛ وليس كذلك من مسحهما، فالاحتياط العدول عن مسحهما أو غسلهما».

۲. همان، ص ۲۱۹، جواب المسائل الموصليات الثالثة: «ان السجود لا يجوز الا على الأرض، وما أنبتت من الارض سوى الثمار، ولا يجوز السجود على ثوب منسوج، الا عند الضرورة، وان كان أصله النبات. والحجة في ذلك: هذا الاجماع الذي أشرنا اليه، ثم طريقة الاحتياط؛ لأن من سجد على الارض أو ما أنبتته مما ليس بشجرة، كان مؤذياً للفرض، وتجزي الصلاة غير عاص ولا مخالف؛ وليس كذلك من سجد على ما يخالف ما ذكرناه، فالاحوط فعل ما لا خلاف فيه». هم‌چنین سید مرتضی در موارد متعدد دیگری نیز به این اصل استناد کرده است. برای نمونه ر.ک: همان، ص ۲۱۵ تا ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۴-۲۲۶ و ۲۳۰-۲۳۲.

واقع، حکم الهی، در این حالت همین است.^۱
 از این کلام دو نکته به دست می‌آید: یکی، جای‌گاه عقل در میان سایر ادله شرعی و دیگری، تلازم میان حکم عقل و شرع، یعنی همان قاعده‌ای که متأخران به آن تصریح کرده‌اند: «کَلِمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ».

۱۴-۲- ترک ظاهر کتاب به دلیل عقلی

سید مرتضی در این باره می‌نویسد:
 و ما بیان کردیم که ظاهر کتاب را ترک کرده و عموم آن را با دلیل عقلی تخصیص می‌زنیم.^۲

۱۴-۳- ویژگی‌های دلیل عقلی

سید مرتضی برخی از ویژگی‌های دلیل عقلی را این چنین بیان می‌کند:
 احتمال، حقیقت و مجاز در دلیل عقلی ندارد، ولی تمامی این موارد در عموم، صحیح است. بر این اساس، عموم را به عقل تخصیص می‌زنیم.^۳

۱۴-۴- نسخ به دلیل عقلی

وی نسخ با دلیل عقلی را پذیرفته است:
 اما نسخ به واسطه دلیل عقلی در معنا، ممتنع نیست؛ زیرا ساقط شدن وجوب قیام در نماز به دلیل مریضی، همانند سقوط آن در نهي است. پس معنای نسخ حاصل است،

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۱۸، جواب مسائل الطرابلسیات الثالثة والذریعة، ج ۲، ص ۷۳ و ۳۲۶ - ۳۲۷:
 «فان فرضنا أنه لا يوجد حکم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه، كنا فيها على حکم الأصل في العقل، وذلك حکم الله تعالی فيها اذا كانت الحال هذه».

۲. سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۲۸۷: «وقد بینا أننا نترك ظاهر الكتاب، ونخصّ عمومه بدلیل العقل...».

۳. همان، ص ۲۷۸: «دلیل العقل لا يدخله الاحتمال والحقیقة والمعجاز، والعموم یصحّ فيه كلّ ذلك، فلهذا خصصنا العموم بالعقل».

هرچند اسم نسخ بر آن اطلاق نشود.^۱

۱۴-۵ - تخصیص عام به عقل

سید مرتضی دلیل عقلی را قطعی تصور کرده و معتقد است هر دلیل عقلی می تواند عام را تخصیص بزند. وی می گوید:

شبهه‌ای در تخصیص عموم با هر دلیلی که موجب علم شود، اعم از عقل، کتاب، سنت قطعی و اجماع وجود ندارد.^۲

۱۴-۶ - کاربرد عقل در معاملات

سید در این مورد می نویسد:

بدان که املاک اصلی عقلی دارند و بر نقل و سمع متوقف نیستند، زیرا هر کس چیزی را حیازت کند و دست او بر آن ثابت شود، مالک آن می شود و دیگری بدون اذن او حق تصرف در آن را ندارد.^۳

۱۴-۷ - تخییر عقلی

سید مرتضی در این زمینه می گوید:

هیچ مانعی نیست که حادثه‌ای واقع شود و حکمی از کتاب، سنت قطعی و اجماع اهل حق در آن وجود نداشته باشد. در این صورت عقل بین آن دو امر، تساوی قائل است و هیچ کدام بر دیگری مزیتی نداشته، در نتیجه هر یک به صورت تخییری

۱. همان، ص ۲۷۸ و ۲۷۹: «وأما النسخ بدلیل العقل، فغیر ممتنع فی المعنی؛ لأن سقوط فرض القيام فی الصلوة بالزمانة، كسقوطه بالنهی. فمعنی النسخ حاصل وان لم یطلق الاسم».

۲. همان، ص ۲۷۷: «اعلم ان تخصیص العموم بكل دلیل، اوجب العلم من عقل و کتاب و سنّة مقطوع علیها و اجماع لا شبهة فیہ».

۳. همان، ج ۲، ص ۳۴۸: «واعلم ان الاملاك لها اصل فی العقل، ولیست بموقوفه علی السمع؛ لأن من حاز شیئاً وثبت یده علیه فقد ملكه، ولم یجز لغيره ان یتصرف فیہ الا باذنه».

واجب خواهد شد.^۱

۸-۱۴- کاربرد عقل در افعال

شریف مرتضی در این باره می‌گوید:

در هر نوعی از احکام افعال، اصل ضروری عقل وجود دارد، زیرا [از افعال] آنچه که ویژگی ظلم را دارد، حتماً از نظر عقل قبیح است و آنچه صفت انصاف و شکر نعمت را دارد، به ناچار واجب است.^۲

۹-۱۴- عقل و ویژگی‌های عبادات

سید مرتضی می‌گوید:

و ما می‌دانیم که نماز و سایر امور شرعی صفاتشان با عقل درک می‌شود، هرچند که وجوبشان از راه عقل به دست نیاید.^۳

۱۰-۱۴- عقل و نفی استصحاب

سید معتقد است عقل بر نفی حجیت استصحاب دلالت دارد. او در این زمینه می‌گوید:

در عقول ثابت شده است که هر کس زید را در خانه مشاهده کند و سپس از او جدا شود، نیکو نیست که معتقد شود او هنوز در خانه است، جز آن که دلیل دیگری بر آن

۱. همان، ص ۳۲۶ - ۳۲۷: «ولا مانع من ان تنزل حادثة لا يوجد في أدلة الكتاب والسنة المقطوع بها، واجماع اهل الحق فيها حکم، فيكون العقل مسوياً فيها بين أمرين لا مزنة لأحدهما على الآخر، نبيجا على جهة التخيير».

۲. همان، ص ۳۳۴ - ۳۳۵: «لابد في كل نوع من احكام الأفعال من اصل ضروري في العقل، ألا ترى أن ما له صفة الظلم لابد من قبحه في العقل، وما له صفة الإنصاف وشكر النعمة لابد من وجوبه».

۳. همان، ص ۲۲۶: «وقد علمنا أن الصلوة وسائر الشرعيات تعلم بالعقل صفاتها، وان لم يعلم وجوبها».

داشته باشد و استصحاب حالت اول جایز نیست.^۱

۱۵- عرف

سید در مباحث مختلف اصولی و فقهی اهمیت زیادی برای عرف قائل بوده و در موارد مختلفی به آن استناد کرده است.

۱- ۱۵- نقش عرف در ظهور الفاظ:

سید مرتضی معتقد است که به واسطه عرف معنا ظاهر می شود.^۲

۲- ۱۵- تأثیر عرف بر رفع اجمال:

برخی از اصولیان تعلق حرمت به اعیان را جزء مجملات دانسته‌اند، مانند «حرمت علیکم امهاتکم»، ولی سید این نظر را مردود می‌داند و معتقد است هنگامی که حلال و حرام به اعیان تعلق گیرد، عرف از آن، انجام دادن آن‌ها را درک می‌کند.^۳

۳- ۱۵- عرف شرع:

سید بر این باور است که الفاظ عموم در لغت برای اشتراک وضع شده، اما در عرف شرع به استغراق منتقل شده است.^۴

۱. همان، ص ۳۵۶: «وقد ثبت فی العقول أن من شاهد زیداً فی الدار ثم غاب عنه، أنه لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه فی الدار إلا بدليل متجدد، ولا يجوز استصحاب الحال الاوّل».

۲. همان، ج ۱، ص ۳۵۳: «... بل بالتعارف قد صار هو الظاهر».

۳. همان، ص ۳۵۲: «... وهذا غير صحيح؛ لأنّ التعارف قد اقتضى فی تعليق التحريم، أو التحليل بالأعيان الأفعال فيها».

۴. همان، ص ۳۵۹.

۴-۱۵- عرف صحابه و تابعان:

سید در این زمینه می‌گوید:

ما می‌دانیم که عادت، عرف صحابه و تابعان بر این است که الفاظ عموم را بر استغراق حمل می‌کنند، جز آن که دلیلی بر خلاف آن، قائم شود.^۱

۵-۱۵- عرف و تواتر:

خبر متواتر، خبری است که جماعتی آن را گزارش کنند، به گونه‌ای که عادتاً توطئه آن‌ها بر کذب محال باشد. سید مرتضی راه فقدان تواطی بر کذب را عادت و عرف تلقی کرده است.^۲

د) نوآوری‌ها

سید مرتضی در اصول فقه نوآوری‌هایی دارد که او را از سایر اصولیان ممتاز کرده است، برخی از آن‌ها عبارتند از:

- ۱- استعمال، دلیل بر حقیقت است،^۳
- ۲- استعمال لفظ در بیش از یک معنا جایز است،^۴
- ۳- هیچ یک از مفاهیم به جز مفهوم حصر، حجیت ندارند،^۵
- ۴- امر بعد از حظر، همانند امر ابتدایی است،^۶

۱. همان: «... آنأ... علمنا من عادة الصحابة والتابعين وعرفهم ان يحملوا ألفاظ العموم على الاستغراق ألا ان يقوم دليل».

۲. همان، ج ۲، ص ۱۳ و ۲۷: «وكل عاقل يعرف بالعادة، الفرق بين الجماعة التي تقضى العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك».

۳. همان، ج ۱، ص ۱۳ و ۲۰۲: «ان ظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة في شيء، دلالة على أنها حقيقة فيه».

۴. همان، ص ۱۷: «واعلم أنه غير ممتنع ان يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبر الواحد، المعنيين المختلفان».

۵. همان، ص ۳۹۲.

۶. همان، ص ۷۳: «والصحيح ان حكم الامر الواقع بعد الحظر، هو حكم الامرالمبتدأ».

- ۵- خبر واحد مجرد از قرینه، حجت نیست،^۱
 ۶- به هنگام تعدد مفتی، اعلیت و اورعیت شرط است،^۲
 ۷- استصحاب حال، حجیت ندارد.^۳

۲۹- حمزة بن عبدالعزیز، أبویعلی دیلمی (م ۴۴۸ق)^۴

وی ملقب به سلار یا سالار بود و در بغداد سکنا داشت.^۵ وی از شاگردان برجسته شیخ مفید و شریف مرتضی به شمار می آمد.^۶ به گونه ای که گاهی اوقات در غیبت استادش (شریف مرتضی) خودش تدریس فقه را در بغداد بر عهده می گرفت.^۷ او فقیه، اصولی، متکلم، ادیب و نحوی بود و در بین فقها شهرت وسیعی داشت.^۸ شیخ علی طوسی فرزند شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، ابوالفتح کراچکی و ابوالفتح عثمان بن جنی نحوی از جمله شاگردان وی می باشند.^۹

هم چنین او کتاب هایی را به نگارش در آورده که تعدادی از آنها عبارتند از:

۱. همان، ج ۲، ص ۵۲.
۲. همان، ص ۳۲۵.
۳. همان، ص ۳۵۳-۳۵۴.
۴. سیدمحسن امین، أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۱۷۰؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۳۶۹؛ علامه حلبی، خلاصة الاقوال، ص ۸۶ رقم ۱۰؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۲۷، رقم ۳۵۷؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۴۳۸؛ عبدالله مافقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۴۲، رقم ۵۰۰۵؛ سید ابوالقاسم خورنی، معجم رجال الحديث، ج ۸، ص ۸، رقم ۴۹۱۹ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۵، ص ۱۲۲.
۵. جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۵، ص ۱۲۳.
۶. سیدمحسن امین، أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۱۷۰.
۷. جعفر سبحانی، همان، ج ۵، ص ۱۲۳.
۸. سیدمحسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۷۰.
۹. همان.

المراسم العلوية في الأحكام النبوية، المقنع في المذهب، الرد على ابي الحسين البصرى في نقض الشافى، التذكرة في حقيقة الجوهر والعرض، ابواب والفصول في الفقه، المسائل السلارية و التقريب في اصول الفقه^۱ آخرين مورد کتاب اصولی اوست که به دست ما نرسیده است.

۳۰- ابو الفتح محمد بن علی بن عثمان کراچکی^۲ (م ۳۳۹ق)

وی عالمی فاضل، متکلم، فقیه و محدثی جلیل القدر بود. کراچکی پیوسته در سفر به سر می برد و برای طلب فقه، حدیث و ادب به شهرهای مختلف مسافرت می کرد، اما محل سکونتش مصر بود. ایشان از سلار، سید مرتضی، شیخ ابوالحسن شاذان قمی و دیگران روایت نقل کرده است.^۳
او نزد شیخ مفید و سلار شاگردی کرد.

پاره‌ای از آثار او عبارتند از: کنز الفوائد، کتاب التعجب، کتاب النوادر، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، الاستنصار فی النص علی الاثمة الاطهار، مسألة فی المسح، المنهاج فی معرفة مناسک الحاج.

«کنز الفوائد» از بهترین مصنفات وی می باشد که در زمینه علوم و فنون نفسیه از جمله فقه، اصول و اخلاق مطالبی دارد.^۴ که این کتاب در دو جلد توسط منشورات دار الذخائر به چاپ رسیده است.

۱. همان، ص ۱۷۱.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۲؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۵۶؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۸۷؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۶، ص ۲۰۹، رقم ۵۷۹؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۳۳۲، رقم ۱۱۳۱۵ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۵، ص ۳۱۹.

۳. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۲۰۹ و ۲۱۳.

۴. همان، ج ۶، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۳۱- محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق)

الف) زندگی‌نامه

وی به شیخ الطائفه معروف بود. به سال ۳۸۵ ق در طوس دیده به جهان گشود و تا سن ۲۳ سالگی در آنجا سکونت داشت. در سال ۴۰۸ ق به عراق هجرت کرد و در شهر بغداد سکنا گزید و به مدت پنج سال از محضر پر فیض شیخ مفید بهره برد. پس از وفات شیخ مفید، به سید مرتضی روی آورد.

سید مرتضی علاقه ویژه‌ای به او داشت به طوری که به صورت اختصاصی، ماهیانه مبلغ دوازده دینار به او شهریه پرداخت می‌کرد. شیخ، پیوسته ملازم سید بود تا این که سرانجام سید در سال ۴۳۶ ق وفات کرد.^۲ از آن پس، مسئولیت سنگین زعامت و مرجعیت شیعه بر عهده شیخ قرار گرفت.

۱. محمد طه نجف، اتقان المقال، ص ۱۲۱؛ زرکلی، الاعلام، ج ۳، ص ۴۸۴؛ سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۵۹؛ محسن بینا، البداية و النهاية، ج ۱۲، ص ۱۰۲؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۰۴؛ توضیح المقال، ص ۶۲؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۹۵؛ الخلاصة المنظومة، ص ۸۴؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۵۰؛ رجال النجاشی، ص ۲۸۷؛ میرداماد، الرواشح السماویة، ص ۸۸؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۶، ص ۲۱۶؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۳۹۹؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشيعة، ج ۵، ص ۱۶۱؛ عباس قمی، سفينة البحار، ج ۲، ص ۹۷؛ سبکی، طبقات الشافعية الكبرى، ج ۳، ص ۵۱؛ عنوان الشرف، ص ۸۸؛ عیون الرجال، ص ۷۴؛ عباس قمی، الفوائد الرضویة، ج ۲، ص ۴۰۷؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۵۱؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۱۳۴؛ میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۱۲؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۱۰، ص ۲۴؛ عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۳۵۷؛ عسقلانی، لسان المیزان، ج ۵، ص ۱۳۵؛ یوسف بحرانی، الولوة البحرین، ص ۲۴۵؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۰۵؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۱۰۲؛ معجم رجال الفکر والادب فی النجف، ص ۲۹۴؛ معجم المطبوعات العربیة، ص ۱۲۴۸؛ مقابسات الانوار، ص ۴؛ ابن جوزی، منتظم، ج ۸، ص ۱۷۳؛ محمد بن اسماعیل حائری، منتهی المقال، ص ۲۷۰؛ منهج المقال یا رجال کبیر، ص ۲۹۲؛ موجز المقال، ص ۲؛ شهاب الدین مرعشی نجفی، نخبة المقال، ص ۸۸؛ النقص، ص ۱۸۰؛ محمدباقر مجلسی، الوجيزة، ص ۱۶۳؛ وصول الاخبار، ص ۷۱؛ عباس قمی، هدية الاحباب، ص ۱۶۸ و هداية العارفين، ج ۲، ص ۷۲.

۲. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۲۱۷.

شهرت علمی شیخ آن‌چنان بالا گرفت که القائم بامر الله عبدالله بن قادر بالله، کرسی تدریس کلام را در بغداد به او واگذار کرد.^۱ در این جلسات بیش از سیصد نفر از شیعیان و تعداد کثیری از اهل سنت حضور داشتند.

شیخ در همه رشته‌های علوم اسلامی تخصص داشت و در هر یک از آن‌ها آثار بدیعی از خود به یادگار گذاشت. او در زمینه کلام، اصول، فقه، فقه مقارن، حدیث، تاریخ و ادعیه تبخّر کافی داشت، چنان‌که علامه حلی درباره او می‌گوید:

در احادیث و رجال و فقه و اصول و کلام و ادب، شناخت عمیقی داشت.^۲

در سال ۴۴۸ ق سلجوقیان به بغداد یورش بردند و میان شیعه و سنی اختلاف شدیدی در گرفت. در این میان، کتابخانه عظیم شیخ و کرسی تدریس او به آتش کشیده شد، در نتیجه شیخ از بغداد به نجف اشرف هجرت کرد.^۳ در آن‌جا حوزه علمیه نجف را بنیان‌گذاری کرد. در نهایت، شیخ پس از ارائه خدمات ارزنده و جاویدان به جهان اسلام در سال ۴۶۰ ق^۴ در جوار بارگاه امیر مؤمنان جان به جانان تسلیم کرد.^۵

شیخ از اندیشمندان برجسته‌ای، همچون شیخ مفید و سید مرتضی در عرصه‌های مختلف علمی استفاده کرد. برخی از اساتید دیگر او عبارتند از: احمد بن ابراهیم القزوی، احمد بن عبدون فراز، احمد بن محمد بن موسی اهوازی، جعفر بن حسین قمی، الحسین بن القاسم علوی و حسین بن عبدالله غضائری.

هم‌چنین ابو محمد فحام علی بن محمد بن خنیس، ابوالقاسم بن وکیل، فجیع عقیلی و ابو عمیر بن مهدی از جمله مشایخ سنی وی می‌باشند.^۶

۱. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۱۵۹.

۲. علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۴۹.

۳. همان، ص ۲۵۰.

۴. محمد باقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۲۱۶.

۵. محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۱۱۴.

۶. محمد باقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۲۲۸.

علما و مجتهدان بزرگی از خرمن دانش شیخ طوسی خوشه چیدند که اسامی برخی از آنان به قرار زیر است:

ابوعلی حسن بن شیخ، ابوطالب اسحاق بن محمد، آدم بن یونس بن مهاجر نسفی، ابوالصلاح حلبی، سلمان بن حسن بن سلمان صهرشتی، سعدالدین بن براج عبدالجبار بن علی مقرّی رازی، ابو عبدالله محمد بن هبة الله و راق.^۱

او در تمامی فنون و مباحث اسلامی کتاب نوشته^۲ و در بسیاری از آن‌ها مانند مبسوط، مسائل رجبیه در تفسیر قرآن و ...، ابتکار به خرج داده است، به طوری که به اعتراف شیخ، مانند آن‌ها تصنیف نشده است.^۳ از چهار کتاب اصلی حدیثی دو کتاب متعلق به اوست و سه کتاب از چهار کتاب اصلی رجالی نیز به دست توانای او نوشته شده است. کتاب‌های شیخ به بیش از پنجاه عنوان می‌رسد که برخی از آن‌ها به نقل کتاب الفهرست او چنین است: تهذیب الاحکام، الاستبصار، النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی، المفصح فی الامامة، الخلاف، المبسوط، اختیار الرجال، تلخیص الشافی، الرجال، مصباح المتهدجد، مقدمة فی المدخل الی علم الکلام، الغیبة و ...^۴

او در اصول فقه دو کتاب مسأله فی العمل بخبر الواحد و العدة فی اصول الفقه را به رشته تحریر درآورده است.^۵

ب) روش شناسی

بنا به تأثیر شگرفی که کتاب العدة در افکار اصولیان شیعه داشته، مناسب است که سبک و روش آن و برخی از اندیشه‌ها و نوآوری‌های شیخ در این کتاب بررسی شود.

۱. همان، ص ۲۲۸ - ۲۲۹.

۲. علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۴۹.

۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۵۱.

۴. همان، ص ۲۴۰ - ۲۴۲.

۵. همان، ص ۲۴۱.

۱- معرفی کتاب عده الاصول

۱-۱- انگیزه تألیف

شیخ طوسی بنا به درخواست جمعی از طلاب علوم دینی این کتاب را طبق مذهب شیعه به نگارش درآورد. شیخ اعتقاد داشت کتاب اصولی جامعی پیش از کتاب وی نوشته نشده است. کتاب التذکره بأصول الفقه شیخ مفید به رغم اختصارش، نیاز به تصحیح و تکمیل داشت. شیخ طوسی بر این باور بود که کتاب جامعی از سید مرتضی هم در زمینه مباحث اصولی در دست نیست، هرچند سید در امالی و برخی کتاب‌های دیگرش به صورت پراکنده، مطالبی را در اصول فقه طرح کرده است. از سوی دیگر، نویسندگان اصولی سایر مذاهب نیز مباحث اصول را طبق مبانی خود به رشته تحریر درآورده‌اند. در چنین فضایی بود که شیخ احساس کرد باید کتابی را در زمینه اصول فقه تدوین کند.

شیخ طوسی درباره انگیزه تألیف آن می‌نویسد:

خداوند شما را تأیید فرماید، از من خواسته بودید تا کتاب مختصری را در اصول فقه پدید بیاورم که تمامی مباحث را به شیوه اختصار و ایجاز بر مقتضای مذهب و اصول ما، در برداشته باشد، چرا که هر کس که در این وادی قدم نهاده بر اساس شیوه‌هایی که مقتضی اصول آن هاست گام برداشته است.^۱

۱-۲- فصول کتاب عده

این کتاب دوازده باب دارد: ۱- مقدماتی در ماهیت اصول، علم، کلام و اقسام آن، ۲- اخبار، ۳- اوامر، ۴- نواهی، ۵- عام و خاص، ۶- مجمل و بیان، ۷- ناسخ و منسوخ، ۸- افعال، ۹- اجماع، ۱۰- قیاس، ۱۱- اجتهاد، ۱۲- حظر و اباحه.

۱. همو، المدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳.

۲- محور مباحث اصولی

شیخ به پیروی از سید مرتضی، محور مباحث اصول فقه را «خطاب» قرار داده است، ولی ابتکار شیخ در این قسمت آن است که تمامی مباحث اصول را به صورت منطقی بر خطاب استوار ساخته است.^۱

شیخ در خصوص نسبت «خطاب» و «کلام» بر این باور است که رابطه آن‌ها عموم و خصوص مطلق است، بدین معنا که هر خطابی کلام است، اما هر کلامی خطاب نیست.^۲ او قوام خطاب را به اراده مخاطب می‌داند.^۳

شیخ طوسی مباحث اصولی را چنین دسته‌بندی می‌کند:

۱- مباحث اصولی که به خطاب مربوط می‌شود، عبارتند از: اوامر و نواهی، عام و

خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و ناسخ و منسوخ.

۲- مباحث اصولی که برای اثبات خطاب طریق است، مانند بحث اخبار و اقسام آن.

۳- مباحثی که خطاب برای آن‌ها طریق است، مانند احکام افعال.

۳- جای‌گاه اصول در اندیشه شیخ

شیخ بر این باور است که اصول فقه جای‌گاه بسیار رفیعی دارد و باید به آن اهتمام ورزید، زیرا اساس شریعت بر اصول بنا نهاده شده است و چنانچه اصول فقه استحکام نیابد، علم به احکام به وجود نمی‌آید. در واقع کسی که اصول فقه را نداند، عالم به فقه نیست، بلکه مقلد و حاکی سخنان دیگران است.^۴

۱. همان، ج ۱، ص ۷: «والأصل فی هذه الاصول، الخطاب، أو ما كان طريقاً الى اثبات الخطاب، أو ما كان الخطاب طريقاً اليه».

۲. همان، ص ۷-۸: «فأما الخطاب، فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه، وليس كل كلام خطاباً، وكل خطاب كلام».

۳. همان، ص ۸: «والخطاب يفتقر في كونه كذلك الى ارادة المخاطب».

۴. همان، ج ۱، ص ۴: «ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به؛ لأن الشريعة كلها مبنية عليه، ولا يتم العلم بشيء منها، دون إحكام أصولها، ومن لم يحكم أصولها فائماً يكون حاكياً ومقلداً، ولا يكون عالماً...».

در حقیقت اصول فقه از علوم آلی است بدین معنا که فلسفه وجودی آن شناخت روش و دلایل فقه است، لذا هرگونه بحث اصولی را که در مسیر فقه و فقاقت قرار نگیرد نمی‌توان به صورت واقعی اصولی تلقی کرد.

شیخ طوسی توجه عمیقی به کاربردی کردن اصول داشت و به اصول، جدای از فقه نمی‌اندیشید. بر این اساس، پیوسته پس از بحث تئوری دربارهٔ جوانب مختلف مسئله اصولی، به کاربرد و موارد تطبیق آن نیز اشاره کرده است.

شیخ هنگامی که بحث مقدمه واجب را مطرح کرد و آن را واجب دانست، استدلال اهل عراق را مبنی بر وجوب ستر زانو برای پوشش عورت که به بهانه مقدمه واجب ابراز شده بود مردود دانست.^۱ شیخ در جای دیگر، پس از اظهار این که نمی‌توان عمومیت را از افعال، استنتاج کرد به مباحث کاربردی و تطبیقی آن پرداخته و گفته است:

هرگاه این مطلب ثابت شد پس نمی‌توان به روایت نبوی که ایشان به شاهد و سوگند قضاوت کردند و نیز قضاوت نمودند که منافع در مقابل ضرر است، تمسک نمود، چرا که این مطلب حکایت فعل است.^۲

در موارد دیگری نیز شیخ ایدهٔ اصول کاربردی را ترویج کرده است.^۳

۴- موضوع علم اصول فقه

شیخ طوسی موضوع اصول را دلایل فقه می‌داند.^۴ از نظر او دلایل فقه بر دو قسم

۱. همان، ج ۱، ص ۱۸۸: «أصول الفقه: هی أدلة الفقه».

۲. همان، ص ۳۷۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۸۹، ۲۱۰، ۲۶۲، ۳۸۴، ۴۱۲-۴۱۳، ج ۲، ص ۴۳۶، ۴۷۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۷: «ولیس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه إلا معه؛ لأنه لو كان كذلك لزم أن يكون الكلام في حدوث الأجسام واثبات الصانع والعلم بصفاته وإيجاب عدله وتثبيت الرسالة و تصحيح النبوة، كلاماً في أصول الفقه...».

است: بخشی از آن‌ها برای تعیین مسائل فقهی به کار می‌رود و این نوع از ادله، جزئی است و مربوط به فقه است. برخی دلایل به صورت کلی بوده و صلاحیت جریان در فروع مختلف را دارند و به طور مستقیم در تعیین مسائل به کار نمی‌روند. قسم دوم از نظر شیخ، به اصول فقه مربوط است.^۱

بر این اساس، نگاه شیخ به اصول، نگاه تلفیقی به اصول و فقه است و آن‌ها را از یک‌دیگر جداگانه ملاحظه نکرده است.

۵- قلمرو اصول فقه

با توجه به تبیین و توضیحی که شیخ از اصول فقه ارائه کرده‌اند، محدوده اصول فقه روشن می‌شود.

منظور از اصول فقه، مباحث مقدماتی از فقه است که علت قریب استنباط مباحث فقهی باشند، نه علت بعید؛ به دیگر سخن، هر مبحثی که مقدمه فقه باشد، در زمره مباحث اصولی داخل نمی‌شود، بلکه مقدماتی که رابطه نزدیک به مباحث فقهی دارند. شیخ در این زمینه می‌نویسد:

منظور از این سخن این نیست که هرچه علم فقه بر آن متوقف است، از مباحث اصولی محسوب می‌شود؛ چرا که در این صورت بسیاری از مباحث کلامی، مثل حدوث اجسام، اثبات صانع، علم به صفات، عدل، تثبیت رسالت و تصحیح نبوت، در مباحث اصولی داخل خواهد شد.^۲

۶- واژه‌شناسی اصول

شناخت اصطلاحات و واژه‌های رایج در هر علمی از اهمیت به‌سزایی برخوردار

۱. همان.

۲. العدة، ج ۱، ص ۷: «وحدّه: ما قوی عند الطّان کون المظنون علی ما ظنّه، ویجوز مع ذلك کونه علی خلافه».

است، به گونه‌ای که کم‌دقتی و تسامح در شناخت و موارد به کارگیری آن‌ها به خطاهای فاحش و جدال‌های بی‌پایان منجر خواهد شد.

شیخ طوسی در آغاز العنّة، برخی از واژه‌هایی را که در اصول کارایی بیش‌تری دارد، با دقت و حوصله بررسی و در این راستا واژه‌های علم و ظن، مقلّد، شاک، دلالت، نظر، عقل، اماره و ... را تفسیر کرده است. تعریف برخی از واژه‌های یاد شده چنین است:

۱- ۶- علم و ظن

شیخ در تعریف علم می‌گوید: «حدّ العلم ما اقتضی سکون النفس؛ علم، چیزی است که موجب آرامش نفس شود» و علوم بر دو قسم است، شناخت‌های ضروری و شناخت‌های اکتسابی ...^۱ از تعریف فوق به دست می‌آید که شیخ علم را علم عرفی معنا کرده، نه علم دقیق فلسفی. پس فقیه با علم عرفی به معنای اطمینان سر و کار دارد، نه علم به معنای اثبات یک طرف با منع نقیض آن، به طوری که هیچ احتمال خلاف داده نشود.

هم چنین او در تعریف ظن می‌نویسد:

ظن، چیزی است که نزد گمان‌کننده قوی باشد که مظنون طبق چیزی است که گمان کرده و البته احتمال خلاف آن هم وجود داشته باشد.^۲

شیخ در مورد حکم ظن در احکام شرعی می‌گوید:

ظن نزد ما هر چند اصلی نیست که احکام بر آن مستند شود، اما احکام بسیاری بر آن توقف دارد.^۳

۱. همان، ص ۱۲- ۱۳.

۲. همان، ص ۱۷: «و اذا ثبت ذلك، فلا یصح ان یتعلّق بما روی أنّ النبی ﷺ «قضى بالشاهد واليمين» و قضی «أنّ الخراج بالضمّان»؛ لأنّ ذلك حکایة فعل».

۳. همان: «وأما الظنّ: فعندنا وان لم یکن أصلاً فی الشریعة تستند الاحکام الیه، فإنّه تقف احکام کثیرة علیه».

۲-۶- عقل

شیخ، عقل را به مجموعه‌ای از مدرکات نظری و عملی تعریف کرده است: عقل، عبارت است از مجموع علمی که هر گاه برای انسان حاصل شود انسان عاقل خواهد شد مثل لزوم درک مدرکات هنگامی که درک کند و اشتباهی در میان نباشد، ... علم به وجوب بسیاری از واجبات و حسن بسیاری از محسنات داشته باشد، مثل وجوب برگرداندن امانت و ... نیکو بودن احسان ...^۱

۷- مبانی کلامی اصول

۱-۷- صفات خدا و صفات پیامبر و امام

از آن جا که شیخ محور مباحث اصولی را خطاب قرار داده، معتقد است زمانی می‌توان مقصود از خطاب را درک کرد که مقدماتی مهیا باشد. این مقدمات، صفاتی است که در فهم خطاب دخیل است، او صفاتی را که در فهم خطاب خدا و پیامبر و امام مؤثر است جدا ساخته است.

۱- مقدمات خطاب خداوند:

- أ) علم به خطاب بودن خطاب پیدا کردن تا بتوان بر معرفت مراد او استدلال کرد.
- ب) علم داشته باشیم که ممکن نیست در خطابش چیزی افاده نکند.
- ج) بدانیم که جایز نیست به واسطه خطابش، بر وجه قبیحی خطاب نماید.
- د) بدانیم که جایز نیست خطابش را در غیر موضوع له به کار برد و قرینه‌ای بر آن نصب نکند.^۲

۱. العدة، ج ۱، ص ۲۳.

۲. همان، ص ۴۲: «اعلم أنه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى إلا بعد ثبوت العلم بأشياء: منها: ان يعلم ان الخطاب خطاب له، لأننا متى لم نعلم أنه خطاب له لم يمكننا ان نستدل على معرفة مراده.

۲- مقدمات خطاب پیامبر: راه شناخت مقصود پیامبر از خطابش بر دو قسم است: (ا) افرادی که به صورت مستقیم پیامبر را ملاقات کرده و بی واسطه خطابی را از او شنیده باشند، بدون نیاز داشتن به صفات، مقصود پیامبر را درک می‌کنند. (ب) اشخاصی که آن حضرت را ندیده‌اند و قصد او را به صورت بدیهی نمی‌دانند، برای آنان پس از علم به امور زیر، منظور و مقصود حضرت به دست خواهد آمد:

۱- علم به این که پیامبر امکان ندارد در چیزی که از خداوند نقل می‌کند، دروغ بگوید.

۲- اموری را که بیان آن‌ها واجب است و کتمان آن‌ها جایز نیست، نقل می‌کند. همین صفات نیز در مورد خطاب امام هم واجب است. شیخ در نهایت، حکم چنین خطابی را این‌گونه بیان می‌کند که هرگاه خطابی با این خصوصیات از خدایا پیامبر و امام صادر شده باشد، باید بر ظاهرش حمل شود، جز آن که دلیلی بر خلافش اقامه گردد.^۱

۲-۷- تکلیف ما لا یتطاق

تکلیف باید در حدّ توان مکلف باشد و تکلیفی که فوق توان مکلف باشد، قبیح است. شیخ بر این اساس، امر به شیء، ونهی از همان شیء در دو زمان را جایز نمی‌داند و دلیل آن را همین قاعده کلامی ذکر کرده است.^۲

→ ومنها: ان نعلم أنه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً.

ومنها: ان نعلم أنه لا يجوز ان يخاطب بخطابه على وجه يقبح.

ومنها: أنه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له ولا يدلّ عليه.»

۱. همان، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۸: «فإذا ثبت الجملة التي ذكرناها، فمتى ورد من الرسول خطاب وجب حمله على ظاهره، إلا ان يدلّ دليل على ان المراد به غير ظاهره، فيحمل عليه و على هذا يعلم مراد الرسول.»

۲. همان، ج ۲، ص ۵۰۴: «و كذلك لا يجوز ايضاً ان يأمره بالشيء و ينهيه بعينه في وقتين؛ لأن ذلك تكليف ما لا یتطاق...»

۳-۷- قاعده لطف

لطف، یکی از قواعد مشهور کلامی است که کاربرد فراوانی در علم کلام قدما داشته است. لطف چیزی است که عبد را به طاعت نزدیک و او را از معصیت دور می‌سازد.

شیخ عبادات شرعیه را نوعی لطف قلمداد کرده و می‌نویسد:
ثابت شده که عبادات شرعی، تابع مصالحند. و [نیز] به خاطر آن که آن‌ها در واجبات عقلی لطف می‌باشند.^۱

۴-۷- حسن و قبح

اشاعره، معتقدند که افعال از جهت ذاتی به حسن و قبح متّصف نمی‌شوند و عقل یارای درک حسن و قبح را ندارد، بلکه حسن و قبح به اراده شارع بستگی دارد، ولی از نظر امامیه و معتزله، افعال به خودی خود به حسن و قبح متّصف می‌شوند و عقل می‌تواند آن را درک کند.

شیخ که معتقد به حسن و قبح ذاتی است، در اصول بارها از این بحث کلامی استفاده کرده است، به عنوان نمونه در اول مبحث افعال، در زمینه حسن و قبح افعال و اقسام آن‌ها بحثی طولانی کرده است.^۲

۸- مبانی شیخ در مباحث لفظی

شیخ در مباحث لفظی اصول، به صورت ابتکاری و بسیار دقیق و جامع، مبانی را تقریر و تثبیت کرده است، به طوری که هر یک از آن‌ها زیربنای مباحث اصولی او را

۱. همان، ص ۵۰۸: «أنه ثبت أن العبادات الشرعية تابعة للمصالح، و لكونها الطافاً في الواجبات العقلية».

۲. همان، ج ۲، ص ۸-۵۶۳.

تبیین می‌کند:

۱-۸-۱- اعم بودن استعمال از حقیقت

شیخ بر خلاف سید مرتضی که استعمال را علامت و راهنمای حقیقت می‌دانست، بر این باور است که استعمال نمی‌تواند علامت حقیقت باشد، بلکه استعمال اعم از حقیقت است.^۱

بر این اساس بسیاری از نظریه‌های اصولی شیخ با نظریه‌های سید مرتضی در مباحث الفاظ متفاوت خواهد بود. این یکی از نقاط ممتاز و فارق مباحث اصولی شیخ از سید است. در موارد متعددی شیخ بر این مبنا خرده گرفته و آن را نقض کرده است.^۲

۲-۸-۱- استفاده از سیره عقلا

شیخ در پاره‌ای موارد برای بیان مباحث لفظی از سیره عقلا بهره جسته است. وی در این بحث که آیا امر، مقتضی و جوب است یا ندب و یا توقف، معتقد است که امر بر جوب دلالت می‌کند و دلیل آن را مذمت عقلا بر مخالفت امر دانسته است.^۳ شیخ در بحث جواز تأخیر بیان معتقد است که تأخیر بیان عموم جایز نیست، اما تأخیر بیان مجمل، جایز است. او برای اثبات چنین مدعایی به روش عقلا تمسک جسته است.^۴

۱. همان، ج ۱، ص ۱۶۱: «ولیس لنفس الاستعمال دلالة على الحقيقة، لأن المجاز أيضاً مستعمل كالحقيقة.»
 ۲. همان، ج ۱، ص ۱۶۵ و همان، ص ۲۸۸: «لا نسلّم ان نفس الاستعمال يدلّ على الحقيقة؛ لأن المجاز أيضاً مستعمل.»
 ۳. همان، ص ۱۷۲: «والذی يدلّ على ذلك: انّی وجدت العقلاء بأسرهم یوجّهون الذمّ إلى العبد اذا خالف أمر سیده ویویخونه على ذلك، فلولا أنّهم علموا انّ الامر یقتضی الايجاب، لما جاز منهم ذمه على حال.»
 ۴. همان، ص ۴۵۰: «والذی اذهب الیه: انه لا یجوز تأخیر بیان العموم و یجوز تأخیر بیان المجمل... والذی يدلّ على ذلك: انّ العقلاء یستحسنون خطاب بعضهم لبعض بالمجمل.»

۳-۸- مصالح و مفاسد

توجه به مصالح و مفاسد و استفاده آن در اصول فقه به گذشته‌های دور برمی‌گردد. شیخ از کسانی است که به طور جدی و عمیق به این مبحث پرداخته و در مباحث مختلف، به ویژه مباحث لفظی از آن سود برده است که برخی از آن‌ها به قرار زیر است:

- شیخ در این بحث که آیا قضا تابع ادا است و یا به دلیل مستقلى نیاز دارد، معتقد است که قضا دلیل جداگانه‌ای می‌خواهد. وی در مقام استدلال بر این مطلب می‌نویسد:

آنچه بر آن [نیاز قضا به دلیل مستقل] دلالت دارد این است که هرگاه امری بر وقتی معلق باشد بر این دلالت دارد که انجام فعل در آن زمان دارای مصلحت است. پس هرگاه در آن وقت انجام نگیرد از کجا معلوم می‌شود که فعل مزبور در وقت دیگر مصلحت دارد؟^۱

- شیخ طوسی در بحث اجزا بر این باور است که امر بر اجزا دلالت دارد. ایشان در این خصوص به مصلحت استناد کرده و یادآور شده است که اگر فعلی دارای مصلحت نباشد نیکو نیست که حکیم آن را واجب سازد.^۲

هم چنین در مقام جواز نسخ می‌گوید:

ثابت شده که عبادات شرعی تابع مصالح هستند و اگر چنین نبود واجب نمی‌شدند.^۳

شیخ الطائفه در جای دیگر، سخن از تغییر مصالح به میان آورده و می‌گوید:

۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۰: «والذی یدلّ علی ذلك، هو أنّ الامر اذا كان معلقاً بوقت دلّ علی أنّ ايقاعه فی ذلك الوقت مصلحة، فمتی لم يفعل فی ذلك الوقت فمن این يعلم أنّه مصلحة فی وقت آخر؟».

۲. همان، ص ۲۱۳: «... لأنّه لو لم تكن مصلحة لم يحسن من الحكيم اجباها، و لبطل كونه مصلحة علی ما تناوله الأمر».

۳. همان، ج ۲، ص ۵۰۸: «إنّه ثبت أنّ العبادات الشرعیات تابعة للمصالح...».

ممتنع نیست که مصالح تغییر کند و آنچه انگیزه فعل واجب بوده، مانع فعل شود یا انگیزه فعل قبیح شود و آنچه مصلحت زید است، برای عمر و مصلحت نباشد و آنچه در زمانی مصلحت بوده، در وقت دیگر مصلحت نباشد...^۱ بر اساس چنین سخنی مصلحت نسبت به زمان - افراد و موقعیت‌ها می‌تواند متغیر باشد و طبیعی است که تغییر مصالح به نوعی، موجب تغییر احکام مترتب بر آن‌ها می‌شود.

۴-۱- حسن استفهام به طور مطلق، دلیل اشتراك نیست

یکی از مبانی لفظی سید مرتضی، برای اثبات اشتراك و عمومیت، حسن استفهام است، اما شیخ طوسی، ضمن ردّ چنین مبنایی، معتقد است حسن استفهام، شرایطی دارد.^۲

ایشان هم‌چنین حسن استفهام را دلیل اشتراك نمی‌داند و بین اشتراك و حسن استفهام نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار می‌کند. شیخ می‌گوید:

علاوه بر این گاهی استفهام در مواردی نیکو است که موضع اشتراك نیست؛ به عنوان مثال اگر شخصی بگوید: «امیر را ملاقات کردم» و یا «پدرم را زدم» نیکو است گفته شود: «خود امیر را ملاقات کردی یا برخی از اصحاب او را» و هم‌چنین گفته شود: «آیا واقعاً خود پدرت را زدی؟» و این دلالت ندارد که اسم امیر میان او و همراهش مشترک است و یا این که اسم اب بین او و غیرش مشترک است.^۳

۱. همان، ص ۵۰۸: «... فلا یمتنع ان تتغیر المصالح، فیصیر ما كان داعياً إلى فعل الواجب صاراً عن فعله، أو یصیر داعياً إلى فعل القبیح، وما یكون مصلحة لزید لا یكون مصلحة لعمر و، و ما یكون مصلحة فی وقت یصیر مفسدة فی وقت آخر، و ذلك یوجب النسخ و الأقیح التکلیف».

۲. همان، ج ۱، ص ۲۸۲.

۳. همان و نیز ص ۲۸۹ که در صفحه اخیر، حسن استفهام را دلیل اشتراك تلقی نکرده است.

«علی أن الاستفهام قد یحسن فی المواضع التي لیست للاشتراك، ألا ترى أن القائل اذا قال: «لقیبت الامیر» او «ضربت أبی» یحسن ان یقال: «لقیبت الامیر نفسه او بعض اصحابه»؟ وكذلك یقال: «أضربت أباک نفسه»؟ و ذلك لا یدلّ علی أن اسم «الأمیر» مشترك بینة و بین صاحبه، و لا اسم «الأب» مشترك بینة و بین غیره».

بر این اساس شیخ بسیاری از مبانی لفظی سید را مخدوش کرده است.

۱-۵- احتیاط

شیخ طوسی، در پاره‌ای از مباحث الفاظ به اصل احتیاط تمسک کرده است. برای مثال در مسئله «امر، مقتضی و جوب است» یکی از دلایل خود را احتیاط قرار داده است.^۱

هم‌چنین شیخ طوسی برای حکم واجبات موقت، به احتیاط تمسک کرده است: و ممکن است که مذهب اول را در نمازها یاری کرد، به این که گفته شود احتیاط، اقتضا می‌کند، نمازها را در اول وقتشان ادا کرد.^۲

۱-۶- رجوع به اهل لغت

شیخ سعی می‌کند که در مباحث لفظی روش مناسب آن را به کاربرد. بر این اساس، درباره رجوع به صاحب نظران در لغت تأکید کرده است. برای نمونه، ایشان در مقام استدلال بر این که عموم، صیغه‌های اختصاصی دارد، می‌گوید: آنچه بر صحت قول ما دلالت می‌کند، این است که اهل لغت عموم را از اقسام کلام شمرده‌اند و هم‌چنین خصوص را و بین آنان تفکیک قائل شده‌اند... پس این مطلب دلالت دارد بر این که فایده آن دو مختلف است.^۳

۹- اصول لفظیه از دیدگاه شیخ طوسی

شیخ در مباحث لفظی نسبت به رجوع به اهل لغت و کارشناسان ادبی، اهتمام

۱. همان، ج ۱، ص ۱۷۶: «ویمکن ان يعتمد فی ان الامر یقتضی الاجاب، علی ان یقال: ان الاحتیاط یقتضی ذلك...».

۲. همان، ص ۲۳۹: «ویمکن ان ی نصر المذهب الأول فی الصلوات، بأن یقال: ان الاحتیاط یقتضی أداها فی الأول...».

۳. همان، ج ۱، ص ۲۸۵: «ویدل أيضاً علی صحّة ما ذهبنا إلیه: أن أهل اللّغة عدّوا العموم من أقسام الكلام، وكذلك الخصوص، وفرقوا بینهما ... فدلّ ذلك علی أن فائدتهما تختلف».

ویژه‌ای دارد، اما از سوی دیگر از سیره و روش عقلایی عام و مقبول، غافل نیست. از لابه لای کلمات شیخ دو اصل از اصول لفظیه به دست می‌آید:

۱-۹- اصل ظهور

شیخ بر این باور است که معیار داوری در کلام، ظهور الفاظ است و تا آن‌جا که مانعی از ظهور نباشد، اخذ به ظهور مسلم است.^۱

۲-۹- اصل حقیقت

شیخ طوسی معتقد است که استعمال حقیقی به قرینه نیازمند نیست، بلکه استعمال مجازی به قرینه نیاز دارد. از کلمات ایشان استفاده می‌شود که اصل حقیقت از موارد اصل ظهور است، او می‌نویسد:

حق استعمال حقیقی آن است که منظور از آن به واسطه ظاهرش روشن شود و حق استعمال مجازی آن است که منظور از آن به دلیل دیگری غیر از ظاهر دانسته شود.^۲

۱۰- کیفیت طرح مباحث اصولی

۱۰-۱- تصویر صحیح مسئله

شیخ در آغاز هر مسئله‌ای تمام همّت خویش را برای توضیح و تبیین صورت مسئله به کار می‌برد تا در پرتو چنین توصیفی بسیاری از برداشت‌های غلط از آن مرتفع و در نتیجه راه برای درک صحیح موضوع، فراهم شود. برای مثال ایشان در این مورد که آیا نهی بر فساد منهی عنه دلالت می‌کند یا نه، می‌نویسد:

۱. همان، ص ۳۳۲: «إِنَّ مِنْ حَقِّ الْكَلَامِ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى ظَاهِرِهِ إِلَّا أَنْ يَمْنَعَهُ مَنَعٌ...».
 ۲. همان، ص ۳۸: «وَمِنْ حَقِّ الْحَقِيقَةِ أَنْ يَعْلَمَ الْمُرَادَ بِهَا بِظَاهِرِهَا وَمِنْ حَقِّ الْمَجَازِ أَنْ يَعْلَمَ الْمُرَادَ بِهِ بِدَلِيلٍ غَيْرِ الظَّاهِرِ.»

سزاوار است که در آغاز، محل اختلاف را در این مسئله و این که منظور از آن چیست روشن ساخته، آن‌گاه در صحت یا فساد آن سخن گفته شود.^۱

وی در بحث واجب تخییری می‌گوید:

اگر معنای این مسئله کشف شود، چه بسا اختلاف در آن مرتفع گردد.^۲

۲- ۱۰- چیرگی بر آرا و نظریه‌ها

شیخ در هر مبحثی که وارد می‌شود بر تمامی دیدگاه‌های موجود در آن زمینه احاطه دارد و معمولاً از نظریه‌های سید مرتضی و شیخ مفید بسیار نقل کرده و از اصولیان اهل سنت نیز از اشخاصی مانند قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسن کرخی، ابو عبدالله بصری و صاحب نظران دیگر سخن به میان آورده است و از دو مکتب فقها و متکلمان که دارای دو گرایش عمده در اصول بودند، غافل نبوده است.

۳- ۱۰- جامعیت در ادله

یکی از شیوه‌های شیخ در طرح مباحث اصولی، استقصای ادله است او هر آن‌چه را که می‌تواند در نفی یا اثبات مسئله مؤثر باشد، بررسی کرده است، به عنوان نمونه او در این بحث که امر مقتضی و جوب است، به سیره عقلا، آیات، روایات و سیره مسلمانان تمسک کرده است.^۳

۴- ۱۰- استفاده از مثال‌های قرآنی

شیخ علاوه بر فقیه بودن، مفسر توان‌مندی است. این ویژگی در آثار مختلف او

۱. همان، ص ۲۶۱: «وینبغی أن نبین أولاً تحقیق الخلاف فی ذلك، و ما المراد به. ثم نتکلم فی صحّة ذلك أو فساد...».

۲. همان، ص ۲۲۰: «وهذه المسألة إذا کشف عن معناها ربما زال الخلاف فیها».

۳. همان، ص ۱۷۲.

آشکار است؛ به عنوان نمونه وی در مورد جواز تأخیر بیان از وقتِ خطاب، به آیه‌های ۶۷-۷۱ بقره که دربارهٔ ذبح گاو بنی اسرائیل است تمسک کرده است.^۱ وی در اکثر مباحث اصولی، به مناسبت‌های مختلفی به آیات گوناگونی تمسک کرده است^۲ و در واقع اصول او از معبر و گذرگاه قرآن عبور کرده است، در حالی که امروزه اصول رایج در حوزه‌ها کم‌تر با قرآن مانوس است. اهتمام شیخ طوسی به قرآن کریم به گونه‌ای است که بیش از ۲۲۱ مورد به آیات قرآن تمسک کرده است. البته شیخ طوسی در این مسئله از شیخ مفید الهام گرفته است.

۱۰-۱- روش عقلی و نقلی

شیخ به گونه بدیعی جای‌گاه هر کدام از روش عقلی و نقلی را در مباحث فقهی روشن ساخته است. از نظر شیخ، معلومات بر دو قسم است: ضروری و اکتسابی. اکتسابی هم به نوبه خود بر شرعی و عقلی تقسیم می‌شود. او داده‌های عقلی را بر دو بخش تقسیم می‌کند:

الف) قسمی که جز با عقل درک نمی‌شود:

منظور از این قسم هر شناختی است که اگر برای مکلف حاصل نشود، شناخت نقلی برای او غیر ممکن خواهد بود... مانند این که برای حوادث عالم پدیدآورنده‌ای قادر، عالم و ... است و این که او جز کار نیکو انجام نمی‌دهد ...^۳

ب) قسمی که می‌توان با عقل و نقل آن را درک کرد، مانند این که رؤیت خدا ممکن نیست ...

۱. همان، ج ۲، ص ۴۵۷.

۲. البده، ج ۲، ص ۴۶۱.

۳. همان، ص ۷۵۹: «وَأَمَّا الْمَكْتَسَبُ الَّذِي لَا يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَ إِلَّا بِالْعَقْلِ، فَهُوَ كُلُّ عِلْمٍ لَوْ لَمْ يَحْصُلْ لِلْمَكْتَلِفِ لَمْ يُمْكِنَهُ مَعْرِفَةُ السَّمْعِ، وَمَا لَا يَتِمُّ هَذَا الْعِلْمُ إِلَّا بِهِ، وَذَلِكَ نَحْوُ الْعِلْمِ بِأَنَّ هَاهُنَا حَوَادِثٌ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا أَحَدٌ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ، وَأَنَّ لَهَا مُحَدِّثًا، قَادِرًا، عَالِمًا، حَيًّا... وَأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا الْحَسَنَ...».

شیخ موارد کاربرد روش نقلی را در احکام چنین بیان کرده است:
 اما آنچه که جز با روشی نقلی نمی توان آنرا شناخت چند قسم است:
 الف) مواردی که احکام به آنها تعلق می گیرد، مثل اباحه و واجب شرعی؛
 ب) آنچه که از دلایل احکام محسوب می شود، مانند افعالی که از پیامبر ﷺ صادر شده است؛

ج) مواردی که متعلق به آنها است، مانند شروط، فروع و اوصاف.^۱
 شیخ طوسی پیوسته نگران به کارگیری روش های عقلی و قیاسی در مباحث ادبی است و در موارد متعدد در لابه لای استدلال های دیگران آنرا تذکر داده است.^۲ با عنایت به این نکته، معلوم می شود که شیخ به جای گاه روش شناسی اهتمام ویژه ای داشته است.

۱۱ - نقش عقل در تفکر اصولی شیخ طوسی

شیخ به طور کلی پیرو مکتب متکلمان در اصول فقه است، از این رو به طور طبیعی گرایش غالب او در اجتهاد، عقلی است. وی جای گاه بس رفیعی برای عقل قائل شده است. موارد زیر بخشی از دیدگاه های شیخ در باره عقل می باشد:

۱ - ۱۱ - تخصیص عام به دلیل عقلی

شیخ دلیل عقلی را بسان سایر ادله دیگر احکام شرعی، مانند کتاب، سنت و اجماع دانسته و تخصیص عام را با دلیل عقلی جایز می داند.^۳

۱. همان، ص ۷۶۱: «فأما ما لا يعلم إلا بالسمع فعلى اضرب:

منها: ما تعلق به الأحكام من سبب أو علة من قال بإثبات العلل.

ومنها: ما هي أدلة على الأحكام.

ومنها: ما يتعلق بذلك من شروطه وفروعه وأوصافه».

۲. همان، ج ۱، ص ۱۶۷ و ۲۸۷: «إن هذا قياس والقياس فى اللغة لا يجوز».

۳. همان، ج ۱، ص ۳۳۶: «تخصیص العموم بأدلة العقل و الكتاب و السنة و الإجماع و أفعال النبى ﷺ صحیح».

ایشان در مقام تعلیل آن، بیان می‌کند که این ادله همگی موجب علم می‌شوند و اگر تخصیص به واسطه آن‌ها جایز نباشد، منجر به تناقض ادله می‌شود.

۱۱-۲- عقل دلیل مجاز

شیخ بر این باور است که گاهی دلیل عقلی می‌تواند موجب تصرف در ظاهر کلام شود و کلام را از حقیقت به مجاز سوق دهد.^۱

۱۱-۳- حکومت عقل در باب اطاعت و عصیان

شیخ در این باره می‌نویسد:

ما به واسطه عقل می‌دانیم که خداوند مؤمن را به خاطر طاعتش ثواب داده و بر رنج‌های او عوضش می‌دهد.^۲

۱۱-۴- مرجع بودن عقل هنگام فقدان دلیل

شیخ معتقد است که هرگاه دلیل شرعی عملی معلوم نشود، بر حکم عقل باقی خواهد ماند.^۳

۱۱-۵- واجب عقلی

از کلمات شیخ به دست می‌آید که ایشان به دو نوع واجب معتقد بوده است: یکی واجب شرعی^۴ و دیگری، واجب عقلی. او از وجوب انصاف، شکر منعم، قبح کذب و

۱. همان، ج ۱، ص ۳۳۷: «أن ظاهر الكتاب و حقيقته يترك الی المجاز؛ لدلیل العقل، كما تركنا ظاهر قوله: «وجاء ربك...» لما دلّ دليل العقل علی أن المجزی لا يجوز علی الله».

۲. همان، ج ۱، ص ۳۳۸: «علمنا بالعقل أن الله تعالى يثيب المؤمن علی طاعته و يعوضه علی الأمر».

۳. همان، ج ۲، ص ۴۳۴: «ومتی حدثت حادثة ولم یبین الحكم فیها، فإن ذلك یدلّ علی أنها باقیة علی حکم العقل، لأنه لو كان لها حکم شرعی لیبینه أو تبّه علیه».

۴. همان، ص ۷۶۱.

جهل، به عنوان واجبات عقلی نام برده و نسخ را در این گونه واجبات جایز ندانسته است.^۱

۱۱-۶- قاعده کما حکم به العقل حکم به الشرع

از نظر شیخ الطائفه حکم شرع بر حکم عقلی متوقف است. شیخ در این زمینه می گوید:

دلالت سمع مترتب بر دلالت عقل است و از نظر عقلی معلوم است که خداوند زمانی به یک فعل امر می کند که برای ما مصلحت داشته باشد. پس هرگاه مثل آن، مفسده انگیز شد، لازم است که از آن نهی کند... حال که این نکته ثابت شد پس امر خداوند بر دلیل عقل مترتب است.^۲

۱۱-۷- عقل و دلیل بودن دلایل علمی

همه دلایل به گونه ای به دلیل عقلی برگشت دارند و مرجع نهایی دلایل، دلیل عقلی است. شیخ بر این باور است که دلیل بودن دلایل علمی به عقل است، نه شرع.^۳

۱۱-۸- عقل و قراین صحت خبر واحد

شیخ معتقد است که در پاره ای موارد خبر واحد همراه با قراینی است که موجب علم می شود. وی یکی از آن قراین را دلیل عقل بیان کرده است. منظور شیخ از قرینه عقلی در این جا اصل حظر یا اباحه و یا توقف است.^۴

۱. همان، ص ۴۹۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۱۱: «دلالة السمع ترتب علی دلالة العقل، ومعلوم بالعقل أن الله تعالى إنما يأمرنا بالفعل مادام مصلحة لنا، فإذا صار مثله مفسدة وجب أن ينهی عنه... فإذا ثبت ذلك كان أمره تعالى مرتباً علی دلیل العقل...».

۳. همان، ص ۷۶۲: «فأما الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة، ولا مدخل للشرع فی ذلك...».

۴. همان، ج ۱، ص ۱۴۳: «... منها أن تكون موافقة لأدلة العقل و ما اقتضاه؛ لأن الأشياء فی العقل اذا كانت إما علی الحظر أو الإباحة... أو الوقف...».

۱۲- عرف در اندیشه اصولی شیخ طوسی

بی تردید عرف در فهم و درک نصوص دینی نقش به‌سزایی دارد. از این رو شناخت عرفی که خطابات شرعی در آن شکل گرفته‌اند، فقیه را در استنباط احکام یاری خواهد داد. در این جا پاره‌ای از کلمات شیخ در این زمینه بررسی می‌شود:

۱۲-۱- عرف و خطاب

شیخ بر این باور است که خطابه‌های شرعی بر اساس عرف رایج عرب در استعمال شکل گرفته است. بر این اساس، شناخت استعمال عرفی ضروری است. او می‌گوید:

خداوند آن را بر اساس عادت عرب در خطاب‌هایش در استعمال حقیقی و مجازی استعمال کرده است.^۱

۱۲-۲- سبب پیدایش عرف شرعی

شیخ در زمینه علل شکل‌گیری عرف شرعی می‌گوید:

سبب در چنین استعمالی آن است که احکامی در شریعت پدیدار شده که در لغت معروف نبوده است. پس به ناچار باید از آن‌ها تعبیر شود. در این زمینه تفاوتی نیست که الفاظی برای آن جعل شود که تا آن موقع شناخته شده نبود یا برخی از اسامی که در غیر آن مورد استعمال می‌شدند، برای معنای شرعی نقل گردند... پس هرگاه اسمی که از مقتضای لغت به معنایی که در آن مورد شناخته شده نبود، منتقل شود، کسی که به آن تکلم کند، طبق لغت، سخن نگفته، بلکه به اصطلاح

۱. همان، ج ۱، ص ۳۸: «... لأن الله تعالى استعمل ذلك على عادة العرب في خطابها، في استعمال الحقيقة والمجاز».

شرعی سخن گفته است.^۱

البته این نوع تأسیس و جعل اصطلاحی به قرینه و شاهد نیاز دارد تا مخاطب، اصطلاح شرعی را با مفهوم لغوی اشتباه نکند.^۲

۳-۱۲- تعارض میان عرف‌ها

از آن جا که الفاظ متعددی از لغت به عرف و شرع منتقل شده است، گاه میان آن‌ها تعارض رخ داده و معلوم نیست، مرجع در برخی الفاظ، لغت است یا عرف و یا شرع؟ شیخ برای رفع تعارض، ضابطه‌ای بیان کرده است:

هرگاه خطابی از خداوند و یا رسولش ﷺ وارد شود، در آن دقت می‌شود، پس اگر استعمال آن واژه در لغت و عرف و شرع مساوی باشد، بر معنای لغوی حمل می‌شود، ولی در صورتی که آن واژه، در لغت معنای حقیقی داشته و در عرف نیز معنای حقیقی دیگری، باید بر معنای عرفی حمل شود، در نهایت چنان چه لفظ مزبور در لغت یا عرف معنای حقیقی داشته، ولی در شرع معنای حقیقی دیگری پیدا کرده، لازم است بر معنای شرعی حمل شود.^۳

۴-۱۲- تخصیص عموم به عادت

شیخ طوسی اصل تخصیص عموم را با عادت می‌پذیرد، ولی آن عادت را که

۱. همان، ج ۱، ص ۴۰: «و السبب فی استعمال ذلك، أنه حدثت أحكام فی الشریعة لم تكن معروفة فی اللغة، فلا بد من العبارة عنها، فلا فرق بین أن توضع لها عبارة مبدأة لا تعرف، و بین أن ینقل ... فمتی نقل الاسم من مقتضى اللغة إلى شیء لا یعرف فیها، لا یكون المتكلم به متکلماً باللغة، بل یكون متکلماً بالشرع...».

۲. همان، ص ۴۱: «ومتی نقل الله تعالى ورسوله ﷺ اسماً من اللغة الى الشرع، و جب علیه أن ینبینه لمن هو مخاطب به...».

۳. همان، ج ۱، ص ۴۱: «متی ورد خطاب من الله تعالى أو من الرسول ﷺ، نظر فیہ، فإن كان استعماله فی اللّغة و العرف و الشرع سواء، حمل علی مقتضى اللغة، وإن كان له حقيقة فی اللغة و صار فی العرف حقيقة فی غیره، و جب حمله علی ما تُعورف فی العرف، و كذلك إن كان له حقيقة فی اللّغة أو العرف، و قد صار بالشرع حقيقة لغيره، و جب حمله علی ما یعرف بالشرع.».

موجب تخصیص عام می‌شود، عرفی می‌داند، چنان‌که در برخی از موارد استعمال عام وجود دارد. او می‌گوید:

عادات بر دو قسم است: بخشی از آن‌ها مربوط به افعال است. حکم این مورد آن است که عام به واسطه آن تخصیص نمی‌خورد، بلکه بر مخاطبان لازم است به خاطر عموم از چنین عاداتی دست بردارند و به سبب عموم بر ترک آن عادات استدلال کنند، پس در این صورت، چگونه عموم به آن تخصیص می‌خورد؟ و بخش دیگر، آن است که عادت در استعمال لفظ عموم در برخی از مفادش جاری است. حکم این قسم آن است که عموم به آن تخصیص می‌خورد.^۱

ج) تأثیرپذیری شیخ از گذشتگان

شیخ طوسی با خوشه‌چینی از خرمن دانش گذشتگان، گنجینه‌گران‌بهایی از علم و فضیلت را فراهم آورده است، او از اندیشمندان شیعه و سنی بهره‌های وافیه برده است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱- تأثیرپذیری از علمای شیعه

شیخ طوسی شاگرد مکتب شیخ مفید و سید مرتضی بود. طبیعی است که در پاره‌ای نظریه‌ها از آن دو بزرگوار متأثر شده باشد.

۱-۱- موارد تأثیرپذیری از شیخ مفید

۱- شیعه درباره واجب موقت دو نظر دارد: یکی این‌که، وجوب به اول وقت تعلق

۱. همان، ج ۱، ص ۳۶۲: «وأما العادات فعلی ضربین: ضرب منها: هی من جهة الأفعال، فما هذا حکمه لا یخص به العموم، بل یجب علی المخاطبین أن یتقلوا عن تلك العادات لأجل العموم، ویستدلوا به علی ترکها، فکیف یخص به العموم.

والضرب الآخر: أن تكون العادة جاریة فی استعمال لفظ العموم فی بعض ما تناوله، فما هذا حکمه ینبغی أن یخص به العموم».

گرفته و هرگاه مکلف آن فعل را در آغاز وقت انجام نداد، مستحق سرزنش و عقاب است، ولی چنان چه آن را انجام داد عقابش ساقط می شود (قول شیخ مفید). قول دیگر آن که، مکلف در همه اوقات برای واجب موقت مخیر است، ولی آغاز وقت افضل است (قول سید مرتضی).

۱- شیخ طوسی در این مسئله از شیخ مفید تبعیت کرده است.

۲- شیخ همانند مفید معتقد است که امر مقتضی فور است.

۳- شیخ طوسی به تبع شیخ مفید روایات مرسل را حجت می داند.^۳ البته شیخ در صورتی خبر مرسل را حجت می دانست که ارسال کننده جز از شخص موثق روایت نقل نمی کند.

۴- شیخ بر این باور است که برای عموم، الفاظ اختصاصی است^۴ در این مسئله نیز از شیخ مفید پیروی کرده است.

۵- در بحث این که اصل در اشیا، حظر است یا اباحه و یا توقف، شیخ با تبعیت از شیخ مفید معتقد به توقف شده است.^۵

۱- ۲- موارد تأثیر پذیری از سید مرتضی

میزان تأثیر پذیری شیخ طوسی از سید مرتضی بیش تر از شیخ مفید است. برخی از موارد تأثیر پذیری شیخ از سید مرتضی به قرار زیر است:

۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۷۷.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۵۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۷۸: «ذهب الفقهاء بأسرهم واكثر المتكلمين الى أن العموم له صيغة موضوعة في اللغة، تختص به. وقال قوم... أنه ليس للعموم صيغة أصلاً. والذي اذهب إليه هو الأول».

۵. همان، ج ۲، ص ۷۴۲: «وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف... وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله عليه السلام وهو الذي يقري في نفسى».

- ۱- شیخ طوسی به تبع سید مرتضی محور مباحث اصولی را «خطاب» قرار داده است.^۱
- ۲- شیخ همانند سید مرتضی تفکیک مباحث اصولی و فقهی را به بررسی اجمالی و تفصیلی ادله می‌داند.^۲
- ۳- سید مرتضی در تعریف خبر می‌گوید: خبر، آن است که صدق یا کذب در آن امکان داشته باشد. شیخ نیز همین تعریف را پذیرفته و تعریف مشهور خبر را نقادی می‌کند.^۳
- ۴- در مورد علمی که از اخبار متواتر به دست می‌آید، سه نظر مطرح است: علم اکتسابی، علم بدیهی و توقف. شیخ همانند سید مرتضی نظر سوم را پذیرفته است.^۴
- ۵- شیخ در بحث افعال، در مورد تعریف و اقسام آن از سید تبعیت کرده است.^۵
- ۶- شیخ طوسی در مبحث مفهوم وصف، عین عبارات سید مرتضی را در نوزده صفحه نقل کرده است.^۶
- ۷- شیخ در بحث قیاس تقریباً هفتاد صفحه از عبارات سید مرتضی را نقل کرده است، لذا خود او می‌گوید:
- من در این مسئله بیش‌ترین الفاظی را که سید مرتضی در ابطال قیاس ذکر کرده، یادآور شده‌ام، زیرا آن‌ها در این باب مستحکم است، ولی به آن مطالبی اضافه کرده‌ام که وی ذکر نکرده است و در مقابل اشیای غیر ضروری را حذف کرده‌ام.^۷

۱. همان، ج ۱، ص ۷.

۲. همان، ص ۷.

۳. همان، ص ۶۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۷۱.

۵. همان، ج ۲، ص ۵۶۲.

۶. همان، ص ۴۷۰.

۷. همان، ص ۷۱۹: «وقد أثبت فی هذه المسألة أكثر ألفاظ المسألة التي ذكرها سيدنا المرتضى عليه السلام في ابطال القياس؛ لأنها سديدة في هذا الباب، وأضفت الى ذلك مواضع لم يذكرها، وحذفت أشياء يستغنى عن إيرادها...».

۸- شیخ به پیروی از سید مرتضی هر مجتهدی را مصیب می‌داند.^۱
۹- شیخ طوسی در اخباری که علم به مضمون آن‌ها داریم، عین عبارت سید مرتضی را در کتاب الذخیره نقل کرده است^۲ و آن را مبنای تبیین و پذیرش مسئله قرار داده است.

۲- تأثیر پذیری شیخ از علمای اهل سنت

شیخ در عده از علمای متعددی از اهل سنت نام می‌برد و سخنان آنان را نقل می‌کند: ابو الحسن کرخی^۳- ابو عبدالله بصری^۴- شافعی^۵- ابوعلی جبایی^۶ از جمله آن‌ها می‌باشند. اما بیش‌ترین شخصیتی که از اهل سنت بر افکار شیخ مؤثر بوده، قاضی عبدالجبار معتزلی است که شیخ بارها عین الفاظ او را نقل کرده است.^۷
در برخی موارد نیز، شیخ از کتاب اصولی شافعی به نام الرسالة نام برده و از افکار او متأثر شده است؛ به عنوان نمونه شیخ در مسئله برگشت استثنای پس از چند جمله، به جمله آخر و یا به همه جملات گذشته، به پیروی از شافعی معتقد است که استثنا به همه جملات گذشته برمی‌گردد.^۸

(د) نوآوری‌های شیخ طوسی

یکی از ویژگی‌های شخصیتی شیخ، نوآوری و ابتکار در ابعاد مختلف است، از

۱. همان، ص ۷۲۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۸۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۳۲۱ و ج ۲، ص ۴۲۵ و ۴۳۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۰۳ و ۴۰۷ و ج ۲، ص ۴۲۵ و ۴۳۶.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۳۸، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲۰۰ و ۳۲۰ و ج ۲، ص ۴۲۵، ۴۶۵ و ۵۵۰.

۶. همان، ج ۱، ص ۷۰، ۱۰۰، ۲۲۰، ۲۹۵ و ۳۵۲ و ج ۲، ص ۴۴۵، ۴۶۶ و ۵۲۷.

۷. همان، ج ۲، ص ۴۲۶ و ۴۲۹: «هذه الالفاظ بعینها حکینها عنه علی ما ذکره فی کتابه «العُمد».

۸. همان، ج ۱، ص ۳۲۱.

جمله در تدوین کتب، گفتار، نظر، سبک، نگارش، دسته‌بندی، طرح بحث. بر این اساس افکارش سر منشأ بسیاری از مباحث علمی پس از او شده است. در این قسمت به برخی از افکار اصولی شیخ که جنبه نوآوری و ابتکاری دارد اشاره می‌کنیم:

۱- حجیت خبر واحد

دو اصولی معروف پیش از شیخ؛ یعنی شیخ مفید و سید مرتضی منکر حجیت خبر واحد بودند، به ویژه سید مرتضی که استدلال‌های فراوانی در فقدان اعتبار آن اقامه کرد. شیخ طوسی برای نخستین بار حجیت خبر واحد بدون قرینه را مطرح و برای تثبیت آن، دلایل فراوانی اقامه نمود و به تمامی ادله مخالفان از جمله دلایل استادش سید مرتضی پاسخ متین و منطقی داد. وی نظریه خود را در باره اعتبار خبر واحد این چنین بیان می‌کند:

آنچه من بدان معتقدم این است که خبر واحد موجب علم نیست و از نظر عقلی تعبد عمل به آن ممکن است و جواز عمل به آن در شرع وارد شده است، جز آن که عمل به آن بر شیوه خاصی متوقف است و آن این که، آن حدیث از طریق شیعه نقل شده باشد و دارای صفتی باشد که قبول خبرش ممکن باشد، مانند عدالت و...^۱

دلایل شیخ بر حجیت خبر واحد عبارت است از: اجماع^۲، سیره عملی فقهای شیعه^۳ و وجود اختلاف‌های فقهی که منشأش عمل به اخبار آحاد است.^۴

۱. همان، ج ۱، ص ۱۰۰: «والذی اذهب الیه. انّ خبر الواحد لا یوجب العلم وانه کان یجوز انّ ترد العبادة بالعمل به عقلاً وقد ورد جواز العمل به فی الشرع الا انّ ذلك موقوف علی طریق مخصوص وهو ما یرویه من کان من الطائفة المحققة ویختص بروایته ویكون علی صفة یجوز معها قبول خبره من العدالة وغیرها».

۲. همان، ص ۱۲۶: «والذی یدلّ علی ذلك: إجماع الفرقة المحققة، فإتی وجدتها مجمعة علی العمل بهذا الأخبار الّتی رووها فی تصانیفهم و دَوَنوها فی أصولهم...».

۳. همان، ص ۱۴۱: «ومما یدلّ أيضاً علی صحّة ما ذهبنا الیه، أنّا وجدنا الطائفة میزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، و وثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء... فلولا أنّ العمل بما یسلم من الطعن، و یرویه من هو موثق به جائز، لما کان بینہ و بین غیره فرق...».

۴. همان، ص ۱۳۶.

۲- برگشت استثنای بعد از جمله‌ها، به همه آن‌ها

هرگاه پس از آمدن چند جمله، استثنایی در کلام واقع شود که صلاحیت برگشت به هر یک را به تنهایی و نیز به مجموع را داشته باشد و قرینه‌ای در کار نباشد، در این صورت، آیا تنها به جملهٔ اخیری برمی‌گردد یا به همه؟

این مسئله، اختلافی است. اولین کسی که در میان علمای شیعه، معتقد است این استثنا به همه جمله‌های گذشته برمی‌گردد، شیخ طوسی است و پیش از او تنها سید مرتضی معتقد است که غیر از جمله اخیر برای رجوع به هر یک از جمله‌های گذشته به بیان نیاز دارد.

شیخ برای اثبات مدعای خویش به سه دلیل استناد کرده است که یکی از آن‌ها به طور اختصار چنین است: دلیل مطلب فوق این است که هرگاه برخی از اجزای کلام با او که برای جمع وضع شده به یک دیگر عطف شوند، گویا با یک لفظ واحد ذکر شده‌اند. لذا فرقی نیست که گفته شود «رأیت زیداً و عمرواً و خالداً» و این که گفته شود «رأیتهم» هرگاه چنین باشد، اگر استثنایی پس از جمله‌ای که همه آن‌ها را شامل است، ذکر شود به همه برمی‌گردد. هم چنین است آن جایی که استثنا پس از چند جمله‌ای که به یک دیگر عطف شده‌اند، ذکر شود، زیرا در حکم یک جمله‌اند.^۱

۳- مقدمه واجب

اصولیان در مورد مقدمه واجب، اختلاف نظر دارند. شیخ مفید به صورت مطلق، مقدمه واجب را واجب دانسته است^۲، ولی دیگران تفصیل داده‌اند، برای نمونه، سید

۱. همان، ص ۳۲۱: «والذی یدل علی ذلك: أن الکلام إذا عطف بعضه علی بعض بالواو الموضوعه للجمع، صار كأنه مذکور بلفظ واحد؛ الا ترى أنه لا فرق بین أن یقول قائل: «رأیت زیداً وعمرواً وخالداً» و بین أن یقول: «رأیتهم» بلفظ یشملهم، فإذا صح ذلك، فالاستثناء لو ذکر عقب الجملة المتناولة لجمعهم، كان متعلقاً بهم، فکذلك إذا ذکر عقب الجمل المعطوف بعضها علی بعض؛ لأنها فی حکم الجملة الواحدة».

۲. التذكرة، ص ۳۰.

مرتضی معتقد است که اگر مقدمه، سبب باشد تحصیل آن واجب است، ولی اگر شرط باشد، واجب نیست.^۱ اما شیخ طوسی تفصیل و تحلیل جالب و بدیعی دارند:

امر از دو حالت بیرون نیست یا شامل کسی می‌شود که صفت ویژه‌ای دارد و یا مطلق است. اگر امر، کسی را که دارای صفت خاصی است، شامل شود، در این صورت، امر به آن شخص مختص می‌شود و بر دیگرانی که چنین صفتی را ندارند، تحصیل آن واجب نیست تا این که امر شامل حالشان شود، جز آن که دلیل بر وجوبش دلالت کند، مانند «ولله علی الناس حج البیت من استطاع إليه سبیلاً»^۲ که حج را بر کسی واجب کرده که مستطیع است. بنابر این کسی که مستطیع نیست بر او لازم نیست استطاعت را تحصیل کند تا مشمول امر شود... اما چنانچه امر مطلق باشد، اگر آن امر طوری است که بدون فعل دیگری محقق نمی‌شود تحصیل آن واجب است، مانند امر به مسبب که بدون سبب حاصل نمی‌شود، ولی اگر امر مطلق است و بدون فعل دیگر هم صحیح است، لکن از لحاظ شرعی بدون فعل شیء دیگر صحیح نیست، در این صورت نیز، تحصیل آن مقدمه لازم است، مانند «اقیموا الصلاة»^۳ که صلات در شرع بدون طهارت صحیح نیست. لذا تحصیل آن ضروری است.^۴

۱. سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۸۳

۲. آل عمران (۳) آیه ۹۷.

۳. بقره (۲)، آیه ۴۳.

۴. شیخ طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۸۶ و ۱۸۷: «اعلم أن الأمر إذا ورد فلا يخلو من أن يكون متناولاً لمن كان على صفة مخصوصة، أو يكون مطلقاً؛ فإن كان متناولاً لمن كان على صفة، وجب أن يكون مقصوداً على من كان عليها، ومن ليس عليها لا يلزمه أن يجعل نفسه عليها ليتناوله الأمر، إلا أن يدل دليل على وجوب تحصیل تلك الصفة له، فحينئذ يلزمه لمكان الدليل، وذلك نحو قوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» فأوجب الحج على من كان مستطيعاً، فمن ليس بمستطیع لا يلزمه تحصیل الاستطاعة ليدخل تحت الأمر... وإن كان الأمر مطلقاً، نظر فيه؛ فإن كان لا يصح على وجه ما إلا بفعل آخر، وجب تحصیل ذلك الشيء ليتمّ معه الأمور به، وذلك نحو الأمر بالمسبب، وهو لا يحصل إلا عن سبب... وإن كان ذلك الأمر يصح على وجه ما حصوله، إلا أنه قد علم الشرع أنه لا يكون شرعياً إلا بفعل آخر، جرى مجرى الأول في وجوب تحصیل ذلك الأمر حتى يصح الأمور به وذلك نحو قوله: «اقیموا الصلوة» وقد علمنا أن الصلاة لا تصح إلا بالطهارة...».

۴- اجماع

شیعه در صورتی اجماع را حجت می‌داند که به نحوی قول معصوم علیه السلام در اقوال اجماع کنندگان داخل باشد. برای تحصیل علم به دخول قول معصوم در میان اقوال اجماع کنندگان، راه‌های گوناگونی بیان شده است. سید مرتضی در این زمینه معتقد به اجماع دخولی است و شیخ طوسی دو طریق و شیوه جدید را مطرح کرده است:

۱-۴- اجماع لطفی

اگر علمای امت بر قولی اتفاق کنند، ولی آن قول درست نباشد قاعده لطف اقتضا دارد امام آن را بیان کند و چنان چه خلاف آن را بیان نکند معلوم می‌شود با آن قول موافق است. شیخ در مورد اجماع لطفی می‌گوید:

و هر گاه فرض کنیم که حق در یکی از اقوال باشد و چیزی که موجب شناخت و تشخیص آن قول از غیرش باشد، موجود نباشد، برای امام معصوم علیه السلام استتار جایز نیست و بر او لازم است که آن را اظهار و حق در مسئله را تبیین کند یا به برخی از افراد مطمئن اقوال را یاد دهد تا این که به امت برسد و علم معجزی که دلیل صدقش باشد، همراه سخن او کند؛ زیرا در صورتی که چنین نکند تکلیف نیکو نخواهد بود.^۱

۲-۴- تأیید کتاب و سنت

شیخ یکی از راه‌های قطع به قول معصوم را در اجماع، مطابقت آن با کتاب یا سنت قطعی می‌داند. این شیوه نوینی بود که تا زمان وی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته بود:

۱. همان، ج ۲، ص ۶۳۰: «ومتی فرضنا أن يكون الحق في واحد من الأقوال، ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للإمام المعصوم الاستتار، ووجب عليه أن يظهر ويبين الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض نقاته الذين يسكن إليهم الحق من تلك الأقوال حتى يؤدي ذلك إلى الأمة، ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه؛ لأنه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف».

اگر گفته شود: چنان چه طایفه امامیه در مسئله‌ای اختلاف کنند چگونه علم پیدا می‌کنید که قول امام در برخی از اقوال داخل است؟
 می‌گوییم: هرگاه امامیه در مسئله‌ای اختلاف کنند ما در آن مسئله نظر می‌کنیم و چنانچه بر آن مسئله دلیلی که موجب علم از کتاب و سنت قطعی است دلالت کند ما قطع پیدا می‌کنیم که قول معصوم، موافق و مطابق با آن قول است.^۱

۵- شرایط مفتی

از نظر شیخ، جایز نیست کسی فتوا به چیزی از احکام بدهد، جز آن که به آن عالم باشد و عالم کسی است که ویژگی‌های زیر را داشته باشد:
 ۱-۵- به اموری که بدون آن‌ها علم به حادثه حاصل نمی‌شود، مثل خدا و صفات او عالم باشد.

۲-۵- صفات نبی را بشناسد؛

۳-۵- کتاب را با خصوصیاتش از ناسخ و منسوخ و... بشناسد،

۴-۵- عالم به سنت باشد،

۵-۵- عارف به اجماع و احکامش باشد،

۶-۵- عارف به افعال پیامبر باشد.^۲

۱. همان، ص ۶۲۹: «فإن قيل: فما قولكم إذا اختلفت الإمامية في مسألة، كيف يعلمون أن قول الإمام عليه السلام داخل في جملة أقوال بعضها دون بعض؟
 قلنا: إذا اختلفت الإمامية في مسألة نظرنا في تلك المسألة: فإن كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب أو سنة مقطوع بها تدل على صحة بعض أقوال المختلفين، قطعنا على أن قول المعصوم موافق لذلك القول و مطابق له».
 ۲. همان، ص ۷۲۷-۷۲۸: «لا يجوز لأحد أن يفتي بشيء من الأحكام إلا بعد أن يكون عالماً به، ... ولا يكون عالماً إلا بعد أمور: ...».

دوره رکود

(از ابن زهره تا ابن ادریس)

این دوره از وفات شیخ طوسی تا عصر ابن ادریس حلی (متوفای ۵۹۸ق) ادامه داشت و پس از شیخ طوسی تا حدود یک قرن، اجتهاد شیعه عملاً متوقف شده بود. البته در این عصر، کتاب‌های متعدد اصولی نوشته که مهم‌ترین آن‌ها بخش اصول کتاب غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع بود. هم‌چنین در پاره‌ای موارد با شیخ مخالفت‌هایی صورت می‌گرفت. تنها امتیاز این دوره، این است که دانشمندان در استنباط، به شدت تحت تأثیر آرا و اندیشه‌های شیخ قرار داشته، بلکه گاهی در تعبیرات نیز از او تقلید می‌کردند.^۱

ابن زهره در جای جای غنیة النزوع مباحث اصولی را با همان ادبیات و شیوه سید مرتضی مطرح می‌نمود؛ به گونه‌ای که حتی عبارات و مثال‌ها و شیوه ورود و خروج او از سید مرتضی تأثیر پذیرفته بود، ولی در موارد اندکی آرای شیخ طوسی را مورد انتقادهای جزئی قرار می‌داد، ولی این انتقادهای نتوانست موج عظیمی علیه جو تقلیدی آن عصر ایجاد نماید.

۱. ابرالقاسم گرجی، همان، ص ۳۲۲.

ابن زهره در چند مورد با شیخ طوسی اختلاف داشت:

۱- دلالت در صیغه امر: شیخ بر این اعتقاد بود که صیغه امر، بر فوریت دلالت دارد، ولی ابن زهره معتقد بود که نه دلالت بر فوریت دارد و نه تراخی، بلکه تنها بر وجوب ایجاد طبیعت مأمور به دلالت دارد.

۲- دلالت صیغه نهی در معامله: به اعتقاد شیخ، نهی در معاملات، دلالت بر فساد دارد، ولی ابن زهره بر این بینش بود که بین دو مفهوم حرمت و فساد، تمایز است و تلازمی با هم ندارند، لذا ممکن است چیزی به حرمت تکلیفی (که عبارت است از عقاب بر ارتکاب آن) حرام باشد، ولی حرمت وضعی (که عبارت از بطلان است) نداشته باشد، از این رو ابن زهره دلالت نهی را بر فساد قبول نداشت.

۳- حجیت عام مخصص: شیخ طوسی حجیت و اعتبار عام را در غیر مورد تخصیص، مشکل نمی دانست، ولی ابن زهره در حجیت آن، اشکال می کرد.^۱

۳۲- ابن زهره (۵۱۱ - ۵۸۵ق)^۲

الف) زندگی نامه

حمزة بن علی بن ابی المحاسن زهره بن الحسن بن زهره حسینی، یکی از شخصیت های برجسته قرن ششم قمری است. ایشان در حلب از بلاد شام زندگی می کرد. آن روزگار، حلب دچار جنگ بود. صلاح الدین ایوبی پس از تصرف مصر

۱. محمدابراهیم جنتی، ادوار اجتهاد، ص ۲۷۶.

۲. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۷۴؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشيعة، ج ۲ (قرن ششم)، ص ۸۷؛ سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۶، ص ۲۵۰؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۴۶؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۱ و ۴۰؛ عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۱، ص ۲۹۴؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۵۵۰؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۷۵؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۰۵؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۰۶؛ شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۵۰۸؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۳، ص ۲۴۹؛ علامه حلی، ایضاح الاشیاء، ص ۱۶۸؛ زرکلی، الاعلام، ج ۲، ص ۳۱۲؛ سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران، ص ۷۳۴ و عباس قمی، هدیه الأجاب، ص ۶۱.

و استقرار حکومتش در آن دیار، راهی بلاد شام شد و در آن جا به سوی حلب شتافت. نورالدین فرزند پادشاه، مردم را در میدان دروازه عراق دعوت کرد و در آن جا گریه شدیدی کرد و آنان را بر جنگ با صلاح‌الدین ایوب تشویق کرد. همگی اهل بلاد این دعوت را پذیرفتند، ولی شیعیان برای همکاری با او شرایط مذهبی را مطرح کردند، از جمله آن که در اذان «حی علی خیر العمل» گفته شود؛ اسامی امامان دوازده گانه در جلوی جنازه‌ها گفته شود و بر جنازه میت پنج تکبیر بیان شود و عقود نکاح و ازدواج آن‌ها به دست ابوطاهر ابوالمکارم حمزة بن زهره حسینی که در آن روزگار رهبر شیعه در حلب بود سپرده شود. والی نیز، تمامی شرایط آنان را پذیرفت.^۱

ابن زهره مقام علمی بس رفیعی داشت. او در فقه، اصول، کلام و نحو، تخصص داشت. زبیدی در وصف او گوید: او فقیه و اصولی بسیار دقیقی بر مذهب امامیه بود.^۲ بین او و ابن ادریس مکاتبات فقهی صورت می‌گرفت و ابن ادریس برخی اشکال‌های فقهی که به ذهنش می‌رسید به ایشان تذکر می‌داد.^۳

ابن زهره از محضر بزرگانی بهره‌های علمی برده است که برخی از آن‌ها عبارتند از: پدرش علی بن زهره الحلبي^۴، جدش سید ابو المحاسن زهره حلبی^۵، ابو منصور محمد بن حسن بن منصور نقاش موصلی، شاگرد ابوعلی فرزند شیخ طوسی^۶ و ابو عبدالله حسین بن طاهر بن حسین.^۷

هم‌چنین شخصیت‌های برجسته‌ای خوشه‌چین خرمن دانش ابن زهره بوده‌اند، از

۱. محسن بینا، البدایة والنهابة، ج ۱۲، ص ۳۰۹؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۰۸ و محمدباقر موسوی

خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۷۶.

۲. زبیدی، تاج العروس، ج ۳، ص ۲۴۹.

۳. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

۴. همان، ج ۲، ص ۳۷۴.

۵. همان.

۶. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۲۵۰.

۷. عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۰۵.

جمله: پسر برادرش سید محیی‌الدین ابو حامد محمد بن عبدالله بن علی بن زهرة حسینی، شاذان بن جبرئیل، محمد بن ادریس^۱، محمد بن جعفر مشهدی صاحب کتاب المزار^۲، معین‌الدین مصری^۳ و عزالدین ابوالحرث محمد بن حسن بن علی علوی^۴.

او در علوم مختلف اسلامی، از جمله در مباحث اعتقادی، فلسفی، فقهی، اصولی نحوی و فقه مقارن کتاب‌ها و رساله‌هایی را تدوین کرده است. علامه سید محسن امین نوزده کتاب برای ایشان شمرده است که برخی از آنها عبارت‌اند از: مسأله فی الرد علی المنجمین، النکت فی النحو، نقض شبه الفلاسفة، مسأله فی نفی الرؤیة واعتقاد الامامیة ومخالفیهم ممن ینسب الی السنة والجماعة و مسأله فی اباحة نکاح المتعة^۵. در اصول نیز کتاب‌هایی تدوین کرده است که عبارتند از: مسأله فی الرد علی من قال فی الدین بالقیاس^۶ و غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع^۷ (البته این کتاب شامل سه بخش کلام، اصول فقه و فقه است).

ب) روش‌شناسی

۱ - جایگاه اصولی ابن زهره

پس از شیخ طوسی به مدت یک قرن روح تقلید بر افکار اندیشمندان شیعی حاکم شده بود و کسی یارای نقد اندیشه شیخ را نداشت تا این که دو شخصیت ارزشمند شیعی بروز کردند: یکی، در صحنه فقه و دیگری، در عرصه اصول و مبانی نظری.

۱. سید محسن امین، همان، ج ۶، ص ۲۵۰.

۲. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۳۷۵.

۳. آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج ۲، ص ۸۸.

۴. همان.

۵. سید محسن امین، همان، ج ۶، ص ۲۵۰ و محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۷۵.

۶. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۰۵.

۷. همان.

ابن زهره در مباحث اصولی و ابن ادریس در عرصه فقه، افکار مسلط شیخ را به بوتۀ نقد کشیدند. شهید صدر در این باره می‌گوید:

کتاب السرائر از جهت تاریخی، با کتاب غنیة ابن حمزه در اصول معاصر است... وقتی اصول ابن زهره را ملاحظه می‌کنیم، پدیده مشترکی میان آن و فقه ابن ادریس مشاهده می‌نماییم. ویژگی‌ای که آن دو را از عصر تقلید مطلق از شیخ، جدا می‌سازد، پدیده رها شدن از نظریه‌های شیخ و اتخاذ نظریه‌هایی است که با موضع اصولی و فقهی شیخ مخالف می‌باشد. ابن ادریس در سرائر تلاش می‌کند تا دلایل فقهی شیخ را باطل کند. ابن زهره هم در غنیة دلایلی را که در عده آمده نقد کرده و بر نظریه‌هایی که با نظریه‌های شیخ معارض است استدلال می‌کند، بلکه گاه مسائل اصولی جدیدی را طرح می‌کند که به این شکل در عده دیده نمی‌شود.^۱

البته باید توجه داشت که ابن زهره اگرچه در برابر نظریه‌های اصولی شیخ مقاومت کرد، اما در این نبرد اصولی، استقلال رأی و مبنا نداشت، زیرا بسیاری از نظرات اصولی او برگرفته از اصول سید مرتضی در الذریعه است. شاید کم‌تر مسئله‌ای در غنیة باشد که همانند الذریعه بر آن طرح و استدلال نشده باشد.^۲ در نتیجه ابن زهره با تقلید و تبعیت بسیار شدید از سید مرتضی به نبرد با نظریه‌های اصولی شیخ طوسی رفته است. از این‌رو، بسیاری از مبانی اصولی سید مرتضی که در عده الاصول نقل شده بود، دوباره توسط ابن زهره مطرح شد، بدون این که پاسخ جدی به انتقادهای شیخ طوسی داده شود. همین امر دلیل ناپایداری ابن زهره در مقابل شیخ شد؛ به عنوان نمونه سید معتقد است که استعمال، دلیل بر حقیقت است. شیخ نیز آن را به استعمال مجازی نقد کرده و ابن زهره بارها به طور دقیق مبنای سید را تکرار کرده است، بدون آن که به نقد شیخ توجه کرده باشد.

۱. سید محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۷۹ - ۸۰.

۲. دلایل و شواهد تبعیت ابن زهره از سید مرتضی در ص ۲۱۷ خواهد آمد.

۲- معرفی کتاب غنیه النزوع

این کتاب شامل سه بخش است: مباحث کلامی و اعتقادی، مباحث اصول فقه، مسائل فقهی.

دلیل این که چرا ابن زهره این سه بحث را با یکدیگر جمع کرده، به خصوص که ابتدا مسایل کلامی، سپس مسایل اصولی و آن گاه مسائل فقهی را آورده است، این است که مباحث فقهی، به نوعی بر دو سنخ مباحث فوق مترتب است؛ به تعبیر ابن زهره، تکلیف سمعی بر تکلیف عقلی متفرع است. او در زمینه تقدم کلام بر فقه می گوید:

أما تکلیف سمعی، علم به آن در اصل برگرفته از تکلیف دوم [یعنی عقلی] است و این سخن را بدان جهت گفته ایم که آن [سمعی] بر صدق پیامبر متوقف است و صدق او بر علم به معجزه متوقف است... حال که این مطالب تثبیت شد و ثابت شد که تکلیف عقلی اصل در تکلیف سمعی است، لازم می شود در آغاز، تکلیف عقلی مطرح شود و سپس تکلیف سمعی.^۱

هم چنین وی درباره علت تقدم اصول بر فقه می نویسد:

چون بحث در فروع فقه مبتنی بر اصولی از فقه است، لذا آغاز به اصول آن ضروری است و پس از آن فروع مطرح شود؛ زیرا کلام در فروع بدون محکم سازی اصلش درست نیست.^۲

ابن زهره در کتاب غنیه تمامی مباحث اصولی را بحث کرده است. بر این اساس، مسایل اوامر، نواهی، عام و خاص، مجمل و مبین، نسخ، اخبار، افعال، اجماع، قیاس،

۱. ابن زهره، غنیه النزوع، ج ۲، ص ۲۱: «وأما التكلیف السمعی: فالعلم به فی الأصل مكتسب ومتفرع علی التكلیف الثاني من العقلی ومرتب علیه، وقلنا ذلك من حيث كان موقوفاً علی صدق الرسول ﷺ، وكان صدقه موقوفاً علی العلم بالمعجز الدالّ علیه... وإذا تقرّر ما ذكرناه وثبت كون التكلیف العقلی أصلاً فی السمعی، وجب الابتداء به ثم اتباعه بالسمعی».

۲. همان، ج ۲، ص ۲۶۵: «لما كان الكلام فی فروع الفقه مبتنياً علی أصول له، وجب الابتداء بأصوله، ثم اتباعها بالفروع؛ لأنّ الكلام فی الفروع من دون إكحام أصله لا يستقیم».

اجتهاد، تقلید و استصحاب را مطرح کرده است.

۳- اهمیت اصول فقه

در زمان ابن زهره سؤالی از سوی اهل سنت نسبت به فقه و اصول شیعه وجود داشت و آن این که اگر شما شیعیان در فقه به سخن معصوم علیه السلام مراجعه می‌کنید، دیگر به اصول فقه، نیازی نخواهید داشت؟^۱

ابن زهره در مقابل چنین طرز تفکری چند پاسخ داده است:

- ۱- با دلایل قطعی، ثابت شده که احکام الهی بر نص خداوند (عالِم به مصالح و مفاسد بندگان) متوقف است. نص الهی جز از طریق رسول خدا به صورت حضوری یا به واسطه خبر به دست نمی‌آید و از لحاظ سندی، خبر موجب علم، خبر معصوم است که به صورت واحد یا متواتر به دست ما می‌رسد. با وجود این، از لحاظ دلالی مفاد این خبر یا وجوب است یا ترغیب یا حرمت و...، لذا طبیعی است که علم به احکام خبر از عام، خاص، امر، نهی و... کار عقل است. پس در بهره‌گیری از احکام الهی به کاوش عقل نیاز داریم و بر این اساس هم نیازمند به اصول فقه می‌باشیم.
- ۲- پاسخ نقضی این است که شما هم در احکام شرعی به قول رسول خدا مراجعه می‌کنید، پس نباید به بحث از اصول فقه نیاز داشته باشید.
- ۳- غرض دیگر ما از اصول فقه، ابطال بسیاری از نظریه‌های مخالفان در مباحث اصول فقه است (اصول مقارن).

۴- اصول مقارن

یکی از پاسخ‌هایی که ابن زهره به شبهه نیاز فقه شیعه به اصول می‌دهد، عبارت است از اصول مقارن. ابن زهره معتقد است که یکی از اغراض اصولیان شیعه در

مباحث اصولی، مباحث مقارن و تطبیقی است که از طریق مباحث اصول مقارن و ابطال نظریه‌های اصولی مخالفان می‌توان بسیاری از فروع فقهی آنان را دچار تردید و تنزل کرد:

به علاوه ما غرض دیگری در مباحث اصول فقه غیر از آنچه گفته‌ایم، داریم و آن تبیین فساد بسیاری از نظریه‌های مخالفان خود در این مباحث [یعنی اصولی] است تا این که آنچه را از آن‌ها صحیح است، تصحیح نماییم ... این کار موجب می‌شود تا علم به فروع فقهی را از دست بدهند، زیرا علم به فرع بدون علم به اصل آن محال است، لذا این غرض بزرگی است که سبب عنایت و توجه به اصول فقه و اشتغال به آن می‌شود.^۱

بنابراین، ابن زهره به کارگیری شیوه مقارن را در اصول فقه بهترین راه برای فقه مقارن می‌داند که طبق آن به جای ردّ و انکار فرع فقهی، اصل و ریشه آن را بررسی می‌کند.

۵- شیوه طرح مباحث

ابن زهره در آغاز هر مسئله، نخست به طرح مسئله پرداخته، آن‌گاه دلایل نظریه برگزیده‌اش را بیان و سپس دلایل مخالفان را تبیین و پاسخ آن‌ها را ذکر کرده است. نکته شایسته توجه در طرح مباحث ایشان آن است که او اساساً نامی از اصولیان و دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف اصولی به میان نمی‌آورد، بلکه تنها به ذکر اصل مطلب اکتفا می‌کند، این در حالی است که شیخ طوسی و سید مرتضی علاوه بر ذکر اصولیان صاحب نام، دیدگاه‌های متکلمان و فقها را در هر مسئله‌ای مطرح می‌کردند.

۱. همان، ج ۲، ص ۲۶۶ - ۲۶۷: «علی أن لنا فی الکلام فی أصول الفقه غرضاً آخر سوی ما ذکرناه، وهو بیان فساد کثیر من مذاهب مخالفینا فیها و کثیر من طرقهم إلى تصحیح ما هو صحیح منها، وأنه لا یمکنهم تصحیح ذلك بها، و اخرجهم بذلك عن کونهم عالمین بشیء منها، و ذلك ینخرجهم عن العلم بشیء من فروع الفقه؛ لأن العلم بالفرع من دون العلم بأصله محال. و هذا غرض کبیر یدعو الی العناية بأصول الفقه، و یبعث علی الاشتغال بها».

نکته دیگری که از لحاظ شکلی در طرح مسایل، توسط ابن زهره انجام گرفت، تبیین نقطه اصلی اختلاف است. او در بحث نسخ می نویسد:

نسخ کتاب به کتاب و نسخ سنت به سنت تطعی بدون هیچ اختلافی جایز است و تنها اختلاف در نسخ کتاب به سنت و سنت به کتاب است.^۱

نکته دیگر این که، در مواردی مباحث بسیار شبیه به هم است، به طوری که موجب خلط مباحث می شود. ابن زهره شیوه تجزیه را در مباحث متشابه به کار گرفته است.

او در بحث تأخیر بیان، چهار قسم را از یک دیگر تفکیک کرده است:

۱- تأخیر تبلیغ از وقت امکان، ۲- تأخیر بیان از وقت حاجت، ۳- تأخیر بیان مجمل از وقت خطاب، ۴- تأخیر بیان عموم.^۲

ابن زهره در هر مسئله‌ای شیوه لازم و متناسب آن را به کار برده است.

۶- روش اصولی ابن زهره

۱- ۶- راه علمی و ظنی

ابن زهره معتقد است که خبر واحد از مسایل اصولی است که باید در آن به علم استناد کرد و ظن کفایت نمی کند.^۳

۲- ۶- روش مباحث لغوی

به نظر ابن زهره روش مباحث لغوی رجوع به اهل لغت است و استناد به مباحث عقلی و قیاسی صحیح نیست.^۴

۱. همان، ج ۲، ص ۳۴۹، ۳۷۰ و ۴۱۶: «ویجوز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة المقطوع بها بلا خلاف، وإنما الخلاف فی نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب».

۲. همان، ص ۳۲۹ و ۳۳۴.

۳. همان، ص ۳۶۲: «... ما نحن فيه مسألة فرضنا فيها العلم، فلا يجوز التعويل فيها على ما يقتضى الظن...».

۴. همان، ج ۲، ص ۴۰۵: «... وللأسماء لا مدخل للقياس فيها، وإنما المرجع فيها إلى المواضع وتوقيف اهل اللسان».

۳-۶- شیوه اثبات مباحث اصولی

ابن زهره بر این باور است که مباحث اصول فقه را نمی‌توان با خبر واحد اثبات کرد، حتی بر مبنای آن‌هایی که خبر واحد را حجت می‌دانند، از طریق خبر واحد نمی‌توان مباحث اصولی را اثبات کرد. بر این اساس وی در مبحث حجیت اجماع، در پاسخ آن‌هایی که به روایت نبوی «لا تجتمع أمتی علی الخطأ» تمسک کرده‌اند، می‌گوید:

این خبر واحد است و ما بر فساد عمل به خبر واحد در فروع دلیل اقامه کرده‌ایم، چه برسد به اصول و اجماع از اصول شریعت است. لذا اثبات حجیت آن به واسطه خبر واحد، بر مبنای هیچ‌کس جایز نیست.^۱

ج) تأثیر پذیری از گذشتگان

ابن زهره در مباحث اصولی شدیداً تحت تأثیر سید مرتضی بوده است، به گونه‌ای که بیش‌تر نظریه‌های سید را در الذریعه پذیرفته و استدلال‌های ایشان را بیان کرده است، حال آن‌که در عصر او نظریه‌های فقهی و اصولی شیخ غلبه داشت. حتی ابن زهره همان نظریه‌های مخدوش شده سید را که توسط شیخ طوسی نقد شده بود مجدداً تکرار کرده و به نقدهای شیخ تعرض نکرده است. میزان تأثیر پذیری ابن زهره از سید به حدی است که گاه با اندکی تغییر و بدون استناد، عین عبارات سید را نقل کرده است، به گونه‌ای که شیوه ورود و خروج، مثال‌ها و استدلال‌ها همگی حاکی از شیفستگی ابن زهره نسبت به سید مرتضی است. از این رو اگر گفته شود که بخش اصول فقه، غنیه تلخیص الذریعه است، سخن گزافی نیست.

۱. همان، ص ۳۸۰: «أنه خبر واحد، وقد دللنا علی فساد العمل بأخبار الأحاد فی الفروع الفقهية، فضلاً عن الأصول، والاجماع من أصول الشريعة، فلا يجوز إثباته بحجة بخبر واحد علی رأی أحد».

۱- موارد تأثیرپذیری ابن زهره از سید مرتضی

ابن زهره در موارد بسیاری از جمله آراء، استدلال‌ها و سبک ورود و خروج در مباحث متأثر از سید مرتضی است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

ردیف	موضوع	غنیه	الذریعه
۱	تعریف اصول فقه و موضوع آن	ج ۲، ص ۲۶۷	ج ۱، ص ۸
۲	محور اصول فقه بر خطاب	ج ۲، ص ۲۶۸	ج ۱، ص ۱۸
۳	جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی	ج ۲، ص ۲۶۹	ج ۱، ص ۱۷
۴	اشتراک صیغه امر بین وجوب و اباحه	ج ۲، ص ۲۷۳	ج ۱، ص ۳۸
۵	اصل استعمال	ج ۲، ص ۳۱۰	ج ۱، ص ۱۳
۶	فقدان صیغه‌های اختصاصی برای عموم	ج ۲، ص ۳۱۰	ج ۱، ص ۲۰۱
۷	فرق‌های نسخ و تخصیص	ج ۲، ص ۳۱۴	ج ۱، ص ۲۳۵
۸	تعریف خبر	ج ۲، ص ۳۵۲	ج ۲، ص ۱
۹	عدم تبعیت قضا از ادا	ج ۲، ص ۲۹۲	ج ۱، ص ۱۱۶
۱۰	امر به شیء اقتضای نهی از ضدش نمی‌کند	ج ۲، ص ۲۸۳	ج ۱، ص ۸۳
۱۱	حجیت نداشتن مفهوم وصف و شرط	ج ۲، ص ۳۳۶ و ۳۳۹	ج ۱، ص ۳۹۲ و ۴۰۶
۱۲	حجیت نبودن خبر واحد	ج ۲، ص ۳۵۵ و ۳۵۶	ج ۲، ص ۴۳
۱۳	تفاوت اجماع شیعه و سنی	ج ۲، ص ۳۷۱	ج ۲، ص ۱۳۹

ردیف	موضوع	غنیه	الذریعه
۱۴	عدم حجیت استصحاب	ج ۲، ص ۴۲۰	ج ۲، ص ۲۵۴
۱۵	واجب تخییری	ج ۲، ص ۲۸۵	ج ۱، ص ۸۸
۱۶	أمر وارد بعد از حظر	ج ۲، ص ۲۸۲	ج ۱، ص ۷۳
۱۷	اشتراک امر بین قول و فعل	ج ۲، ص ۲۷۱	ج ۱، ص ۲۷
۱۸	تعریف واقسام فعل	ج ۲، ص ۳۶۵	ج ۲، ص ۸۶ و ۸۷
۱۹	حجیت نداشتن قیاس	ج ۲، ص ۳۸۶ و ۳۹۰	ج ۲، ص ۱۱۹
۲۰	جواز نسخ در اخبار	ج ۲، ص ۳۴۳	ج ۱، ص ۴۲۶

در بسیاری از موارد ابن زهره همان عبارت سید را با اندک تغییری آورده است.

۱- ابن زهره درباره ماهیت اصول و تفاوت آن با فقه می نویسد:

اصول فقه عبارت است از دلایل فقه و چگونگی دلالت آن‌ها بر احکام به طور اجمالی. از این رو، چنین عبارتی شامل دلالتی که فقیهان بر احکام فروع فقهی در کتاب‌هایشان ذکر می‌کنند، نمی‌شود، زیرا آن‌ها دلایل بر تعیین مسائل است و بحث اجمالی با بحث تفصیلی تفاوت دارد.

سید مرتضی نیز در این زمینه به طور دقیق همان عبارات را نقل کرده است.^۲

۲- ابن زهره در خصوص نسبت کلام و خطاب می نویسد:^۳

۱. همان، ج ۲، ص ۲۶۷. «اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه وكيفية دلالتها على الاحكام على جهة الجملة ولهذا لم تكن هذه العبارة شاملة لما يذكره الفقهاء في كتبهم من الادلة على احكام فروع الفقه من حيث كانت على تعيين المسائل وكان الكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل.»

۲. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۸. «... لان الكلام في اصول الفقه انما هو كلام في كيفية دلالة ما يدل من هذه الاصول على الاحكام على طريق الجملة، ودون التفصيل، وادلة الفقهاء انما هي على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل.»

۳. ابن زهره، همان، ج ۲، ص ۲۶۸. «والكلام في اصول الفقه يدور على الخطاب...، فعلى هذا كل خطاب كلام وليس كل كلام خطاباً.»

مدار بحث در اصول فقه، بر خطاب است... از این روی هر خطابی کلام است، ولی نمی‌توان هر کلامی را خطاب به شمار آورد.

سید مرتضی در این باره نیز دقیقاً همان الفاظ و عبارات را بیان کرده است.^۱

- ابن زهره در مورد استعمال لفظ در دو معنا می‌گوید:^۲

جایز است که متکلم از یک لفظ، دو معنای مختلف و حقیقت و مجاز را اراده کند.

سید مرتضی هم در همین مورد می‌نویسد:^۳

بدان که ممتنع نیست متکلم در یک زمان از یک لفظ دو معنا را اراده کند، و از آن لفظ

هم معنای حقیقی و هم مجازی را اراده کند.

۲ - تأثیر پذیری از شیخ طوسی

هر چند ابن زهره تا حدود زیادی با افکار شیخ طوسی مبارزه کرد، اما در پاره‌ای از موارد نیز از او متأثر شده است، به عنوان نمونه، شیخ وجه حجیت اجماع را قاعده لطف قرار داده است. ابن زهره نیز بر اساس همین قائل به حجیت اجماع شده است.^۴

(د) اندیشه‌های اصولی

در این جا به اختصار برخی از اندیشه‌های ابن زهره را که در اصول ویژگی و احیاناً

جنبه نوآوری دارد، بررسی می‌کنیم:

۱. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۸ و ۱۸: «وإذا كان مدار الكلام في أصول الفقه إنما هو على الخطاب، وجب أن يبدأ بذكر أحكام الخطاب...، وليس كل كلام خطاباً، وكل خطاب كلام.»

۲. ابن زهره، همان، ج ۲، ص ۲۶۹: «والمخاطب يجوز أن يراد باللفظة الواحدة، المعنيين المختلفين، والحقيقة، والمجاز...»

۳. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۱۷: «واعلم أنه غير ممتنع أن يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبر الواحد، المعنيين المختلفان، وأن يراد بها أيضاً الحقيقة، والمجاز.»

۴. ابن زهره، همان، ج ۲، ص ۳۷۰: «وعندنا أن الدلالة على صحة الاجماع وكونه حجة في كل عصر أن العقل قد دل على أن الامام المعصوم لطف في التكليف العقلي وأنه لا يخلو منه زمان.»

۱- دلایل و منابع فقه

۱-۱- قرآن کریم

اخباریان در مورد استفاده از قرآن شبهه‌ای مطرح کرده‌اند که ما از ظواهر قرآن چیزی متوجه نمی‌شویم و باید تفسیری از ائمه اطهار علیهم‌السلام به ما برسد تا بتوان از کتاب استفاده کرد.

ابن زهره از زمره اصولیانی است که ظواهر قرآن را قابل فهم و درک مستقل می‌داند و خود نیز بارها به ظواهر قرآن استناد کرده است. علاوه بر این، ابن زهره چون خبر واحد را حجت نمی‌داند، توجه او به ظواهر آیات، بیش از کسانی است که خبر واحد را معتبر می‌دانند. در زیر پاره‌ای از مواردی که ابن زهره به ظواهر آیات تمسک کرده است^۱ و هم‌چنین ظواهر قرآن را که مرجع احادیث متعارض و متساقط قرار داده است، می‌آوریم.^۲

۱-۲- روایات

از نظر ابن زهره خبر چیزی است که در آن، احتمال صدق و یا کذب داده شود.^۳ او خبر را به دو قسم متواتر و واحد تقسیم می‌کند و برای خبر متواتر نیز دو قسم اشاره می‌کند:

الف) خبری که هر عاقلی آن را بشنود، علم پیدا می‌کند (بدیهی)، مثل خبر از برخی شهرها،

ب) خبر متواتری که علم از آن به واسطه نظر و استدلال به دست آید، مثل اخبار از

۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۵: «ویدل علی صحة العقد مع ذلك، الاجماع الماضي ذكره وظواهر القرآن ودلالة الاصل».

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۸: «ویدل علی صحة العقد أيضاً ظواهر القرآن ودلالة الاصل» و همان، ص ۳۲۲: «واذا تعارضت الاخبار سقطت ووجب الرجوع الى ظاهر القرآن».

۳. همان، ج ۲، ص ۳۵۲: «الخبر ما احتمل الصدق أو الكذب».

معجزات پیامبر ﷺ.^۱

ابن زهره به پیروی از سید مرتضی و شیخ مفید، خبر واحد بدون قرینه را حجت نمی‌داند، هرچند از نظر عقلی امکان تعبد به آن را منتفی نمی‌داند. با وجود این، بر این باور است که از نظر شرعی دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد.^۲

۳-۱- اجماع

ابوالمکارم به اجماع عنایت ویژه‌ای داشته است. در بیش‌تر استدلال‌هایش نامی از اجماع به میان می‌آورد، به طوری که تعداد اجماع‌هایی که ابن زهره در این کتاب به کار گرفته است به ششصد و پنجاه مورد می‌رسد.^۳

او با پیروی از شیخ طوسی، شیوه علم به دخول قول معصوم علیه السلام را در میان نظریه‌های فقه‌ها، قاعده کلامی لطف می‌داند. در زیر پاره‌ای از مواردی را که ابن زهره به اجماع استناد کرده، بیان شده است:

- فرض پنجم: شستن یک مرتبه دست‌ها، از آرنج‌ها تا انتهای انگشتان است که مقدار هر یک از آن‌ها به اندازه یک کف آب می‌باشد و آرنج در شستن داخل می‌شود، تمام این احکام به دلیل اجماع مورد اشاره است.^۴

- از سرگیری نماز بر شخصی که واجبی را ترک کرده و یا چیزی را که ترکش لازم بوده، انجام داده، واجب است و تمامی این‌ها به دلیل اجماع مورد

۱. همان، ص ۳۵۳: «والأخبار المتواترة على ضربين: أحدهما: يحصل العلم عندها لكل عاقل سمعها بلا شك، كالأخبار عن البلدان والحوادث العظام. والآخر: يحصل العلم به بنظر واستدلال، كالأخبار عن معجزات النبي ﷺ...».

۲. همان، ج ۲، ص ۳۵۵ - ۳۵۶.

۳. همان، ج ۱، مقدمه، ص ۲۸: «۳- يعتمد على الإجماع في مسائل كثيرة تبلغ قرابة ستمائة وخمسين مسألة».

۴. همان، ص ۵۵: «والفرض الخامس: غسل اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع مرّة واحدة، كل واحدة منهما بكف من الماء وادخال المرفق في الغسل، بالاجماع المشار اليه».

اشاره می‌باشد.^۱

۴-۱- عقل

ابن زهره برای دلیل عقلی جای‌گاه ویژه‌ای قایل بوده و آن را در طول سایر دلایل قرار داده است. او می‌گوید:

به نظر ما هیچ واقعه‌ای نیست، جز آن که در مورد حکم آن، دلیل علمی وجود دارد و چنان که فرض کنیم دلیلی وجود نداشته باشد، به حکم عقل مراجعه می‌کنیم.^۲

۲- اصول عملیه از دیدگاه ابن زهره

۱-۲- احتیاط

ابن زهره در موارد فراوانی به دلیل احتیاط استناد کرده است، لذا باید او را یکی از ترویج‌کنندگان احتیاط در فقه به شمار آورد. به عنوان نمونه او رضایت زن را در صحت عقد نکاح مقتضی احتیاط می‌داند.^۳

ابن زهره احتیاط را در ردیف سایر ادله قرار داده است، در بسیاری موارد آن را در کنار اجماع و در برخی موارد نیز با اصل برائت یا ظاهر قرآن به کار برده است، برخلاف متأخران که امارات را بر اصول و پاره‌ای اصول را بر پاره‌ای دیگر مقدم می‌کنند.^۴

۱. همان، ص ۱۱۱ و ر. ک: همان، ج ۱، ص ۳۶-۴۴ و ۴۵-۴۸، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۱۲۹، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۶ و ۲۸۳: «تجب إعادة الصلاة علی من تعمد ترك الشيء مما يجب فعله فيها، او فعل شيء مما يجب تركه، بدلیل الاجماع المشار الیه».

۲. همان، ج ۱، ص ۲۶۲ و ۲۶۳: «وعندنا لاحادثة الأ و علی حکمها دلیل یوجب العلم ومتی فرضنا عدم الدلیل رجعنا الی حکم العقل».

۳. همان، ج ۱، ص ۳۴۳: «وطريقة الاحتیاط تقتضی اعتبار رضاها فی صحة العقد».

۴. ر. ک: همان، ج ۱، ص ۵۸۳، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۸۰، ۵۸۲، ۵۸۸، ۵۹۶، ۵۹۸، ۵۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۴-۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۴، ۳۳۰، ۳۸۴، ۳۹۶ و ۴۰۸.

ابن زهره در بیان قاعده احتیاط و اشتغال، بیان فنی دارد که گویا برای اولین بار در کلمات او دیده شده است.

هرگاه در مواردی که چیزی به طور یقینی در ذمه ثابت شده، لازم است با یقین نیز از آن ساقط شود، در مورد مقدار صاع نیز آنچه ذکر کردیم لازم و واجب است.^۱

۲-۲- استصحاب

ابو المکارم استصحاب را حجت نمی‌داند و بر این باور است که اثبات حکم در زمان بعدی صرفاً به اتکال دلیل ثبوت حکم در زمان اول، اثبات شیء بدون دلیل است و دلیل، تنها حالت و زمان اول را شامل می‌شود. لذا اثبات حکم در زمان بعد به دلیل جداگانه محتاج است.^۲

۲-۳- براءت

براءت از دیگر اصولی است که ابن زهره در مباحث فقهی بسیار بدان تمسک کرده است، ولی در غنیه بحث مستقلی از آن نکرده است.

ایشان در بحث واجب تخیری معتقد است که همه خصال واجب بوده، ولی با انجام یکی، بقیه از عهده مکلف ساقط می‌شود. او در برابر کسانی که تنها یکی از خصال را واجب دانسته‌اند، استدلال کرده است:

اگر یکی از کفارات سه‌گانه به صورت غیر مشخص واجب باشد، برای مکلف لازم است راهی برای شناخت آن پیش از انجامش وجود داشته باشد؛ زیرا تکلیف او به چیزی که برای علم به آن راهی ندارد قبیح است و این کار تکلیف به چیزی است که از توان او خارج است.^۳

۱. همان، ج ۲، ص ۴۲۰: «فاذا وجب فيما ثبت في الذمة ييقن ان يسقط عنها ييقن وجب في قدر الصاع ما ذكرناه».

۲. ابن زهره، غنیه الزوج، ج ۲، ص ۴۲۰: «المتعلق باستصحاب الحال يثبت الحكم عند التحقيق بنير دليل».

۳. غنیه، ج ۲، ص ۲۶۸: «وأيضاً فلو كان الواجب من الكفارات الثلاث واحداً لا بعينه لوجب ان يكون للمكلف سبيل الى تميزه قبل فعله لأن تكليفه بما لا طريق له الى العلم به قبيح من حيث كان تكليفاً لما لا يطاق».

شیخ انصاری و آقاضیا عراقی از این استدلال ابن زهره بر برائت استفاده کرده‌اند.^۱ بر این اساس، وی به برائت عقلی پای‌بند بوده و مستند وی در برائت، «تکلیف ما لایطاق» بوده است که خود قاعده‌ای کلامی است. ابن زهره از اصل برائت نیز بسیار استفاده کرده است. برخی از استنادهای او به قرار زیر است:

- ... نیز اصل بر اموال، میرا بودن عهده از حقوق است.^۲

بر این مطلب، اجماع شیعه دلالت دارد زیرا اصل، برائت عهده از تکلیف است و مسئولیت داشتن آن نیازمند دلیل است.^۳ ابن زهره اصل برائت را بارها همراه و در عرض اجماع^۴ و گاه به همراه دلیل احتیاط به کار برده است^۵، مانند موارد زیر:

- ثبوت این مطلب به دلیل اجماع مورد اشاره و راه احتیاط و یقین به میرا بودن عهده از تکلیف است.^۶

- دلیل بر مقدار نصاب در آن دو اجماع گذشته و نیز اصل برائت عهده از تکلیف است.^۷

۳- استعمال لفظ در بیش از یک معنا

از دیدگاه ابن زهره می‌توان از یک لفظ معانی گوناگون و متعددی را اراده کرد،

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۳۳۵ و ضیاء الدین عراقی، نهاية الافکار، ج ۳، ص ۲۳۷.

۲. غنیه، ج ۱، ص ۱۲۳: «... وایضاً فالاصل براءة الذمة من الحقوق فی الاموال.»

۳. همان، ص ۲۶۲: «ویدل علی ذلك إجماع الطائفة لان الاصل براءة الذمة وشغلها يحتاج الی دلیل.»

۴. همان، ج ۱، ص ۸۷، ۱۲۰، ۱۶۶، ۲۱۰، ۲۴۰، ۲۵۵، ۲۷۱، ۳۷۶، ۳۸۵، ۴۱۲، ۴۱۴.

۵. همان، ج ۱، ص ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۲ و ۱۸۸.

۶. همان، ج ۱، ص ۱۶۲: «بدلیل الاجماع المشار الیه وطریقه الاحتیاط والیقین لبراءة الذمة.»

۷. همان، ج ۱، ص ۱۲۰: «والدلیل علی مقدار النصاب فیهما الاجماع الماضی ذکره وایضاً فالأصل براءة الذمة.»

حتی از این قاعده، معنای حقیقی و مجازی را استثنا نکرده است. استدلال وی بر این مطلب چنین است:

این استعمال دارای مقتضی است و باید دنبال مانع آن بود. مانع چنین استعمالی یا مانع لفظی است و یا مانع معنوی. در این زمینه، مانع لفظی وجود ندارد. بلکه از یک لفظ نمی‌توان امر و نهی و یا لازم و متعدی را برداشت کرد. مانع معنوی آن است که معانی آن قابلیت اجتماع نداشته باشد، مثل اراده و کراهت فعل. پس در مواردی که مانع لفظی و معنوی نباشد، وجهی برای عدم جواز، وجود ندارد.^۱

۴- امر به شیء مقتضی نهی از ضدش نیست.

ابن زهره امر به شیء را نهی از ضدش تلقی نکرده است، زیرا این نهی یا باید از لفظ امر مثل «صلّ» فهمیده شود که این فرض به یقین باطل است. از جهت معنوی هم دو شبهه دارد: یکی این که مقتضای حکمت آن است که امر به شیء، نسبت به ضدش کراهت داشته و دیگر این که وقتی مأمور به واجب شد، مقتضی قبح ضدش است.

ایشان به هر دو شبهه پاسخ داده و شبهه اول را از راه مستحبات نقض کرده و در مورد شبهه دوم، اظهار داشته است که وجوب یک شیء به طور مطلق مقتضی قبح ضدش نیست، زیرا برخی اضداد با وجوب، جمع می‌شود، مثلاً نماز در آخر وقت در یک زاویه مسجد، ضد نماز در زاویه دیگر آن است، با این حال همه به طور تخییری واجب است.^۲

۱. همان، ج ۲، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۲۸۴: «والأمر بالشیء لیس بنهی عن ضده، أمّا من جهة اللفظ فلا شبهة فيه، وأمّا من جهة المعنى الذى فيه شبهة أن يقال: إن الحكمة تقتضى فى الأمر بالشیء أن یکون کارهاً لضده، أو کون المأمور به واجباً

۵- خطاب شرایع نسبت به کافران

ابوالمکارم بر این باور است که کافران بسانِ مسلمانان، علاوه بر اصول دین، نسبت به فروع نیز تکلیف دارند و بر این اساس کافران استحقاق دو عقاب را دارند: یکی، عقاب بر ترک اصول و دیگری، عقاب بر ترک فروع. کافران، مخاطب شرایع و احکامند؛ زیرا چیزی در داخل شدن مکلف در خطاب معتبر نیست، مگر ویژگی مکلف و ویژگی خطاب.^۱

بی تردید عنوان مکلف بر کافر، منطبق است و صحت تکلیف وی به شرعیات همانند صحت تکلیف او به ایمان است، اما در مورد صفت خطاب، هرگاه عنوان خطاب به طور مطلق بوده و یا به «ناس» متوجه باشد، بدون شک، کافر هم در آن داخل است.

۶- برگشت استثنا به جملات گذشته

ابن زهره معتقد است استثنایی که پس از چند جمله ذکر شود امکان رجوع به جمله اخیر و همه جملات گذشته را دارد و بدون دلیل نمی توان فهمید که این جمله به کدام یک برمی گردد. مبنای چنین نظری حسن استفهام است، زیرا از نظر عقلاً نیکو است که سؤال شود این استثنا به جمله آخر برمی گردد و یا همه جملات، و حسن

→ یقتضی قبح ضده.

والأول يبطل بالتوافل؛ لأن الله تعالى قد أمر بها وأرادها وما كره أضدادها، يدل على ذلك أنا نصف فاعلها، بأنه مطيع لله تعالى، والطاعة هي امتثال الأمر والإرادة....

والثاني باطل أيضاً؛ لأن وجوب الشيء لا يقتضی قبح ضده بالإطلاق؛ لأن الأضداد قد تجتمع في الوجوب، فإن الصلاة في آخر الوقت في إحدى زوايا المسجد تضاد الصلاة في الزاوية الأخرى منه، ومع هذا الكل واجب على جهة التخيير».

۱. همان، ج ۲، ص ۳۰۴: «الكفار مخاطبون بالشرايع؛ لأن المعتبر في دخول المكلف في الخطاب ليس إلا بصفته وصفة الخطاب».

استفهام، دلیل اشتراک است.^۱ ابن زهره در این نظریه با شیخ طوسی به مخالفت برخاسته است، زیرا شیخ با تبعیت از شافعی معتقد است که استثنا به همه جملات گذشته برمی‌گردد.

۷- مفاهیم

۷-۱- حجیت مفهوم اولویت

از نظر ابن زهره، مفهوم اولویت حجیت دارد. او می‌نویسد:
چون سخن خداوند متعال «فلا تقل لهما أف» نهی از اف گفتن را شامل می‌شود و شمولش نسبت به سایر مکروهات اولی است، در این صورت نیکو نیست که تصریح کند و بگوید «واضربهما واشتمهما»؛ زیرا این کلام با کلام قبلی در تناقض است.^۲

۷-۲- ثبوت مفهوم برای ادات حصر (مثل انما)

ابوالمکارم برای جمله‌هایی که ادات حصر، مثل «انما» دارند، قایل به مفهوم است: «... و به واسطه لفظ «انما» دانسته می‌شود که غیر آن، خلاف آن است».^۳
از نظر ایشان، جز دو مورد بالا، سایر مفاهیم اعتبار ندارند.

۷-۳- بی‌اعتباری مفهوم وصف

ایشان در این زمینه می‌گوید:

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۶: «والاستثناء المتصل بجمل يجوز رجوعه إلى جميعها أو إلى ما يليه منها، ولا يقطع على أحد الأمرين إلا بدليل، وقلنا ذلك؛ لأنه يحسن استفهام ... وقد بينا أن الإستفهام لا يحسن إلا مع الاحتمال والاشترار».

۲. همان، ص ۳۳۶: «... ولهذا لما تناول قوله تعالى «فلا تقل لهما أف» النهي عن التأفف بلفظه. وكان بأن يتناول سائر المكروه أولى، لم يحسن أن يصرح بأن يقول: واضربهما واشتمهما؛ لأنه يناقض ما تقدم».

۳. همان، ص ۳۴۱: «... وبدخول لفظة «انما» يعلم أن ما عداه بخلافه».

تعلیق حکم بر صفت، دلالت نمی‌کند که حکم از غیر آن صفت، منتفی است.^۱

۴-۷- عدم حجیت مفهوم لقب

ایشان در این زمینه می‌گویند:

و هم‌چنین ثابت شده که تعلیق حکم به اسم لقب، دلالت نمی‌کند که غیر آن، حکمی خلاف آن دارد.^۲

۵-۷- بی‌اعتباری مفهوم شرط

ابن زهره آن قدر افراط کرده که برای مفهوم شرط نیز اعتباری قائل نشده است. او می‌نویسد:

ما در شرط، همانند صفت می‌گوییم که شرط به صرف لفظ، دلالت نمی‌کند که غیرمشروط با آن تغایر دارد، بلکه اگر در مواردی چنین است به خاطر دلیل خارجی است، زیرا تأثیر شرط آن است که حکم به آن تعلق داشته باشد، ولی محال نیست که شرط دیگری جایگزین آن شود و این کار، آن را از شرط بودن خارج نمی‌کند.^۳

۸- نسخ در اخبار

بی‌تردید نسخ در امور انشایی، مثل امر و نهی صحیح است، اما آیا در اخبار نیز نسخ واقع می‌شود یا نه؟ ابن زهره بر این باور است که نسخ اخبار نیز جایز است. او در

۱. همان، ص ۳۳۶: «و تعلیق الحكم بصفة ليس بدالً على نفيه عما انتفت عنه تلك الصفة».

۲. همان، ج ۱، ص ۳۳۷: «و أيضاً فقد ثبت ان تعلیق الحكم بالإسم اللقب لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه...».

۳. همان، ص ۳۳۸ و ۳۳۹: «... لأننا نقول في الشرط كقولنا في الصفة، في أنّه لا يدلّ على أنّ ما عدا المشروط بخلافه بمجرد اللفظ، بل إن علم ذلك في بعض المواضع فبدليل؛ لأنّ تأثير الشرط أن يتعلّق الحكم به، ولا يمتنع أن يخلفه شرط آخر، ولا يخرج بذلك عن كونه شرطاً».

مقام استدلال، نسخ در امر و نهی را که اتفاقی است تحلیل کرده و می‌گوید:
نسخ در مورد امر و نهی بر محتوا و مقتضای آن‌ها وارد می‌شود، نه برخورد آن‌ها
[صیغه‌ها] وقتی که مصلحت در محتوای امر و نهی تغییر کند، نسخ صورت می‌گیرد.
در مورد خبر نیز چنین است.^۱

۹ - عدم جواز تقلید مقلد

تقلید به معنای رجوع جاهل به عالم و کارشناس، امری طبیعی است. در امور دینی
نیز که تخصص در آن، کار دشواری است، مردم به فقها مراجعه می‌کنند. ابن زهره در
این خصوص می‌گوید:

تقلید برای مقلد و مستفتی جایز نیست و باید در مسایل فرعی به علم رسید.^۲ وی
در این زمینه ادعای اجماع می‌کند.^۳

بر این اساس، رجوع مقلد به مستفتی برای آن است که او نیز علم پیدا کند. ابن
زهره این نظر را بر خلاف نظر سید مرتضی و شیخ طوسی بیان داشته است.
این نظریه یکی از نوآوری‌های ایشان در عرصه اصول شیعه است.

۱۰ - عدم تبعیت ادا از قضا

هرگاه مأمور به، به وقت معینی اختصاص داشته باشد و مکلف نتواند آن را
در وقت مقرّر انجام دهد، شکی نیست که این وقت گذشته است. ابن زهره
معتقد است که انجام فعل در خارج آن وقت از دلیل اول فهمیده نمی‌شود و

۱. همان، ج ۲، ص ۳۴۳: «والنسخ یصح دخوله فی الأخبار؛ لأنه إذا دخل فی الأمر والنهی فما دخل فی أنفسهما، وإنما دخل فی متناولهما، والخبر یجری فی ذلك مجراهما؛ لأن مقتضاه کمقتضاهما».

۲. همان، ج ۲، ص ۴۱۹.

۳. همان، ص ۴۱۴: «لا یجوز للمستفتی تقلید المفتی لأن التقلید قبیح ولأن الطائفة مجتمعة علی أنه لا یجوز العمل إلا

و جوب آن در خارج وقت به دلیل دیگری نیازمند است؛ به عبارت دیگر، قضا تابع ادا نیست.

ابن زهره مصلحت فعل را در وقت، به مصلحت فعل در صفت، تشبیه کرده و معتقد است همان‌گونه که امر به صفتی، غیر از آن صفت را شامل نمی‌شود در مورد امر مختص به وقت نیز چنین است؛ یعنی امر، غیر آن وقت را شامل نمی‌شود بلکه در مورد وقت به طریق اولی شامل غیر آن نمی‌گردد، زیرا تغایر در وقت، موجب تغایر در فعل می‌شود در حالی که در مورد صفت چنین نیست.^۱

۱۱ - فعل

سنت معصوم علیه السلام دارای سه بُعد است: قول، فعل و تقریر. عمده، مباحث اصول فقه بر محور قول استوار شده است، زیرا اوامر و نواهی، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و... همه این مباحث بر محور «قول» دور می‌زند، در حالی که بسیاری از روایات در فقه، فعل معصوم را حکایت کرده است. از این رو، توجه به بحث فعل ضروری است. ابن زهره این بحث را به تفصیل مطرح کرده است. او در مورد پیروی از افعال نبوی می‌گوید:

از نظر عقلی، پیروی از افعال نبی واجب نیست؛ زیرا ممکن است آن افعال از عبادات اختصاصی آن حضرت باشد که مصلحتی برای ما در آن افعال وجود نداشته باشد و هر گاه ما آن‌ها را انجام دهیم [شاید] موجب فساد ما شود.

اما از جنبه شرعی، شرع و اجماع قائم شده که تبعیت از افعال نبی اکرم صلی الله علیه و آله لازم است. این وجوب دو شرط دارد:

۱. همان، ج ۲، ص ۲۹۲: «وأيضاً فالفعل كما يكون مصلحة في بعض الأوقات، يكون مصلحة لبعض الصفات، وإذا كان الأمر بما يختص بصفة، لا يتناول ما ليس له تلك الصفة، فكذلك الأمر بما يختص بوقت، يجب أن لا يتناول ما ليس في ذلك الوقت و بل أولى؛ لأن تغایر الوقتین بوجوب تغایر الفعلین، وليس كذلك تغایراً لصفحتین».

الف) در موردی که برای دست‌یابی به حکم، جز فعل، مدرک دیگری در دست‌رس نباشد.

ب) در تبعیت و تأسی باید صورت فعل و وجه آن معلوم باشد.^۱

۳۳- احمد بن حسین بن احمد خزاعی نیشابوری^۲ (م حدود ۴۶۵ق)

وی جدّ شیخ أبو الفتوح رازی مفسّر مشهور می‌باشد.^۳

او از قبیله بنی خزاعه بود که به شیعه و محبّ اهل بیت بودن شهرت داشتند.^۴ او در تفسیر قرآن، علم کلام و ادبیات عرب تبخّر خاصی داشت.^۵ او از دانش سید مرتضی، سید رضی و شیخ طوسی بهره‌های فراوان برد.^۶ وی از ابن بزّاج، سلّار و کراجکی روایت نقل کرده است.^۷

بعضی از تصنیفات او عبارت‌اند از: أمالی الحدیث در چهار مجلد، عیون الاحادیث، الروضة، در اصول فقه کتاب المفتاح^۸ را تألیف کرده است که در دست‌رس نیست.

۱. همان، ج ۲، ص ۳۶۶ و ۳۶۷. «وأفعال النبي ﷺ لا يجب من جهة العقل اتّباعه فيها؛ لأن من الجائز اختصاصه بعبادات شرعیة لا يكون لنا في التبعّد بها مصلحة، ومتى تبعناه، والحال هذه أدّى إلى أن نفعّل ما هو فساد لنا... وقد دلّ الشرع والإجماع على وجوب اتّباعه والتأسی نى أفعاله التي لا يعلم الحكم إلا بها دون ما لا يكون كذلك، وينبغي أن يعلم أن اتّاسی بصورة الفعل والوجه الذي يقع عليه...»

۲. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۱؛ سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۱۵۲؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۹۲؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۱۲۷؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنّات، ج ۲، ص ۳۱۴؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۱، ص ۳۳ و جعفر سبحانی، موسوعة ملقّات الفقهاء، ج ۵، ص ۱۸.

۳. سید محسن امین، همان، ج ۲، ص ۱۵۲؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۲، ص ۱۲۷.

۴. همان.

۵. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۳۱۴.

۶. جعفر سبحانی، همان، ج ۵، ص ۱۸.

۷. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.

۸. همان، ج ۲، ص ۳۱۴ و سید محسن امین، همان، ج ۲، ص ۵۱۲.

۳۴ - ابوعلی حسن بن شیخ ابی جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (زنده در سال ۱۵۱۵ق)^۱

وی فرزند شیخ طوسی و ملقب به مفید ثانی است؛ در برابر شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان) که مفید اول است.^۲ او عالمی فاضل و فقیه و محدثی جلیل القدر بود. گفته می‌شود تمام تصانیفش را بر پدر بزرگوارش قرائت کرده است.^۳

بعض مشایخ او عبارتند از: پدر بزرگوارش شیخ طوسی، شیخ مفید، سبیلار بن عبدالعزیز دیلمی و ابوالطیب طبری.^۴ برخی از شاگردان او عبارت‌اند از: عمادالدین ابوجعفر محمد بن ابی القاسم قمی طبری، ابوعلی فضل بن حسن بن فضل طبرسی صاحب مجمع البیان، أبو الرضا فضل‌الله بن علی بن حسین قاسانی و شیخ ابو الفتح احمد بن علی رازی.^۵

پاره‌ای از آثار ایشان به شرح زیر است:

شرح «نهایه» پدر بزرگوارش شیخ طوسی، رسالة الجمعة، الأنوار^۶ و کتاب اصولی وی المرشد الی سبیل المتعبد^۷ می‌باشد که امروزه در دسترس نیست.

۳۵ - ابوالمحاسن بیهقی، مسعود بن علی بن أحمد بن عباس صوابی^۸ (محدود ۵۴۴ق)

ابوالمحاسن بیهقی فقیهی صالح و جلیل و از مشایخ ابن شهر آشوب

۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۳؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ص ۳۷؛ سید محسن امین، همان، ج ۵، ص ۲۴۴ و سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۱۱۳.

۲. سید محسن امین، همان، ج ۵، ص ۲۴۴ - ۲۴۶.

۳ و ۴. همان.

۵. سید محسن امین، همان، ص ۲۴۶. ر.ک: سید محسن خرازی، عمدة الاصول، ج ۱، ص ۲۴ و مجموعه مقالات کنگره شیخ انصاری، ج ۵، ص ۱۶ در این دو کتاب آن را، اثر اصولی معرفی کرده‌اند.

۶ و ۷. همان.

۸. محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۲۲۸؛ محمد باقر موسوی خوانساری، روایات الجنات، ج ۸، ص ۱۳۲؛ میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۳۰۶؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۲۱۱؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۱۴۲ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۶، ص ۳۳۰.

است.^۱ ایشان از شیخ ابی علی فرزند شیخ طوسی و از ابوالوفاء عبدالجبار بن علی مقرئ رازی روایت می‌کند که هر دوی آنها از شیخ طوسی روایت کرده‌اند.^۲ ابن شهر آشوب و قطب‌الدین راوندی از ایشان روایت کرده‌اند.^۳

ابو المحاسن بیهقی که معروف به فخرالزمان است تألیفات متعددی دارد، از جمله: تفسیر قرآن (معروف به تفسیر بیهقی)، شرح الحماسة، التذكرة، اغلاق الملوین و اخلاق الاخوان، دیوان اشعار^۴

کتاب‌های اصولی وی عبارت‌اند از: صیقل الألباب، التوابع واللوامع و التنقیح فی اصول الفقه^۵ که هیچ کدام در دسترس نیست.

۳۶ - ابوالحسن بیهقی، علی بن ابی القاسم زید بن محمد بن حسین بن فندق انصاری^۶ (۴۹۹ - ۵۶۵ ق)

وی معروف به «ابن فندق» بود. یکی دیگر از القابش «فرید خراسان» است.^۷ او در رشته‌ها و موضوعات گوناگون از جمله اصول تألیفاتی داشت.^۸ بیهقی در لغت، نحو، صرف، منطق، شعر، ادبیات، طب، حدیث، فقه و... صاحب نظر بود.^۹

۱. عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۲۱۱.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۱۱ و جعفر سبحانی، همان، ج ۶، ص ۳۳۰.

۴. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۸، ص ۱۳۲؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۳۰۶؛ جعفر سبحانی، همان، ج ۶، ص ۳۳۰.

۵. همان. صاحب روضات الجنات در این زمینه می‌گوید: «وصیقل الألباب فی علم الاصول و التوابع واللوامع ایضاً فیه» (روضات الجنات، ج ۸، ص ۱۳۲).

۶. سید محسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۴۱؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۴۴۸؛ محمد بن علی مازندرانی، معالم العلماء، ج ۱۱، رقم ۹؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۳۰۹ و ج ۴، ص ۳۳۴ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۶، ص ۱۸۷.

۷. سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۸، ص ۲۴۱.

۸. همان. و میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۳۰۹.

۹. همان.

او از مشایخ بزرگ ابن شهر آشوب و نخستین کسی بود که بر نهج البلاغه شرح نوشت.^۱

ایشان به شهرهای مختلفی از جمله: نیشابور، مرو، ری و مشهد سفر کرده و در هر کدام از آن شهرها بهره‌های علمی برده و رسانده است.^۲

تصانیف او در موضوعات مختلف بیش از هفتاد کتاب بوده است که هفتاد و هشت کتاب از ایشان را صاحب اعیان الشیعه نام برده است.^۳ بعضی دیگر نیز هشتاد کتاب برای او ذکر کرده‌اند.^۴ برخی از آن‌ها عبارتند از: تاریخ بیهقی، اسئلة القرآن مع الاجوبة، تفاسیر العقاقیر، جوامع الاحکام، الفرائض بالجدول، قصص الانبیاء، معارج نهج البلاغه و آداب السفر.^۵

و از کتاب‌های اصولی وی می‌توان به این موارد اشاره کرد: اصول الفقه، نهج الرشاد فی الاصول، کنز الحجج فی الاصول، ایضاح البراهین و جلاء صدا الشک فی الاصول.^۶ هیچ کدام از آنها در دسترس نیست.

تعدادی از مشایخ او عبارتند از:

ابو جعفر مقرئ، صدر الافاضل احمد بن محمد نیشابوری معروف به میدانسی، الامام محمد الفزاری، قطب‌الدین محمد مروزی طبسی نصیری.^۷

وی شاگردان زیادی دارد که یکی از آن‌ها ابن شهر آشوب است.^۸

۱. سید محسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۴۵ و عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۴۴۸.

۲. سید محسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۴۲.

۳. همان، ص ۲۴۳.

۴. میرزا محمدعلی مدرس: ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۳۰۹؛ به نقل از: یاقوت حموی، معجم الادباء.

۵. سید محسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۴۳ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۱، ص ۳۰۹.

۶. همان.

۷. سید محسن امین، همان، ص ۲۴۳.

۸. همان.

۳۷- سعید بن هبة الله بن حسن، قطب‌الدین ابوالحسین راوندی^۱ (م حدود ۵۷۳ق) قطب‌الدین راوندی از اعیان شیعه، فقیهی ثقه، عالمی فاضل، محقق، متکلمی مدقق، محدث، مفسر و شاعری ماهر و جلیل‌القدر است.^۲

وی از خانواده‌ای است که جد، پدر، برادر و فرزندانش از اکابر علما بوده‌اند.^۳ قطب‌الدین راوندی از شیخ ابوعلی طبرسی صاحب مجمع‌البیان، عمادالدین طبری، پدر خواجه نصیرالدین طوسی، سید مرتضی بن داعی و... که بیش از بیست نفر می‌باشند روایت کرده است.^۴

ایشان از مشایخ ابن شهر آشوب، شیخ منتجب‌الدین، شریف عزالدین ابوالحارث محمد بن حسن علوی بغدادی و... می‌باشد.^۵

قطب‌الدین تألیفات گوناگونی دارد که متجاوز از پنجاه کتاب است. در اعیان‌الشیعه پنجاه و شش کتاب از او نام برده شده است.^۶ بعضی از تألیفات ایشان عبارت‌اند از: منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، لباب الأخبار، رسالة الفقهاء، تهافت الفلاسفة، النیات فی جمیع العبادات، تفسیر القرآن، الرابع فی الشرائع و بیان الانفرادات.^۷

۱. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۵، سیدمحسن امین، همان، ج ۷، ص ۲۳۹ و ۲۶۰؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۴۱۹؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۴۶۷؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۲۵؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال‌الحديث، ج ۸، ص ۹۳ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۶، ص ۱۱۱.

۲. سیدمحسن امین، همان، ج ۷، ص ۲۴۰ و ۲۶۰؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۴، ص ۶؛ عبدالله افندی، همان، ج ۲، ص ۴۱۹ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۴۶۷.

۳. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۴۶۷.

۴. سیدمحسن امین، همان، ج ۷، ص ۲۴۰.

۵. همان.

۶. همان.

۷. سیدمحسن امین، همان، ص ۲۴۰ و ۲۴۱؛ عبدالله افندی، همان، ج ۲، ص ۴۳۱؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۴، ص ۶ تا ۸.

ایشان در اصول فقه کتاب المستقصى فی شرح الذریعة^۱ را که شرح ذریعه سید مرتضی است، نوشته است. این کتاب امروزه در دسترس نیست.

۳۸ - سدیدالدین محمود بن علی بن حسن حمّصی^۲ (حدود ۴۸۵ - حدود ۵۸۵ق)

سدیدالدین در اصول فقه و اصول دین، علامهٔ زمان خویش بود.^۳ ابن ادریس حلی در کتاب السرائر وی را ستوده و به کلام او استشهاد کرده است.^۴ وی هنگام برگشت از حرمین شرفین هنگامی که وارد عراق شد، تعدادی از علمای حله او را ملاقات کردند که یکی از آنها ورام بن ابی فرس است. آنان از وی خواستند که در عراق بماند و بر آن پافشاری کردند. ایشان هم قبول کرده و چند ماهی در حله ماند.^۵

فخررازی ایشان را معلم اثنی عشری توصیف کرده است.^۶

از جمله شاگردان سدیدالدین، منتجب الدین ابن بابویه رازی، فخرالدین رازی مفسر، ورام بن ابی فرس حلی و سید ابو المظفر محمد بن علی حسنی بوده اند.^۷

وی فقه را از حسین بن فتح واعظ بکرآبادی فراگرفت.^۸

پاره‌ای از آثار وی عبارتند از: المنقذ من التقليد والمرشد الی التوحید^۹، التعلیق

۱. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۴، ص ۶؛ عبدالله افندی، همان، ج ۲، ص ۴۳۱ و سیدمحسن امین، همان، ج ۷، ص ۲۴۰.

۲. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۳۱۶؛ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۳۴۸؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۵۸؛ عباس قمی، الکتی والالقب، ج ۲، ص ۱۹۲؛ سیدمحسن امین، اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۰۵ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۶، ص ۳۲۴.

۳. یوسف بحرانی، همان، ص ۳۴۸.

۴. جعفر سبحانی، همان، ج ۶، ص ۳۲۴.

۵. سیدمحسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۱۰۶.

۶. جعفر سبحانی، همان، ج ۶، ص ۳۲۵.

۷ و ۸. همان.

۹. سیدمحسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۱۰۵ و یوسف بحرانی، همان، ص ۳۴۸.

الصغير، التعليق الكبير، التبيين والتوضيح في التحسين والتقيح و بداية الهداية^۱.
او در اصول فقه كتاب المصادر في اصول الفقه^۲ را به رشته تحرير درآورده است كه
در دسترس نيست.

۳۹ - سيد جمال الدين ابوالقاسم عبدالله بن على بن ابى المحاسن زهرة^۳ (۵۳۱ -
۵۹۷ق)

ابن زهره برادر ابوالمكارم ابن زهره صاحب كتاب غنية النزوع مى باشد.^۴
او فقيهى اصولى و متكلم و عالمى فاضل و محققى كامل و از علمائى اماميه
قرن هفتم قمرى است.^۵
فرزند او ابوحامد محمد بن عبدالله جميع تصنيفات پدرش را از او روايت
مى كند.^۶

ابن زهره تصنيفات مختلفى دارد كه به چند مورد از آنها اشاره مى كنيم: التجريد
في الفقه، التبيين لمسائلى الشفاعة وعصاة المسلمين، جواب المسائل القاهرة، مسألة فى
نفى التخليط ومختصر فى واجبات التمتع بالعمرة الى الحج.^۷
از كتب اصولى وى مى توان به تبين المحجة فى كون اجماع الامامية حجة^۸ اشاره
كرد كه در دسترس نيست.

۱. يوسف بحراني، لؤلؤة البحرين، ص ۳۴۸.

۲. همان.

۳. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۶۲؛ سيد محسن امين، همان، ج ۸، ص ۵۹ و ۶۲؛ ميرزا محمدعلى مدرس،
همان، ج ۷، ص ۵۵۱؛ آقابزرگ تهراني، طبقات اعلام الشيعة، «قرن هفتم» ج ۳، ص ۹۳؛ عبدالله افندى، همان، ج ۳،
ص ۲۲۷ - ۲۲۸؛ سيد ابوالقاسم خوئى، همان، ج ۱۰، ص ۲۶۵؛ وجعفر سبحانى، همان، ج ۶، ص ۱۶۲.

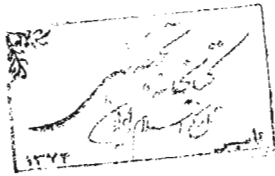
۴. عبدالله افندى، همان، ج ۳، ص ۲۷۷ و سيد محسن امين، همان، ج ۸، ص ۶۲.

۵. ميرزا محمدعلى مدرس، همان، ج ۷، ص ۵۵۱ و عبدالله افندى، همان، ج ۳، ص ۲۲۷.

۶. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۶۲.

۷. سيد محسن امين، همان، ج ۸، ص ۵۹ و عبدالله افندى، همان، ج ۳، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.

۸. سيد محسن امين، همان، ج ۸، ص ۵۹ و ۶۲ و عبدالله افندى، همان، ج ۳، ص ۲۲۸.



فصل پنجم:

دوره نهضت مجدد

(از ابن ادریس به بعد)

این دوره، با اعتراض‌های شدید ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ق) بر شیخ شروع شد و سرآغاز تحولات بسیاری بود. ایشان در ضمن کتاب ارزشمند السرائر خود مباحث اصولی بسیاری را ذکر کرد. البته اگرچه ابن ادریس توانست موج عظیمی علیه تقلیدگرایی از شیخ طوسی ایجاد کند، اما در آرا و اندیشه‌های اصولی چندان نوآوری نداشت و در بیش‌تر آرای اصولی خود تابع مکتب سید مرتضی بود و به واقع او توانست با بازسازی اندیشه‌های سید مرتضی به نقد مکتب اصولی شیخ طوسی اقدام نماید.

پس از ابن ادریس، محقق حلی در کتاب ارزشمند معارج الاصول، مباحث بدیعی را پایه‌ریزی کرد. او برای نخستین بار بحث استقرا، تبادر و... را مطرح ساخت و پس از او علامه حلی با کتاب‌های مبادی الوصول، تهذیب الوصول، نه‌ایة الاصول، علم اصول شیعه را وارد عرصه‌های نوینی ساخت.

امتیازهای این دوره

۱- روح اجتهاد که از کالبد جامعه دانشمندان شیعه رخت بر بسته بود، بار دیگر

بازگشته و به تدریج تکامل یافت؛

- ۲- برخی دانشمندان شیعه به پیروی از بعضی دانشمندان اهل سنت پاره‌ای از مسائل منطقی را نیز در کتاب‌های اصول خود مطرح کردند، همین امر سبب شد که علم اصول علاوه بر علم کلام تحت تأثیر مسائل منطقی نیز قرار گیرد؛^۱
- ۳- برخی مباحث اصولی که بیشتر در اصول فقه اهل سنت به کار می‌رفت، وارد اصول شیعه شد و اصولیان شیعه آن‌ها را طبق مبانی خود نقد و ارزیابی می‌کردند.

۴۰- ابو عبدالله محمد بن احمد بن ادریس حلی عجلی^۲ (حدود ۵۴۳ - ۵۹۸ ق)

الف) زندگی‌نامه

او از فقهای بزرگ حله بود و در علوم مختلف تبخّر داشت، ولی در فقه و اصول برجستگی خاصی داشت و توانست در زمینه فقه تحوّل شگرفی ایجاد کند. او از محضر درس فقیه راشد بن ابراهیم بن اسحاق عراقی و سید شرف شاه ابن محمد حسینی افطسی استفاده برد و کتاب‌های شیخ مفید را به واسطه عبدالله بن جعفر دوریستی نقل کرد.^۳

شهرت علمی ابن ادریس تنها به مرزهای حله و به مذهب شیعه منحصر نبود، به طوری که ذهبی او را رأس الشیعه وصف کرده است. او اولین کسی بود که باب نقد و

۱. همان.

۲. حر عاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۲۴۱؛ سید محسن امین، أعيان الشیعة، ج ۹، ص ۱۲۰؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال، ج ۲، ص ۷۷؛ حسن صدر، تاسیس الشیعة، ص ۳۰۵؛ رجال ابن داود، ص ۴۹۸؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۶۵؛ لسان المیزان، ج ۵، ص ۶۵؛ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۲۷۶؛ عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۱، ص ۲۱۰؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۵۵؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۸۳؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۶۲؛ محمد تقی ستبری، قاموس الرجال، ج ۸، ص ۴۵؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۳۱؛ مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۵۶۹؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ص ۲۹۱؛ مجمع الآداب، ج ۳، ص ۱۲۷؛ تفرشی، نقد الرجال، ص ۲۹۱؛ عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۹، ص ۳۲؛ جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۶، ص ۲۴۸ و فقهاء النجاء، ج ۱، ص ۷۹.

۳. جعفر سبحانی، همان، ج ۶، ص ۲۴۹.

انتقاد را بر افکار شیخ طوسی گشود و به روح تقلیدگرایی در عرصهٔ فقهات خاتمه داد.^۱

او با ابوالمکارم ابن زهره حلبی معاصر بود و آن‌ها با یکدیگر در مورد برخی مباحث علمی مکاتبه داشتند، مثلاً ابن ادريس در مورد مسئله‌ای از زکات برای او نامه نوشت و انتقاد خویش را از نظر او ابراز کرد.^۲

او با برخی از فقهای اهل سنت نیز ارتباط داشت. وی در بحث سه طلاق در مجلس واحد می‌گوید:

برخی فقهای شافعی به من نامه نوشتند [ما با یکدیگر مانوس بوده با همدیگر نامه‌نگاری می‌کردیم] که حکم طلاق ثلاث نزد شما چیست؟ و نظر فقهای اهل بیت علیهم‌السلام در این مورد کدام است؟ و من به او پاسخ دادم.^۳

اسامی بعضی از اساتید او به این قرار است: ابوعلی الطوسی، حسن بن رطبه سوداوی، عربی بن مسافر عبادی^۴، راشد بن ابراهیم بن اسحاق بحرانی و سید شرف شاه ابن محمد حسینی افضسی.^۵

هم‌چنین برخی از شاگردان مکتب او عبارتند از: شیخ نجیب‌الدین بن نما حلی، سید شمس‌الدین فخار بن معد موسوی و سید محمد بن عبدالله بن زهره حسینی حلبی.^۶

ابن ادريس تألیفات ارزنده‌ای داشته که برخی از آن‌ها عبارتند از: السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، رساله فی معنی الناصب و التعليقات.^۷

۱. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۲۷۵.

۲. ابن ادريس، السرائر، ج ۲، ص ۴۴۳.

۳. همان، ص ۶۷۸ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۲۷۷.

۴. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۱۲۰.

۵. جعفر سبحانی، همان، ج ۶، ص ۲۴۹.

۶. عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۳۲.

۷. همان، ص ۳۲ - ۳۳.

او در مقدمه السرائر برخی مباحث اصولی را به صورت مختصر مطرح کرده است. شیخ طوسی با ایجاد نهضت علمی در حوزه‌های علمیه در قرن پنجم، فقه شیعی را گسترش داد. او با نگارش کتاب‌های مختلفی در فقه، اصول، حدیث، رجال، تفسیر و تربیت شاگردان برجسته، موج عظیمی در فقاہت و چشم‌انداز جدیدی در تفکر شیعی ایجاد کرد. پس از او علم فقه و اصول دچار رکود و توقف شد. فقیهان غالباً به بیان اندیشه‌های شیخ اکتفا می‌کردند و کم‌تر یارای نقد آن را داشتند. و تقریباً باب اجتهاد به طور عملی در حوزه‌های علمی بسته شده بود. صاحب معالم به نقل پدرش در این باره چنین آورده است:

بیش‌تر فقهای که پس از شیخ آمدند، در فتوا، به طور تقلیدی از او تبعیت می‌کردند؛ چرا که اعتقاد فراوانی به او داشته و در مورد او حسن ظن زیادی می‌داشتند. از جمعی که در آن عصر می‌زیسته چنین روایت شده که گفته: در حقیقت برای امامیه مفتی باقی نمانده، بلکه تمامی آن‌ها حکایت‌کننده [افکار شیخ] بودند.^۱

به هر تقدیر، تا حدود یک قرن تحرک و پویایی در صحنه فقاہت مشاهده نمی‌شد، تا این که ابن ادریس ظهور کرد و باب انتقاد را بر شیخ طوسی گشود، چنان که درباره او گفته‌اند:

او روحی نقاد داشت و با آرا و انظار شیخ طوسی سخت به مقابله برخاست و روش وی را در فقه، به شدت مورد انتقاد قرار داد، به طوری که خشونت او در این مورد در مآخذ متأخرتر نوعی تجاوز از حد و سنت شکنی تلقی گردیده است.^۲ نتیجه چنین انتقاداتی باز شدن راه تجدید نظر در افکار شیخ بود، ولی این انتقادات نتوانست به روش و سیستم نوینی تبدیل شود. در واقع، نقش عمده ابن ادریس نقش تخریبی بود تا سازندگی، بر خلاف محقق و علامه که پایه‌گذاران نظم جدیدی در

۱. سید محمدباقر صدر، المعالم الجديدة، ص ۶۶.

۲. حسین مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۵۱.

عرصه فقاهاست شدند و نقش سازندگی و ایجابی آن دو فقیه بیش از ابن ادریس است. لذا مکتب محقق و علامه، پیروان فراوانی پیدا کرد.

انتقادات ابن ادریس هرچند، چندان موفق نبود و هواداری نیافت، لکن چون حرکت و جنبشی در راه خارج ساختن فقه شیعی از جمود و تحجر بود، به نوبه خود خدمتی شایسته به اجتهاد و سیر تکاملی فقه نمود.^۱

این که چرا انتقادات ابن ادریس کم تر با موفقیت همراه بود، به بحث تحلیلی و مفصلی نیازمند است، اما به طور اختصار می توان گفت که ابن ادریس کم تر در مبانی و روش اجتهاد و نظریه های اصولی دست به ابتکار زد و از نظر اصولی تا حد زیادی از سید مرتضی متأثر شده و در پاره ای از موارد نیز از نظریه های اصولی شیخ تبعیت کرده است. او به جای آن که با پی ریزی مبانی نوین و خدشه در اصول شیخ تحول عظیمی را به وجود آورد، خود را در فقه و فروعات با شیخ درگیر کرد و در این درگیری از مبانی اصولی سید مرتضی؛ یعنی مبانی ای که در حقیقت شیخ آن ها را مردود اعلام کرده بود، سود فراوان برد، نظیر این که «اصل در استعمال، حقیقت است»، «عدم حجیت خبر واحد» و مستندات این تحلیل در بخش تأثیر پذیری او بیش تر بیان خواهد شد.

به رغم تأثیر زیاد ابن ادریس در برهم زدن جو تقلید و گشودن باب نواندیشی، نباید چنین تصور کرد که او یگانه طلایه دار این حرکت بود؛ چرا که اندکی پیش از او، شیخ محمود حمصی نیز در پاره ای موارد، اندیشه های شیخ را نقد کرده بود.

ابن ادریس از کتاب المصادر، حمصی نقل می کند که او نظریه شیخ طوسی را درباره حجیت خبر واحد در غده الاصول نقادی کرده و ایرادهای بسیاری بر آن وارد کرده است.^۲

۱. همان.

۲. ابن ادریس، المراز، ج ۳، ص ۲۹۰.

در نتیجه می‌توان از سه نفر در نقد افکار شیخ و بر هم زدن روح تقلیدگرایی نام برد: یکی، ابن ادریس؛ دیگری، ابن زهره و سوم، شیخ محمود حمصی که در این میان ابن ادریس از شهرت بیش‌تری برخوردار شد.

ب) روش‌شناسی

در این بخش، کلیاتی از شیوه و دیدگاه‌های کلی ابن ادریس در مورد اصول فقه بررسی می‌شود، تا با نگرش ابن ادریس نسبت به مباحث اصولی آشنا شویم.

۱- علم‌گرایی

ابن ادریس از اصولیانی است که معتقد است باید برای به دست آوردن احکام شرعی به قطع رسید و ظن و گمان کفایت نمی‌کند. او می‌گوید:^۱

از این طریق، به تمامی احکام شرعی در جمیع مسایل فقه علم حاصل می‌شود. در جای دیگر تصریح می‌کند که عمل باید تابع علم باشد.^۲

او پس از این بیانات، سخن سید مرتضی را در مورد لزوم تحصیل علم در احکام شرعی نقل می‌کند.^۳ او دقیقاً به جهت همین مبنا، حجیت قیاس و خبر واحد را انکار و بارها تکرار کرده که خبر واحد موجب علم و عمل نیست.^۴

۲- ادله از دیدگاه ابن ادریس

از نظر ابن ادریس، تنها طریق علم به احکام شرعی چهار چیز است: کتاب، سنت، متواتر، اجماع و عقل. او در این مورد می‌نویسد:

۱. همان، ج ۱، ص ۴۶: «فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجمع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه».

۲. همان، ج ۱، ص ۱۲۷.

۳. همان، ج ۳، ص ۸۱ و ۱۲ و ۳۳.

۴. همان.

حقّ از چهار طریق، تجاوز و تعدی نمی‌کند: کتاب یا سنت متواتر و اتفافی پیامبر اسلام ﷺ یا اجماع و یا دلیل عقل. پس هرگاه آن سه دلیل مفقود شد، معتمد در مسائل شرعی نزد محققانی که از مأخذ شریعت بحث می‌کنند، تمسک به دلیل عقل است.^۱

ابن ادریس در سرائر از دلیل پنجمی سخن رانده که نام آن را «دلیل احتیاط» گذاشته و برای اثبات حکم شرعی به آن استناد کرده است.

و آنچه ما مقدّم کردیم بر اساس مقتضای اصول مذهب و دلیل احتیاط بود.^۲ او معتقد است که در عبادات باید احتیاط کرد.^۳ وی احتیاط را از جهت رتبه و ارزش، هم‌سان سایر ادله آورده است، به عنوان نمونه در بحث حج، آن را در عداد اخبار متواتر و فعل پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام و اجماع ذکر کرده است.^۴ ابن ادریس در مقابل ادله معتبر، ادله‌ای را که در فقه فاقد اعتبار است شمرده و انکار کرده است. از این رو، وی قیاس، استحسان، رأی و اجتهاد را باطل اعلام کرده است.^۵

۳- اصول و ابن ادریس

ابن ادریس در سرائر به اصول مختلفی استناد کرده که برخی از آن‌ها وجودی و

۱. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۴۶، ۲۲۲، ۳۳۰ و ۳۷۷؛ ج ۲، ص ۱۱۶: «فإن الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل فيها».
 ۲. همان، ص ۹۶، ۲۳۵، ۳۵۲ و ۶۰۷: «وما قدّمناه، تقتضيه أصول المذهب ودليل الإحتياط».
 ۳. همان، ج ۱، ص ۲۵۹: «لأن العبادات يجب أن يحتاط لها ولا يحتاط عليها».
 ۴. همان، ج ۱، ص ۶۰۷.
 ۵. همان، ج ۱، ص ۱۸۹، ۲۲۲، ۳۰۵ و ۳۰۹ و ج ۲، ص ۱۱۰، ۱۷۰، ۲۴۸، ۵۰۰ و ۵۱۲: «والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا».
- البته باید توجه داشت که منظور او از واژه اجتهاد معنایی نزدیک به رأی و قیاس است که در این صورت اجتهاد خود به عنوان منبع استنباط قرار می‌گیرد ولی اجتهاد به معنای تلاش عالمانه برای رسیدن بحکم فرعی منظور نظر او فقهای شیعه نیست.

برخی دیگر عدمی است. در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- ۳- اصل برائت: اصل برائت در احکام شرعی بیش‌ترین کاربرد را نزد او داشته است. او گاهی از این اصل به اصل نفی احکام شرعی تعبیر کرده است. او چنین اظهار داشته است:

دلیلی از کتاب، سنت و اجماع بر این حکم وجود ندارد و اصل نفی احکام شرعی است که ثبوت آن احتیاج به دلیل شرعی دارد.^۱

۲- ۳- اصل عدم عتق: اصل آن است که عتقی صورت نگرفته است.^۲

۳- ۳- اصل عدم ملک: اصل، عدم ملک است. پس هر کس ادعا دارد که اشیا بدون رضایت مالکان آنان داخل در املاک آنان است، احتیاج به دلیل قطعی دارد.^۳

۴- ۳- اصل عدم شفعه: اصل، عدم شفعه است. هر کس آن را اثبات کند، احتیاج به دلیل قطعی دارد.^۴

۵- ۳- اصل صحت: اصل، صحت آن عقد است.^۵

۶- ۳- اصل اباحه: اصل، اباحه است و منع، احتیاج به دلیل دارد.^۶

۷- ۳- اصل سلامت: اصل، سلامت اعضاست.^۷

۸- ۳- اصل جواز: اصل، جواز [این سبق] است.^۸

۹- ۳- اصل حقیقی بودن استعمال: اصل در استعمال، حقیقت است... و هر کس

۱. همان، ج ۳، ص ۱۸: «لکونها لا دلیل علیها من کتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع منعقد، والأصل نفی الأحكام الشرعية، وثبوتها يحتاج إلى أدلة شرعية».

۲. همان، ص ۱۷: «والأصل أن لا عتق».

۳. همان، ص ۲۰۲: «والأصل أن لا ملک، فمن ادعی دخول الأشياء فی الأملاك بغیر رضا المالكین ولا قبولهم؛ فبأنه يحتاج إلى دلیل قاهر».

۴. همان، ج ۲، ص ۳۹۴: «وأيضاً الأصل أن لا شفعة، فمن أثبتها يحتاج إلى دلیل قاطع هاهنا فی هذا الموضع».

۵. همان، ص ۵۴۹: «لأن الأصل صحة عقدها».

۶. همان، ص ۵۲۳، ۵۲۴ و ۵۴۴: «إن الأصل الإباحة، والحظر يحتاج إلى دلیل».

۷. همان، ج ۳، ص ۳۴۴: «والأصل سلامة الأعضاء».

۸. همان، ص ۱۴۸: «لأن الأصل الجواز».

ادعای مجاز کند، بر اوست که دلیل اقامه کند.^۱

۱۰- ۳- استصحاب: ابن ادریس در مورد استصحاب می‌گوید:

... در این هنگام بر او واجب است که به دلیل آنچه که ما آن را اصل قرار دادیم آن دو

را ترک نماید؛ به این معنا که او یقین را به شک ترک نکند.^۲

۱۱- ۳- اصل بقای ملك: اصل، بقای ملك و عبد بودن است. پس هر کس آن را از

ملك خارج سازد، احتیاج به دلیل دارد.^۳

۱۲- ۳- اصل ملكیت: اصل، ملكیت است و زوال آن احتیاج به دلیل دارد.^۴

۱۳- ۳- اصل بقای وقف: اصل، بقای وقف به صورت وقفی بودن است.^۵

۱۴- ۳- اصل طهارت: اصل، طهارت است.^۶

بسیاری از اصولی را که در بالا مطرح شد، می‌توان به استصحاب ارجاع داد، اما از

کلام ابن ادریس چنین مطلبی استفاده نمی‌شود و ظاهر کلمات ایشان آن است که آن‌ها اصول مستقلی می‌باشند.

۴- مبانی کلامی

ابن ادریس در موارد متعددی به پاره‌ای از مباحث کلامی اشاره کرده که حالت

پیش فرض برای مباحث دارد. به طور اختصار برخی از آن‌ها را نام می‌بریم:

۴-۱- تکلیف ما لا یطاق

این چیزی است که من به آن فتوا می‌دهم و نزد من قوی است، زیرا اخبار آن بیش‌تر

۱. همان، ص ۲۵۷: «لأن الأصل فی الإستعمال حقیقة... ومن ادعی المجاز فعليه الدلالة».

۲. همان، ج ۱، ص ۱۴۲ و ۱۴۹: «فحیث یجب علیها ترکهما؛ لما أصلناه من أنها لا تترك یقین بالشک».

۳. همان، ج ۳، ص ۸: «والأصل بقاء الملك والعبودية، فمن أخرج ذلك من الملك یحتاج إلى دلیل».

۴. همان، ص ۱۶۷: «لأن الأصل الملكية، وزوالها یحتاج إلى دلیل».

۵. همان، ص ۱۶۶: «والأصل بقاؤه وقفاً».

۶. همان، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷: «لان الاصل فی الطهارة».

و راویان آن عادل‌تر است. و این‌که خداوند بیش از توان و نیرو، تکلیف روا نمی‌دارد، نه در واجب و نه در مستحب، هم آن را تأیید می‌کند.^۱

۲-۴- عدالت

این حکم، چیزی است که عدالت اسلام و ادله، آن را اقتضا می‌کند.^۲

۳-۴- اشتراط عقل در تکلیف

احکام شرعی از حدود و غیر آن، به عقلا متوجه است، نه به غیر آن‌ها از دیوانگان و اطفال.^۳

ج) تأثیرپذیری از گذشتگان

۱- سید مرتضی

ابن ادریس در مباحث اصولی، بیش‌تر تحت تأثیر افکار سید مرتضی قرار داشت. از این رو، او در مقدمه سرائر در مقام بیان روش فقهی و مبانی اصولی، عبارات مفصلی را از سید مرتضی در مسایل موصلیات دوم نقل کرده و آن را تأیید کرده است. در آن‌جا چند مسئله مهم و اساسی را از سید نقل کرده است:

۱- لزوم تحصیل علم در احکام شرعی. بر این اساس، وی دو مبنای مهم را انکار کرده است: یکی، حجیت قیاس و دیگری، اعتبار خبر واحد،

۲- حجیت اجماع،

۳- حجیت خبر متواتر،

۱. همان، ج ۱، ص ۳۱۱: «وهوالذی افتی به، ویقوی عندی؛ لأن الأخبار به أكثر وأعدل رواة، وبعضه أن الله تعالى لا يكلف تكليف ما لا يطاق لا في فرض ولا نافلة».

۲. همان، ج ۲، ص ۴۹۱: «فإن هذا الذي يقتضيه عدل الإسلام والأدلة».

۳. همان، ج ۳، ص ۴۶۰: «والأحكام الشرعية من الحدود وغيرها متوجهة إلى العقلاء، دون غيرهم من المجانين والأطفال».

۴- مرجعیت عقل هنگام فقدان دلایل موجب علم.

در پایان این مقدمه، ابن ادریس تصریح می‌کند که من بر ادلهٔ مقدم شده عمل نموده و به آن‌ها فتوا می‌دهم. بدین ترتیب، او در عمده روش اصولی و مبانی، پیرو سید مرتضی بوده است.^۱

۱-۱- اصل در استعمال

سید مرتضی، اصل در استعمال را حقیقت می‌دانست و مجاز را خلاف اصل و نیازمند دلیل و قرینه^۲ ابن ادریس بابت توجهی به نقدهای شیخ بر آن، این مبنا را پذیرفت. او می‌گوید:

کسی نمی‌تواند بگوید که نام فرزند بر فرزند فرزند، به صورت مجازی واقع می‌شود در نتیجه فرزند فرزند، جز با دلیل در ظواهر داخل نمی‌شود، زیرا بنابر آنچه که محققان از دانشمندان اصولی بیان کرده‌اند اصل در استعمال، حقیقت است. و هر کس ادعای مجاز کند بر اوست که دلیل اقامه کند.^۳

۱-۲- تابع نبودن قضا از ادا

ابن ادریس به پیروی از سید مرتضی بر این باور است که دلیل ادا بر وجوب قضا هنگام ترک آن در وقت، دلالت ندارد، زیرا وجوب قضا واجب دیگری غیر از وجوب اداست. لذا به دلیل جداگانه‌ای نیاز دارد.^۴

۱. همان، ج ۱، ص ۴۶ - ۴۹.

۲. سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۱۳.

۳. السرائر، ج ۳، ص ۲۵۷: «ولیس لأحد أن يقول أن اسم الولد يقع على ولد الولد مجازاً؛ فلا يدخل في الظواهر إلا بدليل؛ لأن الأصل في الاستعمال حقيقة على ما بينه محصلوا أصحاب أصول الفقه، ومن ادعى المجاز فعليه الدلالة».

۴. الذریعة، ج ۱، ص ۱۶؛ ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۳۶۷: «وأيضاً القضاء فرض ثان يحتاج إلى دليل شرعی فی

۳-۱- واجب موسع

در واجب موسع اشکالی مطرح است و آن این که اگر فعلی واجب است چرا می‌توان آن را ترک کرد؟ سید مرتضی برای رفع این اشکال معتقد بود که در واجب موسع، مکلف هنگام ترک فعل باید عزم بر انجام آن را داشته باشد. ابن ادریس نیز در واجب موسع مسلک سید را پذیرفت. البته بعدها محقق و علامه این شیوه را نقد کردند. ابن ادریس در مورد واجب موسع می‌گوید:

واجب موسع، واجبی است که بدل دارد و آن بدل عبارت است از عزم بر انجام آن پیش از تمام شدن وقت و از دست رفتن زمان آن. پس مکلف می‌تواند آن را با جای‌گزینی بدلش ترک نماید.^۱

۴-۱- عدم حجیت خبر واحد

خبر واحد یکی از مسایل اساسی اصول فقه است که در فقه ثمرات فراوانی دارد. سید مرتضی آن را حجیت نمی‌داندست و بر این باور بود که از نظر عقلی، تعبد شرعی به خبر واحد مانعی ندارد، ولی دلیل قابل قبولی در شریعت در مورد حجیت آن وارد نشده است.^۲

ابن ادریس با پیروی از سید مرتضی، به عدم حجیت خبر واحد معتقد بوده است. سؤال این است که چرا ابن ادریس در این مبنا از سید تبعیت کرده، با این که پیش از او شیخ مفید نیز قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده است؟

ابن ادریس در چند مورد برای انکار حجیت آن به سخن سید مرتضی استناد کرده

→ إثباته». در جای دیگر می‌گوید: «والقضاء في الموضوع الذي يجب فيه، أنا نعلمه بدليل غير دليل وجوب الاداء» (ابن

ادریس، همان، ص ۲۰۶).

۱. همان، ج ۱، ص ۳۶۷.

۲. الذریعة، ج ۲، ص ۴۳.

است: یکی از آن موارد، در مقدمه سرائر است که ابن ادریس عبارت مفصلی از سید در پاره‌ای از مباحث اصولی؛ نقل کرده که در آن به عدم حجیت خبر واحد تصریح شده است.^۱

دیگری، در جلد دوم سرائر بحثی را از سید مرتضی نقل کرده که مضمونش این است که ما معتقد به حجیت خبر واحد را کافر نمی‌دانیم.^۲ خود ابن ادریس در مورد عدم حجیت خبر واحد می‌نویسد:

و اگر در این مورد اخباری وارد شده باشد، اخبار واحدی است که به آن توجه نمی‌شود؛ زیرا اخبار واحد موجب علم و عمل نمی‌شود و این مطلب را ما بارها تکرار کرده‌ایم.^۳

از عبارت بالا استفاده می‌شود که علت اصلی انکار حجیت خبر واحد در نظر ابن ادریس این است که خبر واحد به علم و یقین منجر نمی‌شود و چیزی می‌تواند دلیل بر احکام شرعی قرار گیرد که خود علم‌آور و یقین‌بخش باشد.

هرچند ابن ادریس در انکار حجیت خبر واحد عمدتاً تحت تأثیر سید مرتضی بوده است، اما در عبارتی که او از شیخ محمود حمّصی مبنی بر انکار خبر واحد نقل کرده، می‌توان گفت که او از حمّصی نیز در این مسئله تأثیر پذیرفته است.^۴

از نظر ابن ادریس، فقهای شیعه به خبر واحد عمل نمی‌کردند،^۵ حتی او معتقد است عدم عمل به خبر واحد یکی از مسایل مشهوری است که اهل سنت نیز در کتاب‌هایشان این قول را به شیعه نسبت می‌دهند.^۶ هم‌چنین ایشان معتقد است که نظر

۱. السرائر، ج ۱، ص ۴۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۷-۱۲۶ و ج ۲، ص ۶۲۸-۶۳۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۴۹۵ و ج ۳، ص ۸، ۱۲ و ۳۲: «وان ورد فی ذلك أخبار، فهي آحاد لا يلتفت إليها، ولا يعرج عليها؛ لأن أخبار الآحاد، لا توجب علماً ولا عملاً علی ما كثرنا القول فيه وقد قدمناه».

۴. همان، ج ۳، ص ۲۹۰.

۵. همان، ص ۱۷.

۶. همان، ص ۲۸۹.

شیخ طوسی حجیت خبر واحد است.^۱

البته وی در جای دیگر تصریح کرده که شیخ در اکثر کتاب‌هایش حجیت خبر واحد را ممنوع دانسته و تنها در برخی کتاب‌ها به اعتبار خبر واحد معتقد شده است.^۲ نکته ظریفی که شایان ذکر است آن که ابن ادریس، روایات کتاب نهایی را که به سبک کتاب فقهی نوشته شده و هدف او بحث و نظر نبوده مورد قبول شیخ قلمداد نکرده و بر این باور است که شیخ این روایات را صرفاً برای این که نقل کند، تحریر کرده نه این که به آن‌ها اعتقاد داشته است.^۳ ابن ادریس معمولاً پس از نقل حدیثی از کتاب نهایی شیخ، در صورتی که مورد قبول وی نباشد، می‌گوید:

وما برای شیخ ما ابو جعفر طوسی - رضی الله عنه - در روایاتی که در کتاب نهایی یافت می‌شود، عذر آورده و گفته‌ایم که او آن‌ها را صرفاً برای نقل آورده و به آن‌ها اعتقادی نداشته است. و خود او در خطبه [کتاب] مبسوطش از این کتاب به همان چیزی که ما ذکر کرده‌ایم عذر آورده است.^۴

از بیانات گذشته به خوبی روشن می‌شود که ابن ادریس به طور کلی روایات شیخ را به جمله معروف «آورده ایراداً لا اعتقاداً» توجیه نمی‌کند، بلکه چنین توجیهی را در خصوص اخبار آحاد کتاب نهایی اظهار کرده است.

گفتنی است ابن ادریس خبر واحد غیر محفوف به قرینه را شدیداً انکار کرده ولی او اخبار واحدی را که قرینه‌ای از کتاب، سنت متواتر، اجماع و عقل بر صحت آن اقامه

۱. همان، ص ۲۹۰ و ۲۹۲: «قال شيخنا أبو جعفر الطوسي في عُدته: والذي أذهب إليه، أن خبر الواحد لا يوجب العلم، وكان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً وقد ورد جواز العمل به في الشرع، إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص».

۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۴۹، ۳۳۲ و ۳۴۱ و ج ۲، ص ۳۰، ۳۷ و ۴۱۱: «انما آورده ایراداً لا اعتقاداً».

۴. همان، ج ۱، ص ۳۴۱ و ج ۲، ص ۲۵: «وقد اعتذرنا لشيخنا أبي جعفر الطوسي - رضی الله عنه - فيما يوجد في كتاب النهاية، قلنا آورده ایراداً لا اعتقاداً، وقد اعتذر هو في خطبة مبسوطه، عن هذا الكتاب - یعنی النهاية - بما قدمنا ذكره».

شده باشد، بی هیچ تردیدی حجت می‌داند. او در این باره می‌نویسد:
آن‌چه که سزاوار است از این دو خبر بدان عمل شود، خبری است که دلیل، آن را
کمک کند، نه به مجرد خبر؛ زیرا ما بیان کرده‌ایم که عمل به خبر آحاد نزد ما جایز
نیست.^۱

بنابراین، طبیعی است که ابن ادریس به علت بی‌اعتبار دانستن خبر واحد، به دلایل
دیگر توجه بیش‌تری مبذول کند. او در این میان به اجماع و اصول عملیه، به خصوص
اصل براءت، استناد بیش‌تری کرده است. البته نباید عنایت ابن ادریس را به دلایل و
عناصری همچون دلیل احتیاط، دلیل عقل و اصول مذهب از یاد برد.

۵-۱- حجیت نداشتن مفهوم وصف (دلیل خطاب)

سید مرتضی بنا به دلایلی مفهوم وصف را حجت نمی‌دانست. ابن ادریس هم به
تبعیت از او برای مفهوم وصف اعتباری قایل نیست. او در مقام بیان استحباب سلام
در نماز و نقد فتوای سید مرتضی به وجوب، بر مبنای حدیث «مفتاحها التکبیر
وتحلیلها التسلیم» می‌گوید:

این روایت در صورتی که متواتر باشد دلیل خطاب است و دلیل خطاب نزد او و ما
متروک است.^۲

۶-۱- حسن استفهام

سید مرتضی حسن استفهام را دلیل بر اشتراک و عمومیت می‌دانست.^۳ ابن ادریس

۱. همان، ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۴۲: «والذی ینبغی أن یعمل علیه من الخبرین، ما عضده الدلیل، لا بمجرد الخبر؛ لأننا قد
بینا أن العمل بأخبار الآحاد لا یجوز عندنا».

۲. همان، ص ۲۳۳ و ۱۰۹ و ج ۲، ص ۲۴۵، ۳۹۰ و ۴۱۷: «وأيضاً لو كان متواتراً، فهو دلیل الخطاب، ودلیل الخطاب
أيضاً عنده و عندنا متروک بدلیل آخر».

۳. الذریعه، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۲۰۹.

با پذیرش این مبنا در پاره‌ای از موارد برای اثبات عمومیت و اشتراک بدان استناد کرده است. او می‌گوید:

حسن استفهام نزد محققان اصول فقه بر اشتراک دلالت دارد.^۱

۱-۷- وجه حجیت اجماع

بی‌تردید اجماع یکی از دلایلی است که ابن ادریس در جای جای سرائر به آن استناد کرده است.

پیش از او سید مرتضی و هم‌زمان با او ابن زهره نیز با توجه به انکار حجیت خبر واحد، توجه فراوانی به اجماع داشته‌اند.

بر مبنای شیعه، حجیت اجماع به خاطر کشف از نظر معصوم علیه السلام است، و گرنه اجماع به خودی خود هیچ‌گونه اعتباری ندارد. تا زمان ابن ادریس دو راه برای کشف نظر معصوم علیه السلام در اجماع وجود داشت: یکی، شیوه حسّی یا دخولی که به طریقه سید مرتضی موسوم بود و دیگری، مسلک لطفی که سردمدار آن شیخ طوسی بود.

ابن ادریس با پذیرش شیوه حسّی یا دخولی از مسلک سید مرتضی تبعیت کرد.^۲

۱-۸- عدم صیغه‌های اختصاصی برای عام

سید مرتضی به دلیل اصل بودن استعمال، اعتقاد داشت که الفاظ اختصاصی برای دلالت بر عموم وجود ندارد؛ چرا که الفاظ ادعایی، گاه در عموم و گاه در خصوص استعمال شده‌اند و ظاهر استعمال لفظ در دو معنا نشان‌گر آن است که آن لفظ میان آن

۱. همان، ج ۱، ص ۶۵ «وأيضاً حسن الاستفهام عند المحققين لأصول الفقه، يدل على اشتراك الألفاظ، بغیر خلاف فیما بینهم».

۲. همان، ج ۲، ص ۵۳۰ «... وجه كون الإجماع حجة عندنا، دخول قول المعصوم من الخطأ فی جملة القائلين بذلك».

مختصری را در این مورد ایراد کرده‌اند.^۱

ابن ادریس نیز در این مبنا از سید مرتضی متأثر شده و عبارت مفصلی که در مقدمه سرائر در زمینه روش فقهی و مبانی اصولی خویش از جمله حجیت اجماع طایفه بیان کرده، مؤید این مطلب است. او در اعتراض به شیخ طوسی می‌گوید:

چگونه او قول سومی را ایجاد می‌کند، در حالی که اصحاب ما [بنا بر آنچه او از آنان حکایت کرده] بر دو قول اجماع دارند. پس هر گاه آنان بر دو قول اجماع کرده باشند، به وجود آوردن قول سوم بدون هیچ اختلافی جایز نیست، زیرا حق از آن‌ها تجاوز نمی‌کند.^۲

۲- شیخ طوسی

۲-۱- دلالت امر بر فوریت

از نظر سید مرتضی امر، هیچ‌گونه دلالتی بر فور یا تراخی ندارد^۳، ولی از دیدگاه شیخ طوسی امر اقتضای فوریت دارد؛ زیرا امر اقتضای وجوب دارد و اگر خود امر بر انجام کار در لحظه دوم دلالت نکند در این حالت، تفاوتی میان واجب و غیر واجب نیست.^۴

ابن ادریس این مبنا را پذیرفته است.^۵

۲-۲- مقدمه واجب

سید مرتضی در مقدمه واجب، میان سبب و غیر سبب تفصیل داده و مقدمه را در

۱. شیخ طوسی، همان، ج ۲، ص ۶۳۷.

۲. ابن ادریس، همان، ج ۳، ص ۲۹۳: «فکیف یحدث هو - رحمه الله - قولاً ثالثاً، وأصحابنا علی ما حکاه عنهم علی قولین، فإذا أجمعوا علی قولین، فلا یجوز احداث قول ثالث بغير خلاف؛ لأن الحق لا یعدوهم».

۳. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۱۳.

۴. شیخ طوسی، همان، ج ۱، ص ۲۲۷.

۵. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۵۹۸: «والأمر عندنا یقتضی الوجوب والفور، دون التراخی».

صورتی واجب دانسته که سبب باشد،^۱ اما شیخ طوسی به صورت مطلق، مقدمه واجب را واجب می‌داند و تفصیلی میان سبب و غیر آن نداده است.^۲ ابن ادریس هم در سرائر در پاره‌ای موارد همان مبنای شیخ را پذیرفته است.^۳

۳-۲- دلالت نهی بر فساد

سید مرتضی معتقد بود، که از نظر لغت و عرف، نهی بر فساد منهی عنه دلالتی ندارد و تنها دلیل منفصل مبنی بر فساد متعلق نهی، سیره صحابه است.^۴ شیخ طوسی هم معتقد به دلالت صیغه نهی بر فساد منهی عنه بوده است.^۵ ابن ادریس صرف نظر از دلیل شرعی منفصل، به دلالت نهی بر فساد منهی عنه معتقد است و در این مسئله از شیخ تبعیت کرده است. وی در مورد بطلان نکاح شغار می‌گوید:

... زیرا آن عقدی است که از آن نهی شده و مجرد نهی مقتضی فساد منهی عنه است.^۶

۴-۲- اصول مذهب

شیخ طوسی در استدلال‌های فقهی خویش، واژه «الذی یقتضیه مذهبنا» را بسیار به کار می‌برد^۷، ولی با این حال دقیقاً معلوم نیست که منظور او از این واژه چیست؟ ابن ادریس می‌گوید:

بیش‌ترین استدلال‌های او (شیخ) در مسایلیش در برابر مخالفان و دیگران، به

۱. الذریعة، ج ۱، ص ۸۳.

۲. عُدَّةُ الْأَصُول، ج ۱، ص ۱۸۶.

۳. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۱۳۱: «فَأَمَّا الْوَجْهَ الْآخِرَ وَهُوَ قَوْلُهُ: كَلَّ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ مِثْلُهُ، فَصَحِيحٌ ظَاهِرٌ وَمَعْنَاهُ».

۴. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۱۸۰.

۵. شیخ طوسی، همان، ج ۱، ص ۲۶۲.

۶. ابن ادریس، همان، ج ۲، ص ۵۸۰: «لَأَنَّهُ عَقْدٌ مَنَهَى عَنْهُ، وَالنَّهْيُ بِمَجْرَدِهِ يَقْتَضِي فَسَادَ الْعَنْهَى عَنْهُ».

۷. شیخ طوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۵۹؛ ج ۲، ص ۱۹۸ و ج ۳، ص ۸۱ و همو، المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۴؛ ج ۲، ص ۳۴۸ و ج ۳، ص ۱۸۳.

«مقتضای اصول مذهب ما» بوده است.^۱

ابن ادریس نیز با الهام گرفتن از شیخ از این عنصر فراوان در فقه بهره گرفته است. البته تعبیر «اصول مذهب» در سرائر به کار رفته، در حالی که در کتاب‌های فقهی شیخ، مانند خلاف و مبسوط، تعبیر «اقتضای مذهب» آمده است، اما با اندکی مسامحه می‌توان آن دو تعبیر را نشان‌گر یک مفهوم تلقی کرد، چرا که خود ابن ادریس اصطلاح «اصول مذهب» را در عبارت ذکر شده به شیخ نسبت داده است. بنابراین، نقش ابن ادریس در این زمینه یکی، در گسترش به کارگیری این اصطلاح و دیگری، در تبیین مقصود از آن است.

البته ابن ادریس به صورت مشخص و مستقیم مقصود خویش از اصول مذهب را توضیح نداده است، اما از موارد کاربرد و تعلیل‌هایی که ذیل برخی مسایل ذکر کرده، می‌توان منظور او را در مورد اصول مذهب به دست آورد. به طور کلی منظور از اصول مذهب، کلیات و قواعدی است که در مذهب، مسلم فرض شده و دست‌کم جمع کثیری از فقیهان، آن را پذیرفته باشند.

ابن ادریس اصول مذهب را در موارد متعددی به کار برده که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱- قواعد فقهی: وی در موارد متعددی «اصول مذهب» را در قواعد فقهی به کار برده است. او می‌گوید:

آنچه که مذهب ما اقتضا دارد، به کارگیری قرعه در این مورد است، نه تقسیم آن به دو نصف، زیرا اجماع اصحاب بر این منعقد شده که در هر امر مشکلی از قرعه استفاده می‌شود.^۲

۱. ابن ادریس، همان، ج ۳، ص ۲۹۴: «واکثر استدلالاته فی مسائله علی خصوصه و غیرهم قوله: والذی یقتضیه اصول مذهبنا».

۲. همان، ج ۳، ص ۲۱۹: «والذی یقتضیه مذهبنا، استعمال القرعة فی ذلك، دون قسمته نصفین؛ لإجماع أصحابنا المنعقد أن کل امر مشکل یستعمل فیہ القرعة».

در جای دیگر نیز می‌گوید: اصول مذهب بر قاعده «الاعمال بالنیات» اطلاق شده است.^۱

۲ - مباحث اصول فقه: ابن ادریس اصطلاح «اصول مذهب» را در برخی مباحث اصولی به کار برده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) عدم تبعیت قضا از ادا: ابن ادریس می‌گوید:

اصول مذهب اقتضا دارد که اعاده بر او واجب نیست، زیرا اعاده، واجب دیگری است.^۲

ب) دلالت نهی بر فساد: او در این باره می‌نویسد:

مقتضای اصول مذهب بطلان این عقد است؛ چرا که از این عقد نهی شده و نهی، بر

فساد [منهی عنه] دلالت می‌کند.^۳

ج) اصل برائت: ابن ادریس می‌گوید:

... آن مقتضای اصول مذهب ماست و به روایتی که بر خلاف آن وارد شده توجه

نمی‌شود، زیرا اصل، برائت ذمه از مهر و عده است و اشتغال ذمه به دلیل نیاز دارد.^۴

البته ابن ادریس اصل برائت را از مصادیق عقل می‌داند.

د) اجماع: مختار ما امر روشن تری است که مقتضای اصل مذهب ما است، زیرا آن

[موها] شیء واحدی است و ما اجماع کرده‌ایم که هر چه در بدن انسان واحد باشد

دارای دیه کامل است.^۵

۱. همان، ج ۱، ص ۵۲۹ و ۵۳۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۷۱: «وَأَصُولُ الْمَذْهَبِ يَقْتَضِي أَنْ لَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْإِعَادَةَ فَرْضُ ثَانٍ».

۳. همان، ج ۲، ص ۵۳۶: «وَالَّذِي يَقْتَضِيهِ أَصُولُ الْمَذْهَبِ، أَنَّ الْعَقْدَ بَاطِلٌ، يَحْتَاجُ أَنْ يَسْتَأْنَفَ عَقْدًا...؛ لِأَنَّهُ مَنْهِي عَنْهُ، وَالنَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى فِسَادِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ».

۴. همان، ص ۷۴۷ و ج ۳، ص ۳۷۹: «لِأَنَّهُ الَّذِي يَقْتَضِيهِ أَصُولُ مَذْهَبِنَا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى رَوَايَةِ تَرَدُّدٍ بِخِلَافِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةَ الذِّمَّةِ مِنَ الْمَهْرِ وَالْعَدَّةِ، وَشَغْلُهَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ».

۵. همان، ج ۳، ص ۳۷۸: «وَمَا اخْتَرْنَاهُ هُوَ الْأَظْهَرُ الَّذِي يَقْتَضِيهِ أَصْلُ مَذْهَبِنَا؛ لِأَنَّهُ شَيْءٌ وَاحِدٌ فِي الْإِنْسَانِ، وَقَدْ اجْتَمَعْنَا عَلَى أَنَّ كُلَّ مَا يَكُونُ فِي بَدَنِ الْإِنْسَانِ مِنْهُ وَاحِدٌ، فَفِيهِ الدِّيَةُ كَامِلَةٌ».

ه) کتاب: مقتضای اصول مذهب پذیرفتن این شهادت است و آن سخن خداوند است که می‌فرماید:

«واشهدوا شهیدین من رجالکم»^۱ و سخن دیگر او که می‌فرماید: «واشهدوا ذوی عدل منکم»^۲.

و) سنت:

مقتضای اصول مذهب، نفی وجوب قضااست و آن عبارت است از برائت ذمه و خبری که اجماعی است.^۴

۳- مباحث کلامی: ابن ادریس اظهار می‌کند که:

مقتضای اصول مذهب ما این است که حدی بر مرد و زن دیوانه نیست، زیرا آن‌ها مخاطب تکالیف و احکام نیستند.^۵

گفتنی است موارد دیگری که اصول مذهب در آن‌ها به کار رفته، با دقت به موارد بالا برمی‌گردد.

۳- شیخ محمود حمّصی

ابن ادریس در برخی نظریه‌های اصولی از شیخ محمود حمّصی متأثر شده است. البته تأثیر او در افکار اصولی ابن ادریس بسیار اندک بوده و به میزان متأثر شدن او از سید مرتضی و شیخ طوسی نیست.

شیخ محمود حمّصی در کتاب المصادر در باب اخبار، سخنان شیخ طوسی در مورد حجیت خبر واحد را نقل و در بیش‌تر موارد آن‌ها را نقد کرده است. شیخ

۱. بقره (۲) آیه ۲۸۲.

۲. الطلاق (۶۵) آیه ۲.

۳. ابن ادریس، همان، ج ۲، ص ۱۲۱: «لأنّ اصول المذهب تقتضی قبول هذه الشهادة، وهو قوله تعالى: «واشهدوا شهیدین من رجالکم» وقوله: «واشهدوا ذوی عدل منکم».

۴. همان، ج ۱، ص ۳۸۰: «بل أصول المذهب تقتضی نفيه، وهی براءة الذمة والخبر المجمع علیه».

۵. همان، ج ۳، ص ۴۹۷ و ۴۹۸.

تصریح می‌کند که به طور کلی خبر واحد حجت نیست، بلکه برای آن شرایطی است، از جمله آن که راوی معتقد به مذهب حق باشد. از سوی دیگر، شیخ طوسی روایات فرقی فطحیه و واقفیه را به دلیل وثاقت در نقل پذیرفته است. شیخ محمود حمصی می‌گوید:

این علت که وثاقت در نقل برای پذیرش روایات کفایت می‌کند، هرچند که در اعتقاد به خطا رفته باشند، به عدم تفاوت میان اصحاب ما و مخالفان در نقل حدیث منجر می‌شود!^۱

ابن ادريس پس از نقل سخنان حمصی، از بیانات و اعتراض او بر شیخ تمجید کرده است.^۱

۴ - شیخ مفید

ابن ادريس تا حدودی تحت تأثیر افکار شیخ مفید قرار داشته است. او در سرائر به کتاب اصول الفقه شیخ مفید اشاره کرده و مطلبی را از آن نقل کرده است.^۲ از سوی دیگر، او قول به عدم حجیت خبر واحد را به شیخ مفید در کتاب المقالات نسبت می‌دهد.^۳

(د) نوآوری‌ها

ابن ادريس در بیش‌تر مبانی اصولی خویش مرهون سید مرتضی و شیخ طوسی است، اما در اثنای کلمات ایشان برخی مسایلی است که می‌توان آن‌ها را سرچشمه برخی نوآوری‌ها و نظریه‌های ویژه به شمار آورد. آن نظریه‌ها به قرار زیر است:

۱. همان، ج ۳، ص ۲۹۰ و ۲۹۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۸۹.

۱ - مشتق

تا عصر ابن ادريس، بحث مشتق در میان کتاب‌های اصولی جای‌گاه ویژه‌ای نداشت، حتی در کتاب‌های شیخ و سید که در آن روزگار محور مباحث علمی حوزه‌های شیعی بود، بحثی وجود نداشت. ابن ادريس این بحث را در پاسخ کسانی که با آیه «ولا یأب الشهداء إذا ما دعوا»^۱ بر وجوب تحمّل شهادت استدلال کرده‌اند، مطرح کرده است. او معتقد است که شاهد به کسی گفته می‌شود که در حال حاضر متّصف به وصف شهادت باشد و کسی که در آینده متّصف به این مبدأ و وصف می‌شود، در حال حاضر به صورت حقیقی به او «شاهد» اطلاق نمی‌شود، هر چند به صورت مجازی چنین استعمالی صحیح است. او می‌گوید:

اگر به آن‌ها به جهت آن که در آینده شاهد خواهند شد شاهد گفته شود، مثل آن که به کسی که قصد رفتن به حج را دارد، گرچه هنوز حج را انجام نداده حاجی گفته می‌شود، همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «أَنْتَ مَيِّتٌ»^۲ تو در آینده خواهی مرد. ما می‌گوییم: این [استعمال] مجاز است و بحث در حقیقت غیر از بحث در مجاز است. پس عدول از حقیقت بدون ضرورت و دلیل جایز نیست. و کلمه، هرگاه از فعل مشتق شود، به آن فعل گفته نمی‌شود جز آن که فعل حاصل شده باشد؛ زیرا ضارب و قاتل به آن فعل [ضرب و قتل] نامیده نمی‌شود، مگر پس از حاصل شدن آن حدث مخصوص از آن دو.^۳

۱. بقره (۲) آیه ۲۸۲.

۲. زمر (۳۹) آیه ۳۰.

۳. ابن ادريس، همان، ج ۲، ص ۱۲۶: «فإن قيل: سَنَاهِمُ شُهَدَاءٍ؛ لَمَا يُؤَلُّونَ إِلَيْهِ مِنَ الشَّهَادَةِ، كَمَا يَقُولُونَ لِمَنْ يَرِيدُ الْحَجَّ: حَاجِي وَإِنْ لَمْ يَحْجِ، وَكَمَا قَالَ تَعَالَى: «إِنَّكَ مَيِّتٌ» أَيْ أَنْتَ سَتَمُوتُ. قُلْنَا: هَذَا مَجَازٌ، وَالْكَلَامُ فِي الْحَقِيقَةِ غَيْرُ الْكَلَامِ فِي الْمَجَازِ، فَلَا يَجُوزُ الْعُدُولُ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ، وَلَا دَلِيلٍ، وَالْكَلِمَةُ إِذَا كَانَتْ مُشْتَقَّةً مِنَ الْفِعْلِ، فَلَا تَسْمَى بِهِ إِلَّا بَعْدَ حَصُولِ ذَلِكَ الْفِعْلِ؛ لِأَنَّ الضَّرْبَ وَالْقَاتِلَ لَا يَسْمَيَانِ بِذَلِكَ، إِلَّا بَعْدَ حَصُولِ الْحَدَثِ الْمَخْصُوصِ مِنْهُمَا».

از سخن بالا چنین برداشت می‌شود که از نظر ابن ادریس استعمال مشتق در متلبس به مبدأ، حقیقی و کسی که در آینده متلبس به آن می‌شود، مجازی است.

۲- توسعه قلمرو اصل برائت

اصل برائت در آغاز در دستگاه اصولی سید مرتضی به صورت مختصر مطرح شد^۱ و شیخ طوسی هم بحث مستقلی در مورد آن انجام نداده، بلکه در استدلال‌های فقهی، به ویژه در فقه مقارن بدان استناد زیادی کرده است.^۲

اما ابن ادریس به جهت انکار حجیت خبر واحد، به ادله دیگر، از جمله اصل برائت بسیار تمسک کرده است. او علاوه بر به کارگیری برائت در واجبات و مستحبات، آن را در بخش معاملات و اموال به مقادیر و کیفیات نیز به کار بسته و بدین ترتیب در قلمرو آن توسعه ایجاد کرده است. او می‌گوید:

اصل، برائت ذمه از واجب یا مستحب است.^۳

او در جای دیگر چنین اظهار می‌کند:

اصل، برائت ذمه از عبادات و تکالیف و اخراج اموال است، جز آن که دلیل شرعی از

بین برنده عذر در دست باشد.^۴

او در مورد دیگر می‌گوید:

و نیز اصل، برائت ذمه از مقادیر و کیفیات است، زیرا این‌ها امور شرعی است و اثبات

این‌ها محتاج به دلایل شرعی است.^۵

۱. سید مرتضی، الذرعی، ج ۲، ص ۳۶۰.

۲. شیخ طوسی، الخلاص، ج ۲، ص ۳۲۰ و ۴۱۸.

۳. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۱۱۰ و ص ۳۹۳: «فالأصل براءة الذمة من واجب أو نداء».

۴. همان، ج ۱، ص ۳۹۷: «الأصل براءة الذمة من العبادات والتكاليف، وإخراج الأموال إلا بدليل شرعی القاطع للأعذار».

۵. همان، ج ۱، ص ۴۶۴: «وأيضاً الأصل براءة الذمة من المقادير والکیفیات: لأنها امور شرعیات، تحتاج فی إثباتها إلى أدلة شرعیة».

ناگفته نماند که ابن ادریس به برائت عقلی معتقد است، نه شرعی، چرا که او بارها بر اصل برائت، دلیل عقل اطلاق کرده است. او می‌گوید:

اصل، برائت ذمه‌ها [از تکالیف] است. پس هر کس به واسطه شهادت آن دو، حکم شرعی اثبات کند، در این صورت به دلایل قطعی از قبیل اجماع یا اخبار متواتر و یا قرآن نیازمند است و تمامی این‌ها خالی از آن است. پس تنها، دلیل عقل باقی ماند.^۱

هم‌چنین ابن ادریس از لحاظ رتبه‌بندی دلایل، در مورد اصل برائت به شیوه‌های مختلفی عمل کرده است. گاه آن را در طول سایر ادله قرار داده است، مانند این مورد که می‌گوید:

اصل، برائت ذمه از عبادات است. پس هر کس آن را به چیزی مشغول کند، به دلیل کتاب یا سنت متواتر، و یا اجماع احتیاج دارد و اجماع در این‌جا حاصل نیست و... و کتاب و سنت متواتر نیز خالی از آن است. پس برای ما اصل برائت ذمه باقی می‌ماند.^۲

گاهی نیز آن را در عرض ادله قرار داده است، چنان که می‌نویسد:

این مقتضای ادله است و ظاهر قرآن به صحّت آن حکم می‌کند و... به خاطر آن که اصل، برائت ذمه است.^۳

۳- مجاز نشدن عام پس از تخصیص

سید مرتضی پس از عنوان این بحث، اظهار داشته که این فرع بنابر مذهب ما که

۱. همان، ج ۲، ص ۱۱۶: «والأصل براءة الذم، فمن أثبت بشهادتهما حكماً شرعياً، فإنه يحتاج إلى أدلة قاهرة، إما إجماع أو تواتر أخبار أو قرآن، وجميع ذلك خال منه، فبقي دليل العقل».

۲. همان، ج ۱، ص ۶۱۱ و ۳۷۷ و ج ۲، ص ۱۱۶: «الأصل براءة الذمة من العبادات، فمن شغلها بشيء يحتاج إلى دليل، من كتاب أو سنة متواترة، أو إجماع، والإجماع غير حاصل؛... والكتاب خال من ذلك، وكذلك السنة المتواترة، بقي معنا الأصل براءة الذمة».

۳. همان، ج ۳، ص ۳۸۱ و ۴۰۰: «وهو الذي يقتضيه الأدلة، يحكم بصحته ظاهر التنزيل...، ولأن الأصل براءة الذمة».

عموم، صیغه اختصاصی ندارد، مطرح نمی‌شود^۱، ولی شیخ که وجود صیغه‌های اختصاصی برای عام را پذیرفته، این بحث را طرح کرده است. او معتقد است که عموم به هر دلیل لفظی [اعم از متصل و منفصل] و غیر لفظی که تخصیص بخورد، مجاز خواهد بود.^۲ اما ابن ادریس معتقد است که با تخصیص آن، عام مجاز نخواهد شد.^۳

۴- گسترش دلیل عقلی

کاربرد دلیل عقل در اصول تا پیش از ابن ادریس، بیش‌تر به جنبه‌های کلامی [حسن و قبح] و یا راه شناخت خطاب و احیاناً اصل برائت مربوط می‌شد، به عنوان نمونه سید مرتضی از اصل عقلی به عنوان دلیل عقلی یاد می‌کند. او پس از شمردن راه‌های به دست آوردن حادّته شرعی از قرآن، خبر متواتر و اجماع، می‌گوید:

اگر فرض کنیم حکم این حادّته در هیچ یک از موارد مذکور [یعنی کتاب، سنت متواتر و اجماع] یافت نشد ما در آن حادّته بر حکم اصل در عقل خواهیم بود.^۴

اما ابن ادریس قلمرو و حوزه دلیل عقل را توسعه داد و آن را از اصل به موارد دیگر ارتقا بخشید. در ذیل به مواردی که ابن ادریس به دلیل عقلی استناد کرده، اشاره می‌کنیم.

۱-۴- اصل برائت

ابن ادریس می‌گوید:

اصل، برائت ذمه‌ها [از تکالیف] است. پس هر کس به واسطه شهادت آن دو، حکم

۱. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۲۳۸: «والتخصیص یحتاج إلى دلیل، ولیس العموم إذا خصّ، یصیر مجازاً، بل الصحیح من قول محضلی أصول الفقه، أنه یصحّ التمسک بالعموم إذا خصّ بعضه».

۲. شیخ طوسی، العدة، ج ۱، ص ۳۰۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۵۴.

۴. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۱۸: «فإن فرضنا أنه لا یوجد حکم هذه الحادّته فی کلّ شیء ذکرناه، کنا فیها علی حکم الأصل فی العقل».

شرعی اثبات کند، در این صورت به دلایل قطعی از قبیل اجماع یا اخبار متواتر و یا قرآن نیازمند است و تمامی این‌ها خالی از آن است. پس تنها، دلیل عقل باقی می‌ماند.^۱

۲-۲- مستقلات عقلیه

ابن ادریس در مواردی دلیل عقل را به صورت مستقل از شرع، دلیل بر احکام فقهی قرار داده است، مثلاً می‌گوید:

دلیل عقل ما را از تصرف مال غیر، بدون اذن او منع می‌کند.^۲
بدیهی است که منظور از این دلیل عقلی، اصل نیست.
وی در جای دیگر می‌نویسد:

تحریم غضب به دلایل عقل، کتاب، سنت و اجماع معلوم است.^۳

۳-۳-۴- وجوب دفع ضرر

او می‌نویسد:

جواز خوردن چیزی را که در آن شراب است برای شخصی که مضطر به آن شده، دفع نمی‌کنم [البته اگر نخوردن آن منجر به تلف وی شود]؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «با دست‌های خویش خود را به هلاکت نیندازید. و نیز دلایل عقلی آن را تجویز کرده، زیرا به واسطه آن ضرر را خودش دفع می‌کند.»^۴

۱. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۳۷۷ و ج ۲، ص ۱۱۶: «والأصل براءة الذم، فمن أثبت بشهادتهما حكماً شرعياً، فإنه يحتاج إلى أدلة قاهرة، إما إجماع أو تواتر أخبار، أو قرآن وجميع ذلك خال منه، فبقي دليل العقل، وهو ما احترناه وحققناه.»

۲. همان، ج ۱، ص ۴۹۶: «ودليل العقل يحظر علينا التصرف في مال الغير بغير إذنه.»

۳. همان، ج ۲، ص ۴۸۰: «تحریم الغضب معلوم بأدلة العقل والكتاب والسنة والإجماع.»

۴. همان، ج ۲، ص ۱۶.

۴-۴. اصل بقای ملک (استصحاب)

در برخی موارد، ابن ادریس از اصل بقای ملک که نوعی اصل وجودی و استصحاب است، به عنوان دلیل عقل یاد کرده است. مانند:

دلیل عقل آن را تأیید و تقویت می‌کند؛ زیرا اصل، باقی ماندن املاک بر ملک صاحبانشان است و تملک آن‌ها، جز به دلایل قطع‌کننده عذر حلال نیست.^۱

گویا ابن ادریس در جای دیگر می‌خواهد تمامی مفاد دلیل عقل را در اصل، منحصر کند:

هر گاه دستمان از آن سه طریق [کتاب، سنت متواتر و اجماع] کوتاه شد، پناه‌گاه در مسئله شرعی، دلیل عقل است و این همان معنای سخن فقهاست که می‌گویند: «دلالت اصل».^۲

این سخن الزاماً بدین معنا نیست که حتماً برداشت ابن ادریس از دلیل عقل همان معنایی باشد که فقها منظور داشته‌اند. به هر حال او دلیل عقل را در قلمرویی وسیع‌تر از اصطلاح فقهای قبلی به کار می‌برد. نکته مهم دیگر آن‌که، او گاه دلیل عقل را در عرض سایر ادله و گاه در طول بقیه دلایل دیگر قرار داده است. این مطلب از شواهد و موارد کاربرد عقل به خوبی به دست می‌آید.

۵- تناقضات مبانی

به رغم دقت و هوش سرشاری که ابن ادریس داشته، اما در میان آرا و مبانی او تناقض‌هایی به چشم می‌خورد. او گاه مبانی سید مرتضی را پذیرفته، ولی متناسب با آن آرای خود را تنظیم نکرده و بر خلاف مبانی خود نظر داده است. در زیر به برخی

۱. همان.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۹۵: «فإذا فقدنا الثلاث الطرق، فدليل العقل المنفوخ فيها، فهذا معنى قول الفقهاء: دلالة الأصل».

از آن موارد اشاره می‌شود:

۱-۵- دلالت امر بر وجوب

ابن ادریس معتقد است که اصل در استعمال، حقیقت است، مگر آن که دلیلی بر مجاز وجود داشته باشد.^۱ از سوی دیگر، به دلالت امر بر وجوب معتقد است.^۲ در حالی که اگر بخواهد متناسب با مبنایش نظر بدهد، باید قائل به اشتراک امر در وجوب و ندب باشد، زیرا امر، هم در وجوب استعمال شده و هم در مستحب و دلیلی بر مجاز بودن یکی اقامه نشده است. چنان که سید مرتضی به همین شیوه عمل کرده است؛ یعنی هم اصل در استعمال را حقیقت و هم امر را مشترک بین آن دو دانسته است.^۳

۲-۵- دلالت امر بر فور

با توجه به اصل در استعمال و این که حسن استفهام دلیل بر اشتراک است،^۴ او می‌بایست در مسئله دلالت امر بر فور یا تراخی قایل می‌شد که امر بین فور و تراخی مشترک است و باید دلایل بیرونی فور یا تراخی را مشخص می‌کرد، ولی به رغم آن دو مبنا، معتقد شده که امر مقتضی فور است.^۵ در مقابل، سید مرتضی با توجه به دو مبنای فوق معتقد شده که فور یا تراخی از خود امر فهمیده نمی‌شود و یقین به یکی از آن دو به دلیل نیاز دارد.^۶

۱. همان، ج ۳، ص ۲۵۶ - ۲۵۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۵۹۸ و ۶۰۷.

۳. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۵۱.

۴. همان، ص ۶۵.

۵. همان، ص ۵۹۸ و ۶۰۷.

۶. همان، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.

۳-۵- دلالت نهی بر فساد

ابن ادریس معتقد است که نهی بر فساد منهی عنه دلالت می‌کند^۱، در حالی که طبق مبنای اصل در استعمال می‌بایست در دلالت آن بر فساد تردید می‌کرد؛ چرا که نهی هم همراه با فساد متعلقش استعمال شده و هم بدون آن، لذا سید مرتضی با توجه به اصل استعمال، دلالت نهی را بر فساد انکار کرده است.^۲

۴-۵- عدم مجاز بودن عام پس از تخصیص

سید مرتضی بر این باور است که به دلیل اعتقاد به عدم وجود صیغه‌های اختصاصی برای عموم، سخن گفتن از این که عام پس از تخصیص مجاز است یا حقیقت، جا ندارد.^۳

اما ابن ادریس، به رغم آن که معتقد به عدم وجود صیغه‌های اختصاصی برای عموم است^۴، اعتقاد دارد که عموم پس از تخصیص، مجاز نخواهد شد.^۵ البته ورود در این بحث برای شیخ طوسی اشکال ندارد، چرا که او به وجود صیغه‌های اختصاصی برای عموم معترف است، از این رو به مجاز بودن عام معتقد شده است.

۵-۵- تعادل و تراجم

یکی از مباحثی که بر حجیت خبر واحد متفرع است، بحث تعادل و تراجم در

۱. ابن ادریس، همان، ج ۲، ص ۴۱ و ۵۶۷.

۲. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۲۳۸.

۳. همان.

۴. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۷۵.

۵. همان، ج ۲، ص ۳۵۴.

اخبار است، زیرا دو خبر قطعی با یکدیگر تعارض نمی‌کند. در نتیجه، قلمرو تعارض به دو خبر ظنی منحصر می‌شود. طبیعی است برای کسی که خبر واحد را حجت نمی‌داند بحث از مرجحات خبر امر بیهوده‌ای جلوه می‌کند. سید مرتضی بر این نکته تصریح کرده است.^۱

اما ابن ادریس به رغم این که خبر واحد را حجت نمی‌داند، در مقام تعارض اخبار، برخی اخبار را بر برخی دیگر ترجیح داده و مرجحاتی را در این مورد ذکر کرده است. او مرجحاتی را از قبیل «مشهورتر بودن»^۲، «بیشتر بودن تعداد»^۳، «عادل‌تر بودن»^۴ و «ظاهرتر بودن»^۵ مطرح کرده است.

البته ممکن است چنین توجیه شود که او تعارض میان روایات را از باب همراهی با مخالف خود در استدلال (تسلیم جدلی) مطرح کرده است و یا آن که او تعارض را میان دو خبری که یکی به جهت قرینه، معتبر و دیگری، غیر معتبر بوده، تصور کرده است. این توجیه اخیر شاید مؤیداتی داشته باشد.^۶

۶ - نسبت‌های نادرست ابن ادریس به اصولیان

ابن ادریس گاه در نسبت دادن برخی اقوال به اصولیان دچار اشتباه شده است از این رو نتوانسته تصویر صحیحی از موضوع داشته باشد، در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. سید مرتضی، همان، ج ۲، ص ۷۸: «اعلم أنا إذا كنا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه؛ لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض».

۲. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۳۵۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۱۱.

۴. همان.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۸۴.

۶. همان، ص ۳۳۴.

۱- ۶- عدم حجیت خبر مرسل

ابن ادریس چنین پنداشته که خبر مرسل حتی در نظر معتقدان به خبر واحد، اعتباری ندارد.^۱

این در حالی است که بعضی از معتقدان به خبر واحد و حتی برخی از منکران آن طبق خبر مرسل عمل کرده‌اند. مثلاً شیخ مفید که خبر واحد را بی اعتبار می‌داند در مورد خبر مرسل می‌گوید:

اخباری که موجب علم به موارد مذکور می‌شود، سه خبر است: خبر متواتر، خبر واحد همراه با قرینه و خبر مرسلی که همه اهل حق به آن عمل می‌کنند.^۲

هم چنین شیخ طوسی که خبر واحد را پذیرفته، می‌گوید:

طایفه شیعه همان‌گونه که به اخبار دارای سند عمل می‌کنند، به خبرهای مرسل نیز عمل می‌نمایند.^۳

البته او در حجیت خبر مرسل تفصیل داده است.^۴

۲- ۶- عدم تخصیص عام به خبر واحد: ابن ادریس در این مورد می‌نویسد:

میان متکلمان در اصول فقه اختلافی نیست که عموم معلوم، با اخبار واحد تخصیص نمی‌خورد، هرچند راویان آن عادل باشند.^۵

۱. همان، ج ۱، ص ۴۹۳ و ج ۲، ص ۵۳۴: «والمراسیل لا یعمل بها من یعمل بأخبار الأحاد، فکیف من لا یعمل بأخبار الأحاد جملة».

۲. شیخ مفید، التذکرة باصول الفقه، ص ۲۸: «والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذکرناه، ثلاثة أخبار: خبر متواتر، وخبیر واحد معه قرينة تشهد بصدقه، وخبیر مرسل فی الإسناد یعمل به أهل الحق علی الإئفاق».

۳. شیخ طوسی، عذة الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۵۴.

۵. ابن ادریس، همان، ج ۳، ص ۳۶۱: «ولا خلاف بین المتکلمین فی أصول الفقه، ان أخبار الأحاد لا یخص بها العموم المعلوم، وان کانت رواها عدولاً».

در حالی که بیش تر فقها و متکلمان تخصیص عموم به خبر واحد را جایز می دانند. شیخ طوسی می گوید:

این بحث میان معتقدان به حجیت خبر واحد مطرح است؛ برخی از آنها تخصیص عموم را با اخبار واحد تا زمانی که مانعی پیش نیامده، جایز می دانند و آن مذهب بیش تر فقها و متکلمان است.^۱

۳-۶- عدم حجیت خبر واحد نزد شیعه

ابن ادریس گاهی در برخی عبارات، عدم حجیت خبر واحد را به تمامی فقهای شیعه نسبت داده است. او می نویسد: اصحاب ما به خبرهای واحد عمل نمی کنند،^۲ در حالی که شیخ طوسی^۳ و برخی پیروان او به حجیت خبر واحد معتقد بودند.^۴ لذا اگر او عدم اعتبار خبر واحد را به بیش تر فقهای شیعه نسبت می داد، بهتر بود.

۷- بررسی برخی شبهات

در مورد مبانی اصولی و روش فقهی ابن ادریس شبهات و اظهار نظرهای نادرستی وجود دارد که در این جا به دو مورد از آنها اشاره و پاسخ آنها بیان می شود.

۱-۷- ابن ادریس و اعراض از روایات

برخی معتقدند که ابن ادریس به طور کلی از روایات معصومان علیهم السلام کناره گیری

۱. شیخ طوسی، همان، ج ۱، ص ۳۴۳: «واختلف القائلون بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام في هذه المسألة: منهم: من أجاز تخصیص العموم بها على كل حال ما لم يمنع من ذلك مانع، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين...».

۲. ابن ادریس، همان، ج ۳، ص ۱۷: «وأخبار الآحاد غير معمول عليها عند أصحابنا».

۳. شیخ طوسی، همان، ج ۱، ص ۱۰۰.

۴. شیخ طوسی، عدة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶ و حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۱۹۱.

کرده و در فقه به دلایل دیگری روی آورده است. ابن داود حلی پس از آن که ابن ادریس را در زمره ضعفا قرار داده، چنین نوشته است:

لکن او به طور کلی از اخبار اهل بیت علیهم السلام اعراض کرده است.^۱

پاسخ: بر فرض صحت چنین اسنادی، اولاً این ادعا خلاف رویه ابن ادریس در سرائر است، زیرا کسی که به این کتاب مراجعه کند به خوبی در می یابد که او در فروع فراوانی به روایات استناد کرده است. ثانیاً، او تنها خبر واحد بدون قرینه و شاهد رابی اعتبار می داند. از این رو، به خبر متواتر و خبر واحد همراه با قرینه عمل کرده است. او در مقدمه سرائر چنین اظهار می کند:

حق از چهار طریق تجاوز نمی کند [دلایل احکام چهار چیز است] یا کتاب خدا یا سنت پیامبر که متواتر و اتفاقی باشد یا اجماع و یا دلیل عقل.^۲

در جای دیگر، بر اعتبار خبر واحد همراه با قرینه تأکید کرده و می گوید:

سزاوار است که از آن دو خبر، به خبری عمل شود که دلیل، آن را تأیید می کند، نه به صرف خبر؛ زیرا ما بیان کردیم که نزد ما عمل به خبر واحد جایز نیست.^۳

ثالثاً، فقها و اصولیان متعددی پیش از ابن ادریس به خبر واحد عمل نمی کردند، همانند شیخ مفید و سید مرتضی، ولی هیچ گاه چنین مسئله ای دلیل ضعف آنان به شمار نیامده است. محقق شوشتری در این مورد می گوید:

نسبت روگردانی کلی از روایات به ابن ادریس درست نیست. چگونه درست باشد، در حالی که سرائر از کتاب طهارت تا دیات همگی بر اخبار ائمه اطهار علیهم السلام مبتنی است و آن شخص از علمای امامیه است و یک شیعه امامی، معقول نیست از اخبار

۱. حسن بن علی حلی، رجال ابن داود، ص ۴۹۸. البته در برخی نسخه ها قید کلیه وجود ندارد.

۲. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۴۶: «فإن الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسول الله صلى الله عليه وآله المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل...».

۳. همان، ج ۱، ص ۳۴۲: «والذی ینبغی أن یعمل علیه من الخبرین، ما عضده الدلیل، لا بمجرد الخبر؛ لأننا قد بینا أن العمل بأخبار الأحاد لا یجوز عندنا».

آنان اعراض کرده باشد، بلکه او همانند شیخ مفید و مرتضی به اخبار آحاد عمل نمی‌کرد.^۱

رابعاً، نقل برخی روایات در پایان سرائر به عنوان «مستطرفات» بهترین شاهد بر بی‌پایگی چنین ادعایی است.

۲-۷- ابن ادریس و ابتکار دلیل عقلی

مرحوم مظفر، پس از آن که سیر تاریخی دلیل عقلی را از زمان شیخ مفید به بعد بررسی کرده و از دلیل عقلی ذکری نیافته می‌گوید:

اولین کسی که از اصولیان به دلیل عقلی تصریح کرده، شیخ ابن ادریس متوفای ۵۹۸ ق است. او در سرائر گفته هر گاه آن سه دلیل کتاب، سنت و اجماع در دسترس نبود، معتمد نزد محققان تمسک به دلیل عقلی در آن مسئله است و لکن منظور خویش را از دلیل عقلی بیان نکرده است.^۲

باید ملاحظه کرد که منظور سخن بالا چیست؟ اگر مقصود آن است که تعبیر «دلیل عقلی» در سخنان اصولیان پیش از ابن ادریس وجود ندارد، این سخن به حقی است، زیرا در کلمات اصولیان و فقهای پیشین از عقل، به عنوان دلیل یاد نکرده‌اند. اما اگر مقصود آن باشد که کسی از فقهای عقل را به عنوان مرجع مستقلی برای احکام همانند، کتاب، سنت و اجماع قرار نداده و ابن ادریس برای نخستین بار آن را مطرح کرده است، چنین برداشتی درست نیست؛ زیرا سید مرتضی پیش از ابن ادریس در چند عبارت دقیقاً همین محتوای کلام او را بیان کرده است. سید مرتضی می‌گوید:

به طور کلی حادثه شرعی که پدید می‌آید از چند حالت بیرون نیست، یا حکم آن از

۱. محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۸، ۴۵.

۲. محمدرضا مظفر، اصول فقه، ج ۲، ص ۱۱۶: «وَأَوَّلُ مَنْ وَجَدْتَهُ، مِنَ الْأَصُولِيِّينَ يَصْرَحُ بِالذَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ، الشَّيْخُ ابْنُ ادریس المتوفى ۵۹۸. فقال في السرائر ص ۲: «فإذا فقدت الثلاثة - یعنی الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها». ولکنه لم يذكر المراد منه».

نصوص قرآن [به طور اجمالی یا تفصیلی] استفاده می‌شود یا از خبر متواتری که موجب علم می‌گردد [البته این مورد در احکام شرعی کم یافت می‌شود] و یا از اجماع طایفه حقه امامیه [که در مواضعی بیان کرده‌ایم که اجماع آنان حجت است]. پس اگر فرض کنیم که حکم این حادثه [نوظهور] در هیچ یک از دلایل ذکر شده یافت نشده، در این مسئله به حکم اصل در عقل مراجعه می‌شود و در این حالت، این حکم خداوند است.^۱

جالب آن است که خود ابن ادریس دقیقاً مضمون همین کلام را از سید مرتضی در مقدمه سرائر نقل کرده است.^۲

ابن بزاج نیز کلامی شبیه کلام سید مرتضی در مورد دلیل عقل دارد. او می‌گوید: اگر حادثه‌ای رخ دهد و حاکم دنبال حکم آن باشد، چنان چه دلیلی از کتاب و سنت و اجماع بر آن دلالت کند، به آن‌ها عمل می‌شود ولی اگر دلیلی بر آن حادثه به صورت اجمالی یا تفصیلی و غیر آن یافت نشود، آن حادثه بر اصل باقی می‌ماند و به آن مراجعه می‌شود.^۳

هر چند در این عبارت از «اصل در عقل» سخن به میان آورده، اما با توجه به این که ابن ادریس دلیل عقل را در اصطلاح فقها همین «دلالة الأصل» معنا کرده است^۴، جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌ماند که سید مرتضی پیش از ابن ادریس دلیل عقل را مطرح کرده است، هر چند واژه دلیل را برای آن به کار نبرده است. علاوه بر این

۱. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، جواب مسائل طرابلسیات سوم، ص ۳۱۸. «فان فرضنا انه لا يوجد حکم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه، كنا فيها على حکم الأصل في العقل، وذلك حکم الله تعالى، اذا كانت الحال هذه» و همو، الذريعة، ج ۲، ص ۷۳، ۳۲۶ و ۳۲۷.

۲. السرائر، ج ۱، ص ۴۹.

۳. ابن بزاج، المهدب، ج ۲، ص ۵۹۶: «فان حدثت حادثة وأراد الحكم فيها، فان كان عليها دليل من نص كتاب أو سنة أو إجماع عمل في الحكم فيها عليه، وان لم يكن عليها دليل على جملة أو تفصيل، ولا غير ذلك من الحجج، وكانت يبقاه على الأصل، رجع في ذلك إليه».

۴. ابن ادریس، همان، ج ۱، ص ۴۹۵.

ابن ادریس تمسک به دلیل عقل را به محققان اصول فقه نسبت داده که حاکی از پیشینه این دلیل دارد.

البته تفاوت‌هایی میان دیدگاه ابن ادریس و دیدگاه فقهای پیشین در مورد دلیل عقل وجود دارد:

- ۱- قلمرو دلیل عقل از نظر ابن ادریس وسیع‌تر است،
- ۲- از نظر فقهای پیش از او دلیل عقل در طول سایر ادله قرار دارد، در حالی که ابن ادریس با توجه به کاربردهای مختلف دلیل عقل، هم آن را در طول سایر ادله قرار داده و هم در عرض آن‌ها،
- ۳- ابن ادریس بر خلاف فقهای گذشته به دلیل بودن عقل تصریح کرده است.

۴۱- سید جمال‌الدین ابوالفضائل احمد بن موسی بن جعفر، معروف به ابن طاووس^۱ (م ۶۷۳ق)

وی معروف به ابن طاووس است که از فحول و مفاخر علمای شیعه به شمار می‌آید. ایشان فقیه و مجتهد اصولی، محدث، رجالی، ادیب، متکلم، محقق، مدقق، عابد، زاهد، صالح و شاعر بلیغ و اورع فضلالی عصر خود است، لذا در کلمات بزرگان به «فقیه اهل بیت (علیهم‌السلام)» معروف بود.^۲

گفته‌اند که ابن طاووس نخستین کسی است که اخبار را به چهار قسم صحیح، حسن، ضعیف و موثق تقسیم کرده و علمای بعد از او از وی تبعیت کرده‌اند، اما پیش از ایشان ملاک استناد و عدم استناد اخبار، قرائن خارجی بود.^۳

۱. سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۳، ص ۱۸۹؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۱، ص ۶۶؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۶۶۰؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۱، ص ۷۳؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۸، ص ۷۲؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحديث، ج ۲، ص ۳۴۴؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۹ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۷، ص ۳۷.

۲. سید محسن امین، همان، ج ۳، ص ۱۹۰ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۸، ص ۷۳.

۳. همان.

مشایخ او عبارتند از: شیخ نجیب‌الدین بن نما، شیخ یحیی بن محمد بن یحیی بن فرج سوراوی، سید فخار بن معد بن فخار موسوی و سید احمد بن یوسف بن احمد عریضی علوی حسینی.^۱

علامه حلی و حسن بن داود حلی از جمله شاگردان او می‌باشند.^۲ ایشان در موضوعات مختلف کتاب‌هایی نوشته و بنا بر نقلی ۸۲ کتاب را تألیف کرده است.^۳ که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود: بشری المحققین فی الفقه، ملاذ علماء الامامیه فی الفقه، کتاب الکر، شواهد القرآن.^۴ هم‌چنین فوائد العده^۵ و عدة الاصول^۶ کتاب‌های اصولی وی می‌باشند که هیچ کدام در دست‌رس نیست.

۴۲- ابوالقاسم جعفر بن حسن بن ابی زکریا بن حسن بن سعید هذلی حلی^۷ (۶۰۲-۶۷۶ق)

الف) زندگی‌نامه

وی مشهور به محقق حلی است و در حله عراق به دنیا آمد. از کودکی به شعر و ادب، علاقه ویژه‌ای داشت. روزی شعری سرود و آن را برای پدرش فرستاد، ولی او

۱. سید محسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۹۰ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۸، ص ۷۳.

۲. همان.

۳. سید محسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۹۰؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۸، ص ۷۴ و عبدالله افندی، همان، ج ۱، ص ۷۴.

۴. سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۱۹۰ و میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۸، ص ۷۳.

۵. سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۷، ص ۱۹۰ و آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشيعة، ج ۱۶، ص ۳۴۸.

۶. الذریعة الی تصانیف الشيعة، ج ۱۵، ص ۲۲۷ و میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۸، ص ۷۳.

۷. سید محسن امین، همان، ج ۴، ص ۸۹؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۴۸؛ آغا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشيعة، ج ۲، ص ۱۸۲؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۲۳۱؛ عباس قمی، الکتبی والالقیاب، ج ۳، ص ۱۵۴؛ محمد بن علی اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۱۵۱؛ عبدالله مامقانی، تفتیح المقال، ج ۱، ص ۲۱۴؛ حسن بن علی حلی، رجال ابن داود، ص ۸۳؛ محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ج ۲، ص ۳۷۸؛ میر مصطفی نفرشی، نقد الرجال، ص ۶۹؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحديث، ج ۴، ص ۶۱ و جعفر سبحانی، همان، ج ۷، ص ۵۵.

محقق را سرزنش کرد و از ادامه سراییدن شعر منع کرد.

از این پس بود که قریحه و ذوق شعری او روبه سردی گرایید.^۱

محقق حلی در علوم بسیاری از جمله فقه، اصول، کلام، منطق تبخّر کم‌نظیری داشت، از این رو برخی کتاب‌های فقهی و اصولی او همچون شرایع و معارج جزء کتاب‌های درسی حوزه‌های علمیه شیعه قرار گرفت و ریاست شیعه امامیه در آن عصر به او موکول شد.

وی معاصر خواجه نصیرالدین طوسی بود. روزی خواجه در درس محقق حضور یافت و او به خاطر احترام به خواجه درس خویش را قطع کرد، ولی خواجه از او خواست تا درس را ادامه دهد.

محقق در آن جلسه بحث «استحباب میل به چپ کردن برای نمازگزار در عراق» را طرح کرده بود که خواجه بر این مسئله چنین اشکال کرد: این استحباب وجهی ندارد؛ زیرا چنانچه میل به چپ، انحراف از قبله به سوی غیر قبله باشد. این فعل حرام است و در صورتی که انحراف از غیر قبله به قبله باشد، چنین عملی واجب است.

محقق که از حضور ذهن بالایی برخوردار بود، در پاسخ او گفت: این میل به چپ، انحراف از قبله به سوی قبله است در این حال، خواجه سکوت کرد. محقق پس از این پیش آمد، رساله‌ای را در این مسئله تألیف و برای خواجه ارسال کرد.^۲

برخی از اساتید و مشایخ او به این قرار است:

نجیب‌الدین محمد بن جعفر بن ابی‌البقاء هبة‌الله بن نما حلی ربعی، سید فخار بن معد موسوی، پدرش حسن بن یحیی بن حسین بن سعید و شیخ مفیدالدین محمد بن جهم حلی.^۳

هم‌چنین حسن بن یوسف بن مطهر حلی، حسن بن داود حلی، سید غیاث‌الدین

۱. سیرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۲۳۴.

۲. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۱۸۸.

۳. سید محسن امین، همان، ج ۴، ص ۹۱.

عبدالکریم بن احمد بن طاوس، شیخ عزالدین حسن بن ابی طالب یوسفی ابی و صفی‌الدین محمد بن نجیب‌الدین یحیی بن احمد بن یحیی بن حسن بن سعید از جمله شاگردان او به شمار می‌آیند.^۱

برای محقق در کتاب ریحانة الأدب چهارده کتاب و رساله نقل شده است که برخی از آن‌ها عبارت است از: شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، مختصر النافع، المعبر فی شرح المختصر، الکهنه فی المنطق و نکت النهایة.^۲

هم‌چنین معارج الاصول^۳، نهج الوصول الی علم الاصول (در دست‌رس نیست) و مقدمه کتاب المعبر فی شرح المختصر^۴ کتاب‌های اصولی وی می‌باشند. البته محقق بخشی از مباحث اصولی را در مقدمه کتاب فقهی المعبر بیان کرده است.

در آن روزگار حوزه علمیه حله با حرکت علمی ابن ادریس، رونق خاصی گرفته بود، به طوری که طلاب علوم دینی از سایر نقاط برای فراگیری علم و دانش به آن دیار سفر می‌کردند. از سوی دیگر، حوزه علمیه نجف پس از شیخ طوسی دچار ضعف و سستی شده بود.^۵ مجموعه این عوامل زمینه را برای درخشش حوزه حله فراهم ساخته بود.

به رغم این که افکار شیخ طوسی توسط ابن ادریس نقادی شده بود، اما هنوز افکار شیخ در حوزه‌های علمیه دارای محوریت، انسجام و ترتیب مناسب بود. محقق توانست به خوبی، هم افکار شیخ را انسجام دهد و هم تا حدودی آن را تعدیل کند. در

۱. همان.

۲. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۴۸ و سیدمحسن امین، همان، ج ۴، ص ۹۲.

۳. این کتاب بعد از چاپ سنگی، توسط مؤسسه آل‌البیت و با تصحیح و تحقیق محمدحسین رضوی در سال ۱۴۰۳ ق در ۲۴۸ صفحه چاپ و منتشر شده است.

۴. حر عاملی، همان، ج ۲، ص ۴۸ و سیدمحسن امین، همان، ج ۴، ص ۹۲. این کتاب قبلاً در یک مجلد و ۳۵۶ صفحه به صورت چاپ سنگی منتشر شد، آن‌گاه در سال ۱۳۶۴ با اشراف آیت‌الله مکارم شیرازی، تصحیح و تحقیق و توسط مؤسسه سیدالشهداء^ع در دو جلد منتشر شد.

۵. تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۳۴۱.

کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه چنین آمده است:

او [یعنی محقق] فقه شیخ الطائفه را به درستی تهذیب کرد و از کتاب‌های متعدد وی آرا و افکار وی را در مسایل مختلف گردآوری و مرتب کرده و فقه وی را به شکلی پخته، منسجم و اصولی مدون ساخت و اعتبار آن را که با انتقادات ابن‌ادریس خدشه‌دار شده بود برگرداند. او با آن انتقادات به سختی مقابله کرد و از روش و مکتب فقهی شیخ الطائفه دفاع نمود. نقش عمده محقق در فقه همین جمع و جور کردن، پیراستن و پخته ساختن فقه شیخ الطائفه است.^۱

ب) روش‌شناسی

۱- معرفی اجمالی معارج الاصول

معارج، مهم‌ترین تألیف اصولی محقق است که تا سالیان طولانی در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شد. این کتاب که جامع همه مباحث اصولی از ده باب تشکیل شده است. در باب اول، برخی مباحث مقدماتی، از جمله معنای اصول فقه، خطاب، حقیقت و مجاز مطرح شده است. در باب دوم، اوامر و نواهی به بحث گذاشته شده است. در باب سوم، بحث عام و خاص مطرح شده و این باب مفصل‌ترین باب معارج است. در باب چهارم، مجمل و مبین را مطرح کرده است. در باب پنجم، از افعال و احکام نبی سخن به میان آورده است. در باب ششم، مبحث اجماع، حقیقت آن و اجماع‌کنندگان را بیان کرده است. در باب هفتم، خبر واحد، متواتر و بحث تعارض را ذکر کرده است. باب هشتم، به بحث ناسخ و منسوخ اختصاص دارد. در باب نهم، از مباحث اجتهاد و تقلید و قیاس سخن به میان آورده است و در نهایت در باب دهم، مباحث متفرقه‌ای را ذکر کرده که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند، زیرا این مباحث برای اولین بار توسط محقق در اصول شیعه طرح شده و موضع شیعه را در مورد آن‌ها

۱. حسین مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۵۲.

بیان کرده است، مباحثی نظیر استقرا، مصلحت و ...

۲- روش طرح مباحث اصولی

۲-۱- اختصار

یکی از ویژگی‌های بسیار برجسته علمی محقق، اختصار گویی و قدرت بر تلخیص مطلب بوده است. او چه در فقه و چه در اصول با عبارات موجز، ولی رسا مباحث را تبیین کرده است تا هم زمینه تفکر و تعمق برای خواننده فراهم شود و هم از اتلاف وقت جلوگیری کند. این بُعد علمی محقق، ارتباط تنگاتنگی با بُعد ادبی او دارد، مانند این مورد که می‌گوید:

و جوابش آن است که اولی مجاز و دومی تأکید است.^۱

محقق با همین شیوه توانست در کتاب مختصر معارج، مباحث مفصل اصولی سید و شیخ را که در دو جلد جمع شده بود همراه با مباحث جدید گردآوری کند.

۲-۲- دسته‌بندی منطقی مباحث

محقق حلی در هر بابی که وارد شده در ابتدای مباحث زیر مجموعه آن را به صورت منظم و منطقی دسته‌بندی کرده و آن‌گاه وارد بیان دیدگاه‌ها و تبیین نظریه مختار شده است. به عنوان نمونه او عمده مباحث اوامر را بر محور امر، مأمور به و مأمور دسته‌بندی کرده است.

۲-۳- حذف مباحث بی‌فایده

محقق در بحث تعبد پیامبر به شرایع گذشته، می‌نویسد:

مردم اختلاف کرده‌اند که پیامبر ﷺ آیا به شرایع گذشته متعبد بوده است یا نه؟ و این

۱. محقق حلی، همان، ص ۵۸: «و جوابه ان الاول تجوز والثانی تأکید»

اختلاف بی فایده است ... و از آن جا که ما بر ثمره مسئله اتفاق نظر داریم، وارد شدن در آن پس از این [اتفاق] مشقت [بی حاصل] است.^۱

۴-۲- تفکیک میان مقام امکان و وقوع

فقدان جداسازی میان این دو مقام، موجب اشتباهات فراوانی شده است، اما محقق حلّی در مباحث گوناگون این دو جهت را از هم جدا کرده است. برای مثال در بحث حقیقت عرفی می‌گوید: اما حقیقت عرفی نیز چنین است، اما امکان که ظاهر است، ولی وقوع آن به استقرا بر می‌گردد.^۲

۵-۲- ارائه دیدگاه‌های گوناگون اصولی

روش محقق بر این استوار بوده است که یک دوره مباحث اصولی را همراه با دیدگاه‌های مختلف آن ارایه کند، هر چند در پاره‌ای از مباحث خود وی توقف کرده و یا نظر خاصی را انتخاب نکرده است. به عنوان نمونه در مبحث استثنا، اگر پس از چند جمله معطوف به یک دیگر، استثنایی آمده باشد آیا به جمله آخر بر می‌گردد یا به همه جملات، میان شیخ طوسی و سید مرتضی اختلاف نظر است. محقق، بدون آن‌که موضعی در این باره اتخاذ کرده باشد استدلال‌های طرفین را به طور جامع و خلاصه طرح کرده است.

۶-۲- استدلال‌های اصولی

یکی از تحولاتی که محقق در شیوه استدلال مباحث اصولی ایجاد کرده، استفاده گسترده و وسیعی از قیاس استثنایی است، در حالی که در کتاب‌های اصولی گذشته

۱. همان، ص ۷۲ و ۱۲۱: «اختلف الناس فی النبی ﷺ هل کان متعبداً بشرع من قبله أم لا؟ وهذا الخلاف عدیم الفائدة...، و إذا أجمعنا علی ثمره المسألة، فالدخول بعد ذلك فیها کلفة».

۲. همان، ص ۵۱: «و أما العرفیة فکذلک، أما الامکان فظاهر، و أما الوقوع فبالاستقراء...».

صرفاً در پاره‌ای از موارد، قیاس استثنایی به کار می‌رفت.

برای توضیح مطلب به طور اختصار «قیاس استثنایی» را بیان می‌کنیم. راه‌های علمی برای استدلال سه قسم است: قیاس، تمثیل و استقرا. قیاس از دو جهت مورد بحث قرار می‌گیرد: یکی، ماده و دیگری، هیئت. قیاس از نقطه نظر هیئت به دو قسم اقرانی و استثنایی تقسیم می‌شود: قیاس استثنایی، قیاسی است که در مقدماتش به نتیجه و یا به نقیض آن تصریح شده باشد.^۱ یکی از شرایط این قضیه آن است که یکی از مقدماتش شرطی باشد، در این صورت، قیاس استثنایی یا متصله است و یا منفصله. در این جا به برخی از استدلال‌های محقق که در آن از قیاس استثنایی منفصله استفاده کرده است اشاره می‌شود. محقق در بحث نفی مفهوم و صف چنین استدلال کرده است:

در صورتی که تعلیق حکم بر صفت بر مفهوم دلالت کند. این دلالت یا به خاطر لفظ

آن است و یا معنای آن و هر دو قسم باطل است اما ملازمه که روشن است ...^۲

محقق در مقام نفی حجیت قیاس با استفاده از قیاس استثنایی از نوع متصله گفته

است:

اگر ما به عمل به قیاس متعبد باشیم، باید دلیلی بر آن وجود داشته باشد، لکن دلیل

مفقود است پس عمل به آن جایز نیست... اما ملازمه به این دلیل است که تکلیف

مستلزم وجود دلیل است... اما بطلان لازم از راه استقرا فهمیده می‌شود.^۳

۲-۷- گسترش کاربرد اصطلاحات منطقی و فلسفی در اصول

یکی از نکات آموزنده در روش‌شناسی محقق حلّی آن است که او برای توضیح و

۱. محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.

۲. محقق حلّی، همان، ۷۰ - ۷۱: «لنا: لو دلّ لدلّ، اما بلفظه او بفحواه و معناه، والقسمان باطلان، اما الملازمة فظاهرة...»

۳. همان، ص ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۸۴، ۸۶، ۱۲۶، ۱۶۸، ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۱۷ و ۲۲۲: «الثالث: لو تعبدنا بالعمل به لوجدت الدلالة عليه، لكن الدلالة مفقودة، فالعمل به غير جاز... اما الملازمة فلأن التكليف يستدعي وجود دلالة... واما بطلان اللازم فبالاستقراء.»

تبيين مباحث اصولی، واژه‌ها و اصطلاحات منطقی و فلسفی را به صورت وسیعی به کار برده و بر همین اساس توانسته است به مباحث اصولی، استحکام و دقت بیش‌تری ببخشد، چنان‌که تا حدودی موفق شده رنگ عرفی اصول رایج زمان خویش را به رنگ فلسفی نزدیک کند. در زیر به پاره‌ای از نمونه‌ها اشاره می‌شود:

۱- علت و معلول: محقق اجزای امر را به معنای «سقوط التعبد عند الإتيان بالمأمور به» می‌داند، نه به معنای عدم وجوب قضا که قاضی معتقد است. او در ردّ سخن قاضی می‌گوید: «و لأنّ القضاء يمكن تعليقه بأنّ العبادة غير مجزية والعلة غير المعلول».^۱

محقق در مورد خبر متواتر، واژه علت تامه را به کار برده و می‌نویسد: «لأنّ الاخبار هو المقتضى للعلم، والسبب لا يختلف بحسب محالّه اذا كان تاماً».^۲

۲- ترجیح بدون مرجح: محقق در مورد امر موقت چنین آورده است: «لنا: أنّ الوجوب معلق على الوقت، فيجب ان يكون في كلّه وآل لكان في بعضه وهو ترجيح من غير مرجح، او لا في شيء منه وهو باطل بالاجماع».^۳

۳- ماهیت: او در تعریف مطلق می‌نویسد: «المطلق هو الدالّ على الماهية، والمقيّد هو الدالّ عليها مع صفة».^۴

۴- دور: محقق حلی در جواز تمسک به عام مخصوص چنین استدلال کرده است: «لنا: ان اللفظ متناول لما عدا المخصوص، فيجب استعماله فيه، وانما قلنا: انه متناول له؛ لأننا بينا انّ الفاظ العموم حقيقة في استغراق الكل ولا معنى للكل سوى مجموع الآحاد والتخصيص، لا يمنع تناول وآل لدار».^۵

۵- امکان ذاتی و استحاله: محقق در مقام استدلال بر حجیت استصحاب می‌گوید:

۱. همان، ص ۷۲-۷۳.

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. همان، ص ۷۴.

۴. معارج ص ۹۱.

۵. همان، ص ۹۷.

«الوجه الثانی: الثابت اولاً قابل للثبوت ثانياً، وآلاً لانقلب من الامكان الذاتى الى الإستحالة، فيجب أن يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان أولاً»^۱.

۶- مقتضى ومانع: محقق در استدلال‌های اصولی از این دو واژه بسیار استفاده کرده است. او در مورد خطاب عام وارد بر سبب خاص، می‌نویسد: «لنا: ان المقتضى للعموم موجود و العارض لا يصلح معارضاً...»^۲.

۷- تناقض: او نسخ سنت متواتر را با خبر واحد جایز نمی‌داند. در دلیل سوم مربوط به آن می‌گوید:

«الثالث: لو وجب العمل بخبر الواحد لكونه منسوباً الى صاحب الشرع، لوجب فى المتواتر، فيلزم التناقض. ولو عمل بالمتواتر لكونه متواتراً لم يلزم العمل بخبر الواحد، فلا يلزم التناقض»^۳.

۸- ۲- توجه به اصول لفظی

محقق در مباحث لغوی اصول به چند اصل اشاره می‌کند که در معارج کاربرد فراوانی داشته است. گفتنی است پاره‌ای از این اصول جنبه ابتکاری داشته که پس از او، علامه و صاحب معالم آن‌ها را پذیرفته‌اند. در این جا برخی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۱- اصل عدم نقل: محقق پس از توضیح حقایق شرعی، عرفی و لغوی، در پاسخ به این سؤال که در صورت تردید در مورد لفظی که از حقیقت لغوی به عرفی و یا شرعی منتقل شده یا نه، چه باید کرد؟ «اصل عدم نقل» را تأسیس کرده و گفته است:

اصل، عدم نقل است؛ زیرا اگر احتمال نقل با احتمال بقای بر اصل، مساوی باشد، هنگامی که خطاب با اطلاق باشد تفاهمی حاصل نمی‌شود، چون ذهن میان دو معنا

۱. معارج، ص ۲۰۷.

۲. همان، ص ۹۹ و ۱۶۵.

۳. همان، ص ۱۷۱.

متردد خواهد شد، در حالی که تفاهم با اطلاق حاصل است. پس احتمال منفی است.^۱

۲- اصل عدم اشتراک: علم و آگاهی از وضع یک لفظ برای معنا موجب می‌شود تا هنگام استعمال لفظ، معنای مورد نظر به ذهن بیاید، اما اگر احتمال داشته باشد که از یک لفظ معنای دیگری به ذهن بیاید، بدون آن که قرینه‌ای بر آن نصب شده باشد، تفاهم میان متکلم و مخاطب به هم می‌خورد. محقق برای از بین بردن چنین احتمالی اصل عدم اشتراک را بنیان‌گذاری کرده است. او می‌گوید:

اصل عدم اشتراک است، زیرا اگر چنین نباشد فهم حاصل نمی‌شود، جز آن که علم به عدمش وجود داشته باشد و این به دلیل لزوم بطلان استدلال به نصوص باطل است؛ چون ممکن است الفاظ برای غیر آن معنا وضع شده باشند.^۲

محقق با تأسیس اصل عدم اشتراک با اصل حقیقت بودن استعمال که سید مرتضی آن را مطرح کرده، مخالفت ورزیده است.

(الف) «... وعن الرابع: لا نسلم ان الاصل في الاستعمال، الحقيقة؛ سلمناه، لكن معارض بان الأصل عدم الاشتراك».^۳

ب) در معنای حقیقی صیغهٔ إفعال، میان سید و شیخ اختلاف نظر است. سید قایل به اشتراک و شیخ قایل به ایجاب است. «احتج المرتضی ﷺ: بانها وردت للايجاب و الندب، والاصل في الاستعمال، الحقيقة. وجوابه: كما ان الاصل في الاستعمال، عدم التجوز، فالأصل عدم الاشتراك».^۴

۳- اصل تأسیس: یکی از مباحث اوامر این است که آیا تکرار اوامر، موجب تکرار

۱. همان، ص ۵۲: «الأصل عدم النقل؛ لأن احتمال النقل لو ساوى احتمال البقاء على الأصل، لما حصل التفاهم عند التخاطب مع الإطلاق؛ لأن الذهن يعود متردداً بين المعنيين لكن التفاهم حاصل مع الإطلاق، فكان الاحتمال منفياً».

۲. همان، ص ۵۳: «الاصل عدم الاشتراك؛ لأنه لولا ذلك لما حصل الفهم إلا عند العلم بعدمه، وهو باطل؛ لأنه يلزم بطلان الاستدلال بالنصوص، لجواز أن تكون الفاظه موضوعة لغير ذلك المعنى».

۳. همان، ص ۶۲.

۴. همان، ص ۶۴ و ۶۵.

مأمور به می‌شود یا نه؟ محقق در یک قسم که تزیاید در آن امکان دارد، ولی به هم معطوف نیست، قایل به تعدد مأمور به شده است و در این مورد به اصل تأسیس استناد کرده است:

«لنا: انه لو حمل الثاني على الاول لكان الثاني تكميلاً أو تأكيداً وكلاهما خلاف الاصل»^۱.

۹-۲ مبانی کلامی

محقق در معارج، در اثنای مباحث اصولی به برخی مباحث کلامی اشاره کرده است که مسئله اصولی بدون فهم و پذیرش آنها، بی‌پایه و اساس و بدون مبنا خواهد بود. برخی از آن مباحث به قرار زیر است:

۱- حکمت الهی: محقق در مورد جواز تعبد به خیر واحد از نظر عقلی می‌گوید:

هر گاه مانع احتمال خیر واحد بر مصلحت را باطل کردیم، حکم به امکان تعبد به آن لازم می‌آید، زیرا شرایع همراه با مصالحند و حکمت الهی مقتضی رعایت آن است.^۲

۲- اغرا به قبیح: محقق می‌نویسد:

دلیل دوم آن که اگر عمل به این اخبار خطا باشد، اعلام بر صرف نظر کردن از انجام آن جایز نیست، زیرا این کار اغرا به قبیح است.^۳

۳- تکلیف فراتر از توان: محقق در مورد تأخیر بیان از وقت حاجت می‌گوید:

میان اهل عدل اختلافی نیست که تأخیر بیان از زمان نیاز، جایز نیست، چون هنگامی که برای مکلف راهی برای شناخت مورد تکلیفش به جز بیان وجود نداشته باشد،

۱. همان، ص ۶۹.

۲. همان، ص ۱۴۱: «وأما أنه إذا كان كذلك، وجب الحكم بجواز التعبد به؛ فلأن الشرايع (مقترنة) بالمصالح، الحكمة الالهية موکولة برعايتها...».

۳. همان، ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۸ و ۱۶۳: «والثانی: أنه لو كان العمل بها خطأ، لما جاز الاعلام بالعفو عن فعله، لأن ذلك يكون اغراءاً بالقبیح».

نمود چنین بیانی، لازمه‌اش تکلیف به ما لا یتطاق است.^۱

ج) تأثیر پذیری از گذشتگان

محقق حلّی در افکار اصولی خویش از برخی علمای شیعه و سنی تأثیر پذیرفته است، هر چند میزان تأثیر او از علمای شیعه بسی ژرف‌تر است. وی بیش‌تر تحت تأثیر افکار شیخ طوسی و سید مرتضی بوده است. البته در مواردی اندک نیز از شیخ مفید پیروی کرده است.

۱ - شیخ مفید

در بحث استصحاب، محقق به پیروی از شیخ مفید آن را حجت دانسته است. محقق در این باره می‌نویسد:

از مفید چنین حکایت شده: تا زمانی که دلیلی بر نفی آن اقامه نشده، حکم به بقای آن می‌شود و آن قول مختار ماست.^۲

۲ - سید مرتضی

۱ - ۲ - ماهیت اصول فقه: محقق به پیروی از سید مرتضی ماهیت اصول فقه را راه‌های اجمالی فقه دانسته است.^۳

۲ - ۲ - شرطیت اراده در امر قولی: محقق همانند سید مرتضی در تعریف امر قولی، اراده را شرط کرده است. او می‌گوید:

امر قولی عبارت است از درخواست فعل به صیغه افعال یا مثل آن بر وجه استعلاء،

۱. همان، ص ۷۴، ۱۱۱ و ۱۱۲: «لا خلاف بین أهل العدل أن تأخیر البیان عن وقت الحاجة غیر جائز، اذا لم یکن للمکلف طریق الی معرفة ما کلف به الا بالبیان، والا لکان تکلیفاً بما لا یتطاق».

۲. محقق حلّی، معارج الاصول، ص ۲۰۶: «حکمی عن المفید علیه السلام: أنه یحکم ببقائه ما لم تقم دلالة علی نفيه، وهو المختار».

۳. همان، ص ۴۷۰ و سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۷.

هنگامی که آن صیغه از کسی که وقوع فعل را اراده کرده است، صادر شود ... و ما بنا بر آنچه مرتضی آن را اختیار کرده است، بر خلاف اشاعره و گروهی از فقیهان اراده را شرط کرده ایم.^۱

۳-۲ - قلمرو اجماع: محقق به پیروی از سید مرتضی قلمرو اجماع را وسیع دانسته است، به طوری که شامل عقاید، فقه و ... می شود. محقق می گوید:

هر آنچه که اجماع بر آن منعقد شود حق است، خواه از عقاید دینی باشد خواه از فروع شرعی و یا جز آن، اما هر آنچه که علم به وجوب وجود امام معصوم علیه السلام بر آن توقف داشته باشد، استدلال بر آن به واسطه اجماع صحیح نیست و گرنه دور لازم می آید، ولی هر چه که چنین نباشد استدلال بر آن با اجماع جایز است.^۲

۴-۲ - تعریف نسخ: محقق با اندک تغییری در عبارت، همان تعریف سید مرتضی را برای نسخ بیان کرده است:

نسخ در شرع، عبارت است از اعلام از بین رفتن مثل حکمی که به دلیل شرعی ثابت شده، به واسطه دلیل شرعی متأخر از آن، به طوری که اگر این حکم نمی آمد، حکم اول ثابت بود.^۳

۵-۲ - تفاوت های نسخ و تخصیص: سید مرتضی در بحث نسخ، پنج فرق میان نسخ و تخصیص بیان کرده که محقق به پیروی از ایشان همان فرق ها را شمرده است.^۴

۱. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ج ۱، ص ۴۱ و همان، ج ۳، ص ۶۲: «الأمر القولی: هو استدعاء الفعل بصیفة (افعل)، أو ما جرى مجراها على طريق الإستعلاء، إذا صدرت (من مرید لایقاع الفعل) ... و شرطنا الإرادة - على ما اختاره المرتضی علیه السلام - خلفاً للأشعرية و جماعة من الفقهاء».

۲. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ج ۲، ص ۱۵۰ و همان، ج ۳، ص ۶۲: «كل ما انعقد الإجماع عليه فهو حق، سواء كان من العقائد الدينية أو الفروع الشرعية أو غير ذلك، لكن كل ما يتوقف العلم بوجوب وجود الإمام المعصوم علیه السلام عليه، لم يصح الاستدلال عليه بالإجماع، والألدار، وكل ما لا يكون كذلك، جاز الاستدلال عليه بالإجماع».

۳. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ج ۱، ص ۴۱۴ و همان، ص ۱۶۱: «وفى الشرع: عبارة عن الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدلیل الشرعی تراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتاً».

۴. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ج ۱، ص ۲۳۵ و همان، ص ۸۹.

۶-۲- نسخ حکمی پیش از وقت انجام آن: محقق در این مسئله به پیروی از سید مرتضی به عدم جواز نسخ حکم پیش از فرارسیدن زمان انجام آن، قایل شده است.^۱
 ۷-۲- عدم مفهوم وصف: محقق حلّی برای وصف مفهومی قایل نیست و بر مدعای سید در این مسئله با فشاری کرده است.^۲

۳- شیخ طوسی

پس از شیخ طوسی، افکار او توسط ابن زهره و ابن ادریس نقد شد و به افکار سید مرتضی توجّه شد، اما محقق حلّی بار دیگر توانست افکار شیخ را مطرح کرده و از آن‌ها دفاع کند. از این رو می‌توان او را «مجدّد افکار شیخ» دانست.

۱-۳- الفاظ اختصاصی برای عموم: سید مرتضی معتقد بود که در لغت برای عموم، الفاظ ویژه‌ای وجود ندارد، شیخ طوسی این نظر را باطل دانست و بر آن شد که عموم الفاظ اختصاصی دارد. محقق نیز چنین عقیده‌ای را پذیرفت.^۳

۲-۳- مجاز بودن عام پس از تخصیص: محقق به پیروی از شیخ طوسی عام بعد از تخصیص را مجاز می‌داند.^۴

۳-۳- خبر مرسل: محقق در باب خبر مرسل با ارائه نظر شیخ، بدون هیچ نقد و بررسی از آن گذشته است و آن را حجت می‌داند.^۵

۱. محقق حلّی، همان، ص ۱۶۷.

۲. همان، ص ۷۰.

۳. محقق حلّی، همان، ص ۸۱ و شیخ طوسی، عدّة الاصول، ج ۱، ص ۲۷۹: «المسألة الثانية: فی اللغة ألفاظ موضوعة للعموم، وهو اختيار الشيخ رحمته الله».

۴. به ترتیب باورقی قبل: همان، ص ۹۷ و همان، ج ۱، ص ۳۰۷: «المسألة الاولى: العام إذا خص صار مجازاً، سواء خص بدلیل متصل أو منفصل، وهو اختيار أبي جعفر رحمته الله».

۵. به ترتیب باورقی قبل: همان، ص ۱۵۱ و همان، ج ۱، ص ۱۵۴: «إذا أرسل الراوی الروایة، قال الشيخ رحمته الله: إن كان ممن عرف أنه لا یروی إلا عن ثقة، قبلت مطلقاً، وإن لم یکن كذلك، قبلت بشرط أن لا یكون لها معارض من المسانید الصحیحة. واحتج لذلك: بأن الطائفة عملت بالمراسیل عند سلامتها عن المعارض، كما عملت بالمسانید، فمن أجاز أحدهما أجاز الآخر».

۴ - ۳ - ترجیح به ضبط و علم: هرگاه دو روایت تعارض پیدا کنند و جمع ممکن نباشد، نوبت به مرجحات می‌رسد. محقق به پیروی از شیخ، روایتی را که راوی آن اضبط و یا اعلم باشد، ترجیح داده است.^۱

۵ - ۳ - حقیقت و مجاز: سید مرتضی بر این باور بود که استعمال لفظ در معنایی بدون قرینه دلیل بر حقیقت است و به دیگر سخن اصل در استعمال، حقیقت است. این مبنا را شیخ طوسی نقادی کرد و معتقد شد که استعمال، اعم از حقیقت است. پس از شیخ، ابن زهره مجدداً مبناى سید را مطرح کرد، ولی محقق حلی بار دیگر از مبناى شیخ طوسی در مقابل سید مرتضی دفاع کرد و استعمال را دلیل بر حقیقت تلقی نکرد.^۲

۶ - ۳ - تعارض نقل به لفظ و نقل به معنا: محقق در این مسئله نیز مسلک شیخ طوسی را اختیار کرده است.^۳

۷ - ۳ - عام وارد بر سبب خاص: محقق حلی در این موضوع، نظریه شیخ را اختیار کرده است.^۴

نقد اندیشه‌های شیخ

هر چند محقق تحت تأثیر افکار شیخ قرار داشت، اما این بدان معنا نیست که محقق می‌خواست دوباره واقعه تلخ تقلید از افکار شیخ را در اذهان زنده کند، بلکه او همانند ابن ادریس به نقد برخی اندیشه‌های شیخ پرداخت. از این رو می‌توان محقق

۱. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ص ۱۵۴ و همان: «المسألة الثانية: رجح الشيخ ﷺ بالضابط والأضبط والعالم والأعلم...، ويمكن أن يحتج لذلك: بأن رواية العالم والأعلم أبعد من احتمال الخطأ، وأنسب بنقل الحديث على وجهه، فكانت أولى».

۲. محقق حلی، همان، ص ۶۲ و ۸۳: «لا نسلم أن الأصل في الاستعمال الحقيقة».

۳. همان، ص ۱۵۵.

۴. همان، ص ۹۹ و شیخ طوسی، همان، ج ۱، ص ۳۶۹.

را نقطه تعادل برخورد با تفکرات شیخ دانست، زیرا از یک سو، تفکرات منطقی و بنیانی شیخ را پذیرفت و از آن‌ها دفاع کرد و از سوی دیگر، برخی از اندیشه‌های وی را نقد کرد. لذا شیوه نقد محقق در علمای بعد از وی بیش از شیوه ابن ادریس تأثیر گذاشت.^۱

۴- توجه به افکار اصولیان اهل سنت

محقق در کتاب معارج بارها از دانشمندان اصولی اهل سنت سخنان و نظریه‌هایی را نقل کرده است. این نکته، نشان دهنده عمق آگاهی او از دیدگاه‌های مختلف درباره مباحث اصولی است. او دیدگاه‌های اصولی افرادی مانند قاضی^۲، ابوهاشم^۳، ابو عبدالله بصری^۴، ابوالحسین معتزلی^۵، قفال^۶، ابوعلی^۷، نظام^۸، جبائیان^۹، ابن سریج^{۱۰}، مالک^{۱۱}، معتزله^{۱۲} و اشعریه^{۱۳} را نقل کرده و در مواردی از برخی از آنان متأثر شده است. به عنوان نمونه او در این بحث که «ماده» بین چند معنا مشترک است، از ابوالحسین متأثر شده است. او می‌نویسد:

۱. برای اطلاع بیشتر رک: محقق کرکی، همان، ص ۹۸، ۱۳۳، ۱۴۹، ۱۵۵ - ۱۵۶.

۲. معارج، ص ۵۳، ۶۹، ۷۲، ۱۰۰، ۱۰۸ و ۱۳۰.

۳. همان، ص ۵۴، ۶۴، ۱۱۱ و ۱۱۳.

۴. همان، ص ۵۴، ۷۰ و ۱۰۸.

۵. همان، ص ۶۱، ۶۸، ۹۰ و ۱۱۱ - ۱۱۲.

۶. همان، ص ۹۰.

۷. همان، ص ۱۱۱.

۸. همان، ص ۱۴۰.

۹. همان، ص ۶۵ و ۷۸.

۱۰. همان، ص ۱۴۲.

۱۱. همان، ص ۲۲۲ - ۲۲۳.

۱۲. همان، ص ۱۴۰.

۱۳. همان، ص ۵۲ و ۱۴۰.

ابوالحسین می‌گوید که امر میان قول مخصوص، شیء، صفت، شأن و طریق مشترک است و این قول مختار [ما] است.^۱

هم چنین ایشان در طرح چندین بحث، از ابو عبدالله محمد بن الحسن ارموی (مؤلف کتاب الحاصل من المحصول) متأثر شده است، مانند مسئله أخذ به اخف^۲ مصلحت^۳، و استقرا.

د) نوآوری‌ها

محقق حلی با توشه گرفتن از افکار گذشتگان و تلاش‌های مستمر، توانست پایه‌گذار و بنیان‌گذار افکار جدید اصولی در عالم تشیع باشد و افکار او در اصولیان بعدی تأثیر ژرفی بگذارد. اینک به اختصار به برخی از آن نوآوری‌ها و آرای ویژه او اشاره می‌شود:

۱- تبادر

تا پیش از محقق علایم مختلفی برای فرق‌گذاری میان حقیقت و مجاز گفته می‌شد، اما محقق تبادر را نیز به آن علائم افزود. او می‌گوید:

مسئله دوم در علائمی است که میان حقیقت و مجاز فاصله می‌اندازد و آن علایم یا به تصریح اهل لغت است... و یا استدلال به فواید آن‌ها، همانند این که معنا هنگام شنیدن لفظ، بدون قرینه به اذهان آنان سبقت می‌گیرد.^۴

در جای دیگر می‌گوید:

۱. همان، ص ۶۱: «و توسط ابوالحسین، فقال هو مشترك بين القول المخصوص و بين الشيء و الصفة و الشأن و الطريق، و هو المختار».

۲. همان، ص ۲۱۴ و ارموی، الحاصل من المحصول، ج ۲، ص ۱۰۶۶.

۳. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ص ۲۲۲ و همان، ج ۲، ص ۱۰۶۹.

۴. همان، ص ۵۰: «المسألة الثانية: فيما يفصل به بينهما، وهو إما بنص أهل اللغة... أو بالاستدلال بعوائدهم كان يسبق إلى أذهانهم عند سماع اللفظ المعنى من دون قرينة».

از جمله «این زن حرام است» تحریم بهره بردن از آن به ذهن می‌آید و سبقت ذهن به شیء دلیل بر آن است که لفظ حقیقت در آن است.^۱

۲- عدم دلالت امر بر فور و تراخی

در امر، این بحث مطرح است که آیا مطلق امر بر فور دلالت دارد یا تراخی؟ سید مرتضی به اشتراک صیغه امر بین فور و تراخی معتقد است و شیخ طوسی به اختصاص آن به فور اعتقاد دارد، لذا تأخیر را تحریم کرده است، ولی محقق بر این باور است که خود صیغه امر بر هیچ یک از فور و تراخی دلالتی ندارد؛ یعنی این دو قید بیرون از مدلول امر بوده، هر چند ممکن است در بیرون از مدلول خودش گاهی با فور و گاهی با تراخی همراه شود.^۲

۳- دلالت نهی بر فساد

سید مرتضی معتقد است که خود نهی، از حیث لغت و عرف، مقتضی فساد منهی عنه نیست، بلکه از دلیل خارجی فساد منهی عنه روشن می‌شود،^۳ ولی شیخ طوسی با او مخالفت کرده و اظهار داشته که خود نهی، مقتضی فساد منهی عنه است.^۴

اما محقق حلی اولین عالم اصولی شیعی است که در دلالت نهی بر فساد منهی عنه، میان عبادات و معاملات تفصیل قایل شده است، او معتقد است که نهی در عبادات بر

۱. همان، ص ۱۰۸: «... وهذه المرأة حرام یسبق الی الذهن تحریم الاستمتاع بها، وسبق الذهن الی الشیء دلالة علی كون اللفظ حقیقة فیة».

۲. همان، ص ۶۵: «والظاهر أنه لا اشعار فیة بفور ولا تراخ. لنا: أنه ورد مع الفور تارة، ومع التراخی أخرى، فیجعل حقیقة فی القدر المشترك بینهما؛ صوتاً للكلام عن الاشتراك والتجوز».

۳. سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴. شیخ طوسی، عدة الاصول، ج ۱، ص ۲۶۰.

فساد منهی عنه دلالت می‌کند، اما در معاملات چنین نیست. منظور او از فساد، عدم ترتب آثار و احکام است.^۱

۴ - حد تخصیص

شیخ و سید معتقد بودند که می‌توان یک عام را آن قدر تخصیص زد تا این که تنها یک مصداق بیش تر نداشته باشد. البته باید توجه داشت که چنین استعمالی مجازی است و اگر شرایط مجاز، از قرینه و علاقه رعایت شود، مانعی از آن نیست، ولی محقق چنین تصویری را مردود می‌داند، او می‌گوید: نهایت تخصیص آن است که تخصیص قبیح نباشد و چنانچه به میزانی برسد که تخصیص قبیح باشد جایز نیست.^۲ تفاوت این دو دیدگاه در آن است که نگاه سید و شیخ به مرز تخصیص صرفاً نگاه لغوی است، ولی نگرش محقق به مسئله، نگرش عقلی و کلامی است.

۵ - تعریف خبر

مشهور خبر را چنین تعریف کرده‌اند: خبر چیزی است که در آن احتمال صدق و کذب وجود داشته باشد، اما سید مرتضی آن را نقد کرده به این که برخی خبرها قطعاً یا صادقند و یا کاذب، لذا یک احتمال بیش تر در آن‌ها مطرح نیست. بر این اساس، او خبر را چنین تعریف کرد: خبر چیزی است که یا احتمال صدق در آن باشد و یا احتمال کذب.^۳ این تعریف را شیخ طوسی و ابن زهره پذیرفتند. اما محقق حلّی تعریف سید و دیگران را قبول نکرد. او احتمال صدق و کذب را از لوازم خارجی خبر

۱. محقق حلّی، همان، ص ۷۷: «المنهی یدلّ علی فساد المنهی عنه فی العبادات، لا فی المعاملات. ونعنی بالفساد: عدم ترتب الأحکام...».

۲. همان، ص ۹۳ - ۹۴: «والظاهر أن الکثرة قد تنتهی الی حد یقبح استثنائها؛ فأنه یقبح عادة أن یقال له: عندی منة الا تسعة وتسعین درهماً ونصفاً، وهذا ظاهر».

۳. سید مرتضی، الذریعه، ج ۲، ص ۱.

دانست، نه از اجزای ماهیت خبر و بر این اساس، تعریف جدیدی از خبر ارائه کرد: خبر، کلامی است که مستقلاً نسبت امری را به امر دیگر نفیاً یا اثباتاً افاده کند.^۱

۶- خبر واحد

محقق در بحث خبر واحد ضمن اشاره مختصر به تاریخچه خبر واحد، معتقد است که در مورد پذیرش و ردّ خبر واحد افراط و تفریط‌های فراوانی شده است. «حشویه» در پذیرش هر خبری افراط کرده‌اند، به گونه‌ای که هر خبری را حجت دانسته‌اند. از سوی دیگر، برخی معتقدند که هر خبری که سلیم السند باشد به آن عمل می‌شود. برخی دیگر بر این باورند که تعبد به خبر از نظر عقل و نقل محال است. برخی دیگر از نظر عقلی برای تعبد به آن، مانعی نمی‌دیدند، ولی معتقد بودند که از نظر شرعی تعبدی در مورد آن وارد نشده است. و در نهایت محقق تمامی این سخنان را انحراف از سنت می‌داند و نظریه خویش را در مورد خبر واحد چنین ابراز می‌کند:

آنچه که اصحاب آن را قبول کرده‌اند و یا قرآینی بر صحت آن دلالت دارد، به آن عمل می‌شود و آنچه را که اصحاب از آن اعراض کرده باشند، لازم است طرح شود.^۲

از این سخن استفاده می‌شود که محقق عمل اصحاب را جابر ضعف سند و اعراض آن‌ها را موجب وهن خبر می‌داند. ایشان برای پذیرش خبر، عرضه آن به کتاب را لازم دانسته است.^۳

۱. محقق حلی، همان، ص ۱۳۷: «الخبر: کلام یفید بنفسه نسبة أمر نفيًا أو إثباتًا».

۲. همو، المعتبر، ج ۱، ص ۲۹: «فما قبله الأصحاب أو دلّت القرآن علی صحته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شدّ، یجب اطراحه...».

۳. همو، معارج الاصول، ص ۱۵۲: «یجب عرض الخبر علی الكتاب؛ لقوله ﷺ: «إذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب اللّٰه، فان وافق فاقبلوه، والألفردوه».

۷- مرجح نبودن «مخالفت با عامه»

هرگاه دو خبر با یکدیگر تعارض کنند، برای رفع تعارض مرجحاتی ذکر شده است که یکی از آنها مخالفت با عامه است. محقق حلّی، مخالفت با عامه را از مرجحات قرار نمی‌دهد.^۱

۸- قیاس

بحث قیاس در شیعه برای اولین بار توسط سید مرتضی به صورت تفصیلی و در ابعاد مختلف مطرح شده است، هر چند شیخ مفید و دیگران به صورت مختصر و پراکنده مباحثی را در باره عدم حجیت آن ارایه کرده بودند. پس از سید مرتضی، اصولیان بعدی به همان شیوه طرح سید، مبحث قیاس را دنبال کردند. به گونه‌ای که حتی شیخ عین عبارات سید را در قیاس نقل کرد و ابن زهره نیز همان محتوا را با اندکی تغییر در عبارات خود بیان کرد. چنین روندی ادامه داشت تا این که محقق حلّی مبحث قیاس را از منظر جدیدی تبیین کرد و بر خلاف گذشتگان که قیاس را به طور کلی مردود می‌شمردند، مواردی از آن را تحت شرایطی پذیرفت.

۸-۱- تنقیح مناط

ظاهراً مبتکر این واژه غزالی (م ۵۰۵ق) در المستصفی باشد. وی در آنجا بعد از آن که دو راه برای امکان قیاس در اسباب بیان کرده، می‌گوید:

منهج اول چیزی است که آن را تنقیح مناط حکم نام می‌گذاریم.^۲

۱. همان، ص ۱۵۶: «المسألة التاسعة: قال الشيخ رحمه الله: إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد، عمل بأبعدهما من قول العامة، والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو إثبات لمسألة علمية بخبر واحد، وما يخفى عليك ما فيه...».

۲. غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۱۷۸.

محقق نیز برای نخستین بار آن را مطرح کرد و با شرایطی آن را پذیرفت. او

می‌نویسد:

گاهی جمع میان اصل و فرع، به عدم فارق است که به آن تنقیح مناط می‌گویند. پس چنانچه مساوات از هر جهت معلوم باشد، تعدی حکم به مساوی جایز است، اما چنانچه امتیاز [فرع و اصل] معلوم و یا محتمل باشد تعدی حکم جایز نیست، جز آن که به آن تصریح شده باشد.^۱

۲-۱- شرایط حجیت قیاس

محقق قیاس را تحت شرایطی پذیرفته است:

الف) شارع به علت، تصریح کرده باشد.^۲

ب) شارع بر تعدی حکم تصریح کرده باشد.^۳

ج) علت منصوص، علت منحصر باشد.^۴

۳-۱- مرجع بودن قیاس

از کلمات محقق استفاده می‌شود که گویا او قیاس را هنگام تعارض دو خبر، مرجع

می‌داند. آن‌جا که می‌گوید:

مسئله پنجم: گوینده‌ای معتقدشده که هرگاه دو خبر با یکدیگر تعارض کنند و قیاس با

مضمون یکی از آن دو موافق باشد، این وجه مقتضی ترجیح این خبر بر معارضش

است. ممکن است بر این مسئله چنین احتجاج کرد که حقّ در یکی از دو خبر است و

۱. محقق حلی، معارج الاصول، ص ۱۸۵: «الجمع بین الأصل والفرع قد یكون بعدم الفارق، ویسمی: تنقیح المناط. فإن علمت المساواة من کل وجه، جاز تعدیة الحکم الی المساوی، وان علم الامتیاز أو جوز، لم تجز التعدیة الامع النص علی ذلك...».

۲. همان، ص ۱۸۵.

۳. همان، ص ۱۸۳.

۴. همان، ص ۱۸۵.

عمل به هر دو ممکن نیست و از طرف دیگر، دور انداختن هر دو هم امکان ندارد. پس عمل به یکی از آن دو متعین است و وقتی فرض تعارض باشد، برای عمل به یکی، به ناچار به مرجح نیاز است و قیاس، برای مرجح بودن صالح است، زیرا از آن ظن حاصل می‌شود.^۱

البته محقق در آخر مسئله می‌نویسد: «وفی ذلك نظر».^۲ گویا محقق نسبت به این مسئله تأملی دارد.

۴-۸-۸. عدم وجوب احتیاط

محقق برای اولین بار بحث احتیاط را به صورت مستقل مطرح کرده است. البته او به طور کلی عمل به احتیاط را واجب ندانسته^۳ و به رغم این که سید و شیخ در فقه بسیار به احتیاط استناد می‌کردند، از خود چندان علاقه‌ای به احتیاط نشان نداده است، بلکه معمولاً در این موارد به برائت تمسک کرده است. بدین ترتیب شیوه محقق عملاً به سهله و سمحه بودن دین نزدیک‌تر است.

ایشان استدلال قائلان به وجوب احتیاط را نقل و نقد کرده است. قائلان به احتیاط به قول امام علیه السلام احتجاج کرده‌اند که فرمود: «دع ما یریبک الی ما لا یریبک» آنان می‌گویند ذمه یقیناً مشغول شده است، در نتیجه حکم به برائت نمی‌شود، مگر به یقین و یقین حاصل نمی‌شود مگر با احتیاط.^۴

۱. همان، ص ۱۸۶ - ۱۸۷: «المسألة الخامسة: ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا، وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضى ترجیح ذلك الخبر علی معارضه. ويمكن ان يحتج لذلك: بأن الحق فی أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين أن يعمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد فی العمل بأحدهما من مرجح، والقياس مما يصلح أن يكون مرجحاً؛ لحصول الظن به...».

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۱۶: «المسألة الثالثة: العمل بالاحتیاط غیر لازم، وصار آخرون الی وجوبه. وقال آخرون: مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتیاط واجباً، ومع عدمه لا يجب».

۴. همان: «احتج القائلون بالاحتیاط بقوله علیه السلام: «دع ما یریبک الی ما لا یریبک»، وبأن الثابت اشتغال الذمة یقیناً، فیجب أن لا يحکم ببراءتها الأیقین، ولا یقین الأمع الاحتیاط».

محقق در پاسخ آن‌ها می‌گوید:

آن روایت خبر واحد است که در مسائیل اصول به آن عمل نمی‌کنیم... و در مورد استدلال دوم پاسخ این است که برائت اصلی در صورت عدم دلالت نقل دهنده، حجت است و چون مفروض عدم دلالت شرعی بر زیاده می‌باشد، عمل به اصل، اولی است.^۱

طبق این بیان، محقق اصل برائت را بر اصل احتیاط مقدم کرده است. البته محقق در پایان فصل عبارتی دارد که ممکن است از آن استفاده شود که او نیز احتمالاً در مواردی عمل به احتیاط را لازم می‌داند. ایشان در ضمن مثالی، تصریح می‌کند ما همگی قبول داریم که ظرفی نجس شده است ولی در آنچه موجب طهارت آن می‌شود اختلاف داریم، در این صورت ممکن است گفته شود واجب است به گونه‌ای عمل شود که اجماع بر طهارت حاصل شود.^۲

۹- برائت

۹-۱- مبنای برائت

محقق مبنای برائت را تکلیف به ما لا یطاق می‌داند، از این رو برائت عقلی را مدنظر داشته است. او می‌گوید:

تکلیف مستدعی وجود دلیل است، وگرنه تکلیف به آن بدون دلیل، تکلیف به چیزی است که راهی به علم به آن نیست و این تکلیف به محال است.^۳

۱. همان: «والجواب عن الحديث أن نقول: هو خبر واحد لا نعمل بمثله في مسائل الأصول... والجواب عن الثاني أن نقول: البراءة الأصلية - مع عدم الدلالة الناقلة - حجة، وإذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة، كان العمل بالأصل أولى...».

۲. همان، ص ۲۱۷.

۳. همان، ص ۱۸۸: «فلأن التكليف يستدعي وجود دلالة، وإلا لكان التكليف به - من دون دلالة عليه - تكليفاً بما لا سبيل إلى العلم به، وهو تكليف بالمحال».

در جای دیگر، محقق تکلیف به محال را همان تکلیف به ما لا یطاق تفسیر کرده است.^۱

۹-۲- برائت، ابزاری برای استدلال و مناظره

محقق می نویسد:

بدان که اصل، خالی بودن ذمه از مشاغل شرعی است، پس هر گاه کسی مدعی حکم شرعی باشد، خصم او می تواند در نفی آن حکم، به برائت اصلی تمسک کند.^۲

۹-۳- شرایط اجرای برائت

از نظر محقق اجرای برائت منوط به دو مقدمه است:

- ۱- در شرع دلیلی بر آن حکم وجود نداشته باشد؛ به این که راه های استدلال های شرعی بررسی شود و عدم دلالت آن ها بر آن حکم تبیین شود.
- ۲- تعیین شود چنان چه این حکم ثابت می بود بر آن یکی از ادله دلالت می کرد، زیرا اگر دلیلی بر آن دلالت نکند. لازمه اش تکلیف کردن به چیزی است که مکلف راهی برای علم به آن ندارد و این تکلیف به ما لا یطاق است.^۳

۹-۴- نسبت برائت با سایر ادله

از کلمات سید مرتضی و شیخ طوسی چنین به دست می آید که آنان برائت را در عرض سایر ادله می دانستند، ولی برای اولین بار محقق برائت را در طول سایر ادله

۱. همان، ص ۲۱۲ و ۲۱۳: «وهو تکلیف بما لا یطاق».

۲. همان، ص ۲۱۲: «فاعلم ان الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية، فاذا ادعی مدع حکماً شرعياً، جاز لخصمه أن يتمسک فی انتفائه بالبراءة الأصلية».

۳. همان: «احدهما: أنه لا دلالة عليه شرعاً، بأن نضبط طرق الاستدلالات الشرعية، ونبین عدم دلالتها عليه. والثانية: أن نبین أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً، لدلت عليه احدى تلك الدلائل؛ لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا یطاق».

قرار داد و به نوعی به تقدم سایر ادله بر برائت معتقد شد، به طوری که اگر دلایل شرعی موجود نباشد، نوبت به برائت می‌رسد. بر این اساس، برائت هیچ‌گونه تعارضی با سایر ادله ندارد. محقق در این مورد می‌نویسد:

این دلیل محتمل با اصل معارضه‌ای ندارد؛ زیرا ما بیان کرده‌ایم که با فرض عدم دلیل شرعی، عمل به برائت اصلیه واجب خواهد شد.^۱

۵-۹- برائت و استصحاب

به رغم این که متأخرین، استصحاب را از برائت جدا می‌کنند، محقق برائت را شاخه‌ای از استصحاب دانسته است.^۲

۱۰- استصحاب

پیش از محقق بحث از استصحاب بسیار اندک بود و عمدتاً به رد یا قبول آن اکتفا می‌شد. شیخ مفید و شیخ طوسی آن را حجت می‌دانستند، ولی سید مرتضی و ابن زهره آن را فاقد حجیت تلقی می‌کردند. محقق برای اولین بار استصحاب را به عنوان دلیل پنجم قرار داده است.^۳

یکی دیگر از ابتکارات محقق بیان اقسام و تقسیمات استصحاب است. از نظر او اقسام استصحاب سه چیز است: ۱- استصحاب حال عقل و آن تمسک به برائت اصلیه است. ۲- این که گفته شود دلیلی بر این حکم نیست، پس انتفای آن واجب است، و این در موردی صحیح است که اگر دلیلی باشد امکان دسترسی به آن باشد. ۳- استصحاب

۱. همان، ص ۲۱۴: «ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الأصل؛ لأننا قد بينا أن مع تقدير عدم الدلالة الشرعية يجب العمل بالبراءة الأصلية».

۲. محقق حلی، المعبر، ج ۱، ص ۳۲: «وأما الاستصحاب: فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة العقلية...».

۳. همان، ج ۱، ص ۲۸: «فی مستند الأحكام وهی عندنا خمسة: الكتاب، والسنة والإجماع ودلیل العقل والاستصحاب».

حال شرع.^۱ البته محقق قسم اخیر را حجت نمی داند.

۱۱- دلیل عقل

ظاهراً محقق نخستین اصولی شیعی است که بحث عقل را به صورت مستقل و مفصل در اصول فقه طرح کرده است. در کلمات سید، شیخ و ابن ادریس نکات پراکنده‌ای وجود دارد، اما محقق برای آن عنوان مستقلی را مطرح و اقسام آن را ذکر کرد. البته پیش از او ابن ادریس آن را به عنوان دلیل بر احکام مطرح کرده است.^۲ از نظر محقق، دلیل عقل بر دو قسم است: یکی، دلیلی که بر خطاب متوقف است (در واقع منظور همان غیر مستقلات عقلیه است) و آن بر سه قسم است: اول، لحن خطاب، مثل قول خداوند که فرمود: «اضرب بعصاک الحجر فانفجرت».^۳ دوم، فحوای خطاب و آن چیزی است که تنبیه بر آن دلالت دارد، مانند قول خداوند که فرمود: «ولا تقل لهما أف»^۴ و سوم، دلیل خطاب و آن معلق ساختن حکم بر یکی از دو وصف حقیقت است، مثل فی سائمة الغنم الزکاة ...

قسم دوم، از دلیل عقل، دلیلی است که عقل، مستقلاً بر آن دلالت دارد و آن یا وجوب است، مثل ردّ ودیعه یا قبیح است مثل ظلم یا کذب و یا حسن است، مثل انصاف و هر یک از این موارد یا ضروری است و یا کسبی.^۵

۱. همان، ص ۳۲: «وَأما الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة الأصلية...

الثاني أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفر به...

الثالث: استصحاب حال الشرع...».

۲. ابن ادریس، السرائر، ج ۱، ص ۴۶.

۳. بقره (۲) آیه ۶۰.

۴. اسراء (۱۷) آیه ۲۳.

۵. محقق حلی، معتبر، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲: «وَأما دليل العقل فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب وهو ثلاثة: الأول، لحن الخطاب، كقوله: «اضرب بعصاك الحجر فانفجرت» أراد، فضرب. الثاني، فحوى الخطاب، وهو ما دلّ عليه التنبيه، كقوله تعالى: «ولا تقل لهما أف». الثالث دليل الخطاب، وهو تعليق الحكم على أحد وصفى الحقيقة،

۱۲- مصلحت

بحث مصلحت گاه در کلام و گاه در مباحث اصولی مطرح می‌شود، اصولیان اهل سنت از دیرباز به این مسئله توجه داشته‌اند و درباره آن مستقلاً تحقیق کرده‌اند. اصولیان متقدم شیعه، مثل شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی نیز در اثنای کلماتشان نکاتی درباره آن مطرح کرده‌اند، ولی اولین اصولی شیعی که مستقلاً از مصلحت و اقسام و مواردش بحث کرد محقق حلی است.

۱۲-۱- تعریف مصلحت

محقق می‌گوید:

مصلحت چیزی است که در مقاصد دنیوی یا اخروی و یا هر دوی آن‌ها، موافق انسان باشد و حاصل آن به دست آوردن منفعت و یا دفع ضرر است.^۱

۱۲-۲- لزوم توجه به مصالح در احکام شرعی

محقق می‌نویسد:

و از آن‌جا که شریعت بر مصالح مبتنی است، لازم است رعایت شوند.^۲

۱۲-۳- انواع مصالح و حکم آن‌ها

از نظر محقق مصالح بر سه قسم است: ۱- مصالحی که از لحاظ شرعی معتبرند،

→ کقولہ: «فی سائمة الغنم الزکاة»... والقسم الثانی، ما ینفرد العقل بالدلالة علیه، وهو إما وجوب کرد الودیعة، أو قبح، كالظلم والكذب، أو حسن، كالانصاف والصدق؛ ثم کل واحد من هذه كما یكون ضرورياً فقد یكون كسبياً...».

۱. همو، معارج الاصول، ص ۲۲۱: «المصلحة: هی ما یوافق الإنسان فی مقاصده لدنیاه أو لآخرته أو لهما، وحاصله: تحصیل منفعة أو دفع مضرة».

۲. همان، ص ۲۲۱: «ولما كانت الشرعیات مثبتیات علی المصالح، وجب النظر فی رعایتها».

مثل تحریم قتل و تشریح قصاص برای بقای نفوس. ۲- مصالح ملغا که از لحاظ شرعی اعتباری ندارند. ۳- مصالح مرسله و رها شده که بر دو قسم است: قسم اول، مصلحتی است که همراه آن مفسده‌ای راجح یا مساوی وجود دارد که در این صورت آن مصلحت از مصالح ملغا به شمار می‌آید و اگر همراه با مصلحت مفسده‌ای نباشد و یا مصلحت بر مفسده رجحان داشته باشد، مالک آن را حجت دانسته است، ولی اکثر اصولیان آن را غیر معتبر می‌دانند...^۱

۱۳- استقرا

اولین اصولی شیعه که بحث استقرا، را در اصول عنوان کرد، محقق حلّی بود. او ابعاد آن را مورد بررسی قرار داد. البته این بحث پیش از معارج در برخی کتاب‌های اهل سنت مثل الحاصل من المحصول مطرح شده بود.

۱- ۱۳- تعریف استقرا

محقق می‌گوید: استقرا عبارت است از حکم بر کلی به حکمی، به خاطر وجودش در مواردی که در جزئیات آن کلی معتبر است... و مثالش در مسایل فقهی: هرگاه در وتر اختلاف شود، ما می‌گوییم: مستحب است، زیرا اگر واجب بود خواندن بر راحله جایز نبود، لکن وتر بر راحله خوانده می‌شود و مقدم از استقرا استفاده شده است...^۲

۱. همان، ص ۲۲۱: «والمصالح تنقسم ثلاثة أقسام: معتبرة شرعاً، وملغاة ومرسلة. فالمعتبرة: كتحريم القتل وشرع القصاص؛ لإستبقاء الأنفس... والملغاة... لكن الشرع أسقط هذه المصلحة عن درجة الإعتبار. والمرسلة ما عدا القسمين، وهذه المصلحة ان كان معها مفسدة راجحة أو مساوية، كانت ملغاة، وإن كانت المصلحة صافية عن المفسدة أو راجحة. حكى عن المالك أنها حجة... وأنكر ذلك الأكثر».

۲. همان، ص ۲۲۰: «الاستقراء: هو الحكم على جملة بحكم؛ لوجوده فيما اعتبر من جزئیات تلك الجملة... ومثاله من الفقهيات؛ إذا اختلف فی الوتر، فتقول: هو مندوب؛ لأنه لو كان واجباً، لما جاز أن يصلی على الراحلة، لكنّه يصلی على الراحلة، والمقدم مستفاد من الاستقراء...».

۲-۱۳- بی‌اعتباری استقرا

محقق حلی استقرا را در احکام حجت نمی‌داند. از نظر او مصادیق احکام با یک‌دیگر اختلاف دارند و از ثبوت احکام در برخی اعیان، وجود آن‌ها در بقیه لازم نمی‌آید و از سوی دیگر، حکم در برخی جزئیات گاه همراه با ثبوت حکم در سایر موارد است و گاه با فقدان آن‌ها. لذا با احتمال نمی‌توان یکی از دو فرض را مقدم کرد.^۱

۳-۱۳- موارد کاربرد استقرا

به‌رغم این که محقق استقرا را در احکام شرعی حجت ندانسته، اما آن را در دو عرصه لغت و مباحث اصولی به کار بسته است. در زیر به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

الف) موارد کاربرد آن در لغت: ۱- محقق برای اثبات وجود حقیقت مشترک، به استقرای لغت استناد کرده است که استقرای لغت وجود آن را محقق می‌سازد.^۲
 ۲- او برای اثبات وقوع حقیقت عرفی به استقرا تمسک کرده است.^۳
 ب) موارد کاربرد آن در اصول: محقق در مقام استدلال بر نفی حجیت قیاس در شریعت به استقرای نصوص استناد کرده است. او می‌نویسد:

دلیل سوم: اگر ما متعبد به عمل به قیاس شده بودیم، دلیلی بر آن یافت می‌شد، لکن

۱. همان، ص ۲۲۰: «وهل مثل ذلك [الاستقراء] حجة في الأحكام؟ الحق أنه ليس بحجة؛ لأن موارد الأحكام مختلفة، فلا يلزم من اختصاصها ببعض الأعيان، وجودها في الباقي؛ ولأن ثبوت الحكم فيما وجد، قد يكون مع وجوده في الباقي، وقد يكون مع فقده، ومع الاحتمال لا يجوز الحكم بأحدهما دون الآخر...».

۲. همان، ص ۵۲: «وأما وجودها [الحقيقة المشتركة] فإستقراء اللغة يحقّقه».

۳. همان، ص ۵۱: «لا شبهة في وجود الحقيقة الوضعية، وأما العرفية فكذلك، أما الإمكان فظاهر، وأما الوقوع فبالاستقراء».

دلالت مفقود است. پس عمل به آن جایز نیست ... اما بطلان لازم به استقراء است.^۱

۱۴ - عام بودن مفرد محلائی به ال

محقق معتقد است که مفرد معرّف به ال از جهت صیغه بر عموم دلالتی ندارد، ولی غالباً در مورد احکام شرعی قرینه حالیه بر عموم وجود دارد. محقق می‌گوید:

و چنانچه گفته شود که اگر «ال» برای عهد نباشد و آن کلام از حکیم صادر شده باشد، این قرینه حالیه‌ای است که بر استغراق دلالت می‌کند، این سخن مورد انکار قرار نمی‌گیرد.^۲

صاحب معالم در این مورد می‌نویسد:

من هیچ‌یک از متقدمین جز محقق را ندیدم که بر این نکته تنبیه کرده

باشد.^۳

۱۵ - مقاصد شرع

شارع حکیم در تشریح و قانون‌گذاری قطعاً اهداف و مقاصدی را در نظر داشته که برای تحقق آن‌ها احکامی را جعل کرده است. توجه به این مقاصد و درک آن‌ها می‌تواند در استنباط و اجتهاد بسیار مؤثر باشد. شاید برای اولین بار محقق حلّی بود که تعبیر «مقاصد شرع» را به کار برده و مطالب مختصری درباره آن عنوان کرده است. شاطبی از اصولیان اهل سنت که معروف به طرح نظریه «مقاصد شریعت» است سال‌ها پس از محقق حلّی زندگی می‌کرد، زیرا محقق حلّی متوفای (۶۷۶ق) است، در

۱. همان، ص ۱۸۸: «الثالث: لو تعبدنا بالعمل به لوجدت الدلالة عليه، لكن الدلالة مفقودة، فالعمل به غير جائز... وأما بطلان اللازم فبالاستقراء».

۲. همان، ص ۸۷: «ولو قيل: اذا لم يكن ثمة له معهود و صدر من حكيم، فإن قرينة حاله تدلّ على الإستغراق، لم ينكر ذلك».

۳. همان، ص ۱۰۶: «ولم أر أحداً تنبه لذلك من متقدمي الأصحاب، سوى المحقق - قدس الله نفسه -».

حالی که شاطبی در سال ۷۹۰ ق وفات کرد.

محقق حلی در مورد مقاصد شرع چنین اظهار کرده است:

ما تداوم بسیاری از احکام را به صورت بدیهی از مقاصد شرع استفاده کرده ایم...^۱

۱۶- معانی حروف

محقق، اولین اصولی شیعی است که بحث «تفسیر حروف» را وارد علم اصول کرده است. او برای نخستین بار معانی برخی حروف، مانند من- فی- واو... را در علم اصول مطرح کرد^۲ و پس از او علامه حلی، از او تبعیت کرد و بدین طریق بحث معانی حرفی وارد اصول شیعه شد و آنگاه این بحث توسعه پیدا کرد و از مباحث مهم علم اصول به شمار آمد.

۴۳- أبوزکریا نجیب‌الدین یحیی الاکبر بن الحسن بن سعید الهذلی مشهور به یحیی بن سعید^۳ (۶۰۱-۶۹۰ ق)

وی مشهور به یحیی بن سعید است. او عالمی فاضل بود و از اکابر فقهای عصر خویش به شمار می‌آمد.^۴ یحیی بن سعید جامع علوم ادبی، فقهی و اصولی بود. أوسع فضلا و زاهدترین آنها در زمان خود بود.^۵ ایشان هم‌چنین لغوی، ادیب و حافظ احادیث بود.^۶ او متولد کوفه و در حله زندگی می‌کرد.

۱. همان، ص ۱۶۳: «نحن نعلم دوام کثیر من الأحکام بالضرورة من مقاصد الشرع...».

۲. همان، ص ۵۷: «الفصل الثالث: فی جملة من احکام الحروف...».

۳. محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۳، ص ۳۲۴؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۳۴۶، رقم ۱۰۷۰؛ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۲۵۲، رقم ۸۸؛ سید محسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۲۸۸؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحديث، ج ۲۰، ص ۳۰ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۷، ص ۲۹۶، رقم ۲۶۳۶.

۴. سید محسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۲۸۸.

۵. حر عاملی، همان، ج ۲، ص ۳۴۷ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۸، ص ۱۹۸.

۶. یوسف بحرانی، همان، ص ۲۵۳.

یحیی بن سعید از مشایخ روایت علامه حلّی، ابن داود و سید عبدالکریم بن طاووس بود. خود او نیز از سید محیی‌الدین محمد بن عبدالله ابن زهره، محقق حلّی (عموزاده‌اش)، پدرش احمد، محمد بن ابی البرکات بن ابراهیم صنعانی و... روایت می‌کرد.^۱

برخی از آثار او عبارتند از: جامع الشرائع^۲ (که یک دوره فقه کامل است)، نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظائر^۳، قضاء الفوائت^۴، الفحص و البیان عن أسرار القرآن^۵. آداب السفر^۶. کتاب اصولی وی المدخل فی اصول الفقه^۷ است که در دسترس نیست.

۴۴- قاضی سید مجدالدین ابوالفضائل عباد بن احمد بن اسماعیل حسینی^۸ (زنده در ۷۰۸ق)

وی عالمی فاضل، جلیل‌القدر، عالم به اصول فقه و دارای تألیفات است.^۹ ایشان در زمان سلطان خدابنده بن ارغنون عهده‌دار منصب قضاوت در اصفهان شد.^{۱۰} کتاب

۱. جعفر سبحانی، همان، ج ۷، ص ۲۹۶.

۲. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۸، ص ۱۹۸؛ یوسف بحرانی، همان، ص ۲۵۳ و حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۳۴۷.

۳. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۸، ص ۱۹۸؛ یوسف بحرانی، همان، ص ۲۵۳. البته برخی در انتساب این کتاب به یحیی بن سعید تردید دارند.

۴. جعفر سبحانی، همان، ج ۷، ص ۲۹۸.

۵. همان.

۶. همان.

۷. یوسف بحرانی، همان، ص ۲۵۳ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۸، ص ۱۹۸.

۸. حر عاملی، همان، ج ۲، ص ۱۴۱؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۳، ص ۵۷؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشيعة، قرن هشتم، ج ۳، ص ۱۰۶؛ سید ابوالقاسم خونی، همان، ج ۹، ص ۲۱۲ و جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۰۰.

۹. آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۳، ص ۱۰۶ و حر عاملی، همان، ج ۲، ص ۱۴۱.

۱۰. جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۰۰.

اصولی وی توضیح الوصول فی شرح تهذیب الاصول علامه حلی است.^۱ این کتاب را به درخواست شاگردش و محمود بن علی بن یوسف طبری شاگرد علامه حلی، نوشته است.^۲

۴۵- محمد بن علی بن محمد، رکن الدین الجرجانی^۳ (زنده در سال ۷۲۰ق)

وی عالمی فاضل، متکلمی جلیل و از شاگردان علامه حلی است.^۴ ایشان حدود سی تألیف در موضوعات گوناگون دارد که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:^۵ روضة المحققین فی تفسیر القرآن المبین، الشافی فی الفقه، الرافع فی شرح النافع، اشراق اللاهوت فی شرح الیاقوت (در علم کلام)، الدعامة فی الامامة و الرفیع فی شرح البدیع.

ایشان در علم اصول کتاب غایة البادی را به رشته تحریر درآورده است.^۶ این کتاب شرحی است بر کتاب مبادئ الوصول إلى علم الاصول، تألیف استادش علامه حلی که در سال ۶۹۷ق آن را نوشته است.^۷ این کتاب در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی به شماره ۱۵۸۳۳^۸ و در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۹۷۰۶۴ و ۱۷۶۵۸^۹ موجود است.

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۴، ص ۴۹۹.

۲. همو، طبقات اعلام الشیعه، (قرن هشتم)، ج ۳، ص ۱۰۶.

۳. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۲۲۵؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن هفتم و هشتم)، ج ۳، ص ۱۹۴؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۴۰۲ و جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۲۱۳.

۴. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۲۲۵ و آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن هشتم)، ج ۳، ص ۱۹۴.

۵. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۴۲۶.

۶. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۴۲۶ و آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن هشتم)، ج ۳، ص ۱۹۴.

۷. آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۳، ص ۱۹۴.

۸. فهرست کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۱۵، ص ۲۱۷.

۹. فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲۵، ص ۷۵.

۱۰. همان، ج ۲۶، ص ۱۵۳.

۴۶- حسن بن یوسف بن علی بن مطهر اسدی معروف به علامه حلّی^۱ (۶۴۸-

(۷۲۶ق)

(الف) زندگی نامه

او در نوزدهم ماه مبارک رمضان سال ۶۴۸ در حلّه دیده به دنیا گشود^۲ و از همان خردسالی به کسب علم و فضیلت پرداخت و در دوران نوجوانی به مقامات بسیار عالی علمی دست یافت. وی مشهور به علامه حلّی است.

علامه حلّی در علوم مختلف اسلامی از جمله فقه، اصول، کلام، فلسفه، حدیث، رجال، تفسیر قرآن، منطق، طبیعیات، فرق و مذاهب تبخّر داشت و در هر یک آثار بدیعی از خود به یادگار گذاشت. او نزد پدرش و محقق حلّی درس های فقه و اصول و علوم نقلی را آموخت و از خواجه نصیرالدین طوسی علوم عقلی را فراگرفت.

کتاب های او در زمینه های مختلف محور تدریس در حوزه های علمیه قرار گرفت؛ به عنوان نمونه کتاب تهذیب الوصول او تا پیش از پیدایش کتاب معالم کتاب درسی حوزه ها در عرصه مباحث اصولی بود.^۳

۱. حر عاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۸۱؛ ایضاح المکنون، ج ۲، ص ۱۴۲؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱، ص ۱۷۵؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۲۳۰؛ رجال ابن داود، ص ۱۱۹؛ الدرر الکامنة، ج ۲، ص ۷۱؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۲۶۹؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۳۱۴؛ سیدمحسن امین، اعیان الشیعة، ج ۵، ص ۳۹۶؛ علامه حلّی، خلاصة الاقوال، ص ۱۰۹؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۱، ص ۳۵۸؛ عباس قمی، الفوائد الرضویة، ص ۱۲۶؛ عباس قمی، الکنی والالقب، ج ۲، ص ۴۷۷؛ عسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۷؛ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۲۱۰؛ شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۵۷۰؛ مصفی المقال، ص ۱۳۱؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۱۵۷؛ مرآة الجنان، ج ۴، ص ۲۷۶؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۹۹؛ محمد بن اسماعیل حائری، منتهی المقال، ج ۲، ص ۴۷۵؛ ابن تغری، النجوم الزاهرة، ج ۹، ص ۲۶۷؛ هدیة العارفین، ج ۱، ص ۲۸۴؛ عباس قمی، هدیة الاحباب، ص ۲۰۱؛ عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، ج ۳، ص ۳۰۳؛ تاریخ العلماء، ص ۱۵۹؛ جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۸، ص ۷۷.

۲. علامه حلّی، خلاصة الاقوال، ص ۱۰۹ و ۱۱۳.

۳. همان.

علامه قدرت فوق العاده‌ای بر نوشتار داشت، به حدی که گاه فرصت مراجعه به کتاب‌های گذشته‌اش را نداشت. از این رو گاه اقوال متعددی از او در مورد یک مسئله وجود دارد.^۱ البته شاید علت این تعدد اقوال تطور و تحوّل فکری است که برای وی در طول سالیان تدریس و تحقیق پیش می‌آمد.

علامه در عصر سلطان شاه خدابنده مغولی زندگی می‌کرد. روزی برای او مسئله فقهی پیش آمد و برای حل آن به دنبال علامه فرستاد. او ضمن پاسخ‌گویی به سؤال فقهی با علمای اهل سنت که در محضر سلطان بودند، بحث کرد که ضمن غلبه بر آنان، سلطان را به شیعه دعوت کرد و او نیز روی دلیل پذیرفت و مذهب شیعه را رواج داد و به نام ائمه اطهار علیهم‌السلام سکه ضرب کرد.^۲

علامه، علاوه بر شاگردی نزد علمای شیعه، نزد تعدادی از علمای اهل سنت به کسب علم مشغول شد و از بزرگان آنان اجازه روایی دریافت کرد.^۳

اساتید شیعی او عبارتند از:

سدید الدین یوسف (پدرش)، محقق حلّی (صاحب شرایع الاسلام)، محقق طوسی (صاحب تجرید الاعتقاد) و کمال الدین میثم بحرانی (شارح نهج البلاغه).

هم‌چنین اساتید سنی او عبارتند از: نجم الدین عمر بن علی کاتبی قزوینی شافعی، شیخ برهان الدین نسفی، شیخ جمال الدین حسین بن ابان نحوی و شیخ تقی الدین عبدالله بن جعفر بن علی صباغ حنفی کوفی.^۴

گفتنی است فخر الدین محمد (فرزندش)، سید عمید الدین اعرجی، سید ضیاء الدین اعرجی، سید تاج الدین محمد بن قاسم بن معیه و قطب الدین الرازی

۱. همان، ص ۲۷۷.

۲. همان، ص ۲۸۰.

۳. محمد باقر خوانساری، همان، ج ۲، ص ۲۷۸.

۴. سید محسن امین، أعيان الشيعة، ج ۵، ص ۴۰۱ و ۴۰۲.

شارح شمسیه از جمله شاگردان وی به شمار می آیند.^۱

سید محسن امین در اعیان الشیعة ۱۰۸ تألیف برای علامه حلی در زمینه علوم مختلف معقول و منقول نام برده است. که اسامی برخی از آنها به این قرار است: منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، تذکرة الفقهاء، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، نهج الایمان فی تفسیر القرآن و خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال.^۲

هم چنین کتاب های اصولی او عبارتند از: النکت البدیعة فی شرح الذریعة للسید المرتضی (در دست رس نیست)، غایة الوصول و ایضاح السبل فی شرح مختصر منتهی الوصول و الأمل فی علمی الاصول و الجدل لابن الحاجب،^۳ مبادی الوصول الی علم الاصول،^۴ نهج الوصول الی علم الاصول، (در دست رس نیست)، نهایة الوصول الی علم الاصول،^۵ تهذیب الوصول الی علم الاصول.^۶ منتهی الوصول الی علمی

۱. همان، ص ۴۰۲.

۲. همان، ص ۴۰۳ و محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۲۷۱.

۳. سید محسن امین، همان، ج ۵، ص ۴۰۴، نسخه خطی این کتاب در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۷۲۷۹ و ۷۴۹۳ موجود است. (فهرست، ج ۲۵، ص ۲۷۵ و ۴۶۰).

۴. نسخه هایی از این کتاب در کتابخانه آیتا... مرعشی نجفی به این ترتیب موجود است: مجموعه ۴، شماره ۲، فهرست، ج ۱، ص ۴؛ مجموعه ۲۸، شماره ۳، فهرست، ج ۱، ص ۳۹؛ مجموعه ۴۹، شماره ۳، فهرست، ج ۱، ص ۶۰؛ مجموعه ۱۱۹، شماره ۲، فهرست، ج ۱، ص ۱۴۲ و مجموعه ۴۸۲، شماره ۱۰، فهرست، ج ۲، ص ۸۷. این کتاب در سال ۱۳۱۹ق در تهران با «معارج الاصول» در یک مجلد سنگی در سال ۱۳۰۱ در لکهنو چاپ شده است. و در سال ۱۴۰۴ق با تحقیق و تعلیق عبدالحسین محمدعلی البقال توسط مکتب الاعلام اسلامی در قم چاپ و منتشر شده است. مهدی مهریزی، کتابشناسی اصول فقه شیعه، ص ۷۸.

۵. نسخه هایی از آن در کتابخانه آیتا... مرعشی نجفی به این ترتیب موجود است: فهرست، ج ۱، ص ۳۰۵، شماره ۲۷۷؛ فهرست، ج ۱، ص ۴۰۱، شماره ۳۸۴؛ فهرست، ج ۴، ص ۱۳۲، شماره ۱۳۵۶؛ فهرست، ج ۵، ص ۴۳، شماره ۱۶۴۳؛ فهرست، ج ۵، ص ۲۷۸، شماره ۱۹۰۸؛ فهرست، ج ۵، ص ۲۹۶، شماره ۱۹۲۶ و ۱۹۲۷؛ فهرست، ج ۶، ص ۲۰۷، شماره ۲۲۱۷؛ فهرست، ج ۱۲، ص ۴۵۶۶؛ فهرست، ج ۳، ص ۵۹، شماره ۴۸۷۶؛ فهرست، ج ۱۶، ص ۲۱۷، شماره ۶۲۲۶؛ فهرست، ج ۱۹، ص ۴۹، مجموعه ۷۲۵۵.

۶. این کتاب در تهران در ۱۰۹ صفحه به چاپ رسیده است. مهدی مهریزی، کتابشناسی اصول فقه شیعه ص ۷۸.

الكلام والاصول^۱.

(ب) روش‌شناسی

۱- معرفی کتاب تهذیب الوصول و مبادئ الوصول

علامه کتاب‌های فراوانی در اصول دارد، ولی از میان آن‌ها کتاب‌های تهذیب و مبادئ امتیازات ویژه‌ای دارند. از این رو توضیح مختصری در باره عناوین و مباحث این دو کتاب بیان می‌شود:

۱-۱- تهذیب الوصول الی علم الاصول

علامه، این کتاب را بنا به درخواست فرزندش محمد نوشته است. از این رو شبیه کتاب‌های درسی است. او می‌گوید:

این کتاب تهذیب الوصول الی علم الاصول است که در آن راه احکام را به طور اجمال و بدون زیاده‌گویی و اخلال، تحریر کرده‌ام تا این که به درخواست فرزندم محمد اجابت کرده باشم ...^۲

وی مطالب اصولی را در آن به طور مختصر ایراد کرده است؛ گاهی اقوال مختلف اصولیان شیعه و سنی را طرزح و نقد و بررسی کرده و بر نظر مختار خود استدلال

→ نسخه‌های خطی آن به ترتیب زیر در کتابخانه آیت‌... مرعشی نجفی موجود است: فهرست، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۸، مجموعه ۱۱۹، شماره ۳ و ۱۲۶؛ فهرست، ج ۱۱، ص ۱۸۱، مجموعه ۴۱۷۰، شماره ۱؛ فهرست، ج ۱۶، ص ۳۷، شماره ۶۰۳۶؛ فهرست، ج ۱۶، ص ۷۵، شماره ۶۰۷۴؛ فهرست، ج ۱۸، ص ۴۹، مجموعه ۶۸۶۰؛ این کتاب نیز در تهران، سال ۱۳۰۸ق در ۶۹ صفحه به صورت سنگی به چاپ رسیده است. (مشار عربی، ص ۲۳۰).

۱. سیدمحسن أمین، همان، ج ۵، ص ۴۰۴. نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۱۸۰۷ موجود است. هم‌چنین نسخه‌ای از آن در کتابخانه فخرالدین نصیری در تهران موجود است. (ارشاد، ج ۱، ص ۱۰۸). نسخه‌ای دیگر از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی در مجموعه ۱۳۵۶۷، شماره ۱ موجود است. (فهرست، ج ۳۷، ص ۶۱).

۲. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۲: «فهذا کتاب تهذیب الوصول الی علم الاصول، حررت فيه طریق الأحكام علی الإجمال من غیر تطویل، ولا اخلال اجابة، لالتماس ولدی محمد...».

کرده است. تهذیب دارای دوازده مقصد است که به طور اختصار عناوین آن چنین است:

مقصد اول: مقدمات (شامل معنای اصول فقه، حکم شرعی، تقسیم فعل و...)،
مقصد دوم: لغات (شامل واضح، موضوع له، تقسیم الفاظ، اسما مشتقه و...)،
مقصد سوم: امر و نهی (شامل حقیقت امر، مدلول صیغه، مأمور به، مأمور، نهی و...)،

مقصد چهارم: عام و خاص (شامل الفاظ عموم، خصوص، مخصّص منفصل و...)،

مقصد پنجم: مجمل و مبین (شامل مجمل، مبین، ظاهر، ومؤول و...)،
مقصد ششم: افعال (شامل عصمت انبیا، محدوده تأسی به نبی، تعارض افعال و...)،

مقصد هفتم: نسخ (شامل معنای نسخ، جواز نسخ، شرایط نسخ، نسخ شیء قبل از انجام آن، زیاده و نقیصه و...)،

مقصد هشتم: اجماع (شامل تعریف آن، احداث قول سوم، اجماع بعد از خلاف، اجماع اهل بیت علیهم السلام، محدوده اجماع و...)،

مقصد نهم: اخبار (شامل ماهیت خبر، اخبار معلوم، خبر واحد و...)،
مقصد دهم: قیاس (شامل مقدمات، طرق علت، مبطلات علت، شرایط ارکان و...)،
مقصد یازدهم: تعادل و تراجیح (شامل تعادل، تعارض دو دلیل ظنی، تعارض دو دلیل نقلی و...)،

مقصد دوازدهم: اجتهاد (شامل معنای اجتهاد، مورد اجتهاد، مفتی و مستفتی، طرق اختلافی و...)،

بیان معنای اصول فقه از محقق آغاز شد، علامه نیز آن را گسترش داد و صاحب معالم نیز از آن دو تأثیر پذیرفت. نکته جالب توجه این که علامه برای نخستین بار تعادل و تراجیح را از بحث اخبار جدا کرده و درباره آن مستقلاً بحث کرده است. او

دامنه تعادل و تراجیح را بسی وسیع تر از اخبار قرار داده است. علامه به پیروی از شیخ طوسی و سید مرتضی بحث قیاس را به طور جداگانه، نقد و بررسی کرده و آن را یکی از مقاصد دوازده گانه اش قرار داده است. بر خلاف محقق حلی که بحث قیاس را جزء مباحث اجتهاد قرار داده بود.

علامه در آخر مباحث اجتهاد، باروش و شیوه استدلال مباحث اصولی را بررسی کرده^۱ و در آن جا کیفیت استدلال، نوع دلیل و کیفیت پاسخ دادن به اعتراضات مخالفان را به متکلمان اصول آموزش داده است.

روش کتاب تهذیب بدین منوال است که در آن ابتدا «مقصد» خاصی طرح شده، سپس مطالب زیر مجموعه به عنوان «فصل» و سپس مطالب ریزتر به عنوان «البحث» مطرح شده است.

علامه در این کتاب از اصولیان مشهوری نام برده و افکار آنان را ذکر کرده است که برخی از آن‌ها به این قرار است: سید مرتضی^۲، کرخی^۳، قاضی ابوبکر^۴، ابوعلی^۵، عبدالجبار^۶، شافعی^۷، عباد بن سلیمان^۸، اشاعره^۹، معتزله^{۱۰}، ظاهریون^{۱۱}، ابوهاشم و ابوعلی (جبائیان)^{۱۲}، ابن سیرین و...^{۱۳}

۱. همان، ص ۱۰۷.

۲. همان، ص ۲۷، ۵۱، ۶۶ و ۷۳.

۳. همان، ص ۲۷.

۴. همان، ص ۱۱ و ۷۵.

۵. همان، ص ۱۱.

۶. همان، ص ۱۱.

۷. همان، ج ۱، ص ۲۴۹، ۲۵۹ و ۳۱۵.

۸. همان، ص ۶.

۹. همان، ص ۵۱.

۱۰. همان، ص ۵۳.

۱۱. همان، ص ۶۱ و ۷۱.

۱۲. همان، ص ۷۳.

۱۳. همان، ص ۸۲.

۲-۱- مبادی الوصول الى علم الاصول

این کتاب به درخواست یکی از شاگردان علامه به نام تقی الدین ابراهیم بن محمد بصری تألیف شده است^۱ علامه در نگارش آن تا حدودی از کتاب منهاج الوصول فی معرفة علم الاصول نوشته قاضی قضات ناصرالدین بیضاوی متأثر شده است.^۲ این کتاب شروح فراوانی دارد که^۳ از جمله آن‌ها شرح مبادی الوصول فخرالمحققین و غایة البادی فی شرح المبادی رکن الدین جرجانی می‌باشد.

روش نگارش این کتاب غالباً با کتاب تهذیب تفاوت زیادی ندارد، ولی علامه در مبادی به طور بدیعی برخی مباحث زبان‌شناسی را مطرح کرده است.^۴

۲- کیفیت طرح مباحث اصولی

۲-۱- اختصار

علامه در برخی کتاب‌هایش، مثل تهذیب و مبادی الوصول مباحث اصولی را به صورت بسیار موجز و مختصر مطرح کرده است، به گونه‌ای که گاه فهم عبارات و مقصود مؤلف به سختی صورت می‌گیرد. او در کتاب مبادی یک دوره کامل مباحث اصولی را با عبارات کوتاه بیان کرده است. همین ویژگی اختصار موجب شد تا مبادی و تهذیب جزو کتاب‌های درسی علم اصول در حوزه‌های علمیه قرار گرفته و شرح‌های متعددی برای آن‌ها نوشته شود.

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۹، ص ۴۴.

۲. علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۳۶.

۳. علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی چهارده شرح برای مبادی نام برده است (الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۲).

۴. علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۶۳.

۲-۲- تعاریف

علامه حلی برای تبیین صحیح مسئله مورد بحث، نخست به تعریف آن پرداخته، آن‌گاه وارد مباحث تصدیقی آن شده است. طبق همین مبنا او در آغاز مبحث امر^۱، عام^۲، مجمل و مبین^۳، نسخ^۴، خبر^۵، قیاس^۶ و اجتهاد^۷ به تعریف آن‌ها اشاره کرده است.

۲-۳- تعدد آرا و نظریه‌ها

یکی از ویژگی‌های علمی علامه کثرت و گوناگونی آرای او در یک مسئله است. شاید دلیلش این باشد که او از جهت ذهنی قدرت فوق العاده‌ای داشته و در هر دوره‌ای که علمی را تدوین و تألیف کرده، رأی و نظری قوی‌تر برایش جلوه می‌کرده، از این رو آن را بیان کرده است. این تعدد آرا به گونه‌ای است که گاه به تناقض در نظریه‌های او منجر شده است. بر این اساس، شناخت رأی واحد و قطعی علامه در برخی از مسایل با مشکل مواجه می‌شود در این جا به یک مورد اشاره می‌کنیم:

بی تردید از آیه «ولا تقل لهما أف» تحریم ضرب نیز استفاده می‌شود، ولی در وجه آن اختلاف است. علامه در تهذیب الوصول وجه استفاده تحریم را از آیه، قیاس می‌داند^۸ در صورتی که در کتاب مبادی وجه‌اش را الحاق مسکوت به منطوق دانسته

۱. همان، ص ۹۵.

۲. همان، ص ۱۲۵.

۳. همان، ص ۱۵۹.

۴. همان، ص ۱۷۷.

۵. همان، ص ۲۰۰.

۶. همان، ص ۲۱۵.

۷. همان، ص ۲۴۰.

۸. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۸۵: «... وكذا قیاس تحریم الضرب علی تحریم التأفیف...».

و تصریح می‌کند که این از باب قیاس نیست.^۱

۴-۲- اصول مقارن

از شیوه بحث کردن علامه در تهذیب و مبادی استفاده می‌شود که روی سخن علامه بیش تر با اهل سنت است، لذا نه تنها از علمای شیعه ذکری به میان نیاورده، بلکه مبانی فکری اهل سنت را مطرح، و آن‌ها را نقد و بررسی کرده است. به عنوان نمونه در بحث «علت مستنبطه» شش راه دست‌یابی به علت را بحث و نقد کرده است^۲ و یا در بحث عام و خاص به اموری که اهل سنت آن‌ها را مخصص پنداشته‌اند، اشاره و نقادی کرده است.^۳

البته علامه بار دیگر، همچون شیخ طوسی و سید مرتضی با توجه به احاطه علمی‌اش بر مکاتب و مذاهب گوناگون، عناصر و مباحثی از اصول فقه آنان را وارد اصول شیعه کرده و آن‌ها را بر وفق مذهب شیعه بازسازی و به آن‌ها معنایی که با معنای شیعی موافق باشد، اعطا کرده است. مثلاً او مفهوم اجتهاد^۴ را بازسازی و آن را طوری معنا کرده است که امکان پذیرش آن در حوزه علوم شیعی وجود داشته باشد.

۵-۲- اصول کاربردی

نگاه علامه به اصول، یک نگاه ابزاری است و تا آن‌جا از آن بحث می‌کند که در اجتهاد و استنباط، کارایی داشته باشد. لذا برخی کتاب‌های اصولی علامه بسیار مختصرتر از الذریعة و غدة الاصول است. از سوی دیگر، در مباحث اصولی تلاش

۱. همو، مبادی الوصول، ص ۲۱۸: «الحاق المسکوت عنه بالمنطوق، قد یكون جلیاً کتحريم الضرب المستفاد من تحريم التایف، وذلك لیس من باب القیاس».

۲. همان، ص ۲۲۰ - ۲۲۸.

۳. همان، ص ۱۵۱.

۴. همان، ص ۲۴۰.

علامه بر آن است که مشکلات تطبیق و کاربرد را حل کند.

او در بحث عام و خاص، برخی آیات و روایاتی را که از آن‌ها عمومیت استفاده می‌شود، بیان کرده و محدوده عمومیت و شمول آن‌ها را بر شمرده است. او می‌گوید: سخن خداوند که می‌فرماید: «لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة»^۱ اقتضای نفی مساوات در همه امور را ندارد، زیرا نفی استواء اعم از نفی آن از هر وجهی و از وجه خاصی است و عام بر خاص دلالتی ندارد.^۲

۶-۲- اصلاح روش استدلال: علامه دریافته بود که ضعف شیوه استدلال‌های برخی اصولیان و جب آرای سست و بی مایه‌ای می‌شود. از این رو در بخش پایانی کتاب تهذیب کیفیت استدلال بر یک مدعا و شیوه وارد کردن اعتراض و پاسخ‌گویی به اعتراض‌های خصم را به متعلمان اصولی آموزش داده است. وی می‌نویسد:

بحث چهارم در کیفیت استدلال است. دلیل و مطلوب باید با یکدیگر متناسب باشند...^۳

۷-۲- آمیخته کردن مباحث اصولی به کلامی

علامه، فقیه و اصولی‌ای است که در مباحث کلامی، صاحب نظر و دارای تألیفاتی است. از این رو او مباحث اصولی را در افق وسیع‌تری می‌دید. نگاه او به اصول از سطح مباحث اصولی گذشته و به عمق و ریشه کلامی آن رسیده است. چنین تلقی‌ای از سوی علامه موجب شده تا او برخی از مباحث کلامی را در اصول بحث و بررسی

۱. حشر (۵۹) آیه ۲۰.

۲. علامه حلی، مبادئ الوصول، ص ۱۳۱، ۱۷۶ و ۱۷۹.

«قوله تعالى: «لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة» لا یقتضی نفی الإستواء فی جمیع الأمور؛ لأن نفی الإستواء اعم من نفيه من كل وجه، ومن نفيه من وجه دون وجه، ولا دلالة للعام على الخاص».

۳. همو، تهذیب الوصول، ص ۱۰۶: «البحث الرابع: فی کیفیت الاستدلال، الدلیل والمطلوب لابد وأن یتناسبا...».

کند و دگر بار زمینه اختلاط اصول و کلام را که در زمان سید مرتضی وجود داشت فراهم سازد.

۳- مبانی کلامی علامه در اصول

همان طور که گفته شد علامه مباحث مورد نیاز کلامی را که در اصول جنبه پیش نیاز داشته، به صورت مستقل طرح و بر آن‌ها استدلال و دیدگاه‌های مختلف درباره آن‌ها را تبیین کرده است. در این قسمت مصادیق و موارد عینی آن را ذکر می‌کنیم:

۱-۳- حسن و قبح

اولین اصولی شیعی که این بحث را به صورت مستقل در اصول مطرح کرده، علامه حلی است. او در این بحث حسن و قبح را به ضروری و نظری تقسیم کرده و می‌گوید:

حکم به حسن و قبح گاه ضروری است، مثل حسن صدقِ نافع و قبح کذبِ مضرّ و گاه نظری است، همانند حسن صدقِ مضرّ و گاه سمعی، مانند حسن روزه ماه رمضان^۱.

در پایان به این نکته اشاره می‌کند که حسن و قبح عقلی است نه شرعی، زیرا شرعی قرار دادن حسن و قبح به بطلان احکام منجر می‌شود و در نتیجه موجب بطلان شریعت می‌شود.^۲

۲-۳- امتناع تکلیف به محال

علامه در این باره می‌گوید:

۱. همان، ص ۹۲: «الحکم بالحسن والقبیح قد یکون ضروریاً: کحسن الصدق النافع، وقبح الکذب الضار، ونظریاً: کحسن الصدق الضار، وقبح الکذب النافع، وسمعياً: کحسن صوم شهر رمضان...».

۲. همان، ص ۹۳: «ومن جعل ذلك شرعياً، أبطل هذه الأحکام، ولزم بطلان الشریعة».

تکلیف فراتر از توان، قبح آن ضروری است و خداوند به جهت حکمتش آن را انجام نمی‌دهد. پس، از خداوند تکلیف به محال، محال است و نزاع اشاعره در این مورد بی اساس است. به تحقیق، چنین مطلبی را در کتاب‌های کلامی خویش بیان کرده‌ایم.^۱

علامه، تکلیف شخص مکره را از همین باب تلقی کرده و آن را محال دانسته است.^۲

۳-۳- عصمت انبیا

علامه حلی در آغاز بحث افعال، مسئله عصمت انبیا را طرح کرده و دیدگاه شیعه و سایر مذاهب را در این زمینه تبیین کرده است. او می‌نویسد:

مذهب ما این است که انبیا از کفر و بدعت [بر خلاف فضیله] و گناهان کبیره [بر خلاف حشویه] و گناهان صغیره عمداً [بر خلاف گروهی از معتزله] و خطا در تأویل [بر خلاف جبائیان] و سهواً [بر خلاف سایرین] معصوم بوده‌اند و به طور کلی عصمت در هر زمانی واجب است و ما آن را در علم کلام بیان کرده‌ایم و در این جا نیازی به آن نیست.^۳

علامه این بحث را به عنوان مقدمه بحث و جواب پیروی از پیامبر ﷺ بیان کرده که ارتباط میان آن دو بسیار روشن است.

۳-۴- حکمت الهی

از نظر علامه مجتهد کسی است که بتواند با دلایل شرعی بر احکام استدلال کند.

۱. همان، ص ۱۱۳ - ۱۱۴: «تکلیف ما لا یطاق: قبیح بالضرورة، واللّه تعالی لا یفعل القبیح لحکمته، فاستحال منه وقوع التکلیف بالمحال، ونزاع الأشعرية فی ذلك باطل: وقد بیّناه فی کتابنا الکلامية».
۲. همان، و نیز ص ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۲ و ۱۱۹: «ومن هذا الباب: تکلیف المکره، إن بلغ الإکراه الی حد الإلجاء».
۳. همان، ص ۱۷۱: «مذهبنا: أن الأنبياء معصومون: عن الکفر والبدعة، خلافاً للفضیالية، وعن الکبائر، خلافاً للحشویه، وعن الصغائر عمداً، خلافاً لجماعة من المعتزلة، وخطأ فی التأویل، خلافاً للجبائی، وسهواً، خلافاً للباقيين. وبالجملة: فالعصمة واجبة فی کل زمان، وقد بیّنا ذلك فی علم الکلام، فلا حاجة إلیه هنا».

این توانایی مقدماتی دارد که یکی از آن‌ها شناخت حکمت الهی و عصمت پیامبر ﷺ است.^۱

علامه در مورد صدق خبر الهی، به حکیم بودن خداوند در افعالش استناد کرده است.^۲ او در جواز ورود مجمل در کلام خدا و رسول ﷺ به امکان آن در حکمت، استدلال می‌کند.^۳

۵-۳- شکر منعم

یکی از مبانی کلامی دیگر، شکر منعم است. از نظر علامه شکر منعم، وجوب عقلی دارد و این حکم از بدیهیات عقلی است.^۴

نقد و بررسی برخی نسبت‌ها به علامه حلی

آرای متعدد علامه و برخی عبارات‌های او موجب پاره‌ای تصورات نادرست در مورد او شده است. در این جا به طور مختصر به دیدگاه‌های وی اشاره و آن‌ها را نقد و بررسی می‌کنیم.

۱- آیا علامه به رأی عمل می‌کرد؟ محمد امین استرآبادی می‌گوید:

از جمله اشتباهات علامه عبارتی است که شهید ثانی در شرح شرایع از او نقل کرده و گفته است «در این مسئله بر مجرد رأی خویش فتوادادم و در این مورد نصی و اثری نیافتم».^۵

۱. همان، ص ۲۴۱: «... وهو أن يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام. وهذه المكنة

إنما تحصل بأن يكون: عارفاً بمقتضى اللفظ ومعناه، وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول ﷺ».

۲. همان، ص ۲۰۴: «خبر الله تعالى صدق ... لأنه ... حكيم في أفعاله...».

۳. همان، ص ۷۴ و ۱۶۱: «يجوز ورود المجمل في كلام الله تعالى، وكلام الرسول ﷺ؛ لإمكانه في الحكمة...».

۴. همان، ص ۹۳: «شكر المنعم واجب عقلاً والضرورة قاضية به».

۵. الفوائد المدنية، ص ۱۷۸: «ومن جملة أغلاطه ما نقله عنه الشهيد الثاني في شرح الشرائع من قوله: «افتيت بهذا بمجرد رأيي، ولم أجد فيه نصاً وأثراً».

پاسخ: رأی دارای دو معنا است؛ یکی، عبارت است از اعتقاد و نظری که به ادله مستند باشد و دیگری، صدور حکم از روی ظن و گمان و مطابق با قیاس.^۱

با توجه به این دو معنا چه شواهد و قراینی وجود دارد که علامه معنای دوم رأی را در نظر داشته است؟ در حالی که برای معنای اول قرینه موجود است، زیرا علامه قیاس غیر منصوص العلة را مردود می‌داند^۲، پس باید گفت که منظور او از رأی، معنای اول است. فاضل تونی در پاسخ به نسبت یاد شده به علامه می‌گوید:

من از ابتدای شرح شرایع تا ابتدای کتاب میراث را جست‌وجو کرده‌ام، از آنچه که او نقل کرده بود هیچ اثری نیافته‌ام... آری، شهید در شرح [یعنی مسالک] از کتاب صلح تذکره^۳ چنین آورده است:

من در خصوص این مسئله نصی از خاصه و عامه پیدا نکرده‌ام و تنها از روی اجتهاد به این قول رسیده‌ام». روشن است که مراد علامه از اجتهاد استدلال به عمومات است. پس او بر فتوای خویش در این مسئله به جواز تصرف انسان در ملک خود استدلال کرده که دلالت عمومات بر آن ظاهر است.^۴

۲- آیا علامه در تعدیل راویان حدیث به اصل عدالت عمل می‌کرد؟ با وجود این که علامه، خبر واحد را حجت می‌داند، اما نسبت به راوی شرایطی مثل عدالت را شرط کرده است. این در صورتی است که راوی مسلمان باشد و جرح و تعدیلی [مجهول]

۱. سید مرتضی، الذریعه، ج ۲، ص ۱۹۷ و ۲۶۹: «فأما الرأي، فالصحيح عندنا أنه عبارة عن المذهب والاعتقاد، وإن استند إلى الأدلة».

۲. علامه حلی، مبادئ الوصول، ص ۲۱۹.

۳. همو، تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۱۸۲.

۴. فاضل تونی، الواقیه، ص ۲۹۲ و ۲۹۳: «وقد تصفّحت من أوّل شرح الشرائع إلى أوّل كتاب الميراث، فما وجدت ممّا نقله عیناً ولا أثراً... نعم، نقل الشهيد فی الشرح فی كتاب الصلح عن التذكرة: أنه قال فی مسألة: «ولست أعرف فی هذه المسألة بالخصوصية، نصّاً من الخاصة، ولا من العامة، وإنما صرت إلى ما قلت عن اجتهاد» إنتهى. وظاهر: أن مراده بالاجتهاد، هو الاستدلال بالعمومات، فإنه استدلل على فتواه فی هذه المسألة بجواز تصرف الإنسان فی ملكه كيف شاء، ودلالة العمومات عليه ظاهرة».

در مورد او نقل نشده باشد. برخی معتقدند که علامه به اصل عدالت عمل کرده و راوی را تعدیل می‌کند. در معجم رجال الحدیث در ترجمه احمد بن محمد بن یحیی عطار قمی چنین آمده است:

دوم، تصحیح علامه در فایده هشتم از خلاصه است ... و این نظر مردود است؛ زیرا

تصحیح علامه مبتنی بر مبنای او بر اصالت عدالت است ...^۱

نتیجه چنین تفکری، عدم حجیت توثیقات علامه در رجال خواهد بود.

پاسخ: این که حقیقت عدالت چیست، سه دیدگاه وجود دارد: یکی، حسن ظاهر، دیگری، اصالت عدالت [یعنی وجود ایمان و عدم ظهور فسق] و سوم، ملکه نفسانی. کسی که به مبنای سوم معتقد باشد، قطعاً اصل عدالت نزد او معتبر نخواهد بود.

علامه در تعریف عدالت چنین نوشته است:

عدالت کیفیت نفسانی راسخ در نفس است که موجب ملازمت با تقوا و مروّت است

و انجام گناه کبیره و اصرار بر گناه صغیره به عدالت ضربه می‌زند و این عدالت با توبه

برمی‌گردد.^۲

پس علامه معنای عدالت را ملکه نفسانی می‌داند، از این رو اصل عدالت در نظر او اعتباری ندارد. علاوه بر این، علامه خبر مجهول الحال را در مواردی حجت ندانسته است.^۳ در صورتی که اگر مبنای او در تعدیل راویان حدیث، اصل عدالت بود، باید خبر مجهول را حجت می‌دانست.

علامه در مبادی الوصول می‌نویسد:

بر خلاف ابوحنیفه، روایت مجهول الحال پذیرفته نیست؛ زیرا عدم فسق در

۱. سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۳۲۸: «الثانی: تصحیح العلامة، فی الفائدة الثامنة من الخلاصة... ویرده - ما مرّ - من أن تصحیح العلامة مبنی علی بنائه علی أصالة العدالة...».

۲. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۷۸: «والعدالة کیفیة نفسانیة راسخة، تبعث علی ملازمة التقوی والمرؤة، ويقدم فیها فعل الكبيرة، والاصرار علی الصغیره، وتعود بالتوبة...».

۳. همان، ص ۷۸: «وهل یقبل رواية المجهول، الأقوی المنع...».

[پذیرش] روایت شرط شده است و این شرط مورد جهل است و جهل به شرط، مستلزم جهل به مشروط خواهد شد.^۱

علامه در تهذیب می‌گوید:

آیا روایت شخص مجهول پذیرفته می‌شود؟ نظر قوی‌تر منع از پذیرش است.^۲

ج) تأثیرپذیری از گذشتگان

علامه حلّی در پاره‌ای از آرا و نظریه‌های خویش، از اصولیان متعددی تأثیر پذیرفته است. وی از آن‌جا که در مباحث اصولی به دیدگاه‌ها و مذاهب گوناگونی توجه داشته، طبیعی است که از مذاهب و علمای هر دو مذهب شیعه و سنی متأثر شده باشد.

۱ - تأثیرپذیری از اصولیان شیعه

۱-۱ - سید مرتضی

الف) عدم دلالت نهی بر تکرار: از نظر سید مرتضی صیغه نهی بر تکرار دلالتی نداشته و تکرار از قرینه و دلیل خارجی استفاده می‌شود.^۳

علامه نیز به پیروی از سید می‌گوید:

نهی دلالت بر تکرار نمی‌کند؛ زیرا سخن طیب که می‌گوید: «لا تأکل» و سخن مولا که می‌گوید: «لا تشتر اللحم» اقتضای تکرار ندارد.^۴

البته او در نهایت الوصول به دلالت نهی بر تکرار معتقد شده است.

۱. علامه حلّی، مبادئ الوصول، ص ۲۰۸: «ولا تقبل رواية المجهول حاله، خلافاً لأبي حنيفة؛ لأن عدم الفسق شرط في الرواية، وهو مجهول، والمجهول بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط».

۲. همو، تهذیب الوصول، ص ۷۸: «وهل يقبل رواية المجهول، الاقوى المنع...».

۳. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۱۰۳: «ان النهی عندنا كالأمر فی أنه لا يقتضى التكرار بإطلاقه وبمجرده، وأنما نحمله عليه متى حملناه بدليل غير ظاهر...».

۴. علامه حلّی، تهذیب الوصول، ص ۳۳: «والنهی لا يدل على التكرار؛ لأن قول الطيب «لا تأكل»، وقول السيد «لا تشتر اللحم»، لا يقتضيه».

ب - امر بعد از حظر: علامه به پیروی از سید مرتضی^۱، امری را که پس از منع و حظر واقع شود، مانند امر ابتدایی موجب وجوب می‌داند، نه اباحه.^۲
 ج - عدم حجیت مفهوم وصف: سید مرتضی برای نفی حجیت مفهوم وصف، آن را به مفهوم اسم تشبیه می‌کند و از نفی مفهوم اسم، نفی مفهوم وصف را نتیجه می‌گیرد.^۳ علامه نیز در شیوه استدلال از سید مرتضی پیروی کرده است.^۴

۱-۲ - شیخ طوسی

الف) صیغه‌های اختصاصی برای عموم: شیخ طوسی بر خلاف سید مرتضی، معتقد بود که عموم در لغت عرب صیغه‌های اختصاصی دارد.^۵ علامه به پیروی از شیخ طوسی برای عموم صیغه‌های ویژه‌ای را پذیرفته است.^۶
 ب) امکان عقلی تعبد به ظن: شیخ تعبد به ظن را عقلاً ممکن می‌شمرد^۷ و علامه هم به پیروی از وی آن را ممکن دانسته و می‌گوید:

فعل شرعی در صورتی واجب است که مصلحت باشد و محال نیست که مصلحت در صورتی باشد که فعل همراه با صفت مخصوص باشد و این که ما گمان به صدق راوی داریم، صفتی از صفات ماست. پس این صفت در زمره حالات ما داخل است که فعل با آن مصلحت است.^۸

۱ سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۷۳.

۲ علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۹۸: «فالأمر الوارد بعد الحظر؛ كالأمر المبتدأ عند المحققين».

۳ سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۳۹۴: «والذی یدل علی صحه ما اخترناه أنه قد ثبت أن تعليق الحكم بالاسم اللقب، لا یدل علی أن ما عدها بخلافه، وثبت أن الصفة كالاسم فی الإبانة والتمییز...».

۴ علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۱۰۵ و ۱۰۶: «لأنه لو دل تقیید الحكم بالوصف علی نفيه عما عدها، لدلّ التخصیص بالاسم علی نفيه عما عدها والتالی باطل اتفاقاً، فكذا المقدم».

۵ شیخ طوسی، عده الوصول، ج ۱، ص ۲۷۸ و ۲۸۸.

۶ علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۳۵: «الحق أن للعموم صیغه تدلّ علیه».

۷ عده الوصول، ص ۳۸.

۸ فوائد الوصول، ج ۱، ص ۴۲.

۳-۱- محقق حلی

علامه در مباحث مختلف از جمله اصول تأثیر فراوانی از محقق پذیرفته است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) عدم دلالت امر بر فور و تراخی

محقق معتقد است که صیغه امر هیچ‌گونه دلالتی بر فور و تراخی ندارد،^۱ برخلاف شیخ که بر این باور بود که امر بر فور دلالت دارد. علامه نیز این نظر محقق را پذیرفته و می‌گوید:

حق آن است که امر مطلق، اقتضای فور و تراخی را ندارد، بر خلاف گروهی در هر دو مورد؛ زیرا امر به هر دو معنا وارد شده است. پس حقیقت در قدر مشترک است تا مجاز و اشتراک دفع شود.^۲

ب) عدم نیاز به عزم در واجب موسع

در واجب موسع بحثی است و آن این که اگر فعلی واجب است، چرا می‌توان آن را ترک کرد و به تأخیر انداخت. در این صورت تفاوت آن با فعل مستحبی چیست؟ سید مرتضی برای تفاوت میان واجب موسع و مندوب، عزم را به عنوان بدل، واجب ساخته است؛ بدین معنا که اگر واجب موسع در زمان اول انجام نگیرد، مکلف باید عزم انجام آن را داشته باشد، اما محقق^۳ و علامه، عزم را در واجب موسع لازم نمی‌دانند، اما علامه آن را واجب نمی‌داند، چون واجب موسع را به واجب مخیر برمی‌گرداند. از این رو، وجهی برای وجوب عزم نمی‌بیند.^۴

۱. محقق حلی، معارج الاصول، ص ۶۵: «والظاهر: أنه لا إشعار فيه بفور ولا تراخ».

۲. علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۱۰۱ - ۱۰۲ و تهذیب الوصول، ص ۲۲: «الحق أن الأمر المطلق، لا يقتضى الفور ولا التراخي، خلافاً لقوم منهما؛ لأن الأمر ورد بالمعنيين، فيكون حقيقة في القدر المشترك، دفعا للمجاز والإشراك».

۳. محقق حلی، همان، ص ۷۴.

۴. علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۱۱۵ و همو، تهذیب الوصول، ص ۲۷: «وعلى الوجه الذى لخصناه - من أنه راجع إلى الواجب المخير - انفصل عن المندوب، ولا حاجة إلى العزم».

ج) دلالت نهی بر فساد

محقق در دلالت نهی بر فساد میان عبادات و معاملات تفصیل قایل شده و تنها در عبادات قایل به فساد شده است.^۱ علامه نیز از او پیروی کرده است.^۲

د) فقدان دلالت امر بر مره و تکرار

از نظر محقق، امر مطلق دلالت بر تکرار نمی‌کند.^۳ علامه نیز همین نظر را اختیار کرده است.^۴

۲- تأثیرپذیری از اصولیان اهل سنت

۱-۲- ابوالحسین بصری

در مورد تعریف حقیقت تعریف مشهوری وجود دارد و آن استعمال لفظ در موضوع له است.

این تعریف شامل انواع حقیقت (حقیقت عرفی و شرعی) نمی‌شود، ولی ابوالحسین بصری آن را تغییر داده به گونه‌ای که تمامی انواع حقیقت را شامل می‌شود. علامه نیز آن را پذیرفته است. علامه در این مورد می‌نویسد:

استعمال لفظ در آنچه برای آن وضع شده، [یعنی] در اصطلاحی که مخاطب به آن واقع می‌شود، حقیقت است.^۵

علامه هم‌چنین در مسئله «زیاده عبارت موجب نسخ است»^۶ و در استدلال به آیه نفر برای خبر واحد^۷ از او متأثر شده است.

۱. محقق حلّی، همان، ص ۷۷: «النهی یدلّ علی فساد المنهی عنه فی العبادات، لا فی المعاملات...».

۲. علامه حلّی، مبادئ الوصول، ص ۱۲۲: «الحقّ، أنّه یقتضی الفساد، فی العبادات لا فی المعاملات...».

۳. محقق حلّی، همان، ص ۶۷: «الأمر بالشیء علی الإطلاق لا یقتضی التکرار».

۴. علامه حلّی، مبادئ الوصول، ص ۹۹: «الحقّ، ان الأمر المطلق، لا یقتضی الوحده ولا التکرار».

۵. همان، ص ۷۶: «الحقیقة: استعمال اللفظ فیما وضع له، فی الاصطلاح الذی وقع به التخاطب».

۶. همان، ص ۱۸۸: «والحقّ، ما قاله أبو الحسین: وهو أنّ زیادة لا شک أنّها تقتضی زوال أمر، وأقلّه عدمها».

۷. همان، ص ۲۰۶.

۲-۲- ابو عبد الله بصری

در مبحث عام و خاص این سؤال مطرح است که آیا عامی که تخصیص خورده مجاز می‌شود یا نه؟ سه دیدگاه در این مسئله وجود دارد: یکی این که، عام در غیر مورد تخصیص، مطلقاً حقیقت است؛ دیگری، مجاز بودن عام به صورت مطلق است و قول سوم که متعلق به ابو عبد الله بصری است این است که اگر دلیل مخصص، لفظی متصل باشد، عام در مابقی حقیقت و اگر مخصص دلیل منفصل باشد، عام در آن مجاز است. علامه همین قول را پذیرفته است.^۱

۲-۳- نظّم

شیوه نظام در ابطال قیاس این است که شرعیات بر وجوه مختلفی واقع شده‌اند، لذا قیاس در آنها داخل نمی‌شود. علامه نیز در ابطال قیاس به این روش استناد کرده است. او می‌گوید:

دلیل پنجم: مبنای شرع ما بر تساوی امور مختلف در احکام و بر اختلاف امور شبیه به هم در آنها است و این امر مانع قیاس می‌شود.^۲

(د) نوآوری‌ها

۱- عدم وجوب فحص از مخصص

عموماتی که در شرع وارد شده، در بسیاری از اوقات، تخصیص خورده است. بر این اساس بسیاری از اصولیان فحص از مخصص و یأس از دست‌یابی به آن را شرط عمل به عام می‌دانند. علامه حلّی در کتاب تهذیب الوصوّل بر این باور است که می‌توان

۱. همان، ص ۱۳۶: «الحقّ، أنّه مجاز إن خصّ بمنفصل، عقلياً كان أو نقلياً، وحقيقة: إن كان منصلاً».

۲. همان، ص ۲۱۷: «الخامس: مبني شرعنا، على تساوي المختلفات في الأحكام، واختلاف المتماثلات فيها، وذلك يمنع من القياس قطعاً».

پیش از جست‌وجو از مخصص، به عام استدلال کرد.^۱ البته او در کتاب نه‌ایه الوصول قول خلاف آن را تقویت کرده است.^۲

۲ - تخصیص کتاب به خبر واحد

کسانی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند طبیعی است که تخصیص کتاب را به آن، مردود بدانند، اما افرادی که به حجیت خبر واحد اعتقاد دارند، همگی تخصیص کتاب را به آن نپذیرفته‌اند. به عنوان مثال محقق حلی با این‌که خبر واحد را حجت دانسته، ولی از تخصیص کتاب به خبر واحد منع کرده است، در حالی‌که علامه حلی هم خبر واحد و هم تخصیص کتاب را به آن، حجت دانسته است او می‌گوید:

تخصیص کتاب به خبر واحد جایز است؛ زیرا کتاب و خبر واحد دو دلیلی می‌باشند که تعارض کرده‌اند و به خاطر جمع میان دو دلیل اخصّ مقدم می‌شود، چنان‌که این تخصیص در آیه: «فاقتلوا المشرکین» به واسطه حدیث: «سنّوا بهم سنّة اهل الکتاب»^۳ واقع شده است.

۳ - جرح و تعدیل

از چه راهی می‌توان عدالت یا فسق راوی را شناخت؟ یکی از مهم‌ترین و رایج‌ترین راه‌ها اخبار دادن شخصی است که عدالتش محرز شده باشد. در این‌جا بحثی مطرح شده و آن این‌که آیا شخصی که می‌خواهد عدالت یا فسق فردی را تأیید کند باید متعدد باشد یا واحد نیز کفایت می‌کند؟ به دیگر سخن، معدّل و جارح باید بیّنه (شهادت عدلین) باشد یا خبر واحد کافی است.

۱. همان، ص ۴۰: «ولا یجب فی الاستدلال بالعام، استقصاء البحث فی طلب المخصص...».

۲. همو. نه‌ایه الوصول، ورقة ۱۱۳.

۳. همو، مبادی الوصول، ص ۱۴۸ و ۱۴۹: «تخصیصه بخبر الواحد جائز؛ لأنها دلیلان تعارضاً، فقدّم الأخصّ جمعاً بین الدلیلین. وقد وقع کما فی تخصیص: «فاقتلوا المشرکین» بقوله: سنّوا بهم سنّة اهل الکتاب».

علامه حلی بر این باور است که در روایت، تعدد معدّل و جارح شرط نیست. او می‌گوید:

بحث چهارم در جرح و تعدیل است، عدد در مزگی و جارح در مورد شهادت شرط است، نه روایت، زیرا شرط یک شیء بر اصلش افزون نمی‌شود.^۱

۴- ذکر سبب جرح و تعدیل

رجالی‌ها در کتاب‌های رجالی روایت‌های بسیاری را جرح و تعدیل می‌کنند، از همین رو، این بحث مطرح می‌شود که آیا بیان سبب فسق و عدالت لازم است یا خیر؟ در این جا آرای علامه متفاوت است. در تهذیب، معتقد است که اگر مزگی و جارح اسباب جرح و تعدیل را می‌شناسند، به ذکر سبب نیازی نیست و جرح و تعدیل کافی است، اما اگر عارف به اسباب نیستند، ذکر اسباب لازم است،^۲ ولی در مبادی بر این باور است که تنها بیان سبب جرح لازم است و به بیان سبب تعدیل نیازی نیست.^۳

۵- حجیت قیاس

موضع بسیاری از فقها و اصولیان شیعه در مورد قیاس، نفی مطلق بوده است. محقق حلی تا اندازه‌ای آن را تعدیل کرده و در برخی موارد آن را پذیرفته است، ولی علامه موارد بیش تری از قیاس را حجت می‌دانست. او در این باره می‌نویسد:

ما بیان کرده‌ایم که قیاس به صورت مطلق، حجت نیست، بلکه در دو جا حجیت دارد: یکی، آن که حکم در فرع، قوی‌تر [از حکم در اصل] باشد و دیگری، این که

۱. همو، تهذیب الوصول، ص ۷۸ و مبادی، ص ۲۱۲: «البحث الرابع: فی الجرح و التعدیل، یشرط العدالة فی المزگی و الجارح فی الشهادة دون الرواية؛ لأن شرط الشيء لا یزید علی أصله».

۲. همان، ص ۷۹: «ثم المزگی ان كان عالماً بأسباب الجرح و التعدیل، اکتفی بالإطلاق فیها منه، وإلا وجب استفساره فیهما».

۳. همو، مبادی الوصول، ص ۲۱۳: «ولا بد من ذکر سبب الجرح دون التعدیل».

شارع به علت تصریح کند. راه تعلیل در نص منحصر است و اهل قیاس راه‌های دیگری ذکر کرده‌اند که ما ضعف آن‌ها را ارزیابی می‌کنیم.^۱

منظور از این‌که حکم در فرع، قوی‌تر باشد همان مفهوم اولویت است. علامه در ادامه، شیوه کشف علت از نص را چنین تبیین کرده است:

و نص گاه در دلالتش بر تعلیل قطعی است، مثل لَعْلَةٍ كَذَا یا السَّبَبِ كَذَا یا الْمُؤَثِّرِ كَذَا و یا الْمَوْجِبِ كَذَا یا مِنْ أَجْلِ كَذَا و گاه ظهور در آن دارد و آن سه قسم است: یکی، لام لكذا؛ دوم، باء بكذا و سوم، اِنْ اِنَّه كَذَا.^۲

با این‌که علامه در این دو مورد به قیاس تصریح کرده، ولی در مبادی هر دو مورد را حجت دانسته و عنوان قیاس را از آن‌ها حذف کرده است. او می‌گوید:

الحاق مسكوت به منطوق گاه جلی و روشن است، مثل تحريم زدن که از تحريم تأفیف استفاده می‌شود و این از باب قیاس نیست.^۳

ایشان در همان‌جا تصریح می‌کند این از باب مفهوم است.

در مورد حکم علت منصوص چنین آورده است:

اقرّب نزد من چنین است که حکمی که به علتش تصریح شده است، به هر آنچه که علم به ثبوت علت در آن وجود داشته باشد، سرایت خواهد کرد و این تعدی و سرایت به جهت نصّ است نه قیاس.^۴

۱. همو، تهذیب الوصول، ص ۸۶: «لما بیّن أنّ القیاس حجة لا مطلقاً، بل فی موضعین: أحدهما، أنّ یکون الفرع اقوی والثانی، أنّ ینصّ الشارع علی العلة، انحصر طریق التعلیل فی النصّ واثبت القایسون طرقاً آخری نحن نذکرها ونبین ضعفها».

۲. همان، ص ۸۶: «والنص، اما ان یکون قطعياً فی دلالتہ علی التعلیل، مثل: لعلة كذا، او لسبب كذا، او لمؤثر كذا، او لموجب كذا، او من اجل كذا. واما ان یکون ظاهراً، وهو ثلاثة: اللام لكذا، والباء بكذا، وانّ اِنَّه كذا...».

۳. همو، مبادی الوصول، ص ۲۱۸: «الحاق المسكوت عنه بالمنطوق، قد یکون جلیاً، کتحريم الضرب المستفاد من تحريم التأفیف، و ذلك لیس من باب القیاس».

۴. همان، ص ۲۱۹: «الأقرب عندی: أنّ الحکم المنصوص علی علته، متعدّ إلى کلّ ما علم ثبوت تلك العلة فيه بالنص، لا بالقیاس».

بنابر این، بر اساس تحلیل مطالب کتاب مبادی، او اساساً منکر قیاس است و برای رهایی از تهافت ظاهری نظر او در تهذیب و مبادی باید معتقد شد که منظور از واژه قیاس در تهذیب، معنای لغوی است، نه اصطلاحی.

۶- امکان تجزی در اجتهاد

مجتهد مطلق این است که فردی توان استنباط در تمامی ابواب فقه را داشته باشد. در این مورد در امکان و وقوع آن اختلافی نیست، اما درباره امکان تجزی در اجتهاد؛ بدین معنا که فردی در اثر ممارست و تلاش، تنها آمادگی اجتهاد و استنباط در برخی ابواب را پیدا کند، اصولیان اختلاف دارند. علامه معتقد است که امکان تجزی اجتهاد وجود دارد و کسی که توان استنباط در برخی مسائل را پیدا کند، می تواند در آن ها اجتهاد کند. او می گوید:

اقرّب آن است که اجتهاد تجزی بردار است؛ زیرا مقتضی برای وجوب عمل با اجتهاد در احکام در اجتهاد تجزی موجود است و امکان مرتبط بودن معلوم به مجهول، صرف یک فرض و احتمال است.^۱

۷- بنای مجتهد بر اجتهاد سابق

یکی از شرایط مجتهد آن است که هر گاه درباره مسئله ای و حادثه ای از او سؤال و استفتا شود باید بتواند آن مسئله را با دلایل و مستنداتش پاسخ دهد. حال در صورتی که از مفتی در مورد مسئله ای سؤال شود که سابقاً به آن فتوا داده است، از دو حال خارج نیست:

۱- چنان چه دلیل فتوای سابق را متذکر است این جا اجتهاد دیگری لازم نیست و

۱. همو، تهذیب الوصول، ص ۱۰۱: «والأقرب التجزیة فی قوله؛ لأنّ المقتضی لوجوب العمل مع الإجتهد فی الأحکام، موجود مع الإجتهد فی بعضها، وتجويز تعلقّ المعلوم بالمجهول یدفعه».

می تواند همان فتوای قبلی را بیان کند.

۲- اما در صورتی که دلیل فتوای گذشته را به خاطر نداشته باشد، در این مسئله میان محقق حلّی و علامه حلّی اختلاف نظر است. محقق معتقد است که مجتهد در صورت نسیان دلیل فتوای گذشته، باید دوباره اجتهاد کند و طبق اجتهاد جدیدش فتوا دهد، اما از نظر علامه حلّی مجتهد میان اجتهاد جدید و بنا گذاشتن بر اجتهاد قبلی مخیر است. او می نویسد:

چنانچه مجتهد دلیل فتوای اولش را به یاد داشته باشد، تکرار اجتهاد بر او واجب نیست، و گرنه اجتهاد کند و در صورتی که مخالف با اجتهاد قبلی اش باشد، دوباره فتوا داده و به مستفتی رجوعش را اطلاع دهد اما اگر اجتهاد نکرد آیا می تواند بر همان اجتهاد بنا گذارده و بدان فتوا بدهد؟ اقرب چنین است.^۱

۸- راه تشخیص اعلم

مقلّد در احکام فرعی باید به مجتهد رجوع کند و چنانچه مجتهدان متعدد باشند، باید در صورت اختلاف نظر آنان به مجتهد اعلم مراجعه کند. علامه در این باره می گوید:

اگر حادثه ای برای مقلّد پیش آید، به مفتی رجوع کند و اگر مفتی متعدد بود به آنچه که آنان بر آن اتفاق نظر دارند مراجعه کند، و اگر آنان اختلاف نظر داشتند به مجتهد اعلم زاهدتر مراجعه کند و اگر در آن هم مساوی بودند، مخیر خواهد بود.^۲

علامه معتقد است که برای تشخیص اعلم، تفحص از خود علم لازم نیست و با تسامح یا از راه قراین عادی اعلم را به دست می آورند و دقت خاصی در این

۱. همان، ص ۱۰۳: «المجتهدان ذکر دلیلا دلیل فتیاه اولاً لم یجب تکرار الإجتهد، والأجتهد، فإن خالف، افنی الثانی و عرف المستفتی رجوعه، ولم لو یجتهد، فهل له البناء علی الأول والإفتاء بذلك الإجتهد، والأقرب ذلك».

۲. همان، ص ۱۰۲: «... وان نزلت بالمقلد، رجع الی المفتی، فان تعدّد، رجع الی ما اتفقوا علیه، فان اختلفوا، عمل بالأعلم الأزهد، فإن تساویا، تخیر».

امر واجب نیست.^۱

۹- امر و نهی از ضد

تا پیش از علامه، معمولاً بحث از ضد عام مطرح می‌شد و به طور کلی گفته می‌شد: «امر به شیء، مستلزم نهی از ضد است» و تفصیلی بین ضد عام و ضد خاص گذاشته نمی‌شد و از استدلال‌ها هم مشخص بود که منظور از ضد، ضد عام است، اما علامه برای اولین بار در مقام بحث و استدلال، این دو ضد را تفکیک کرده است. علامه می‌گوید:

امر به شیء مستلزم نهی از ضد عام است؛ زیرا امر برای وجوب است و آن هم جز با منع از ترک، محقق نمی‌شود و اما ضد وجودی، بالعرض لازم است؛ زیرا آنچه که ترکش جایز است فعلش واجب نیست.^۲

۱۰- عدم تابعیت دلالت برای اراده

بی‌تردید، الفاظ برای ارائه معانی و مقاصد گوینده سخن، به شنونده وضع شده‌اند. بنابراین، علم به وضع برای انتقال از لفظ به معنا لازم است، ولی در این جا میان سید مرتضی و علامه حلّی اختلافی وجود دارد و آن این‌که آیا علاوه بر وضع و علم به آن، برای دلالت لفظ بر معنا، اراده نیز لازم است یا نه؟

سید مرتضی معتقد است که در دلالت لفظ بر معنا قصد و اراده گوینده نیز لازم است، ولی علامه بر این باور است که به اراده نیازی نیست.^۳ از این رو به عقیده سید مرتضی اشکال می‌گیرد و می‌نویسد:

۱. همان، ص ۱۰۵: «ويعلم الأعلام بالتسامح والقرائن، لا بالبحث عن نفس العلم؛ إذ ليس على العامي ذلك».

۲. همان، ص ۲۸: «الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضد العام؛ لأنه للوجوب، ولا يتحقق إلا بالمنع من الترك، وأما ضد الوجودي، فلازم بالعرض، فما يجوز تركه، لا يكون فعله واجباً».

۳. همان، ص ۲۰: «اعلم أن الصيغة تدل على الطلب بالوضع، فلا تنفقر إلى الإرادة، كغيرها من الألفاظ».

سید مرتضی می‌گوید: در این‌که صیغه خبر شود، به قصد مخبر نیاز است؛ زیرا صیغه از شخص عاقل و حکایت‌کننده و فرد خوابیده و مجازگو صادر می‌شود... و اقرب، خلاف آن است؛ زیرا آن لفظی است که برای خبریت وضع شده است، پس در دلالت به اراده نیازی ندارد، همانند سایر الفاظ.^۱

۱۱- ترتب

بحث ترتب از نتایج بحث ضد است، تصویر بحث ترتب این است که اگر دو واجب یکی اهم و دیگری مهم باشد و مکلف در ظرف اهم، مهم را انجام دهد، با توجه به این‌که امر به مهم فعلی نیست، چگونه فعل او صحیح خواهد بود؟ مقدمات و پیش فرض‌های بحث ترتب سه چیز است: ۱- صحت عبادت بر امر فعلی متوقف است، ۲- امر به شیء مستلزم نهی از ضدش است و ۳- نهی، مقتضی فساد منهی است.^۲ راه حلی که تحت عنوان ترتب ارائه شده این است که اگر امر به اهم عصیان شود، هیچ محذور عقلی لازم نمی‌آید و امر به مهم فعلیت پیدا می‌کند و همان دلیل، متضمن امر به مهم و امر به اهم بر وقوع آن دلالت دارد.^۳

پس ریشه این تفکر آن است که دو امر به صورت مترتب وجود داشته باشد که یکی پس از انقضای دیگری تحقق پیدا کند. اصل این فکر به محقق ثانی نسبت داده شده است، اما در کلمات علامه حلی ریشه‌های آن یافت می‌شود و هیچ بعید نیست که

۱. همان، ص ۷۳: «قال السيد المرتضى (رضى الله عنه): لا بد في كون الصيغة خبراً، من قصد المخبر؛ لصدورها عن السامى والحاكى والنائم والمتجوز في الأمر... والأقرب خلافه؛ لأنه موضوع لفظ موضوع للخبرية، فلا يتوقف على الإرادة في الدلالة، كغيره من الألفاظ».

۲. مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۷۵.

۳. همان: «أنه لا مانع عقلاً من ان يكون الأمر بالمهم فعلياً عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور في أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين... وإذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب، فإن الدليل يساعد على وقوعه. والدليل، هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب».

محقق ثانی این فکر را از علامه الهام گرفته باشد.

علامه حلّی می‌گوید:

امر به دو چیز به صورت مترتب بر یکدیگر و همراه بدل صحیح است. این دو امر گاه با تحریم جمع همراه است، مثل خوردن مباح و میتة یا ازدواج با دو هم‌شأن و گاه با مباح بودن جمع، مثل وضو و تیمم و پوشش عورت با دو لباس و گاهی با استحباب جمع، مثل خصال کفاره و خصال کفاره شکستن [قسم و نذر و عهد].^۱

۱۲ - عدم حجیت خبر مرسل

مسلك اصولیان پیش از علامه در مورد خبر مرسل سه گونه بوده است: برخی، خبر واحد را به طور کلی حجت نمی‌دانند و در نتیجه خبر مرسل را هم فاقد اعتبار می‌دانند مثل سید مرتضی، گروه دیگری، خبر واحد را منکرند، ولی خبر مرسل مورد اتفاق کل را حجت می‌دانند، مثل شیخ مفید و در نهایت گروه سوم، خبر واحد را حجت می‌دانند و خبر مرسل را تحت شرایطی حجت می‌دانند.

اما علامه حلّی خبر واحد را حجت دانسته، ولی خبر مرسل را غیر معتبر تلقی کرده است و در واقع مسلك چهارمی را اتخاذ کرده است. او در تهذیب می‌نویسد:

بحث هشتم در مرسل است. قوی‌تر نزد من عدم قبول آن است؛ زیرا شرط [حجیت خبر واحد] که عدالت اصل باشد معلوم نیست. البته این در صورتی است که صرف روایت از او موجب تعدیلش نباشد.^۲

۱. علامه حلّی، تهذیب الاصول، ص ۲۶: «بصح الأمر بالشئین علی الترتیب و علی البدل، أما مع تحریم الجمع، كأكل المباح والمیتة والتزویج من كفوفین، أو مع إباحته، كالوضوء والتیمم وستر العورة بثوبین، أو مع ندبه، كخصال الكفارة وخصال كفارة الحنث».

۲. همان، ص ۸۲: «البحث الثامن فی المرسل، الأقوی عندی عدم قبوله؛ لأنّ الشرط وهو عدالة الأصل غیر معلوم؛ إذ الروایة عنه لیست تعدیلاً».

۱۳ - مشتق

به رغم این که ابن ادریس برای اولین بار بحث مشتق را در کتاب فقهی سرائر مطرح کرده،^۱ اما علامه برای اولین بار آن را در کتاب اصولی آورده و آن را گسترش داده است. علامه در بحث مشتق، سه مسئله بیان کرده است: یکی، تعریف، دیگری، شرایط و سوم حکم مشتق از جهت حقیقت و مجاز.

علامه در تعریف مشتق می گوید:

اگر اسم بر ذات دلالت کند به آن اسم عین می گویند، و گرنه مشتق است.^۲

او در مقام شرایط اشتقاق می گوید:

در اشتقاق اتحاد بین دو لفظ [از جهت ماده لفظ] و تناسب در معنای ترکیب لازم است.^۳

پیش از بیان حکم مشتق، لازم است به عنوان مقدمه محل اختلاف در مشتق توضیح داده شود. همه اصولیان اتفاق نظر دارند که استعمال مشتق در موردی که در آینده به مبدأ متلبس می شود مجاز است، چنان که در مورد استعمال مشتق در جایی که تلبس به مبدأ در حال حاضر باشد، اتفاق نظر دارند که حقیقت است. تنها نقطه اختلاف در جایی است که تلبس به مبدأ در گذشته بوده و در حال حاضر آن تلبس زایل شده باشد، در این صورت آیا استعمال مشتق در جایی که تلبس به مبدأ را از دست داده حقیقت است یا مجاز؟^۴

از نظر علامه برای صدق مشتق، بقای تلبس به مبدأ نیاز نیست در نتیجه استعمال مشتق در موردی که مبدأ از آن منقضی شده حقیقت است.^۵

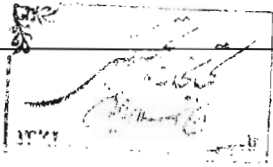
۱. ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲. علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۷۲: «الإسم، ان دلّ علی الذات، فهو اسم العین و إلا فهو المشتق».

۳. همان، ص ۷۳: «ولابد فی الاشتقاق: من اتحاد بین اللفظین، و تناسب فی المعنی و التركیب».

۴. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۵۷.

۵. مبادی الوصول، ص ۷۳: «ولا یشرط بقاء المعنی فی صدقه».



۱۴ - تعارض احوال الفاظ

این بحث در اصول شیعه نخستین بار توسط علامه حلی به صورت مستقل مطرح شد و مطالب پراکنده‌ای از این بحث در کلمات محقق حلی نیز یافت می‌شود.^۱ مبانی، اصول لفظیه و زیربنای استدلال‌های علامه، در مباحث لغوی و لفظی و تعارض احوال است و هرگونه خدشه در آن‌ها به سست شدن پایه مباحث لغوی وی منجر خواهد شد. اساساً این اصول، راه‌حل بر طرف کردن تعارض حالات مختلف الفاظ را بیان می‌کند و مستند این اصول اولویت و استحسان‌های عقلی است، نه لغوی. در زیر به برخی از آن‌ها از نظر علامه اشاره می‌شود:

نقل، برتر از اشتراک است؛ مجاز، برتر از اشتراک است؛ اضمار، برتر از اشتراک و تخصیص، برتر از اشتراک است. مجاز، اولی از نقل و اضمار، اولی از نقل، و مجاز، اولی از اضمار است، تخصیص نیز اولی از مجاز و اضمار است.^۲

علامه در موارد بسیاری، نظریه‌های اصولی خویش را بر این ترجیحات استوار ساخته است که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: امر حقیقت در قول، و مجاز در فعل است؛^۳ اشتراک امر بین وجوب و ندب؛^۴ امر مطلق، اقتضای وحدت و تکرار ندارد؛^۵ امر مطلق، مقتضی فور و تراخی نیست^۶ و عدم اجمال فعل منفی.^۷

۱. محقق حلی، معارج الاصول، ص ۶۵ و ۷۱.

۲. علامه حلی، مبادئ الاصول، ص ۸۱ و ۸۲: «النقل: أولى من الإشتراك...؛ والمجاز: أولى من الإشتراك...؛ والإضمار: أولى من الإشتراك...؛ والتخصیص: أولى من الإشتراك...؛ والمجاز: أولى من النقل...؛ والإضمار: أولى منه...؛ والتخصیص: أولى من النقل...؛ والمجاز: أولى من الإضمار...؛ والتخصیص: أولى من المجاز...».

۳. همان، ص ۹۵: «وهو: حقيقة في القول، مجاز في الفعل».

۴. همان، ص ۹۷ - ۹۸: «وقال آخرون: إنه للقدر المشترك بين الوجوب والندب... وهو جيد».

۵. همان، ص ۹۹: «الحق: أن الأمر المطلق، لا يقتضي الوحدة، ولا التكرار».

۶. همان، ص ۱۰۱: «الحق، أن الأمر المطلق، لا يقتضي الفور، ولا التراخي».

۷. همان، ص ۱۶۲ و ۱۶۳: «في أشياء ليست مجملة وظن أنها كذلك... منها: الفعل المنفي».

۱۵- تعادل و ترجیح

علامه مباحث دقیق و ابتکاری را در این بحث مطرح کرده است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- ۱۵- محدوده تعارض

از نظر علامه، هیچ‌گاه دو دلیل قطعی با یکدیگر تعارض پیدا نمی‌کنند، ولی در تعارض دو دلیل ظنی اختلاف نظر است که آیا اساساً امکان تعارض دو دلیل ظنی وجود دارد یا نه؟ علامه معتقد است که امکان تعارض دو دلیل ظنی وجود دارد؛ زیرا ممکن است دو نفر عادل به دو حکم متنافی با یکدیگر خبر دهند که هیچ‌کدام ترجیحی بر دیگری نداشته باشد.^۱

۲- ۱۵- تعادل

منظور از تعادل در کلام علامه عبارت است از: وجود دو دلیل در موردی که از یک لحاظ با یکدیگر متنافی باشند.^۲ در تعادل سه مسلک وجود دارد: تخییر، توقف و ترجیح. علامه به ترجیح معتقد است؛ زیرا مخالفت با دلیل، خلاف اصل است. پس مخالفت با دو دلیل، محذور بیش‌تری از مخالفت با دلیل واحد دارد.

۳- ۱۵- مرجحات

علامه در مرجحات اخبار، از مرجحات مورد نص تعدی کرده و به اندک ترجیحی

۱. همان، ص ۲۳۰: «لا يتعارضان دليلان قطعيان. وهل يتعارض الظنيان؟ جوزه قوم: لا يمكن أن يخبرنا إثنان عدلان بحكمين متنافيين، ولا يترجح أحدهما على الآخر... ومنع منه آخرون... وهو باطل... والاول عندي أقوى».

۲. غایة البادی شرح مبادی، ص ۲۲۶ - ۲۲۷، به نقل از: مبادی الوصول، پاورقی، ص ۲۳۱ - ۲۳۲.

«توارد دلیلین متنافی الحکم علی شیء واحد».

خبری را بر خبر دیگر مقدم ساخته است. به نظر می‌رسد مستند بیش تر این مرجحات، دلیل عقلی باشد. علامه مرجحات بیش تری از سایر اصولیان ذکر کرده است. وی ۳۷ مرجح را نام برده است که برخی از آنها به قرار زیر است:

- ۱- خبری که راویان آن بیش تر باشند، بر خبری که چنین نیست ترجیح دارد.^۱
- ۲- خبری که راوی آن به ریاست شهرت دارد، بر غیرش مقدم می‌شود.^۲
- ۳- خبری که راوی آن مدنی باشد، بر خبری که راوی آن مکی است، مقدم می‌شود.^۳
- ۴- خبری که نفی حدّ کند، بر خبری که اثبات حد نماید، ترجیح دارد.^۴
- ۵- خبری که راوی آن بیش تر با علما نشست و برخاست داشته، بر غیرش مقدم می‌شود.^۵

۴۷- السید مجدالدین ابوالفوارس محمد بن علی بن محمد بن احمد بن اعرج حسینی^۶

وی سیدی جلیل القدر، رفیع المنزله و عظیم الشان و از معاصران علامه حلی بود. وی شمایی نیکو، اخلاق کریمه، همتی والا، شهامت، کرم و سخاوت داشت.^۷ او عالمی عامل، فاضلی کامل، زاهدی صالح و عابدی با تقوا بود.^۸ اسم وی در حایر

۱. همان، ص ۲۳۴: «الخبر الذی رواه أكثر... أو أشهر، راجح».
۲. همان، ص ۲۳۵: «والمشهور بالریاسة، أرجح من غیره».
۳. همان، ص ۲۳۶: «والمدنی، أرجح من المکی».
۴. همان، ص ۲۳۸: «والتأقی للحدّ، راجح علی المثبت».
۵. همان، ص ۲۳۵: «والأكثر مجالسةً للعلماء، أرجح».
۶. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۹؛ سید محسن امین، أعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۷؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۲۴ و جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۸، ص ۲۱۱.
۷. سید محسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۱۷.
۸. همان.

حسینی و مساجد حله نوشته شده است.^۱

ایشان از خانواده‌ای معروف به فقاہت و نسب شناخته شده بود.

أبو الفوارس از تعدادی از فقهای بزرگ روایت کرده است، از جمله آن‌ها نجیب‌الدین یحیی بن احمد بن سعید حلی و علامه حسن بن مطهر حلی می‌باشند.

از خود او نیز فرزندش عمیدالدین عبدالمطلب و تاج‌الدین محمد بن قاسم بن معیة حسنی روایت کرده‌اند.^۲

کتاب اصولی وی توضیح الوصول است که شرحی بر کتاب تهذیب الاصول علامه حلی است.^۳ این کتاب در دست‌رس نیست.

۴۸ - عبدالله بن فقیه محمد بن علی بن محمد بن اعرج حسینی، سید ضیاء‌الدین حلی^۴ (زنده در سال ۷۴۰ق)

ضیاء‌الدین برادر سید عمیدالدین عبدالمطلب بن محمد اعرج حسینی است که پیش از این ذکر شد.^۵

ایشان فقیهی جلیل، اعظم، اکمل، اعلم، افضل، فاضل، عالم، کامل و مشهور به سید ضیاء‌اندین اعرجی حسینی بود.^۶

وی نیز از خانواده فقاہت و علم بود. پدر و جدش از علما بودند و دایی اش علامه

۱. همان.

۲. جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

۳. آقابزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشیخ، ج ۴، ص ۴۹۹.

۴. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۶۴؛ سید محسن امین، همان، ج ۸، ص ۶۹؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۳،

ص ۲۴۰؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۱۲ و ۲۱۳؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال

الحديث، ج ۱۰، ص ۳۰۹ و جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۱۷.

۵. سید محسن امین، همان، ج ۸، ص ۶۹.

۶. همان.

حلی بود. خود وی فرزندی فاضل به نام سید رضی‌الدین حسن بن عبدالله داشت.^۱
 سید ضیاء‌الدین از دایی اش علامه حلی روایت نقل کرده است.^۲
 در اعیان‌الشیعه و ریاض‌العلماء بیان شده که وی عالمی جلیل‌القدر و فاضل و از
 مشایخ شهید اول بود.^۳ بعضی از کسانی که از وی روایت کرده‌اند عبارتند از: شهید
 اول محمد بن مکی عاملی، سید ابن نجم‌الدین (حسن بن ایوب)^۴ و تاج‌الدین محمد
 بن قاسم ابن مُعِیَّة حسنی.^۵
 او تصنیفات مختلفی داشته که رساله فی اصول‌الدین و شرح تهذیب علامه^۶ (که
 کتاب اصولی اوست) از جمله آن‌هاست.^۷

۴۹- عبدالمطلب بن محمد بن علی بن محمد بن اعرج حسینی^۸ (۶۸۱-۷۵۴ق)

ایشان از علمای جلیل‌القدر، مورد اعتماد و از مشایخ روات، فاضل محقق،
 اصولی ماهر و مجتهدی بزرگ بود.^۹ شهید اول با آن همه عظمت او را ستوده و به
 واسطه او از علامه حلی روایت نقل کرده است.^{۱۰}

۱. عبدالله افندی، همان، ج ۳، ص ۲۴۰.

۲. همان.

۳. سید محسن‌آمین، همان، ج ۸، ص ۶۹ و عبدالله افندی، همان، ج ۳، ص ۲۴۰.

۴. همان، ج ۸، ص ۶۹ و همان، ج ۳، ص ۲۴۰-۲۴۱.

۵. جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۱۷.

۶. سید محسن‌آمین، همان، ج ۸، ص ۶۹ و عبدالله افندی، همان، ج ۳، ص ۲۴۰.

۷. نسخه‌ای از این کتاب در کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۵۳۴۶ موجود است. (ر.ک: فهرست، ج ۱۶، ص ۲۵۸).

۸. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات‌الجنات، ج ۴، ص ۲۶۴؛ سید محسن‌آمین، همان، ج ۸، ص ۱۰۰؛ حر
 عاملی، أمل‌الآمل، ج ۲، ص ۱۶۴؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحديث، ج ۱۱، ص ۱۲؛ میرزا محمدعلی
 مدرس، ریحانة‌الأدب، ج ۴، ص ۲۱۱ و جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۱۸.

۹. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۴، ص ۲۶۴.

۱۰. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۲۱۱.

وی خواهرزاده علامه حلی و شاگرد علامه است.^۱

او در محضر داییش علامه حسن بن مطهر حلی شاگردی کرد و مصنفات وی را روایت کرده و بر بعضی از آنها شرح نوشت.^۲ او کتاب‌های مختلفی در رشته‌های گوناگون نوشته است که تعدادی از آنها عبارتند از: کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، شرح کتاب «أنوار الملکوت» علامه حلی (که شرح کتاب «الیاقوت» است)، بصره الطالبین فی شرح نهج المسترشدين و رسالة فی مناسخات المیراث.^۳

هم چنین کتاب‌های اصولی او عبارتند از: نهاية المأمول فی شرح تهذیب الوصول الی علم الاصول، غایة السؤل فی شرح مبادئ الوصول^۴، (هیچ یک در دسترس نیست). منیة اللیب فی شرح التهذیب.^۵ افراد متعددی از وی روایت کرده‌اند که برخی از آنها عبارتند از: شهید اول به واسطه ایشان از علامه حلی، ابن معیة، حسن بن ایوب مشهور به ابن نجم اطراوی عاملی و فرزندش سید علامه جمال‌الدین ابی طالب محمد.^۶

هم چنین خود ایشان از افراد ذیل روایت کرده است: جدش فخرالدین علی، پدرش مجدالدین ابی الفوارس محمد و فخرالمحققین (فرزند علامه).^۷

۱. همان.

۲. جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۱۸.

۳. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۴، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۴. سیدمحسن آمین، همان، ج ۸، ص ۱۰۰.

۵. میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۱۱. نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۱۸۰۷ و نیز نسخه‌ای در کتابخانه فخرالدین النصیری در تهران وجود دارد. (ارشاد، ج ۱، ص ۱۰۸). هم چنین یک نسخه از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی در مجموعه ۱۳۵۶۷ به شماره ۱ وجود دارد. این نسخه تنها شامل مباحث اصول فقه است (ر.ک: فهرست، ج ۳۷، ص ۶۱).

۶. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۴، ص ۲۶۴.

۷. جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۱۸.

۵۰- محمد بن حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، فخرالدین ابوطالب حلّی^۱ (۶۸۲ - ۷۷۱ق)

پدر بزرگوارش علامه حلّی او را «فخرالدین» لقب داد و در موارد و مناسبت‌های مختلف نیز او را «فخرالمحققین» و «رأس المدققین» لقب داد.^۲ از این رو به فخرالمحققین مشهور شد.

علامه حلّی با آن همه عظمت علمی او را تمجید و ستایش می‌کرد، نسبت به او عنایت زیادی داشته، برای او احترام خاصی قائل بود، برای وی دعا می‌کرد و در مورد او عبارات عجیبی مثل «جعلنی الله فداه و من کل سوء و قاه» به کار می‌برد. در مقدمه بیش‌تر تألیفاتش اسم او را ذکر می‌کرد. او را به اتمام و کامل نمودن مصنفاتی که وقت تکمیل آن‌ها را نداشت؛ اصلاح خطاهای آن کتب و با دقت در آن‌ها نظر کردن و در صورت نیاز نوشتن شرح بر آن‌ها تشویق و امر می‌کرد.^۳

نقل شده که فخرالمحققین در سن ده سالگی به درجه اجتهاد رسید.^۴ او جامع معقول و منقول بود و از اعظام، محققان علمای امامیه، اعیان، ثقات و مدققان فقهای شیعه بود. جلالت علمی و کثرت علوم او واضح و آشکار و در نهایت اشتهار بود.^۵

۱. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۳۳۰؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۹۶؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۴۶۰؛ سیدمحسن امین، همان، ج ۹، ص ۱۵۹؛ عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۷۷؛ سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۱۵، ص ۲۵۳؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۳۰۶؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج ۳، ص ۱۸۵؛ جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۹۱ و مرتضی حسینی، «مدفن فخرالمحققین»، مجله نور علم، ش ۸، ص ۷۱.

۲. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۳۳۰ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۳۰۶.

۳. همان.

۴. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.

۵. همان.

نقل شده است که فخر المحققین و پدر بزرگوارش علامه حلی در سفر و حضر با سلطان خدابنده بودند. سلطان قبل از دخول وقت نماز وضو می گرفت. سلطان حکم این مسئله را از علامه حلی پرسید. علامه جواب داد تمام نمازهایی را که به این صورت خوانده‌ای قضا کن. مدتی بعد سلطان حکم این مسئله را از فخر المحققین می پرسد. او پاسخ داد: فقط یک نماز را قضا کن و آن اولین نمازی است که به این صورت (با وضوی قبل از دخول وقت صلوات) خوانده‌ای؛ زیرا برای نماز پیش از دخول وقتش وضو گرفته‌ای و نماز را بعد از دخول وقت خوانده‌ای. بنابر این باطل است، ولی بعد از آن نماز، تمام وضوهایت صحیح است؛ زیرا به قصد استباحه و مباح شمردن نماز بوده است، و ذمه تو به حسب واقع مشغول است.

سلطان از این فتوا خوشحال شد و علامه حلی را از این مسئله باخبر کرد. علامه نظر فرزندش را نیکو شمرد و از نظر خودش به نظر فخر المحققین رجوع کرد.^۱

فخر المحققین بعد از وفات پدرش بر کرسی تدریس تکیه زد^۲ و شاگردانی پرورش داد. برخی از شاگردان فخر المحققین و راویان از ایشان عبارتند از: شهید اول (محمد بن مکی عاملی)، بدرالدین حسن بن نجم الدین مدنی، فخرالدین احمد بن عبدالله المتوج البحرانی و شیخ ظهیرالدین فرزند فخر المحققین.^۳

فخر المحققین در موضوعات مختلف، کتاب‌هایی را به رشته تحریر درآورده است که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:^۴ ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، تحصیل النجاة، ثبات الفوائد فی شرح اشکالات القواعد و الکافیة الوافیة.

هم چنین غایة السؤال فی شرح تهذیب الاصول علامه (اثر علامه) و شرح

۱. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۳۳۶.

۲. جعفر سبحانی، همان، ج ۸، ص ۱۹۱.

۳. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۳۳۷.

۴. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۳۰۸ - ۳۰۹ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۳۳۷.

مبای‌الاصول (اثر علامه)^۱ از کتاب‌های اصولی او می‌باشند که هیچ کدام از این دو کتاب در دسترس نیست.

۵۱- محمد بن مکی شمس‌الدین ابو‌عبدالله عاملی^۲ (۷۳۴ - ۷۸۶ق)

الف) زندگی‌نامه

وی مشهور به شهید اول است. او در جزین یکی از روستاهای جبل عامل لبنان متولد شد و برای کسب علم به شهرهای مختلفی از جمله حله و دمشق و ... سفر کرد. و از اساتید بزرگ و مشهوری بهره برد.^۳

شهید اول از اکابر علمای امامیه، اعظم فقها، مجتهدان، عالمی عامل، فقیهی کامل، محدثی ثقه، رجالی، اصولی، ادیب و شاعری ماهر، مدقق و محقق بود. در کلمات بزرگان به علامه، شیخ الطائفة، امام الفقه، کُهِف الشیعه، عَلم الشریعه و جامع علوم عقلیه و نقلیه معروف است.^۴

در حدود و قواعد فقهیه متفرد و تنهاست، چنان که نخستین کسی است که کتاب‌های فقهی را از اقوال عامه، تهذیب کرده است.^۵

اساتید و مشایخ شهید اول در تدریس و اجازه عبارتند از: فخرالمحققین (فرزند علامه)، سید عمیدالدین عبدالمطلب حسینی، سید ضیاءالدین عبدالله حسینی و

۱. همان.

۲. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۱۸۱؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۱۸۵؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روایات الجنات، ج ۷، ص ۲؛ سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۵۹؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۲۷۶؛ طبقات اعلام الشیعة (قرن هشتم)، ج ۳، ص ۲۰۵؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۲۷۰؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۴؛ جعفر سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۸، ص ۲۳۱؛ شهید اول، غایة المراد، ج ۱، ص ۶۷ «دستور العملی از فقیه اعظم شهید اول»، مجله حوزه، ش ۲۹، ص ۸۱ و «دستور العملی دیگر از شهید اول»، همان، ش ۶۲، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳.

۳. سید محسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۵۹ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۷۶.

۴. همان.

۵. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۷۶.

قطب‌الدین محمد بن محمد بویه‌ی رازی.^۱

برخی از مشایخ روایی او نیز به این قرار است: سید تاج‌الدین بن معیة حسنی، سید علاء‌الدین بن زهرة حسینی و شیخ محمد بن جعفر مشهدی.^۲ او هم‌چنین مشایخی از علمای اهل سنت داشته است.^۳

شهید اول شاگردان متعددی پرورش داد که برخی از آنها عبارتند از: فرزندانش رضی‌الدین ابوطالب، ضیاء‌الدین ابوالقاسم یا ابوالحسن، جمال ابومنصور حسن بن محمد بن مکی و دخترش ام‌الحسن و همسرش ام‌علی، مقداد سیوری، شیخ حسن بن سلیمان حلی صاحب مختصر البصائر.^۴

شهید اول در علوم مختلف کتاب‌هایی را تألیف کرده است که اعیان شیعه به بیست و یک مورد از آنها اشاره می‌کند.^۵ اینک به تعدادی از آن کتاب‌ها اشاره می‌کنیم: *الدروس الشرعية، اللعة الدمشقية* (که در طول هفت روز آن را در زندان نوشت و غیر از کتاب مختصر النافع کتاب دیگری نزد او نبود)، *غایة المراد فی شرح الارشاد، الرسالة الالغیة فی الصلوة، الرسالة النفلیة فی الصلاة ورسالة فی التکلیف و فروعه*.^۶

شهید اول در اصول فقه نیز کتاب‌هایی را تألیف کرده است که عبارتند از: *شرح التهذیب الجمالی فی اصول الفقه* (که احتمالاً همان *جامع البین فی فوائد الشرحین* است)،^۷ *جامع البین فی فوائد الشرحین* (که در آن بین دو شرح تهذیب الاصول سید عمیدالدین و سید ضیاء‌الدین که هر دو برادر و خواهر زاده‌های علامه حلی می‌باشند، جمع کرده است)،^۸ هیچ‌یک از این دو اثر در دست‌رس نیست. مقدمه کتاب «الذکری»^۹،

۱. سید محسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۶۱ و ۶۲.

۲. همان، ص ۶۲.

۳-۶. همان.

۷. آغا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۴، ص ۵۱۴ و شهید اول، غایة المراد، ج ۱، ص ۱۲۵.

۸. همان.

۹. همان، ج ۱۰، ص ۴۰.

القواعد و الفوائد^۱ که دربردارنده قواعد اصولی و فرعی است، لکن بیش تر آن، قواعد فقهی است. این دو اثر اصولی شهید اول بارها چاپ شده است و در دسترس می باشد.

شهید اول در سال ۷۸۶ ق در دمشق به شهادت رسید. علت شهادتش به طور خلاصه این است که بعضی از بدخواهان و دشمنان مذهبی، از او نزد قاضی مالکی سعایت کرده بودند، لذا قاضی مالکی دستور قتلش را صادر کرد. ایشان یک سال در قلعه شام حبس بود که بعد از آن وی را با شمشیر به شهادت رساندند، آنگاه او را به دار زده و سپس او را سنگسار و جسدش را سوزاندند.^۲

ب) روش شناسی

۱ - کیفیت طرح مباحث اصولی

۱-۱ - قاعده نگری در اصول

شهید، اولین کسی است که مباحث اصولی را در شیعه به سبک قاعده مطرح کرد. از نظر او، فقیه باید مباحث اصولی را بسان قواعد و قوانینی کلی ملاحظه کند و در فقه به تطبیق و تفریع آن پردازد. ایشان تلاش کرد تا قواعد اصولی را در مسیر فقاها و تفریع فروع قرار بدهد و در واقع، گام اساسی در جهت کاربردی کردن اصول را برداشت و در این کار تنها به توصیه اکتفا نکرد، بلکه مدل و الگوی مناسبی نیز ارائه کرد. البته شهید در این ارائه الگو از شیوه رایج اصول عصر خویش متأثر بود. در اصول فقه اهل سنت تا قرن هشتم دو سبک کلی وجود داشت: شیوه متکلمان و شیوه فقهها. عبدالوهاب خکلاف در این باره می گوید:

علمان کلام طریقه جداگانه ای داشتند؛ آنان درباره قواعد این علم [یعنی اصول]

۱. سید محسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۶۲.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۶۰ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۷۸.

تحقیق منطقی و نظری می‌کردند و آنچه را که برهان تأیید می‌کرد، اثبات می‌کردند و [آن‌گاه] همت خویش را صرف انطباق آن قواعد بر احکامی که ائمه مجتهدان استنباط کرده بودند، نمی‌کردند و آن‌ها را به فروع مرتبط نمی‌نمودند بیش‌تر اصولیان از شافعی‌ها و مالکی‌ها پیرو این طریق بودند، اما عالمان حنفی شیوه دیگری در پیش گرفتند؛ بدین منوال که آنان قواعد و مباحث اصولی‌ای را که پیشوایان آن‌ها اجتهاداتشان را بر آن تنظیم کرده بودند، وضع می‌نمودند، و تلاش اساسی آنان به دست آوردن اصول فقه پیشوایان از فروع آن‌ها بود ... بر این اساس در کتاب‌های آن‌ها فروع فقهی بسیاری یافت می‌شود. برخی علما در تألیف این علم، طریق جامعی میان دو شیوه گذشته اخذ کردند، آنان نخست قواعد اصولی را تحقیق و آن‌گاه بر فروع فقهی تطبیق می‌دادند.^۱

شیوه سوم، در قرن‌های هفتم و هشتم شیوع داشت. شهید اول برای طرح مباحث اصولی از شیوه سوم استفاده و اصول شیعه را وارد مرحله جدیدی کرده است.

۲-۱- اصول تطبیقی

شهید مباحث و قواعد اصولی را به شیوه تطبیقی طرح کرد. او در قواعد اصولی پایه‌های مهم و رایج اهل سنت را بیان و آن‌ها را نقد و بررسی کرد. ایشان نظریه‌هایی را که دلایل منطقی و قانع‌کننده‌ای داشت، پذیرفت و بر آن‌ها استدلال نمود.

۳-۱- اصول آموزشی

کتاب‌هایی که در هر رشته علمی نوشته می‌شود، می‌تواند دارای یکی از دو هدف و انگیزه زیر باشد: یکی، تحقیقی و دیگری، آموزشی. در بخش نخست، هدف

۱. عبدالوهاب خلاف، اعلم اصول الفقه، ص ۱۸ و ۱۹.

نویسنده، تبیین مباحث علمی بوده و مخاطبان آن معمولاً افرادی می‌باشند که نسبت به موضوع بحث، آگاهی‌هایی دارند، ولی کتاب‌های آموزشی به هدف تعلیم و تفهیم آموزه‌های علمی به مخاطبانی که آگاهی خاص نسبت به مباحث ندارند، نوشته می‌شوند. طبیعی است که باید مطالب آن روان و با عباراتی سلیس و همراه با مثال‌ها و شواهد اداگردند.

شهید اول هدفش از تبیین مباحث، آموزش کیفیت تفریع و تطبیق قواعد کلی فقهی و اصولی بر مصادیق و جزئیات بود، به گونه‌ای که طلبه علاوه بر فراگیری قواعد با به کارگیری آنان نیز آشنا می‌شود.

فاضل مقداد (م ۸۲۶ق) شاگرد شهید در ضد القواعد چنین آورده است:

شیخ شهید ما کتابی را در فقه، مشتمل بر قواعد و فوائد، گردآوری کرده تا طلاب را نسبت به کیفیت استخراج معقول از منقول مأنوس کند و آن‌ها را در گرفتن فروع از اصول تمرین دهد ...^۱

شهید به خوبی دریافته بود که طلاب در فراگیری اصول ممکن است به بحث‌های نظری اکتفا کنند و از کیفیت و شیوه تطبیق و تفریع غفلت نمایند و همین امر موجب شود طلاب در امر استنباط دچار چالش جدی شوند. از این رو، شهید با تألیف کتاب القواعد والفوائد این خلأ آموزشی را در حوزه‌های شیعی پر کرد. پس از او کتاب مزبور به یکی از کتاب‌های مهم درسی حوزه‌ها تبدیل شد.

آقا بزرگ تهرانی در این باره می‌گوید:

آن [یعنی القواعد والفوائد] از کتاب‌های سودمندی است که محور تدریس بوده

است.^۲

۱. فاضل مقداد، ضد القواعد، ص ۴: «وكان شيخنا الشهيد - قدس الله سره - قد جمع كتاباً يشتمل على قواعد وفوائد في الفقه، تانياً للطلبة بكيفية استخراج المعقول من المنقول، وتدريباً لهم في اقتناص الفروع من الاصول...».

۲. آقابزرگ تهرانی، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ج ۱۷، ص ۱۷۸.

۴-۱- اندیشه نظام‌وار

کل‌نگری و قاعده‌اندیشی موجب می‌شود تا دانش‌مند درباره مباحث، با اشراف ویژه‌ای تأمل و تفکر کند؛ چه بسا فرعی با قرار گرفتن در چهار چوب یک نظام فکری معنای دیگر و طبعاً حکم دیگری پیدا کند.

شهید توانست این تفکر نظام‌گونه را در فقه و اصول شیعه تقویت کند. او همانند برخی از دانش‌مندان اهل سنت همه احکام الهی را به پنج قاعده ارجاع داده و معتقد است که با تأمل و دقت می‌توان هر حکمی را به آن قواعد برگشت داد. شهید می‌گوید: دلایل احکام نزد ما چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل. در این جا پنج قاعده وجود دارد که از آن‌ها استنباط شده است که می‌توان تمامی احکام را به آن‌ها ارجاع داد و به آن‌ها تعلیل نمود.^۱

شهید پس از بیان مطلب فوق پنج قاعده را شرح و بسط داده است که اسامی آن‌ها به قرار زیر است:

۱- تبعیت عمل از نیت، ۲- مشقت موجب آسودگی می‌شود، ۳- قاعده یقین (ضمن این قاعده استصحاب را توضیح داده است)، ۴- نفی ضرر، ۵- عادت.

۵-۱- فروق در القواعد

شهید ضمن این کتاب به فرق‌های میان قواعد و مسائل اصولی و فقهی توجه داشته است. نمونه آن فرق انشا و خبر، فرق بین مانع و حکم و مانع و سبب است.^۲

۲- معرفی کتاب القواعد و الفوائد

هرچند تاریخ تدوین این کتاب به طور دقیق مشخص نیست، اما آنچه مسلم

۱. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۷۴: «مدارك الأحكام عندنا اربعة: الكتاب، والسنة، والاجماع، ودليل العقل. وهنا قواعد خمس، مستنبطة منها يمكن رد الأحكام إليها وتعليلها بها...».

۲. همان، ص ۱۱.

است این که این کتاب بیش از ۱۲ رمضان سال ۷۸۴ق تألیف شده است؛ زیرا مصنف در اجازه‌اش به ابن خارن در تاریخ فوق نام این کتاب را مطرح کرده است.^۱ این کتاب دارای سه دسته از قواعد است: قواعد اصولی، قواعد فقهی و قواعد ادبی. البته وجه غالب آن قواعد فقهی است. شهید ابتدا «قاعده‌ای» را مطرح و سپس نکات مرتبط با قاعده را ضمن «فائده» بیان کرده است و آن گاه فروع فقهی مناسب با آن را ذکر می‌کند، در پایان چنانچه اموری از قاعده کلی استثنا شده باشد، بیان می‌کند. القواعد، نزدیک به ۳۳۰ قاعده و حدود ۱۰۰ فائده است.

نقص اساسی این کتاب به چینش و ترتیب قواعد مربوط می‌شود. شهید گاه قواعد فقهی را از اصولی یا ادبی جدا ننموده است؛ به بیان دیگر، قواعد فقهی را به ترتیب ابواب فقهی رایج ذکر نکرده است و در پاره‌ای از موارد قواعدی را در جاهای مختلفی تکرار کرده است.^۲ به خاطر همین عدم انسجام و ترتیب، شاگرد او فاضل مقداد (۷۲۶ق) کتاب القواعد شهید را تهذیب و قواعد آن را مرتب کرده که حاصل تلاش او کتابی به نام نُصَد القواعد الفقیه شده است.

شهید بسیاری از این قواعد را از کتاب‌های اهل سنت نقل و نظر صریح شیعه را در مقابل نظرات اهل سنت مطرح کرده است. البته در برخی موارد شهید قاعده‌ای را ذکر کرده، ولی نظریه مختار خودش را تبیین نکرده است، گویا دست‌کم یکی از انگیزه‌های او بیان کیفیت تفریع فروع بر اصول بوده است، نه اظهار نظر در مسائل.

محتوای کتاب این عناوین را دارد: ۱- مقدمات و قواعد خمس و مباحث اصولی،

۱. همان، ص ۵۳.

۲. شهید در موارد متعددی مباحث را تکرار کرده است، به عنوان نمونه: اقتضای نهی برای فساد را در: ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۳۱ آورده است. یا این که وقت، گاهی سبب حکم و گاهی هم ظرف حکم است. در: ج ۱، ص ۵۲ و ۱۷۹ تکرار شده است. در مورد عدم ترتیب منطقی قواعد، شهید پس از بحث اقتضای نهی برای فساد منهی عنه، قاعده‌ای را در مورد موالات در عقد طرح کرده است: ج ۱، ص ۲۳۴.

۲- قواعد اجتهاد، ۳- قواعد نکاح، ۴- قواعد قضا، ۵- قواعد جنایات، ۶- قواعد عبادات، ۷- قواعد عقود.

۳- مبانی کلامی

۳-۱- غرض افعال الهی

شهادت، احکام شرعی را بر اساس غرض ناشی از افعال الهی تحلیل کرده است. او بر این باور است که افعال الهی اغراض نیکویی دارد و این اغراض به نفع مکلف است. بر این اساس، احکام شرعی را دسته‌بندی کرده است، شهادت اول می‌گوید:

از آن‌جا که در علم کلام ثابت شده است که افعال الهی به اهداف و اغراضی مستند است و محال است که این غرض قبیح باشد و نیز ممتنع است که آن غرض به خداوند برگردد، ثابت می‌شود که غرض و هدف به مکلف برمی‌گردد و چنین غرضی یا رساندن سود به مکلف است و یا دفع ضرر از او و هر دوی آن‌ها گاه به دنیا نسبت داده می‌شود و گاه به آخرت. بر این اساس احکام شرعی از یکی از این چهار صورت بیرون نیست.^۱

۳-۲- مصالح و مفاسد

شهادت در موارد متعددی از مصالح و مفاسد سخن به میان آورده است. ایشان ضمن شمردن انواع و سائل، می‌گوید:

وسيلة پنجم، عبارت است از چیزی که جلب مصلحت و دفع مفسده را تقویت کند و آن قضاوت و دعاوی و بیئنه‌هاست.^۲

۱. شهادت اول، همان، ج ۱، ص ۳۳: «لما ثبت فی علم الکلام: أن أفعال الله تعالی معللة بالأغراض، وأن الغرض يستحيل كونه قبيحاً، وأنه يستحيل عوده إليه تعالی، ثبت كونه لغرض يعود إلى المكلف، أو دفع ضرر عنه، وكلاهما قد ينسبان إلى الدنيا، وقد ينسبان إلى الآخرة، فالأحكام الشرعية لا تخلو عن أحد هذه الأربعة».

۲. همان، ص ۳۸: «الوسيلة الخامسة: ما كان مقوياً لجلب المصلحة، و دفع المفسدة؛ وهو القضاء والدعاوى».

۳-۳- مقاصد پنج‌گانه

محمد بن مکی از پنج هدف و مقصد یاد می‌کند: نفس، دین، عقل، نسب و مال. ایشان زیربنای تمام احکام تشریحی را محافظت از این اهداف قلمداد کرده است. او می‌نویسد:

وسيله چهارم چیزی است که موجب حفظ مقاصد پنج‌گانه می‌شود و آن‌ها عبارت‌اند از: نفس، دین، عقل، نسب و مال. هیچ حکمی جز برای حفظ آن‌ها تشریح نشده است و آن‌ها ضروریات پنج‌گانه می‌باشند. پس نفس به واسطه قصاص، دیه و دفاع حفظ می‌شود؛ حفظ دین به جهاد و کشتن مرتد است، حفظ عقل با حرام نمودن مست‌کننده‌ها و حدّ بر آن‌ها حاصل می‌شود، حفظ نسب به تحریم زنا، لواط، حرمت قذف و حد بر آن صورت می‌گیرد و در نهایت حفظ مال به واسطه تحریم غضب، دزدی، خیانت، راه بستن و حد و تعزیر بر آن‌ها انجام می‌گیرد.^۱

۴-۳- شئون پیامبر ﷺ

از نظر شهید اول، پیامبر شئون و وظایف متعددی دارد و هر یک از شئون آن حضرت فعل خاصی را اقتضا دارد. تشخیص و تفکیک شئون و تصرفات پیامبر در احکام شرعی از حساسیت ویژه‌ای برخوردار است، به عنوان نمونه افعالی را که پیامبر ﷺ به عنوان قاضی یا حاکم اسلامی انجام می‌دهد قابل تغییر است و به شرایط زمانی و مکانی ویژه‌ای مختص است. شهید می‌گوید:

تصرف پیامبر گاهی به تبلیغ است و آن عبارت است از فتوا دادن و گاه به امامت

۱. همان: «الوسيلة الرابعة: ما هو صلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، وهي: النفس، والدین، والعقل والنسب والمال، التي لم يأت تشریح إلا بحفظها، وهي الضروریات الخمس. فحفظ النفس، بالقصاص، أو الدية، أو الدفاع. وحفظ الدین، بالجهاد وقتل المرتد. وحفظ العقل، بتحریم المسكرات والحدّ علیها. وحفظ النسب، بتحریم الزنا وإتيان الذکران والبهائم وتحریم القذف والحد على ذلك. وحفظ المال، بتحریم الغصب والسرقه والخيانة وقطع الطريق والحدّ والتعزیر علیها».

است، همانند جهاد کردن و تصرف کردن در بیت المال مسلمانان و در نهایت گاهی تصرف او به قضاوت است، مانند خاتمه دادن به خصومت میان مدعی و منکر (به شاهد یا قسم و یا اقرار) و هر تصرفی در عبادت، حتماً از باب تبلیغ خواهد بود و گاه در برخی موارد میان تصرف قضایی و تصرف تبلیغی تردید ایجاد می‌شود، مثل مَنْ أحياناً أرضاً فهي له.^۱

ج) تأثیرپذیری از گذشتگان

شهید در نظریات اصولی خویش از اندیشمندان شیعی و سنی تأثیراتی را پذیرفته است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- شیخ مفید

۱-۱- مقدمه واجب

در زمینه مقدمه واجب، قول‌ها و نظریه‌های مختلفی مطرح است: یکی، وجوب مقدمه به صورت مطلق است که این نظریه شیخ مفید است و دیگری، تفصیل میان سبب و غیر آن که نظر سید مرتضی است. شیخ مفید می‌گوید:

آن‌چه که فعل، جز به واسطه آن تمام نمی‌شود واجب است، همانند وجوب فعل مأمور به و نیز امر به مسبب دلیل بر وجوب فعل سبب است و امر به مراد دلیل بر وجوب فعل اراده است.^۲

۱. همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۵: «تصرف النبي ﷺ تارة بالتبليغ، وهو الفتوى. وتارة، بالإمامة، كالجهاد والتصرف في بيت المال. وتارة، بالقضاء، كفصل الخصومة بين المتداعين، بالبينة أو الإقرار. وكل تصرف في العبادة، فإنه من باب التبليغ. وقد يقع التردد في بعض الموارد بين القضاء والتبليغ. فمعه قوله ﷺ: «من أحياناً أرضاً ميتة فهي له...».

۲. شیخ مفید، الذکوة باصول الفقه، ص ۳۱: «وما لا يتم الفعل إلا به، فهو واجب، كوجوب الفعل المأمور به، وكذلك الأمر بالمسبب، دليل على وجوب فعل السبب. والأمر بالمراد، دليل على وجوب فعل الإرادة».

شهید به پیروی از شیخ مفید مقدمه واجب را به طور مطلق واجب می‌داند. او می‌نویسد:

فائده: از آن‌چه بر (قاعده) تفریع می‌شود «آن‌چه که واجب، جز به آن تمام نمی‌شود، واجب است» وجوب شست‌وشوی تمامی لباس است، هنگامی که نجاست در اجزای آن مشخص نباشد.^۱

۲-۱- حجیت مفهوم وصف

شیخ مفید معتقد بود که وصف، مفهوم دارد؛ یعنی هرگاه حکمی، به وصفی مقید باشد، چنان‌چه آن وصف منتفی شود، حکم به تبع آن منتفی خواهد شد. او می‌نویسد: اما دلیل خطاب آن است که حکم هرگاه بر برخی از صفات مذکور معلق شود، دلالت می‌کند که آن‌چه در صفت با آن مخالف است، بر خلاف آن حکم است، جز آن که دلیلی بر موافقت آن استوار شود.^۲

شیخ طوسی پس از شیخ مفید با این تفکر موافقت کرد، ولی سید مرتضی و در قرون بعدی محقق و علامه آن را نقد کردند. اما شهید اول در ذکری قول شیخ مفید را تقویت و مفهوم وصف را معتبر تلقی کرده است. او می‌گوید:

پنجمین مورد، دلیل خطاب است که بدان، مفهوم [نیز] گفته می‌شود و اقسام فراوانی دارد: وصفی و شرطی. این دو نزد برخی از اصحاب حجت است و اشکالی متوجه آن‌ها نیست، خصوصاً در مورد شرطی.^۳

۱. شهید اول، همان، ج ۱، ص ۱۹۲: «فائدة: من المبنى، على أن ما لا يتم الواجب إلا به، واجب: وجوب غسل الثوب كله عند اشتباه النجاسة في أجزائه...». هم‌چنین ر.ک: ص ۱۸۳.

۲. شیخ مفید، همان، ص ۳۹: «فأما دليل الخطاب، فهو أن الحكم إذا علق ببعض صفات المسمى في الذكر، دل ذلك على أن ما خالفه في الصفة مما هو داخل تحت الاسم، بخلاف ذلك الحكم، إلا أن يقوم دليل على وفاقه فيه».

۳. شهید اول، ذکری، ج ۱، ص ۵۳: «وخامسها، دليل الخطاب، وهو المسمى بالمفهوم، وأقسامه كثيرة: الوصفى والشرطى، وهما حجتان عند بعض الأصحاب، ولا بأس به، وخصوصاً الشرطى».

۲ - سید مرتضی

شهید حجیت اجماع را دخول قول معصوم علیه السلام در میان اجماع کنندگان می‌داند. وی در این نظر از سید مرتضی تبعیت کرده است. سید مرتضی در این زمینه می‌گوید: در تمامی اقسام گذشته به ناچار می‌بایست قول امام معصوم علیه السلام داخل در آن باشد؛ زیرا امام علیه السلام از اعضای امت است و از بالاترین مؤمنان و گرامی‌ترین عالمان است.^۱ شهید اول نیز با تأکید بر همین مطلب می‌نویسد: اجماع، اتفاق علمای شیعه بر مطلبی در زمان و عصری است، بی‌آن‌که معصوم معین باشد؛ زیرا بدین طریق دخول معصوم علیه السلام فهمیده می‌شود.^۲

۳ - شیخ طوسی

شیخ طوسی خبر مرسل را مشروط به آن‌که اخبار دهنده، جز از ثقه نقل نکند، حجت و معتبر دانسته است.^۳ بر این اساس روایات مرسله ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی و احمد بن محمد ابی نصر و جز آن‌ها را پذیرفته است. شهید مسلک شیخ را در حجیت خبر مرسل پذیرفته و می‌گوید: [خبر واحد تحت شرایطی مقبول است] یکی از آن‌ها خبر مرسلی است که اخبار دهنده آن، از غیر ثقه روایت نکند و روی همین مبنا است که اصحاب، اخبار مرسله ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و احمد بن ابی نصر بزنتی را پذیرفته‌اند؛ زیرا آنان

۱. سید مرتضی، الذریعه، ج ۲، ص ۱۲۹: «وعلی کل الاقسام، لابد من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلًا فيه؛ لأنه من الأمة، ومن أجل المؤمنين، وأفضل العلماء».

۲. شهید اول: همان، ج ۱، ص ۴۹: «الإجماع، وهو إتفاق علماء الطائفة على أمر في عصر وجدوه، لامع تعيين المعصوم، فإنه يعلم به دخوله».

۳. شیخ طوسی، همان، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۵۵: «والواحد، مقبول بشرطه المشهورة... أو كان مرسله، معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن أبي نصر البزنطي؛ لأنهم لا يرسلون إلا عن ثقة أو عمل الأكثر».

خبر مرسل را جز از ثقه نقل نمی‌کنند.^۱

۴ - علامه حلی

شهید در مباحث اصولی بیش‌تر از علامه حلی متأثر شده است. این تأثیرات از دو جنبه قابل بررسی است: یکی، از لحاظ شکلی و ترتیب مباحث اصولی و دیگری، از جنبه محتوایی.

۱-۴- تأثیرات شکلی

ترتیب مباحث اصولی در القواعد با ترتیب مباحث کتاب تهذیب الوصول علامه منطبق است. جدول زیر گویای ترتیب این دو کتاب است.

فهرست کتاب تهذیب	فهرست مباحث اصولی القواعد
مقدمات	قاعده ۱ - ۳۹، تعریف فقه، حکم وضعی و انواع آن
لغات	قاعده ۴۰ - ۴۵، اصل لفظی، حقیقت و مجاز
امر و نهی	قاعده ۵۳، ۸۵ و ۷۱، امر و نهی
عام و خاص	قاعده ۵۹، ۷۲ و ۷۶، عام و خاص
مجمل و مبین	قاعده ۶۰، ۷۷ و ۸۲، مطلق و مقید و مجمل و مبین
افعال	قاعده ۶۱ و ۶۲، فعل النبی
نسخ	قاعده ۸۵ و ۸۶، نسخ
اجماع	قاعده ۶۳، اجماع
اخبار	قاعده ۶۴ - ۷۰، عدالت راوی
قیاس	قاعده ۸۷ - ۹۶، قیاس
تعادل و تراجم	قاعده ۹۷ - ۱۰۷، تعادل و تراجم
اجتهاد	قاعده ۱۰۸ - ۱۲۰، اجتهاد و توابع آن

۱. شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۹.

۲-۴- تأثیرات محتوایی

۱- اجماع سکوتی: از نظر علامه حلی نمی توان اظهار نظر عده ای از فقها نسبت به حکمی و سکوت عده دیگر را اجماع نامید و چنین عملی حجیت ندارد. گاهی از این عمل، به اجماع سکوتی تعبیر می شود، علامه حلی می گوید:

بحث پنجم، نمی توان اظهار نظر برخی و سکوت دیگران از انکار را اجماع نامید؛ زیرا احتمال دارد سکوت آنان به علت عدم اجتهادشان باشد یا ممکن است اجتهاد کرده باشند، ولی معتقدند هر مجتهدی مصیب به واقع است و یا مانعی از اظهار عقیده شان وجود دارد ... به هر حال چنین عملی حجت نیست.^۱

شهید به تبعیت از علامه، اجماع سکوتی را واقعاً اجماع نمی داند و برای آن هیچ گونه اعتباری قائل نیست. وی می نویسد:

اجماع سکوتی، [حقیقتاً] نه اجماع است و نه حجیت دارد؛ زیرا احتمال غیر رضا [از سکوت] وجود دارد.^۲

در جای دیگری، شهید تصریح دارد که از نظر علمای شیعه هیچ اثری بر آن مترتب نیست.^۳

۲- اطلاق و تقیید: علامه در فصل پنجم از تهذیب موارد اطلاق و تقیید را بیان و حکم آن ها را مشخص کرده است. او می نویسد:

فصل پنجم، در مطلق و مقید است. اگر مختلف باشند تقییدی در کار نخواهد بود، مثل و «أتوا الزکاة» و «اعتقوا رقبة مؤمنة» و چنانچه آن دو متماثل باشند و سبب متحد

۱. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۶۸: «البحث الخامس: قول البعض، وسکوت الباقین عن الإنکار لیس باجماع؛ لاحتمال السکوت عدم الاجتهاد، او ثبوته، لکن یعتقد إصابة کل مجتهد، أو حصول مانع من إظهار معتقده ...، فلیس بحجة».

۲. شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۵۰: «الإجماع السکوتی، لیس إجماعاً، ولا حجة؛ لاحتماله غیر الرضا».

۳. الفوائد، ج ۱، ص ۲۱۸: «ومن الإجماع المسمی بالسکوتی، ولا أثر له عندنا».

باشد، مطلق بر مقید حمل می‌شود تا به دو دلیل عمل شده باشد ... و اگر سبب مختلف باشد، حمل مطلق بر مقید واجب نیست؛ زیرا امکان تصریح بر بقای مطلق بر اطلاقش وجود دارد.^۱

شهید اول با پیروی از علامه موارد اطلاق و تقیید را مطرح کرده است. البته شهید تفصیل بیش تری در این زمینه داده است. او می‌نویسد:

برای مطلق و مقید چهار قسم وجود دارد: اول، اختلاف حکم و سبب است. در این صورت به اتفاق علما مطلق بر مقید حمل نمی‌شود ...؛ دوم، اتحاد سبب و حکم که قطعاً مطلق بر مقید حمل می‌شود ...؛ سوم، اختلاف سبب و اتحاد حکم ...؛ چهارم، اتحاد سبب و اختلاف حکم ...^۲

شهید حکم قسم سوم و چهارم را بیان نکرده است.

۳- دخول غایت در مغمیا: علامه در بحث غایت، پس از تعریف و بیان الفاظ آن، دو حکم برای آن بیان می‌کند: یکی، آن که اگر غایت به واسطه امر محسوسی از مغمیا جدا شود، مثل: «اتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»، در این صورت غایت در مغمیا داخل نیست و در نتیجه حکم ما قبل غایت با ما بعد آن یکسان نخواهد بود و حکم دیگر آن که غایت به واسطه امر محسوسی از مغمیا جدا نشده باشد، غایت در مغمیا داخل و حکم قبل و بعد از غایت یکی خواهد بود.^۳

۱. علامه حلی، همان، ص ۴۸: «الفصل الخامس، فی المطلق و المقید: إن اختلفا، فلا تقیید، مثل: وأتوا الزکاة واعتقوا رقبة مؤمنة. وإن تماثلا واتحد السبب، حمل المطلق علی المقید، عملاً بالدلیلین، وإن اختلف، لم یجب، لإمكان التخصیص علی بقاء المطلق علی اطلاقه».

۲. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۳۹ و ۲۴۰: «للمطلق و المقید أربعة أقسام: الأول: اختلاف الحكم و السبب. ولا حمل فيه اتفاقاً...؛ الثاني: أن يتحد السبب و الحكم، فيحمل المطلق علی المقید قطعاً...؛ الثالث: أن يتحد السبب و يختلف الحكم...؛ الرابع: أن يتحد السبب و يختلف الحكم...».

۳. علامه حلی، مبادئ الوصول، ص ۱۴۴ و ۱۴۵ و همو، تهذیب الوصول، ص ۴۳: «وأما الغاية، فهي نهاية الشيء، و صيغتها: «حتى» و «إلى» و الحكم فيما بعدها: مخالف لحکم ما قبلها، إن كانت منفصلة بمنفصل محسوس، وإلا فلا».

شهید اول در این زمینه می‌گوید:

شارع عبادات را به غایات مخصوصی محدود کرده است، مانند تعیین کردن روزه تا شب و شستن دست [در وضو] تا مرافق ... ظاهر آن است که غایت در صورتی که به واسطه امر محسوسی جدا نشده باشد، در مغیّا داخل است.^۱

۴- تجزی در اجتهاد: علامه تجزی در اجتهاد را پذیرفته است، او می‌گوید:

اگر آن است که اجتهاد تجزیه بردار است؛ زیرا همان مقتضی که برای وجوب عمل با اجتهاد در کل احکام وجود داشت، برای اجتهاد در برخی از احکام نیز وجود دارد.^۲

شهید با پیروی از علامه حلی، این نظریه را قبول کرده است، او می‌نویسد: شایسته‌تر امکان تجزی اجتهاد است؛ زیرا هدف، آگاهی یافتن بر دلیل حکم و آنچه در آن معتبر است می‌باشد و این غرض در تجزی هم وجود دارد و بعید است که غیر از آن موارد به این بعضی مربوط باشد. پس به آن التفات نمی‌شود؛ زیرا چنین احتمالی برای مجتهد مطلق نیز مطرح است و بر همین مطلب در حدیث مشهور ابی خدیجه تنبیه شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: به شخصی که چیزی از قضایای ما را می‌داند نظر کنید، پس او را میان خودتان [قاضی] قرار دهید؛ زیرا من او را قاضی قرار دادم.^۳

۱. شهید اول: الفوائد والفوائد: ج ۲، ص ۳۰۵: «قد غی الشارح العبادات بغایات مخصوصة، کتعیینه الصیام باللیل، والفسل بالمرافق، والمسح بالکعبین، والوقوف بالموقفین بغایاتهما. والظاهر دخول الغایة فی المعیاب، إذا لم ینفصل بمفصل محسوس».

۲. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۱۰۰: «والأقرب، التجزیه فی قبوله؛ لأنّ المقتضی لوجوب العمل مع الاجتهاد فی الاحکام، موجود مع الاجتهاد فی بعضها».

۳. شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۳: «والأولی جواز تجزئ الاجتهاد؛ لأنّ الغرض الإطلاع علی مأخذ الحکم وما یعتبر فیهِ وهو حاصل، ویندر و یبعد تعلق غیره به، فلا یلتنف الیه؛ لقیام هذا التجویز فی المجتهد المطلق. وعلیه تنبه فی مشهور ابی خدیجه عن الصادق علیه السلام: «أنظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا، فاجعلوه بینکم فأئی قد جعلته قاضیاً».

تفاوت بیان علامه و شهید در آن است که شهید، علاوه بر استدلال عقلی بر تجزی در اجتهاد به روایت نیز تمسک کرده است و مسئله را از جنبه عقلی و نقلی ثابت کرده است، ولی بیان علامه بر جنبه عقلی مسئله تأکید دارد.

۵ - ماهیت نهی: در این که ماهیت نهی، مجرد ترک عمل است و یا کف نفس از عمل، میان اصولیان اختلاف نظر است. تفاوت این دو نظر این است که اولی، امر عدمی و دومی، امر وجودی است. علامه در این مورد آرای متعددی دارد. در تهذیب الوصول بر این باور است که مطلوب از نهی، کف نفس است،^۱ ولی در نهایة الوصول بر این باور است که مطلوب از نهی ترک عمل است.^۲

شهید با تبعیت از نظر علامه در تهذیب، مطلوب از نهی را کف نفس می‌داند. او در تعریف نهی می‌نویسد:

نهی، لفظی است که همراه با طلب برتری، بر طلب کف دلالت دارد، مانند «لا تقربوا الزنی»^۳ «لا تمش فی الارض مرحاً»^۴.

۶ - تعریف حقیقت و مجاز: علامه در تعریف حقیقت و مجاز برای شمول انواع حقیقت، اعم از لغوی، شرعی و عرفی (خاص و عام)، قید اصطلاح تخاطب را به تعریف مشهور حقیقت و مجاز افزوده است.^۵ شهید نیز همین گونه حقیقت را تعریف کرده است.^۶

۱. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۷۲.

۲. همو، نهایة الوصول، ص ۸۷.

۳. اسراء (۱۷) آیه ۳۲.

۴. همان، آیه ۳۷ و شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۵: «ونهی وهو: اللفظ الدالّ علی طلب الكف مع الاستعلاء مثل: «ولا تقربوا الزنی» و «ولا تمش فی الارض مرحاً»».

۵. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۱۲.

۶. شهید اول، همان، ج ۱، ص ۴۵: «حقیقة وهی: اللفظ المستعمل فیما وضع له فی اصطلاح التخاطب».

۵- قُرَافِی^۱

کتاب الفروق نوشته قُرَافِی (۶۸۴ق) از اعتبار و شهرت ویژه‌ای برخوردار است. او در قالب فروق، قواعد فراوانی را مطرح کرده است. در سرتاسر این کتاب ۲۷۴ فرق وجود دارد و هر فرقی متضمن دو قاعده است. بنابر این در این کتاب ۵۴۸ قاعده ذکر شده است.

دکتر لنگرودی در میزان تأثیر پذیری شهید از قُرَافِی مبالغه کرده و می‌گوید:
اغلب مباحث کتاب فروق در کتاب قواعد شهید آورده شده است ... گاه عین عبارت صاحب الفروق را اقتباس کرده است.^۲

هرچند شهید از قُرَافِی متأثر بوده است، اما نمی‌توان گفت که اغلب مباحث فروق در القواعد ذکر شده است؛ زیرا فروق حاوی ۵۴۸ قاعده است که در این میان شهید تنها ۹۴ قاعده را از او نقل کرده و تقریباً ۴۲ مورد از سخن او را نیز نقد کرده است.

۱-۵- وجوب تخییری

قُرَافِی معتقد است که امر تخییری امکان دارد و در این صورت متعلق امر، مفهوم «احدها» است. این مفهوم قدر مشترک میان امور متعدد است و در این مفهوم دیگر تخییری نیست؛ در واقع امر تخییری به امر تعیینی برگشت می‌کند.
او می‌گوید:

امر در مأمور به همراه با تخییر، مانند خصال کفاره، به مفهوم «احدها» تعلق می‌گیرد که

۱. احمد بن ادریس بن عبدالرحمن بن عبدالله بن بَلِّین الصنهاجی ملقب به شهاب‌الدین، معروف به قُرَافِی است. او از فقهای بزرگ مالکی در قرن هفتم قمری به شمار می‌رود. او نزد اساتیدی، همچون محمد بن عمران معروف به شریف کرکی و ابوبکر بن علی الادرسی و ابن حاجب شامی تلمذ کرد و پیوسته ملازم عزالدین بن عبدالسلام بود. از آثار او می‌توان الفروق والذخیره را نام برد. سرانجام در سال ۶۸۴ق، در قاهره وفات کرد. (مقدمة الذخیره، ص ۹-۱۵).

۲. جعفر لنگرودی، مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، ص ۲۵.

میان آنها مشترک است؛ زیرا بر هر یک از آن خصال صدق می‌کند. پس متعلق امر مشترک است و در آن تخییری نیست و خصوصیات متعلق تخییرند و وجوب در آنها نیست.^۱

شهید نیز به پیروی از قرافی می‌گوید:

امر میان چند چیز به صورت تخییری صحیح است و امر به قدر مشترک تعلق می‌گیرد که آن مفهوم «احدها» است و در آن تخییری نیست و خصوصیات، متعلق تخییر می‌باشند، زیرا عین یکی از آنها بر مکلف واجب نیست، همان‌گونه که اخلال به تمامی آنها جایز نیست.^۲

۲-۵- عدم استلزام عام نسبت به خاص

هرگاه لفظ عامی گفته شود، هیچ‌گونه دلالتی بر خاص و جزئیات زیر مجموعه خود ندارد، مانند لفظ حیوان که مستلزم انسان نیست. قرافی در این زمینه می‌گوید:

حقیقت عامه گاهی در رتبه‌های مترتب بر یک‌دیگر به اقل و اکثر و جزء و کل واقع می‌شود و گاه در رتبه‌های متباین از یک‌دیگر.^۳

شهید ضمن انعکاس همین عبارت معتقد است که در صورت اول، عام مستلزم خاص است، ولی در صورت دوم، عام مستلزم آن نخواهد بود.^۴

۳-۵- انواع مصالح

شهید چهار نوع مصلحت را به تبعیت از قرافی ذکر می‌کند. شهید می‌گوید:

۱. قرافی، الفروق، ج ۲، ص ۴ و ۵.

۲. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۹۰: «یصح الأمر تخییراً بین امور، ویتعلق بالقدر المشترك وهو مفهوم احدها، ولا تخییر فیہ. ومتعلق التخییر الخصوصیات؛ لأنه لا یجب علیه عین احدها، كما لا یجوز له الإخلال بجمیعها».

۳. قرافی، همان، ج ۲، ص ۱۳.

۴. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۰۴: «فالقسم الأول یستلزم فیہ العام الخاص، والقسم الثانی لا یستلزم...».

مصالح بر سه قسم است: ۱- مصالح ضروری، مثل نفقه انسان بر خودش، ۲- مصالح موارد احتیاج، مثل نفقه انسان بر همسرش و ۳- مصالح تکمیلی، مانند نفقه انسان بر نزدیکانش.^۱

قرافی چهار نوع مصلحت را با همین عبارات بیان کرده است.^۲

۶- علایی (م ۷۶۱ق)

او یکی از کسانی است که بر اندیشه‌های شهید، تأثیرات فراوانی گذاشت.^۳ خوانساری در روضات الجنات در این زمینه می‌نویسد:

شهید اول معاصر علایی بود ... او مدت زمان کوتاهی با شهید معاشرت داشته یا تألیفات او را فراوان و به طور جدی مطالعه کرده است؛ زیرا از جهت سبک و تألیف میان مصنفات آنان مشابهت دیده می‌شود، به گونه‌ای که گفته شده بیش تر قواعد شهید از کتاب قواعد این دانش‌مند یگانه اقتباس شده است.^۴

۷- ابن عبدالسلام

محقق کتاب القواعد (عبدالهادی حکیم) در این زمینه می‌نویسد:

۱. همان، ج ۱، ص ۲۱۸ و ج ۲، ص ۱۳۸.
۲. قرافی، همان، ج ۳، ص ۲۹۱ و ج ۴، ص ۳۴.
۳. منظور از علایی، صلاح‌الدین ابوسعید، خلیل بن کیکلدی بن عبدالله شافعی است که در سال ۶۹۴ق در دمشق چشم به جهان گشود و در سال ۷۶۱ق چشم از جهان فرو بست. مرحوم خوانساری به اشتباه تصور کرده که منظور از علایی، محمد بن ابو بکر بن ایوب الزرعی الخلیلی (ابن قیم) است. برای تحقیق و بررسی درباره این مسئله ر.ک: مجله فقه، کتاب اول، بهمن ۱۳۷۲، ص ۱۷۴.
۴. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۰۵.
۵. عبدالعزیز بن عبدالسلام بن ابو القاسم بن الحسن السلمی الدمشقی، عزالدین ملقب به سلطان العلماء در سال ۵۷۷ق در دمشق به دنیا آمد. او از فقها و مفسران شافعی قرن ششم و هفتم قمری بود. التفسیر الکبیر، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، الفتاوی و... نام برد. او در سال (۶۶۰ق) در قاهره دار فانی را وداع گفت. (مقدمه قواعد الاحکام، ص ۳).

به نظر می‌رسد که مصنف در تدوین نظریات اهل سنت، به دو منبع اخیر (القواعد ابن عبدالسلام والفروق) اعتماد زیادی کرده است.^۱

د) نوآوری‌ها

شهید اول با بهره‌گیری از هوش سرشار و با استفاده از مکتب فقهی و اصولی علامه و فرزندش فخرالمحققین و مسافرت‌های علمی به سرزمین‌های مختلف اسلامی، توانست نظریه‌ها و اندیشه‌های بدیع و تازه‌ای را در عرصه اصول و فقه، ارائه دهد. او از چهل نفر از علمای اهل سنت اجازه علمی دریافت کرد و مسافرت‌های متعددی را برای آشنایی با افکار اهل سنت انجام داد. از سوی دیگر، بر افکار رایج حوزه‌های شیعی آن عصر که به طور عمده تحت تأثیر محقق و علامه بود، احاطه داشت. از این رو، برای او زمینه مناسبی فراهم آمد تا با احاطه بی‌وصف او بر مذهب شیعه و سنی، تحولات و ابتکارات علمی را پدید آورد. در زیر قسمتی از آرای ویژه و نوآوری‌های شهید را در اصول، بررسی می‌کنیم.

۱ - تغییر پذیری احکام

شهید در القواعد بحث مستقل و نسبتاً مفصلی را در موضوع عرف مطرح کرده و در آن از عادت قولی و فعلی سخن به میان آورده است. در آنجا از تغییر احکام به واسطه تغییر عادات سخن گفته است.

توضیح آن که برخی از احکام شرعی بر اساس عرف ویژه‌ای تنظیم شده‌اند و با تغییر آن عرف‌ها، احکام مترتب بر آنها نیز تغییر می‌یابد. از این نظر، احکام الهی پویایی خاصی خواهند داشت که در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، قابل تطبیق و اجراست.

۱. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۰.

از نظر شهید، احکام قابلیت تغییر را دارند، اما باید مکانیزم و سیستم تغییر آن‌ها را دریافت. یکی از عواملی که می‌تواند در تغییر و تحول احکام مؤثر باشد، عرف و عادت است. از عبارات شهید استفاده می‌شود که در نظر او عرف و عادت دو مفهوم مترادف و یکسانند، لذا آن‌ها را به جای یکدیگر به کار برده است. او در زمینه تغییر احکام، می‌گوید:

تغییر احکام به واسطه دگرگونی عادت‌ها امکان دارد، مانند پول‌های رایج و وزن‌های متداول و نفقه زنان و نزدیکان. این‌گونه امور تابع عاداتی است که در آن زمان واقع شده‌اند.^۱

۲- صحیح و اعم

در مباحث الفاظ، این بحث مطرح شده که آیا الفاظ عبادات و معاملات تنها بر صحیح از آن‌ها اطلاق می‌شود یا شامل فاسد هم می‌شود. ظاهراً شهید برای اولین بار این مسئله را در اصول شیعه عنوان کرده است. از نظر شهید، ماهیاتی را که شرع جعل و اختراع کرده و عقود، فقط بر صحیح اطلاق می‌شوند و در این حکم میان عبادات و معاملات تفاوتی نگذاشته است. شهید در این باره می‌نویسد:

ماهیات جعلی، همانند نماز، روزه و سایر عقود، بر فاسد اطلاق نمی‌شوند، مگر حج؛ زیرا در صورت فساد نیز ادامه دادن آن واجب است. پس چنانچه بر ترک نماز و یا روزه قسم یاد کند، به مُسمّای صحت اکتفا می‌شود و آن عبارت است از داخل شدن در آن‌ها، ولی چنانچه پس از آن، نماز و روزه را فاسد و باطل کند حنث قسم، بر طرف نمی‌شود و احتمال عدم آن وجود دارد؛ زیرا در صورت فساد، بر آن‌ها نماز

۱. شهید اول، المتواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۵۱ و ۱۵۲: «يجوز تغيير الأحكام بتغيير العادات، كما في النقود المتعارفة، والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب؛ فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه».

و صوم شرعی اطلاق نمی‌شود.^۱

۳- دلالت نهی بر فساد

در دلالت نهی بر فسادِ منهی عنه، نظریه‌های متعددی ابراز شده است. برخی به طور کلی معتقد به فساد منهی عنه شده‌اند. برخی دیگر مانند محقق و علامه حلی بر این باورند که نهی در عبادت بر فساد منهی عنه دلالت می‌کند، ولی در معاملات چنین دلالتی ندارد.^۲

شهید تفصیل میان عبادات و معاملات را به گونه دیگری مطرح کرده است. از نظر او نهی در عبادات چه به ذات آن اصابت کند و چه به وصف خارج آن، موجب فساد منهی عنه می‌شود، ولی در معاملات تنها در صورتی که نهی به ذات آن تعلق گیرد، موجب فساد می‌شود و در صورت تعلق نهی به وصف خارج از ماهیت عقد، بر فساد دلالت نخواهد کرد. شهید می‌نویسد:

نهی در عبادات، مفسد آن است، گرچه نهی به وصف خارج از آن تعلق گیرد، مانند طهارت گرفتن با آب غصبی و نماز خواندن در مکان غصبی و در غیر عبادات (معاملات) چنانچه نهی از ذات ماهیت و نه از امر (وصف) خارجی باشد، دلالت بر فساد می‌کند. پس بیعی که مشتمل بر ربا باشد، فاسد است، نه مالک مساوی است و نه مالک اضافی. بیع در هنگام اذان ظهر جمعه صحیح است؛ زیرا نهی در صورت اول به نفس ماهیت بیع و در دومی به وصف خارج از بیع است.^۳

البته مقصود شهید از «وصف خارج» در معاملات، امر عارضی است که گاه عارض

۱. همان، ص ۱۵۸: «الماهيات الجعلية، كالصلاة والصوم وسائر العقود، لاتطلق على الفساد إلا الحج؛ لوجوب المعنى فيه، فلو حلف على ترك الصلاة أو الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيهما، فلو افسدهما بعد ذلك لم يزل الحنث، ويحتمل عدمه؛ لأنها لاتسمى صلاة شرعاً، ولا صوماً مع الفساد».

۲. محقق حلی، معارج الاصول، ص ۷۷.

۳. علامه حلی، مبادئ الوصول، ص ۱۱۷.

بر معامله می‌شود و گاه معامله بدون آن وصف تحقق می‌یابد؛ زیرا شهید در عبارت دیگری وصفی را که لازم معامله باشد، در صورت تعلق نهی به آن موجب فساد می‌داند.^۱

۴- دلالت اقتضا و اشاره

اصولیان از برخی دلالت‌های الفاظ نام برده‌اند که در قالب اصطلاحاتِ دلالات منطقی قرار نمی‌گیرند. این دلالت‌ها در استنباط از آیات و روایات نقش مهمی دارند. شهید برای نخستین بار دلالت اقتضا و اشاره را در اصول شیعه طرح کرد. او تنها دلالت اقتضا را تعریف و تبیین کرده است. از نظر شهید، دلالت اقتضا سه مورد دارد: ۱- در جایی که صدق کلام به آن دلالت بستگی داشته باشد؛ ۲- جایی که صدق متکلم به آن بستگی داشته باشد و ۳- موردی که شرع اقتضای آن دلالت را داشته باشد. شهید در تعریف دلالت اقتضا می‌نویسد:

گاهی چیزی به طور ضمنی ثابت می‌شود که به صورت مستقل ثابت نمی‌گردد و این قاعده از قاعده مقتضی در اصول فقه اخذ شده است (که از آن به دلالت اقتضا تعبیر می‌شود) و آن زمانی است که مدلول، مخفی و مضمحل باشد؛ زیرا صدق متکلم ضروری است، مثل رفع الخطأ یا به خاطر آن که صحت لفظ بر آن متوقف است، مثل «اسأل القرية» و یا به جهت آن که شرع آن را اقتضا دارد، مثل «اعتق عبدک عنی»؛ زیرا این جمله از لحاظ شرعی اقتضا دارد که قبلاً مکلف به آن منتقل شده باشد^۲ (زیرا عتق

۱. شهید اول: القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۹۹: «النهی فی العبادات مفسد وإن کان بوصف خارج، كالطهارة بالماء المنصوب، والصلاة فی المكان المنصوب؛ وفي غيرها مفسد إذا کان عن نفس الماهية، لا لأمر خارج، فالبيع المشتمل على الربا فاسد لا يملك المساوی ولا الزائد، والبيع وقت النداء صحيح؛ لأن النهی فی الأول لنفس ماهية البيع، وفي الثاني لوصف خارج».

۲. همان، ص ۲۳۱: «النهی فی غیر العبادات قد يقتضى الفساد؛ بأن یكون النهی عن الشيء لعينه أو لوصفه اللزوم له...».

باید از ملک باشد)^۱.

شهید درباره دلالت اشاره، توضیحی نداده است، ولی منظور اصولیان از آن این است که دلالت به قصد استعمالی، مقصود نباشد، اما مدلول آن لازمه مدلول کلام باشد، به نحو لزوم غیر بین و یا لزوم بین به معنای اعم، خواه مدلول آن از یک کلام استنباط شده باشد و یا از دو کلام.^۲

شهید در مورد دلالت اشاره می‌گوید:

از دلالت اشاره، احکام [شرعی] استفاده می‌شود، مانند قول خداوند که می‌فرماید: «وَحَمَلَهُ وَفِصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» و یا سخن دیگر خداوند: «وَفِصَالَهُ فِي عَامَيْنِ» از این دو کلام استفاده می‌شود که کم‌ترین مدت بارداری شش ماه است.^۳

یکی از بحث‌های اساسی در مورد این دو دلالت، حجیت و اعتبار آن‌ها است. مرحوم مظفر در این زمینه معتقد است که دلالت اقتضا از باب ظهور، حجیت دارد، ولی حجیت دلالت اشاره مورد تردید است؛ زیرا در ظواهر داخل نیست.^۴

از عبارات شهید استفاده می‌شود که او دلالت اقتضا و اشاره را حجت می‌داند؛ زیرا در مورد دلالت اقتضا می‌گوید: «قد يثبت ضمناً ما لا يثبت اصلاً» و در مورد دلالت اشاره می‌گوید: «يستفاد» منظور شهید از «قد يثبت» طبق معیاری که آرایه می‌دهد، همان موارد دلالت اقتضا است.

۱. همان، ص ۲۴۳: «قد يثبت ضمناً ما لا يثبت اصلاً وهو مأخوذ من قاعدة المقتضى في أصول الفقه وهي: ما إذا كان المدلول مضمراً؛ لضرورة صدق المتكلم، كرفع الخطأ، أو لتوقف صحة اللفظ عليه ك «وأسأل القرية» أو لإقتضاء الشرع ذلك، مثل «اعتق عبدك عتي»؛ فإنه يقتضى تقدير سبق انتقال الملك إليه».

۲. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۴: «قاعدة: يستفاد من دلالة الإشارة أحكام، كقوله تعالى: «وَحَمَلَهُ وَفِصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» مع قوله: «وَفِصَالَهُ فِي عَامَيْنِ»؛ فإنه يشير إلى أن أقل الحمل ستة أشهر».

۳. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۴۵.

۴. محمدرضا مظفر، همان، ج ۱، ص ۱۲۴.

۵- اهم و مهم

قاعده‌ء اهم و مهم در مورد دو تکلیف متزاحم با یکدیگر مطرح می‌شود؛ یعنی اگر دو تکلیف در مقام امتثال با یکدیگر تنافی داشته باشند، تزاحم، پیش می‌آید و برای رفع تزاحم تکلیف اهم بر تکلیف مهم مقدم می‌شود. ناگفته نماند که تزاحم با تعارض تفاوت دارد؛ زیرا تعارض، تنافی دو دلیل در مقام ثبوت و تشریح است، در حالی که تزاحم، تنافی دو دلیل در مقام اثبات و امتثال است.^۱

شهید در مورد اهم و مهم این چنین اظهار می‌کند که:

و گاهی دو امر مهم با یکدیگر تعارض می‌کنند که در این صورت اهم بر مهم مقدم می‌شود، مثل آن که نماز جماعت، مستحب است و از سوی دیگر، نماز در مسجد نیز مستحب است، در صورتی که آن دو با هم دیگر تعارض کنند، اقرب آن است که نماز جماعت مقدم است، هر چند در خانه باشد.^۲

۶- انواع ظواهر

شهید در زمینه دلالت لفظ بر معنای خود آن را به نص، مجمل، مؤول و مرجوح تقسیم می‌کند. اگر لفظ خالی از هر گونه احتمالی است به آن نص می‌گویند و در مقابل آن مجمل قرار دارد و در صورتی که همراه با احتمال راجح بر منطوق باشد به آن مؤول می‌گویند و چنانچه با احتمال مرجوح همراه باشد به آن ظاهر گفته می‌شود. انواع ظاهر چهار قسم است:

- ۱- برتری به حسب حقیقت شرعی، مثل دلالت حجج بر مناسک مخصوص،
- ۲- برتری به حسب حقیقت عرفیه، مثل دلالت «أو جاء أحد منكم الغائط» بر حدث،

۱. همان، ج ۲، ص ۱۸۹.

۲. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲۵: «وقد يتعارضان أمران مهمان، فيقدم الأهم، كما أن الصلاة جماعة مستحبة، وفي المسجد مستحبة، فلو تعارضا، فالأقرب أن الجماعة أولى وإن كانت في البيت».

۳- دلالت مطلق بر مدلولش، ۴- دلالت عام بر مدلولش.^۱
این دسته‌بندی از ظواهر دست‌کم تا پیش از شهید، سابقه نداشته است.

۷- نسبت اجمال و نص

شهید پس از تعریف اجمال و نص، اذعان می‌کند که اجمال و نص به عنوان دو وصف برای لفظ مطلق نیستند، بلکه ممکن است لفظی به یک اعتبار مجمل و نسبت به اعتبار دیگر نص باشد، مثل آیه «والمطلقات یتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء» که در دلالت کردن بر گرفتن عدّه نص است، ولی نسبت به میزان عدّه و تعیین زنی که باید عدّه بگیرد، مجمل است.^۲ بر این اساس، شهید معتقد است که اجمال و نص نسبی است.

۸- تساهل در ادعای اجماع و توجیه شهید

یکی از مشکلات فقه، ادعاهای متعدد اجماع است. این ادعاهای اجماع که گاه با وجود مخالف و گاه در مقابل اجماع دیگری ادعا می‌شود برای فقهی که می‌خواهد فتوا بدهد، سردرگمی به وجود می‌آورد. شهید برای پاسخ‌گویی به این اجماع‌ها توجیهاات بسیار واقع بینانه‌ای دارد که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:
- مخالفی که معلوم و مشخص است اعتباری ندارد و به ادعای اجماع ضربه نمی‌زند،

- فقها مسائل مشهور را اجماع نام‌گذاری کرده‌اند،

۱. شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۶ - ۴۷: «دلالة اللفظ علی معناه: إما خالیة عن الإحتمال، وهو النصّ، مثل: «فاعلم أنّه لا إله إلاّ الله»، وبقابله المجمل المذكور، وإما مع الاحتمال الراجح علی المنطوق، وهو المأول، مثل: «وبقی وجه ربّک» وإما مع احتمال مرجوح، وهو الظاهر، وأنواعه أربعة: الراجح بحسب الحقیقة الشرعیة، کدلالة الحجّ علی المناسک المخصوصة، والراجح بحسب الحقیقة العرفیة، کدلالة «أو جاء أحد منکم من الغائط» علی الحدث، المطلق والعام بالنسبة إلى مدلولهما».

۲. همان، ص ۴۷: «تنبيه: قد یتفق اجتماع النصّ والمجمل باعتبارین، مثل: والمطلقات یتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء؛ فإنّه نصّ فی دلالتة علی الاعتداد، ومجمل بالنسبة إلى قدر العدة وتعیین المعتدة».

- هنگامی که ادعای اجماع می‌کردند، مخالف را نمی‌شناختند،
- اختلاف و مخالفت را جوری توجیه می‌کردند تا با ادعای اجماع قابل جمع باشد،
- فقها بر روایتی اجماع می‌کردند؛ یعنی همه آن را در کتاب‌های حدیثی نقل می‌کردند.^۱

به این توجیحات پنج‌گانه بعدها بسیار توجه شد، به طوری که شیخ انصاری و صاحب معالم آن را در کتاب‌های رسائل و معالم نقل کردند.

۹- گسترش دلیل عقل

طرح عقل به عنوان یک دلیل در عرصه استنباط فقهی، فراز و نشیبی داشته است. در ابتدا در کلمات شیخ مفید از آن سخن به میان آمده؛ سپس سید مرتضی و قاضی ابن براج آن را در طول سایر ادله به کار برده‌اند، آن‌گاه ابن ادریس با صراحت از دلیل بودن عقل نام برده است. تحول اساسی پس از آن دوره، مربوط به شهید اول است که دلیل عقل را به طور جامع و گسترده و به طور تفصیلی بیان کرده است.

شهید تصریح می‌کند که دلیل عقل بر دو قسم است: قسمی که توفقی بر خطاب شرعی ندارد؛ یعنی از مستقلات عقلیه است. برای این قسم پنج مورد برمی‌شمرد:
۱- آنچه از قضیه عقل استفاده می‌شود، مانند وجوب پرداخت بده کاری، حرمت ظلم و استحباب احسان کردن، در این گونه موارد چنانچه دلیل نقلی وارد شود، جنبه تأکیدی دارد و ارشادی است.

۲- هنگامی که دلیلی در مقام نباشد، به اصل برائت تمسک می‌شود. مستفاد از این کلام شهید این است که وی اصل برائت را در طول سایر ادله می‌داند، بر خلاف برخی از اصولیان گذشته، مثل سید مرتضی و ابن ادریس، که آن را در عرض سایر ادله نیز

۱. همان، ص ۵۱: «والعذر إما بعدم اعتبار المخالف المعلوم المعین، كما سلف، وإما تسميتهم لما اشتهر إجماعاً، وإما بعدم ظفره حين ادعى الإجماع بالمخالف، وإما بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وان بعد، كجعل الحكم من باب التخيير. وإما إجماعهم على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً إلى الأئمة عليهم السلام».

به کار می‌بردند.

از این اصل به استصحاب حال عقل نیز تعبیر می‌شود. شهید برای اصل براءت به دلیل نقلی نیز تمسک می‌کند. این یکی از نکات جدیدی است که سابقه نداشته است. از نظر شهید، حدیث «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لك حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه» دلالت بر براءت می‌کند.

۳- این که در مقام استدلال گفته می‌شود: «دلیلی بر فلان مطلب نیست، پس منتفی است»، به اصل براءت بر می‌گردد.

۴- اخذ به اقل هنگامی که دلیلی بر اکثر نباشد، به اصل براءت بر می‌گردد. چنین تحلیلی از دلیل عقل و دسته‌بندی جامعی که بسیاری از مباحث اصولی را زیر عنوان دلیل عقل قرار دهد، تا زمان شهید سابقه نداشته و این از ابتکارات شهید اول به شمار می‌آید.

۵- اصالت بقای ماکان که از آن به استصحاب حال شرع و استصحاب حال اجماع نیز تعبیر می‌شود. اصولیان در مورد حجیت چنین اصلی اختلاف نظر دارند. قسم دوم دلیل عقل، مواردی است که عقل بر خطاب متوقف است، این قسم دارای شش مورد است:

۱- مقدمه واجب مطلق، ۲- امر به شیء مستلزم نهی از ضدش باشد، ۳- فحوای خطاب (مفهوم موافقت)، ۴- لحن الخطاب، و آن چیزی است که به طور ضروری از معنا استفاده می‌شود، ۵- دلیل خطاب و از آن به مفهوم تعبیر می‌شود که اقسام بسیاری دارد: وصفی و شرطی (که این دو نزد برخی از اصحاب حجیت دارند و شهید هم آن دو را می‌پذیرد) مفهوم عدد و مفهوم غایی (که از نظر شهید، مفهوم غایی به مفهوم وصف بر می‌گردد). مفهوم حصر (حجیت آن مسلم است) و مفهوم لقب (که حجیت ندارد)، ۶- اصل اباحه در منافع و اصل حرمت در مضار.^۱

شهید در مورد عدم علم به خلاف می‌گوید:

هرگاه گروهی از اصحاب فتوایی دهند و مخالفی برای آن‌ها معلوم نباشد، چنین مسئله‌ای قطعاً اجماع نیست، خصوصاً در صورتی که علم داشته باشیم که امام داخل آن گروه نباشد. در صورتی که معلوم نیست که امام داخل است و مشخص نیست که سایر علما موافق آن مسئله و فتوا باشند، عدم علم به خلاف کفایت نمی‌کند؛ زیرا اجماع، وفاق است، نه عدم علم به خلاف و آیا چنین عدم خلافی در صورت فقدان مستند ظاهری (حجّت عقلی و نقلی) حجّت است؟ ظاهر آن است که حجت است؛ زیرا عدالت آنان مانع از فتوا دادن بدون علم می‌شود.^۱

۱۰- اجماع منقول

شهید ظاهراً اولین کسی است که اجماع منقول را مطرح کرده است. از نظر شهید، اجماع به واسطه نقل واحد، ثابت و دارای اعتبار است. او در این زمینه می‌گوید
 اجماع به واسطه خبر واحد ثابت می‌گردد تا زمانی که علم به خلاف آن حاصل نشود؛ زیرا خبر واحد ماده قوی است، همانند روایت آن. به تحقیق کتاب خلاف، انتصار، سرائر و غنیه بر بیش‌تر این مشتمل است، در حالی که مخالف در برخی از آن‌ها حتی از ناقل آن دیده شده است.^۲

۱۱- عدم علم به خلاف

شهید با توجه به دقت‌های عالمانه‌اش میان اجماع و عدم علم به خلاف، تفاوت

۱. همان، ص ۵۱: «إذا أفتى جماعة من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف، فليس اجماعاً قطعاً وخصوصاً مع علم العين؛ للجزم بعدم دخول الإمام حينئذ، ومع عدم علم العين لا يعلم أن الباقي موافقون، ولا يكفي عدم علم خلافهم؛ فإن الإجماع هو: الوفاق لا عدم علم الخلاف. هل هو حجة، مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية أو عقلية؟ الظاهر ذلك؛ لأن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم...».

۲. همان، ص ۵۰: «ثبت الإجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافاً؛ لأنه امارة قوية، كروايته. وقد اشتمل كتاب الخلاف والانتصار والسرائر والغنیه على أكثر هذا الباب، مع ظهور المخالف في بعضها، حتى من الناقل نفسه.».

قائل می‌شود و در مرحله بعد از حجیت و اعتبار آن بحث می‌کند. از نظر او، اجماع معنایش وفاق است که بار اثباتی دارد، ولی عدم علم به خلاف بار نفی دارد و این عدم علم به خلاف حجیت دارد.

۱۲- شهرت

شهید از دو نوع شهرت بحث کرده است: ۱- شهرت روایی ۲- شهرت فتوایی. از نظر شهید روایت مشهور، روایتی است که راویان آن از سه نفر بیش‌تر باشند. به چنین روایتی مستفیض نیز گفته می‌شود. منظور از شهرت فتوایی، آن چیزی است که عمل به آن در میان علما شهرت یافته باشد.^۱ از کلمات شهید استفاده می‌شود که او هر دو قسم شهرت را معتبر و حجیت می‌دانسته است. وی در این زمینه می‌نویسد:

برخی مشهور را به مجمع علیه ملحق ساخته‌اند، اگر منظورشان از الحاق در اجماع است، این سخن ممنوع است، ولی چنانچه مقصود آنان در حجیت است، این حرف نزدیک به چیزی است که ما می‌گوییم و به دلیل این که ظن در طرف شهرت قوی است، خواه شهرت روایی باشد (به این که تدوین آن یا راویان آن به یک لفظ یا الفاظ متفاوت زیاد باشد) و خواه شهرت در فتوا.^۲

آن‌گاه شهید، مباحث تعارض شهرت را مطرح می‌کند که در این جا دو مورد را ذکر می‌کند: ۱- تعارض شهرت روایی با شهرت فتوایی، که از نظر شهید، شهرت فتوایی مقدم است. ۲- تعارض شهرت مستند به روایت ضعیف با حدیث قوی. در این

۱. همان، ص ۴۸: «... ومنه المشهور، وهو: ما زادت رواه عن ثلاثة، ويسمى المستفیض، وقد يطلق على ما اشتهر العمل به بين العلماء».

۲. همان، ص ۵۱ و ۵۲: «ألحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه؛ فإن أراد في الإجماع، فهو ممنوع، وإن أراد في الحجة فقريب؛ لمثل ما قلناه، ولقوة الظن في جانب الشهرة، سواء كان اشتهاراً في الرواية - بأن يكثر تدوينها، أو راووها بلفظ واحد، أو ألفاظ متغايرة - أو الفتوى».

صورت نیز شهید شهرت را بر حدیث قوی مقدم می‌کند.^۱

۱۳ - تجزی

نقطه اصلی بحث در تجزی آن است که آیا قطع، مطلقاً حجت است یا اساساً حجیت قطع به موردی منحصر است که قطع مصادف با واقع باشد. بر این اساس در صورتی که شخص مایعی را که قطع به خمریتش داشته است و از روی علم و عمد آن را بنوشد و بعد معلوم شود که خمر نبوده، آیا چنین شخصی بر این گستاخی به معصیت و تجزی عقاب می‌شود یا نه؟^۲

ریشه‌های این بحث به نظریه‌های شهید اول در القواعد برمی‌گردد. شیخ انصاری نیز برای بحث تجزی به کلام شهید اول استناد کرده است. البته روشن است که این بحث با عنوان تجزی در کلمات شهید و دیگران مطرح نبوده، ولی اساس چنین بحثی را می‌توان در آثار شهید جست‌وجو کرد.^۳ شهید اول در این زمینه می‌گوید:

نیتِ معصیت تا زمانی که آن را عملی نکرده، در معصیت و مذمت مؤثر نیست و در روایات، چنین عملی مورد بخشش واقع شده است. پس اگر معصیتی را نیت کند و به آن چه که معصیت می‌پندارد عمل کند، بعد خلاف آن معلوم شود، پس در تأثیر این نیت (در عقاب و مذمت) اشکال و نظر است؛ از آن نظر که این نیت با معصیت مصادف نبوده، بسان یک نیت صرف تلقی می‌شود و در نتیجه مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد، ولی از آن جهت که چنین عملی دلالت بر هتک حرمت و جرأت بر

۱. همان: «فلو تعارضاً، فالترجیح للفتوی... وكذا لو عارض الشهرة المستندة إلى حدیث ضعيف، حدیث قوی؛ فالظاهر ترجیح الشهرة...».

۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۸۱: «... لکنّ الكلام فی أنّ قطعه هذا، هل هو حجة عليه من الشارع، وإن كان مخالفاً للواقع فيعلم الله، فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع؟ بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعی عالماً، عوقب عليه...».

۳. البته علامه حلی نیز سخنی مشابه آن در مورد ضیق وقت در نماز دارد (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۸۶)، ولی سخن شهید در این جا از عمومیت برخوردار است.

معصیت دارد مورد عقاب و مذمت قرار می‌گیرد.^۱

۱۴ - اقسام استصحاب

اقسام استصحاب برای اولین بار به تفصیل در کلام محقق بیان گردید، اما شهید آن را توسعه داد و اقسام دیگری به آن افزود. از این رو اقسام استصحاب از نظر شهید اهمیت دارد. علاوه بر این، شهید، استصحاب را جزء قواعد پنج‌گانه‌ای قرار داده است که همه احکام شرعی به آن‌ها بازگشت می‌کند، او در این زمینه می‌گوید:

قاعده سوم: قاعده یقین است و آن بنا گذاشتن بر اصل است؛ یعنی استصحاب چیزی که گذشته است و آن چهار قسم دارد:

۱- استصحاب نفی در حکم شرعی تا زمانی که دلیل بر آن وارد شود و از آن به براهت اصلیه تعبیر می‌شود،

۲- استصحاب حکم عموم، تا هنگامی که مخصصی وارد شود و استصحاب حکم نص، تا موقعی که ناسخی پدید آید. این مورد تنها در موردی تمام است که به صورت مستوفی از مخصص و ناسخ جست‌وجو شده باشد،

۳- استصحاب حکمی که شرعاً ثابت شده است،

۴- استصحاب حکم اجماع در محل نزاع، چنان که می‌گوییم: آنچه از غیر دو مجرای طبیعی انسان خارج می‌گردد وضو را نقض نمی‌کند؛ زیرا پیش از این خارج شدن اجماع بر طهارت آن قائم است و آن حکم اجماعی، استصحاب می‌شود؛ زیرا اصل در چیز محقق، دوام آن است، مگر معارضی برای آن ثابت شود و اصل عدم

۱. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۰۷: «الفائدة الحادية والعشرون: لا تؤثر نية المعصية؛ عقاباً ولا ذمّاً، ما لم يتلبس بها، وهو ما ثبت في الأخبار العفو عنه. ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية، فظهر بخلافها، ففي تأثير هذه النية نظر؛ من أنها لما لم تصادف المعصية فيه، صارت كنية مجردة، وهو غير مؤاخذ بها، ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي...».

معارض است.^۱

۱۵- احتیاط

اصل بحث احتیاط پیش از شهید نیز مطرح بوده است، ولی شهید دیدگاه‌های خاصی درباره آن دارد که کم‌تر سابقه داشته است و گاه او مباحثی را بر احتیاط مترتب کرده که جنبه ابتکاری دارد.

۱- شهید احتیاط را راهی برای جلب مصلحت و دفع مفسده می‌داند.^۲

۲- شهید، مستند قاعده و اصل احتیاط را دلایل نقلی قرار داده است، او می‌گوید: اصل این، احادیث خاصی است که در بعضی از آن‌ها وارد شده و نیز حدیث عام از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله است که فرمود: «دع ما یریبک إلی ما لا یریبک»^۳ [آن‌چه را که تردید داری رهاکن و به سوی چیزی که تردید نداری روی بیاور.]

۳- عمل به دو اصل متنافی. شهید می‌گوید:

عمل به دو اصل متنافی در بسیاری از مسائل واقع شده است. و اصل و ریشه آن غالباً

أخذ به احتیاط است.^۴

۴- عمل به نظریه‌های مختلف. او می‌نویسد:

۱. همان، ص ۱۳۲ ۱۳۳: «القاعدة الثالثة: قاعدة اليقين، وهي: البناء على الأصل؛ أعني استحباب ما سبق. وهو أربعة أقسام:

أحدها: استحباب النفي في الحكم الشرعي إلى أن يرد دليل، وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية؛ وثانيها: استحباب حكم العموم إلى ورود مخصص، وحكم النص إلى ورود ناسخ، وهو أنما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ؛

وثالثها: استحباب حكم ثبت شرعاً...؛

ورابعها: استحباب حكم الإجماع في موضع النزاع، كما نقول: الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء؛ للاجماع على أنه متطهر قبل هذا الخارج، فيستحب، إذ الأصل في كل متحقق دوامه، حتى يثبت معارض، والأصل عدمه...».

۲. في الاحتیاط لاجتلاب المصالح و دفع المفساد.

۳. شهید اول، الفوائد والفوائد، ج ۱، ص ۳۱۰: «وَأصل هذا أحاديث خاصة في بعضه، وعموم قول النبي صلی الله علیه و آله: «دع ما یریبک إلی ما لا یریبک».

۴. همان، ص ۳۰۸: «العمل بالأصلين المتنافيين واقع في كثير من المسائل. وأصله: الأخذ بالاحتیاط غالباً...».

از همین باب است جمع میان مذاهب و نظریه‌ها در صحت عبادت و معامله تا آن جا که امکان دارد.^۱

۱۶- تأویل

یکی از مباحث مهم لفظی که در علوم نقلی به ویژه فقه و تفسیر کارایی بسیاری دارد، بحث تأویل است که شهید هم جای‌گاه و هم مراتب آن را مشخص و مثال‌هایی بر آن مترتب کرده است. او می‌گوید:

تأویل، تنها در ظواهر است، نه نصوص و برای تأویل مراتبی است که بالاترین آن، آن‌جایی است که لفظ احتمال آن را داشته باشد و در کلام زیاد داخل شود و نزدیک به این مرتبه، جایی است که احتمال آن در لفظ بعید باشد، ولی قرینه‌ای بر آن دلالت کند، و بعیدترین تأویل موردی است که نه احتمال آن از لفظ برود و نه قرینه‌ای بر آن قائم شود که این صورت رد شده و پذیرفته نمی‌شود.^۲

۱۷- کاربرد اصول در کلام شهید

شهید اصول را در موارد متعددی به کار برده است که برخی لفظی و برخی دیگر عملی است:

۱- اصل عدم سرایت، شهید می‌گوید:

اصل، اقتضا می‌کند که حکم بر مدلول لفظ منحصر شود و به غیر مدلولش، جز در برخی موارد سرایت نکند.^۳

۱. همان، ص ۳۱۲: «ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما أمكن في صحة العبادة والمعاملة».

۲. همان، ص ۲۴۱: «التأویل إنما يكون في الظواهر دون النصوص... وللتأویل مراتب:

أعلاها: ما كان اللفظ محتملاً، ويكثر دخوله في الكلام، ويليه ما يكون احتمالاً فيه بعد، لكن تقوم قرينة تقتضي ذلك.

وأبعده: ما لا يحتمل اللفظ، ولا تقوم عليه قرينة، فيرد».

۳. همان، ص ۳۲۳: «الأصل، يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ، وأنه لا يسرى إلى غير مدلوله إلا في مواضع...».

۲- اصل عدم تشریح، شهید می نویسد:

اگر فعل پیامبر ﷺ بین فعل تکوینی و تشریحی متردد شد، آیا بر تکوینی حمل می شود؛ (زیرا اصل عدم تشریح است) و یا بر شرعی؛ (زیرا پیامبر ﷺ برای بیان شریعات مبعوث شده است).^۱

۳- اصل عدم تداخل اسباب، شهید می گوید:

اصل در اسباب، عدم تداخل آنها است، ولی برخی مواضع استثنا شده است.^۲

۴- اصل برائت، شهید اولین قسم از موارد دلیل عقل را تمسک به اصل برائت

شمرده است.^۳

۵- اصل استصحاب، شهید می گوید: پنجم، اصل بقای آنچه در گذشته بوده است

و به آن استصحاب حال شرع می گویند.^۴

۶- اصل در منافع و مضار، ایشان بر اساس این اصل، اصل در منافع را اباحه و اصل

در مضار را حرمت می داند.^۵

۵۲- مقداد بن عبدالله بن محمد بن حسین بن محمد سیوری^۶ (م ۱۲۶ق)

فاضل مقداد عالمی فقیه، متکلم، عالم به علوم معقول و منقول بود. وی از بزرگان علمای امامیه به شمار می آمد. او نزد متأخران به «فاضل سیوری» یا «فاضل مقداد»

۱. همان، ص ۲۱۱. «ولو تردد الفعل بين الجبلى والشرعى، فعل يحمل على الجبلى؛ لأصالة عدم التشريع أو على الشرعى؛ لأنه ﷺ بعث لبيان الشریعات؟».

۲. همان، ج ۲، ص ۲۲۳: «الأصل فى الأسباب عدم تداخلها، وقد استثنى منها مواضع...».

۳. شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۵۲: «الثانى: التمسك بأصل البراءة عند عدم الدليل...».

۴. همان، ج ۱، ص ۵۳: «الخامس: أصالة بقاء ما كان ویسمى: استصحاب حال الشرع...».

۵. همان، ص ۵۴: «وسادسها: ما قيل: إن الأصل فى المنافع الإباحة؛ وفى المضار، الحرمة».

۶. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۳۲۵؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۸۲؛ سیدمحسن أمين،

أعيان الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۳۴؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۲۱۶؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه

(قرن نهم)، ج ۴، ص ۱۳۸؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۷۰ و فاضل مقداد، التتبیح

الرابع، ج ۱، ص ۲۴.

شهرت داشت.^۱ ایشان از اکابر شاگردان شهید اول و از کسانی بود که از وی اجازه نقل روایت داشت.^۲ شاگردان فاضل مقداد که از او روایت می‌کردند، عبارتند از: شرف‌الدین مکی، حسین بن علاء‌الدین قمی، تاج‌الدین حسن بن راشد حلّی، محمد بن شجاع قطان حلّی، احمد بن فهد حلّی^۳ و سیف‌الدین شفرابی.^۴

فاضل مقداد در زمینه‌های مختلف تصنیف‌هایی دارد که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود: آداب الحج، آیات الاحکام، التنقیح الرائع و کتز العرفان.^۵

هم‌چنین در اصول، شرحی بر کتاب مبادی الاصول علامه و شرحی بر کتاب القواعد و الفوائد شهید اول به نام نُضد القواعد الفقهية علی مذهب الامامية نوشته است. کتاب «شرح مبادی الاصول» در دست‌رس نیست اما کتاب نُضد القواعد الفقهیه با تحقیق سید عبداللطیف کوه‌کمری و به اهتمام سید محمود مرعشی توسط کتابخانه آیت‌الله مرعشی در سال ۱۴۰۳ ق چاپ و منتشر شده است.

۵۳- شیخ ناصر بن ابراهیم بویهی عاملی عینائی^۶ (م ۱۸۵۳ق)

وی از علمای امامیه در قرن نهم قمری و عالمی فاضل، محقق، ادیب، شاعر و فقیه است.^۸

۱. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۲۸۲؛ عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۲۱۶ و حر عاملی، همان، ج ۲، ص ۳۲۵.
۲. همان.
۳. آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن نهم)، ج ۴، ص ۱۳۹.
۴. عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۲۱۶.
۵. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۲۸۳ و آقا بزرگ تهرانی، همان، ج ۴، ص ۱۳۹.
۶. میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۸۳.
۷. سید محسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۲۰۲؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۸، ص ۱۴۵؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۱، ص ۲۸۸ و ج ۴، ص ۲۲۳؛ حر عاملی، همان، ج ۱، ص ۱۸۷؛ آقا بزرگ تهرانی، همان، ج ۴، ص ۱۴۳ و عباس قمی، فوائد الرضویة، ج ۲، ص ۶۹۱.
۸. همان.

ایشان از شاگردان شیخ ظهیرالدین عاملی است.^۱ نسب وی به سلاطین آل بویه می‌رسد. وی از بلاد خویش به بلاد شام هجرت کرد و به تحصیل علوم پرداخت.^۲ او حاشیه‌ای بر قواعد علامه و حاشیه‌ای بر ذکری الشیعه شهید نوشته است^۳، هم‌چنین وی حواشی زیادی بر کتب اصول و غیر آن نوشته است،^۴ که هیچ‌کدام از آن آثار در دست‌رس نیست.

۵۴- محمد بن علی بن ابراهیم بن حسن بن ابی جمهور إحسانی^۵ (بعد از ۹۰۱ق) الف) زندگی نامه

وی از علمای بزرگ امامیه، عالمی فاضل، حکیم کامل و مدقق، متبحر و ماهر، متکلم و محدث^۶ و از شاگردان شیخ علی بن هلال جزائری و حسن بن عبدالکریم فتال و از معاصران محقق کرکی است.^۷

برخی از تألیفات او عبارتند از: معین الفکر، غوالی اللثالی یا عوالی اللثالی، زاد المسافرین فی اصول الدین، المجلی فی مرآة المنجی، درر اللثالی و المسالك الجامعية.^۸ هم‌چنین کتاب‌های اصولی وی عبارتند از:

- الأقطاب الفقهية والوظائف الدينية علی مذهب الامامية که مانند قواعد شهید بر

۱. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۱، ص ۲۸۸.

۲. سیدمحسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۲۰۲ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۸، ص ۱۴۵.

۳. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۲۲۳.

۴. سیدمحسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۲۰۲ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۸، ص ۱۴۵.

۵. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۷، ص ۲۶؛ سیدمحسن امین، همان، ج ۹، ص ۴۳۴؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۷، ص ۳۳۱؛ عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۵۰ و ۱۱۵؛ حر عاملی، همان، ج ۲، ص ۲۵۳ و ۲۸۰؛ عباس قمی، فوائد الرضویه، ص ۳۸۲ و ابن ابی جمهور إحسانی، الأقطاب الفقهية، مقدمه ص ۸.

۶. همان.

۷. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۷، ص ۳۳۱.

۸. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۷، ص ۳۳۲؛ عباس قمی، فوائد الرضویه، ص ۳۸۳ و عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۵۰.

اقطاب مرتب است، اما از قواعد شهید خلیلی مختصرتر است.^۱ این کتاب مشتمل بر برخی مباحث فقهی و هم چنین قواعد فقهی و اصولی می باشد.

- کاشف الحال عن احوال الاستدلال.^۲

- الاجتهادية؛^۳

- قیس الاقتداء أو الاهتداء فی شرائط الافتاء و الاستفتاء که مشتمل بر مباحث

اجتهاد و تقلید است.^۴

- رساله فی لزوم العمل بأخبار الأصحاب فی هذا الزمان.^۵

هیچ کدام از این سه اثر اخیر یافت نشده است.

در مورد ابن ابی جمهور احسائی شبهات زیادی وارد شده و نسبت های ناروایی به ایشان داده اند. حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله آن شبهات و نقد آن ها را در رساله ای به نام الردود و النقود علی الكتاب و مؤلفه و الاجوبه الشافیه الکافیة عنهما گردآوری کرده است. این رساله در مقدمه کتاب العوالی به چاپ رسیده است.

تعدادی از شبهات وارده بر ایشان از این قرار است: او از غلات بود، از عرفا و صوفیه بود، از فلاسفه بود، وی در نقل روایات، اهل تساهل بود و هر چه و در هر جا

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۲۷۳ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۷، ص ۳۳۱. نسخه هایی از این کتاب به شماره های ۳۳۹۴ و ۳۶۵۹ در کتابخانه عمومی آیت... مرعشی نجفی موجود است. (فهرست، ج ۹، ص ۱۸۰ و ج ۱۰، ص ۵۲). هم چنین نسخه ای از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۵۲۶۹ موجود است (فهرست، ج ۱۶، ص ۳۷۰). این کتاب با تحقیق شیخ محمد حسون و اشراف سید محمود مرعشی توسط کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی در سال ۱۴۱۰ق در قم چاپ و منتشر شده است (مهدی مهریزی، کتابشناسی اصول فقه شیعه، ص ۸۰).

۲. ابن ابی جمهور احسائی، الأقطاب الفقهیة، ص ۱۹. نسخه هایی از این کتاب به شماره ۴۷۰۰ و شماره ۳ ضمن مجموعه ۶۳۲۲ در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی موجود است (فهرست، ج ۱۲، ص ۲۸۶ و ج ۱۶، ص ۲۸۹) و هر دو نسخه به نام کاشفة الحال عن احوال الاستدلال است.

۳. آقا بزرگ تهرانی، همان، ج ۱، ص ۲۷۳.

۴. همان، ج ۱۷، ص ۱۸۱.

۵. همان، ج ۱۸، ص ۲۹۹.

می‌یافت در کتاب‌هایش نقل می‌کرد، وی اخباری بود، او در نقل روایت غیرضابط و غیرمتثبت بود.^۱

ب) معرفی اجمالی کتاب الأقطاب الفقهية

ابن ابی جمهور پس از نوشتن کتاب حدیثی عوالی اللثالی در آرزوی نوشتن کتاب فقهی‌ای بود که هم جامع باشد و هم به دانش‌پژوه این رشته، کیفیت استخراج فروع از اصول را آموزش دهد. از این رو تصمیم بر نوشتن این کتاب گرفت. او در مقدمه کتاب چنین نگاشته است:

و از آن‌جا که خداوند کریم توفیق اتمام کتاب عوالی اللثالی الحدیثة علی مذهب الامامیه را عنایت فرمود، دوست داشتم به دنبال آن رساله‌ای در احکام فقهی و وظایف دینی که جامع بین فروع و دلایل آن و مشتمل بر مسائل و دلایلش باشد و به جوینده مشتاق، کیفیت استخراج را بیاموزد، به نگارش درآورم.^۲

نویسنده در این کتاب مباحث اصولی و فقهی را در ۴۶ قطب بیان کرده است که در این میان نزدیک به ۱۶ قطب نخست کتاب به قواعد و اقطاب اصولی اختصاص دارد. او همانند سایر قاعده‌نویسان، علاوه بر توضیح قاعده، فروع و مصادیق متناسب با آن را نیز ذکر کرده است. وی در بیان قواعد اصولی و فقهی از ترتیب و نظم خاصی پیروی نکرده است.

سرفصل‌ها و عناوین کلی مباحث اصولی که ابن ابی جمهور مطرح ساخته، به قرار ذیل است:

۱- تعریف حکم و اقسام آن،

۱- ابن ابی جمهور احسانی، همان، ص ۱۴-۱۷.

۲- همان، ص ۳۴: «ولما وفق الله الكريم بلفظه العميم؛ لإتمام كتاب عوالی اللثالی الحدیثة علی مذهب الإمامیه. أحببت أن اتبعه برسالة فی الأحكام الفقهية والوظائف الدينية، جامعة بين الفروع و مأخذها، حاوية لمسائلها و دلالتها، معلمة للطالب الراغب بكيفية الإستخراج...».

- ۲- وضع، سبب، شرط و مانع و اقسام آن‌ها،
- ۳- بنابر اصل، تعارض اصلین،
- ۴- رخصت‌های شرعی،
- ۵- نفی ضرر،
- ۶- عادت و تغییر احکام،
- ۷- اقسام دلالت الفاظ،
- ۸- مطلق و مقید و حالت مختلف آن،
- ۹- دو اصل متنافی،
- ۱۰- منحصر کردن حکم بر مدلول لفظ،
- ۱۱- انشا و خبر،
- ۱۲- امر و نهی،
- ۱۳- افعال پیامبر ﷺ،
- ۱۴- حجیت اجماع،
- ۱۵- خبر در بردارنده قرینه.

ابن ابی جمهور، مباحث مختلف اصولی و فقهی را بایک‌دیگر مخلوط کرده که این امر باعث پیچیدگی و به‌هم ریختگی این کتاب شده است. برای نمونه، سه مورد این اختلاط ذکر می‌شود:

الف) ابن ابی جمهور در قطب ۸، قاعده نفی ضرر و قاعده عادت را با یک‌دیگر مخلوط نموده است^۱، در حالی که همه قاعده‌نویسان این دو قاعده را از یک‌دیگر تفکیک کرده‌اند.

ب) در قطب ۶، قاعده بنابر اصل یا استصحاب را ذکر کرده است^۲ و در ادامه بدون

۱. الأقطاب الفقیه، ص ۴۷ و ۴۸.

۲. همان، ص ۴۵.

آن که اصل قاعده نیت را بیان کند یک فرع آن را بیان کرده است.^۱
ج) در قطب ۱۳، بحث انشا و خبر و فرق آن‌ها را مطرح کرده و بی‌هیچ مناسبتی
بحث راروی مانع و انواع آن برده است،^۲ در حالی که شهید اول، مانع و اقسام آن را از
اقسام حکم وضعی شمرده است.^۳

ج) تأثیرپذیری از گذشتگان

۱- شهید اول

ابن ابی جمهور در افکار و اندیشه‌های اصولی، سبک و شیوه نگارش کتابش به
شدت تحت تأثیر شهید اول قرار داشته، به گونه‌ای که اگر گفته شود عمده این کتاب
تلخیص کتاب القواعد و الفوائد است، سخن گزافی نیست؛ تشابه در عبارات، مثال‌ها،
فروع و چینش مطالب همگی حاکی از این مطلب است.
برای اثبات ادعای فوق، سه مورد از عین عبارات آن دو عالم فقیه نقل می‌شود تا
میزان و کمیت تأثیرپذیری به خوبی آشکار شود.

۱-۱- عنوان کتاب

شهید کتاب ذکری را در یک مقدمه و چهار قطب به نظم می‌کشد.^۴ ایشان
می‌گویند:

اما اقطاب چهارگانه عبارتند از: اول، عبادات؛ دوم، عقود؛ سوم، ایقاعات و چهارم
سیاسات که به آن‌ها احکام نیز می‌گویند.^۵

۱. همان، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۶۱.

۳. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۶۸.

۴. همو، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۰.

۵. همو، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۶۳.

ابن ابی جمهور با الهام از کتاب ذکری، نام کتاب خویش را الأقطاب الفقهية گذاشته است.

۱-۲- تعریف حکم

شهید می گوید:

الحکم خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء او التخيير او الوضع.^۱

ابن ابی جمهور عین همین تعریف را برای حکم در کتاب خود آورده است.^۲

۱-۳- متعلق حکم

شهید اول درباره متعلق حکم می گوید:

متعلقات الاحكام قسمان: أحدهما: ما هو المقصود بالذات وهو المتضمن للمصالح و المفاسد فی نفسه والثانی: ما هو وسیلة وطریق الی المصلحة والمفسدة، و حکم الوسائل حکم المقاصد و تتفاوت الفضائل بحسب المقاصد.^۳

ابن ابی جمهور نیز در این زمینه می نویسد:

متعلق الحكم مقصدان نفس المصلحة او المفسدة فی نفسه و وسیلة: هی الطریق المفضی الی احدهما و حکمها حکمه فی الاحکام الخمسة ویتفاوت فی الفضیلة بحسب تفاوت المقاصد فیها.^۴

۳-۴ جدول زیر میزان تأثیرپذیری ابن ابی جمهور از شهید اول را مشخص

می کند.

۱. همو، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۹.

۲. ابن ابی جمهور احسانی، همان، ص ۳۵.

۳. همو، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۶۰.

۴. ابن ابی جمهور، همان، ص ۴۳.

فهرست مطالب القواعد و الفوائد	فهرست مطالب الأقطاب الفقهية
ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱؛	تقسیم احکام، ص ۳۴، و ۳۵؛
ج ۱، ص ۵۲،	سببیت وقت، ص ۴۱،
ج ۱، ص ۶۱،	انواع وسائل، ص ۴۳،
ج ۱، ص ۴۹،	مسبب فعلی، ص ۴۰،
ج ۱، ص ۴۳،	تداخل اسباب، ص ۳۸،
ج ۱، ص ۳۹،	تعریف سبب، ص ۳۷،
ج ۱، ص ۶۴،	تعریف شرط، ص ۳۷،
ج ۱، ص ۱۳۲،	استصحاب، ص ۴۵،
ج ۱، ص ۱۳۴،	نعارض اصلین، ص ۴۵،
ج ۱، ص ۱۳۷،	تعارض اصل و ظاهر، ص ۴۵،
ج ۱، ص ۱۰۲،	تقیید مطلق و تخصیص عام به نیت، ص ۴۶،
ج ۱، ص ۱۲۳ و ۱۲۴،	قاعده مشقت موجب سیر است، ص ۴۶ و ۴۷،
ج ۱، ص ۱۵۱،	تغییر احکام به تغییر عادات، ص ۴۹،
ج ۱، ص ۱۵۱،	ادله تصرف حکام، ص ۴۹،
ج ۱، ص ۲۷۹،	تردد بین وصف حسی و معنوی، ص ۵۴،
ج ۱، ص ۲۷۹،	علت مرکبه، ص ۵۴،
ج ۱، ص ۲۱۱،	تردد فعل نبی بین فعل عادی و شرعی، ص ۶۶،

مواردی که ذکر شد تنها بخشی از مطالب اصولی است که ابن ابی جمهور از شهید اقتباس کرده است و بخش مباحث فقهی آن، چون از هدف مباحث ما بیرون است، تطبیق و مقایسه نشده است.

(د) نوآوری‌ها

هر چند ابن ابی جمهور عمیقاً تحت تأثیر شگرف اندیشه‌های شهید اول قرار داشته است، اما به هر حال به عنوان یک فقیه و اصولی از اندیشه‌های ویژه‌ای هم برخوردار بوده که به رغم اندک بودنش، باید به آن توجه شود.

۱ - تعارض اصل و ظاهر

ابن ابی جمهور می‌گوید:

گاهی اصل و ظاهر با یک‌دیگر تعارض می‌کنند، مانند غسله حمام و لباس کسی که پیوسته شراب می‌خورد و گل سر راه، و برای آن فروع بسیاری است و در ترجیح هر کدام بر دیگری دو وجه است.

تا این جا شهید هم همین‌طور مطرح کرده، ولی ابن ابی جمهور ملاک تقدم یکی بر دیگری را چنین ذکر کرده است:

نزدیک‌ترین این دو وجه [به واقع] مراعات کردن قوت و ضعف در هر یک از آن‌هاست.^۱

۲ - حمل مطلق بر مقید

بی‌تردید برای مطلق و مقید حالات متفاوتی است که در برخی از آن‌ها حمل مطلق بر مقید واجب و در برخی این حمل لازم نیست. ابن ابی جمهور می‌گوید:

اگر سبب و حکم در مطلق و مقید مختلف باشد، اجماعاً حملی صورت نخواهد گرفت و در صورتی که آن دو یکی باشند، حمل، قطعی است و برای آن، مثال‌هایی است و گاهی در نفی و اثبات جاری می‌شود و اگر سبب، مختلف ولی حکم، متحد

۱. ابن ابی جمهور احسانی، الأقطاب الفقهیه، ص ۴۵: «وقد يتعارض الأصل والظاهر، كغسالة الحمام وثياب مدمن الخمر وطین الطریق، وله فروع كثيرة. وفي ترجیح أيهما وجهان، أفریهما مراعاة القوة والضعف فی أيهما...».

باشد یا برعکس، در حمل مطلق بر مقید اختلاف است و اقوا [به نظر من] در این دو صورت، حمل مطلق بر مقید است.^۱

۳- کل و کلی

ابن ابی جمهور می گوید:

لفظ، یا دلالت بر کلی می کند یا دلالت بر کل و در هر دو حالت یا در ثبوت یا در نفی؛ در ثبوت [در امثال] به جزئی از کلی اکتفا می شود و در نفی باید جمیع جزئیات [ترک شود] و در مورد کل نیز [در امثال] آوردن جزء کافی است و در نفی باید جمیع [ترک شود].^۲

۴- فقدان دلالت امر بر فوریت

از نظر ابن ابی جمهور، صیغه امر بر فوریت هیچ گونه دلالتی ندارد.^۳

۵۵- سید محمد بن ابراهیم حسینی شیرازی دشتکی^۴ (۸۲۸ - ۹۰۳ق)

وی ملقب به صدرالدین و امیر صدرالدین و سیدالحکماء و صدرالعلماء و صدرالحکماء و صدرالحقیقه و معروف به صدرالدین کبیر است.^۵ او عالم، حکیم،

۱. همان، ص ۵۳: «قطب: اذا اختلف السبب والحکم فی المطلق والمقید، فلا حمل اجماعاً، وان اتحد وجب الحمل قطعاً، وله أمثلة، وقد یجرى فی النفی والإیجاب. وان اختلف السبب واتحد الحکم، أو انعكس الفرض ففی الحمل خلاف. والحمل فی الصورتین واجب علی الأقوی».

۲. همان، ص ۴۹: «اللفظ إما دالّ علی الكلّی، أو علی الكلّ، فإما فی الثبوت أو النفی. فالکلی فی الثبوت یکتفی بجزئی منه، و فی النفی لا بد من جمیع الجزئیات. والکلّ فی الثبوت یکتفی جزء منه، و فی النفی لا بد من الجمیع».

۳. همان، ص ۳۷: «ومجرد الأمر لا یقتضی الفوریة علی الأقوی».

۴. سید محسن آمین، همان، ج ۹، ص ۶۰؛ میرزا محمد علی مدرس، همان، ج ۳، ص ۴۲۶؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۲۱۸ و همو، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۶، ص ۱۳۲.

۵. میرزا محمد علی مدرس، همان، ج ۳، ص ۴۲۶.

فقیه مدقق و از علمای اوایل قرن دهم قمری می‌باشد.^۱ ایشان علوم شرعی را از پدرش غیاث‌الدین منصور و پسر عموی پدرش میرنظام‌الدین احمد بن اسحاق بن علی بن عرب‌شاه فراگرفته است.^۲ وی از خانواده اهل علم و آبا و اجدادش از علمای عصر خود بوده‌اند.^۳

تعدادی از تألیفات او به شرح زیر است: حاشیه تیسیر الوصول الی جامع الاصول در فقه شافعی؛ حاشیه شرح المطالع؛ حاشیه مطول و حاشیه کشاف زمخشری.^۴ کتاب اصولی وی حاشیه شرح مختصر الاصول عضدی است^۵ که در دست‌رس نیست.

۵۶ - سید جمال‌الدین بن عبدالله بن محمد بن حسن حسینی جرجانی^۶ (زنده در سال ۹۲۱ق)

جمال‌الدین، عالمی فاضل، محقق و مدقق است. وی از معاصران محقق کرکی یا از شاگردان او می‌باشد.^۷ او در زمان شاه اسماعیل صفوی به مقام صدارت رسید.^۸ کتاب اصولی وی شرح تهذیب الاصول علامه می‌باشد که بین اصولیان معروف است و از آن زیاد نقل می‌کنند. این کتاب محققانه بهترین شرحی است که بر تهذیب

۱. همان و سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۹، ص ۶۰.

۲. طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۲۱۸.

۳. همان.

۴. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۴۲۶.

۵. همان و آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۶، ص ۱۳۲، رقم ۷۱۱.

۶. سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۴، ص ۲۱۶؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۲۱۱؛ میرزا محمدعلی

مدرس، همان، ج ۱، ص ۳۹۹؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۶۶؛ همو، طبقات اعلام

الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۴۲ و عباس قمی، فوائد الرضویة، ص ۸۴.

۷. محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۲۱۱؛ سیدمحسن‌آمین، اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۲۱۶؛

میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۳۹۹ و ۴۰۰ و فوائد الرضویة، ص ۸۴.

۸. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۱، ص ۴۰۰ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ص ۲۱۲.

الاصول علامه نوشته شده است.^۱

۵۷ - سید بدرالدین حسن بن سید جعفر بن فخرالدین حسن بن نجمالدین بن اعرج حسینی عاملی موسوی کرکی^۲ (م ۹۳۳ق)

سید بدرالدین از اکابر علمای شیعه، فاضل جلیل القدر و از مشایخ شهید ثانی است. شهید ثانی در وصف استاد خود چنین فرموده است:

فقیه کبیر اجل اعلم اکمل، رییس الفقهاء، صاحب نفس طاهرة زکیه، افضل متأخرین در هر دو قوه علمیه و عملیه و ...^۳

آبا و اجداد وی از مشاهیر علما بوده‌اند.^۴

مشایخ و اساتید او عبارتند از: پسر خاله اش محقق کرکی، شیخ علی بن عبدالعلی میسی و شیخ شمس‌الدین محمد بن داوود معروف به ابن مؤذن جزینی.^۵ برخی از شاگردان او نیز به این قرار است: شهید ثانی، شیخ حسین بن عبدالصمد والد شیخ بهائی و فرزندش سید حسین.^۶

سید بدرالدین در موضوعات مختلف تألیفاتی دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۲۱۱. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه آیت... مرعشی به شماره ۲۶۷۰ موجود است (فهرست، ج ۷، ص ۲۴۸) نسخه‌ای نیز در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۷۷۱۰ موجود است. (فهرست، ج ۲۶، ص ۲۰۱) و نسخه‌ای در کتابخانه مدرسه فیضیه به شماره ۱۰۳۸ موجود است (فهرست نسخ خطی کتابخانه فیضیه، ج ۱، ص ۱۴۲).

۲. سیدمحسن امین، همان، ج ۵، ص ۳۴؛ حر عاملی، همان، ج ۱، ص ۵۶؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۴۷؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۲۹۴؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۱، ص ۱۶۵؛ عباس قمی، همان، ص ۹۶ و آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۴۹.

۳. سیدمحسن امین، همان، ج ۵، ص ۳۴؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۵۶ و عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۱، ص ۱۶۶.

۴. سیدمحسن امین، همان، ج ۵، ص ۳۴.

۵. همان، ص ۳۵.

۶. همان.

المحجة البيضاء و الحجة الغراء، مقنع الطلاب و شرح الطيبة الجزرية فى القرائات العشر.^۱

کتاب اصولی وی العمدة الجلیة فى الاصول الفقهية است^۲ که امروزه در دست رس نیست.

۵۸ - کمال‌الدین حسین بن خواجه شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی معروف به الهی^۳ (م ۹۴۰ق)

وی عالمی فاضل، کامل و ماهر در علوم عقلی و نقلی و نخستین کسی است که در علوم شرعی طبق مذهب تشیع به زبان فارسی کتاب نوشته است.^۴ او در مذهب حق شیعه تعصب خاصی داشته و به مسلک تصوف و عرفان، رغبت کامل داشته است.^۵ اساتید او عبارت‌اند از: شیخ علی آملی، جلال‌الدین محمد دوانی، غیاث‌الدین بن الامیر صدر الشیرازی و جمال‌الدین عطاء‌الله بن فضل‌الله حسینی.^۶ از جمله شاگردان ایشان میرزا کمال‌الدین ابراهیم صفوی اردبیلی^۷ است. ایشان بیش از سی تألیف، تعلیق، حاشیه و رساله در مورد موضوعات مختلف دارد که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود: منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغه، کتاب التفسیر، امامت (به فارسی و ترکی)، فضایل ائمه و دلایل امامت ایشان و ...

۱. همان.

۲. همان و آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۳۵.

۳. محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۳۱۹؛ سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۶، ص ۵۱؛ عبدالله افندی، همان، ج ۲، ص ۹۸؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۱، ص ۱۶۸؛ عباس قمی، فوائد الرضویة، ص ۱۳۷ و آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة (قرن دهم)، ج ۴، ص ۶۰.

۴. سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۶، ص ۵۱ و ۵۲؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۳۱۹ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۱، ص ۱۶۸.

۵. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ج ۶، ص ۵۲؛ همان و همان.

۶. سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۶، ص ۵۲ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۳۱۹.

۷. سیدمحسن‌آمین، همان.

کتاب اصولی او شرح تهذیب الاصول علامه حلی است^۱ که در دسترس نیست.

۵۹- نورالدین أبوالحسن علی بن حسین بن عبدالعالی عاملی کرکی^۲ (۸۶۸-۹۴۰ق)

الف) زندگی نامه

محقق ثانی از علمای قرن دهم قمری و معاصر شاه طهماسب صفوی بود.^۳ وی عالمی عامل و فقیهی کامل، مجتهد و اصولی، محقق و مدقق، نادره و علامه وقت خود بود. در وثاقت و دقت نظر و جلالت علمی و عملی و کثرت تحقیق و تدقیق و نیکویی تألیف و متانت تصنیف، از کثرت شهرت به اقامه برهان و بینه احتیاج ندارد.^۴

گاهی معروف به شیخ علائی و زمانی معروف به مولای مروج و گاهی معروف به محقق ثانی و محقق کرکی بود.^۵ به خاطر شهرت و آوازه‌ای که پیدا کرده بود، شاه طهماسب به او عنایت داشت و منصب شیخ‌الاسلامی را به او واگذار کرد. بدین ترتیب، خدمات دینی و مذهبی زیادی انجام داد به طوری که در ترویج مذهب جعفری و قلع و قمع بدعت‌ها و دفع شرارت و مفاسد، کوشش و جان‌فشانی می‌کرد.^۶

۱. سیدمحسن أمین، أعيان الشیعه، ج ۶، ص ۵۲ و ۵۳ و عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳.
۲. سیدمحسن أمین، همان، ج ۸، ص ۲۰۸؛ خیرالدین زرکلی، الاعلام، ج ۵، ص ۹۱؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۴، ص ۳۶۰؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۲۴۴؛ عبدالله افندی، همان، ج ۳، ص ۴۴۱؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۱، مقدمه التحقيق، ص ۲۷؛ میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۴۶؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۱۶۰؛ عباس قمی، فوائد الرضویه، ص ۳۰۳؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۱۲۱ و مجله حوزه، ش ۶، ص ۱۵۵.
۳. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۲۴۴ و محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۴، ص ۳۶۰.
۴. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۲۴۴ - ۲۴۵ و سیدمحسن أمین، همان، ج ۸، ص ۲۰۸.
۵. همان.
۶. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۲۴۵.

محقق کرکی به خاطر ترویج مذهب به بلاد مختلفی از جمله شهرهای مختلف ایران مسافرت کرد.^۱

برخی از اساتید ایشان عبارتند از: علی بن هلال جزائری، شیخ شمس‌الدین محمد بن خاتون و شیخ شمس‌الدین جزینی پسر عموی شهید اول.^۲

هم‌چنین شیخ علی بن عبدالعالی کرکی، ابن ابی جامع، شیخ زین‌الدین الفقعی، شیخ نعمت‌الله بن شیخ جمال‌الدین ابی‌العباس و شیخ عبدالنبی جزائری از جمله شاگردان وی می‌باشند.^۳

محقق کرکی تألیفات و تعلیقات فراوانی دارد که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود: جامع المقاصد فی شرح القواعد، حاشیه ارشاد علامه حلی، حاشیه تحریر علامه، حاشیه

مختصر النافع، شرح الفیه شهید اول و شرح شرایع.^۴

آثار اصولی وی دو رساله به نام طریق استنباط الاحکام^۵ و رساله فی المنع من تقلید المیت^۶ می‌باشد.

رساله طریق استنباط الاحکام دو بار چاپ شده است. ابتدا در سال ۱۳۹۱ق در نجف اشرف و بعد در سال ۱۳۹۶ق در شهر مقدس قم با تحقیق و تعلیق عبدالهادی فضلی و در ۲۴ صفحه توسط مکتبه الاسلامیه الکبری چاپ شده است.

ب) روش‌شناسی

۱- معرفی اجمالی رساله طریق استنباط الاحکام

محقق کرکی این رساله را به درخواست دو نفر از شاگردانش به نگارش

۱. سیدمحسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۰۹.

۲. همان، ۲۱۰ و محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۶۵.

۳. سیدمحسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۱۰؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۱، مقدمه، ص ۴۱.

۴. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۲۴۷ و سیدمحسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۱۰.

۵. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۶۴.

۶. سیدمحسن امین، همان، ج ۸، ص ۲۲۰.

در آورده است. آنان از وی خواسته بودند که دستور عمل استنباط و کیفیت استخراج حکم وقایع را از ادله، آن گونه که او به صورت شفاهی آموخته بود، برای آنان تبیین کند. شاید آنان احساس می کردند همه شیوه ها و روش های استنباط در کتاب های اصولی و به صورت کاربردی بیان نشده است، از این رو، از او چنین درخواستی را کردند.^۱

۲- کیفیت طرح مباحث

محقق کرکی در این رساله از مباحث مفصل اصولی سخن به میان نیاورده است، بلکه مقصود او ارایه دستورالعملی کلی برای شخصی است که می خواهد ورود و خروج و کیفیت عملی کردن استنباط را یاد بگیرد.

مباحث رساله

محقق کرکی به طور مختصر و سربسته این مباحث را مطرح کرده است:

- ۱- راه های رسیدن به احکام (ادله اربعه)،
- ۲- کیفیت استفاده از کتاب برای اثبات حکم شرعی،
- ۳- کیفیت استفاده از سنت برای اثبات حکم شرعی،
- ۴- اجماع،
- ۵- ادله عقل،
- ۶- وجوب اجتهاد،
- ۷- کیفیت تصرف مجتهد در حوادثی که محل فتواست.

۱. فقد سألتما... تبیین کیفیت سلوك المجتهد فی استنباط الاحکام واستخراج الحوادث عن الأدلة بطریق الاختصار مما أخذناه مشافهة - (طریق استنباط الاحکام، ص ۸).

د) نوآوری‌ها

۱- خبر مُرسل

محقق کرکی در حجیت خبر مرسل همان نظریه شیخ طوسی را پذیرفته است. او می‌گوید:

اصحاب ما از مراسیل، جز به آنچه که معلوم باشد که مُرسِل آن جز از ثقات نقل نمی‌کند، عمل نمی‌نمایند، مانند ابن ابی عمیر و ابو بصیر.^۱ نکته اضافی در کلام وی این است که به برخی از مراسیل اصحاب می‌توان عمل کرد و به برخی دیگر بنا به دلایلی نمی‌توان. از نظر محقق کرکی به مراسیل علامه حلی، فخرالمحققین، شیخ مقداد و ابن فهد حلی می‌توان عمل کرد، ولی مراسیل شهید اول و محقق حلی اعتبار کافی ندارد.^۲

۲- تعارض اخبار

محقق پس از تعریف انواع خبر (صحیح، موثق، حسن و ضعیف) به سلسله مراتب آن‌ها اشاره کرده و می‌گوید در صورت تعارض این اخبار با یکدیگر، صحیح مقدم می‌شود و در مرحله بعدی خبر حسن و در نهایت به خبر موثق عمل می‌شود، ولی به هر حال به خبر ضعیف عمل نمی‌شود.^۳

۳- حجیت اجماع منقول

محقق کرکی به پیروی از شهید اول، اجماع منقول به خبر واحد را مطرح ساخته و

۱. طریق استنباط الاحکام، ص ۱۰ و ۱۱.

۲. همان، ص ۱۱-۱۲.

۳. همان، ص ۱۲.

آن را حجت دانسته است.^۱

۴- دلیل عقل

محقق کرکی هنگام شمردن دلایل احکام از دلیل عقل به «ادلة عقل» تعبیر می‌کند. او پس از شهید اول دلیل عقل را گسترش بیش‌تری می‌دهد و موارد جدیدی بدان می‌افزاید. مصادیق و موارد دلیل عقل از نظر کرکی به این قرار است: منطوق، مفهوم موافقت، مفهوم مخالفت، برائت اصلیه، استصحاب، اتحاد طریق المسئلتین و تعدی حکم از منطوق به مسکوت.^۲

۵- دلیل وجوب اجتهاد

محقق کرکی می‌گوید:

دلیل ما بر عمل به این ادله روایتی است که به صورت صحیح از امام صادق علیه السلام نقل شده که شیخ مقداد در تنقیح، آن را چنین آورده است: بر ماست که اصول را به شما القا کنیم و بر شماست که بر آن اصول تفریع کنید و این دلیل وجوب اجتهاد نیز می‌باشد.^۳

۶- فرق محل فتوا و محل روایت

یکی از شیوه‌های مهم استنباط فهم و درک موارد فتوا و موارد روایت است؛ زیرا در مواردی که محل فتواست در آن‌ها نهی از تقلید اموات وجود دارد. محقق کرکی موارد محل روایت را چنین می‌شمرد: ۱- نص از کتاب، ۲- نص از

۱. همان، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۱۶-۱۷.

۳. همان، ص ۱۷.

سنت متواتر و آحاد صحیحه، ۳- مشهور روایی و فتوایی میان علما، ۴- مواردی که اجماعی است، چه اجماع کل امت یا اجماع شیعه.

اما موارد محل فتوا از نظر ایشان عبارت است از:

۱- مسائل موارد نزاع میان مجتهدان که در کتاب‌های مختلف علامه حلی جمع شده است،

۲- فروعی که بعد از علامه توسط مجتهدان بعدی، مثل شهید و متأخران او مطرح شده است.^۱

۷- کیفیت تصرف در حوادث

محقق کرکی پس از آن که میان موارد روایت و موارد فتوا تمییز قائل شده است، در موارد فتوا چگونگی تصرف مجتهد را در ادله بیان می‌کند: از نظر محقق کرکی حوادث دو دسته‌اند:

۱- حوادثی که در زمان‌های گذشته حادث شده است و مجتهدان در آن بحث کرده‌اند که در این صورت لازم است دانش پژوه، اقوال و ادله مجتهدان را بدانند تا یکی را بر دیگری ترجیح دهد، ولی در صورتی که مرجعی برایش حاصل نشده باشد، باید توقف و احتیاط کند.

۲- چنانچه حوادث از زمره حوادثی باشد که در زمان جوینده و دانش پژوه ایجاد شده در این جا در صورتی که حادثه از جزئیاتی باشد که در کلیات مسائل داخل است، باید جزئی را در آن کلی داخل کند، ولی چنانچه داخل یکی از کلیات نشده، خود او در آن حادثه بحث و تصرف کند، به این که به اصول و ادله مراجعه کند و آن چه را با ادله مناسبت دارد، تطبیق می‌دهد.^۲

۱. همان، ص ۱۷- ۱۸.

۲. همان، ص ۱۹- ۲۰.

۶۰- امیر غیاث‌الدین منصور بن صدرالدین محمد بن ابراهیم حسینی دشتکی شیرازی^۱ (۸۶۶ - ۹۲۸ق)

وی از اعظام علما، فحول حکمای نامی اسلامی امامی، جمع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول، اکمل اهل دقت و نظر و جلالت علمی او مسلم همگان بود.^۲ در سن چهارده سالگی انگیزه جدل و مناظره با علامه دوانی را در مطالب علمی عالی در خود دید و در بیست سالگی از تحصیل علوم فارغ شد.^۳ ایشان به «خاتم الحکماء» و «استاد البشر» و «عقل حادی عشر» موصوف و به «غیاث الحکماء» و «امیر غیاث‌الدین» معروف و مشهور بود.^۴

او در علوم و فنون مختلف تألیفاتی دارد که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود: اثبات الواجب تعالی، اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور، التجرید و تعدیل المیزان.^۵

کتاب اصولی وی المحاکمات بین حواشی والده الامیر صدرالدین علی شرح مختصر العضدی و حواشی المحقق الدوانی علیه است.^۶ این کتاب در دسترس نیست.

۶۱- شاه طاهر بن رضی‌الدین حسینی کاشانی^۷ (م ۹۵۳ یا ۹۵۶ق)

ایشان از اکابر علمای اثنی عشری و عالم در حدیث، فقه، تفسیر و ریاضی

۱. سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۲۵۴؛ همو، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۳۲ و محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۷۶.

۲. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۲۵۸.

۳ و ۴. همان.

۵. همان، ج ۴، ص ۲۵۸ و آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۲۵۶.

۶. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۳۲، رقم ۲۲۵۴.

۷. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۱۷۳.

بود.^۱ تعدادی از ملوک هند به برکت ارشادات وی مذهب تشیع را قبول کردند.^۲ تعدادی از کتاب‌های او به این قرار است: احوال معاد، نمودج العلوم و شرح باب حادی عشر.^۳ کتاب اصولی وی شرح تهذیب الأصول علامه حلی می‌باشد.^۴ که در دسترس نیست.

۶۲- شیخ زیدالدین بن نورالدین علی بن احمد بن محمد بن علی بن جمال الدین بن تقی بن صالح بن مشرف عاملی شامی طوسی جبعی مشهور به شهید ثانی^۵ (۹۱۱-۹۶۶ق) (الف) زندگی نامه

وی مشهور به شهید ثانی است و در علم، فضل، زهد، عبادت، وثاقت، ورع، تحقیق، تبحر، جلالت قدر، عظمت شأن و کرامت، بلکه در تمام کمالات و فضایل مشهورتر از آن است که ذکر شود و محاسنش بیش‌تر از آن است که قابل شمارش باشد.^۶ وی از مفاخر و اعیان و اکابر فقهای اثنا عشری و فقیهی اصولی، محدثی

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۴۰۶؛ ج ۶، ص ۱۴۲، ج ۷، ص ۱۲۵ و ج ۹، ص ۴۹۹.

۲. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۱۷۳.

۳. همان.

۴. همان.

۵. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۸۵؛ سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۱۴۳؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۳، ص ۳۵۲؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۲۸۰، عباس قمی، فوائد الرضویه، ص ۱۸۶؛ میر مصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۱۴۵؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۳۶۵؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۳۷۲؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، مقدمه، ص ۹۰؛ شهید اول، غایة المراد، ج ۱، ص ۲۹۴؛ شهید ثانی، مسالك الإفهام، ج ۱، ص ۹؛ «دستور العملی از عالم ربانی شهید ثانی»، مجله حوزه، ش ۳۴، ص ۱۱۳ و مجله نور علم، ش ۲۷، ص ۱۲۶ و ش ۲۶، ص ۱۳۴.

۶. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۸۵؛ فوائد الرضویه، ص ۱۸۶ و میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۲۸۰.

رجالی، مفسر، ادیب، نحوی و لغوی، حکیم متکلم بود. جامعیت او در تمامی علوم عقلی و نقلی و فنون ادبی و عربی و ریاضی مسلم عامه و مشهور آفاق بود و از امامیه نخستین کسی است که در علم درایه کتاب تألیف کرده است.^۱ پدر بزرگوار، هم چنین اجداد و اولاد و احفادش همه از اهل علم بوده‌اند.^۲

شهید ثانی برای تحصیل علم و کسب فیض از اساتید به شهرهای مختلفی از جمله دمشق، مصر، حجاز، عراق و بیت المقدس سفر کرد.^۳

ایشان غیر از مذهب اثنا عشری، به مذاهب اهل تسنن نیز مسلط بود و به هر گروهی طبق مذهبش فتوا می داد.^۴

برخی از مشایخ و اساتید شیعی ایشان عبارتند از: پدر بزرگوارش علی بن احمد معروف به ابن حاجه نحاری، محقق میسی، سید حسن بن سید جعفر موسوی کرکی عاملی صاحب محجة البیضاء، شمس الدین محمد بن مکی و شیخ احمد بن جابر.^۵

اما تعدادی از مشایخ و اساتید سنی ایشان نیز به این قرار است: شمس الدین بن طولون دمشقی حنفی، شیخ محیی الدین عبدالقادر ابن ابی الخیر الغزی، شیخ شمس الدین بن ابی اللطف مقدسی، شیخ شهاب الدین احمد رملی و شیخ شهاب الدین بن نجار حنبلی.^۶

ایشان شاگردانی نیز داشته است که برخی از آنها عبارتند از: سید نورالدین علی بن حسین موسوی عاملی جبعی (والد صاحب مدارک)، شیخ حسین بن عبدالصمد (والد شیخ بهائی) محمد بن حسین (ملقب به حر عاملی) و علی بن زهرة

۱. همان.

۲. عباس قمی، فوائد الرضویه، ص ۱۸۶؛ سید محسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۴۴ و محمد باقر موسوی خوانساری، همان، ج ۳، ص ۳۵۲ و ۳۵۳.

۳. میرزا محمد علی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۸۵ و سید محسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۴۷ - ۱۵۳.

۴. میرزا محمد علی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۸۵.

۵. سید محسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۵۳ و میرزا محمد علی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۸۴.

۶. سید محسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.

عاملی جبعی.^۱

شهید ثانی در علوم و فنون مختلف تألیفات و تصنیفات زیادی داشته است، به طوری که تا هشتاد و سه^۲ کتاب برای آن عالم فرزانه ذکر کرده‌اند. اینک به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقیة، روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان علامه حلی، المقاصد العلیه، مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، حاشیة الارشاد و البدایة فی علم الدرایه.^۳

اما کتاب‌های اصولی ایشان نیز به این قرار است: تمهید القواعد الاصولیة والعربیة لتفہیم الاحکام الشرعیة^۴، رساله فی عدم جواز تقلید المیت^۵، رساله فی الاجتهاد، رساله فی تحقیق الاجماع (هیچ‌کدام از این دو اثر اخیر تا کنون یافت نشده و در دست‌رس نیست) و رساله فی یتقن الطهارة و الحدث و الشک فی المتأخر منهما.^۶

(ب) روش‌شناسی

۱- معرفی اجمالی تمهید القواعد

چنان‌که گذشت شهید در این کتاب صد قاعده اصولی و صد قاعده ادبی را با فروع

۱. همان.

۲. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۸۳.

۳. سید محسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۵۵ - ۱۵۶ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۸۲ - ۲۸۳.

۴. نسخه‌هایی از این کتاب در کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی موجود است. این کتاب توسط انتشارات بصیرتی و انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم چاپ و منتشر شده است.

۵. نسخه‌ای از آن به نام تقلید المیت در کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی به شماره ۲ در ضمن مجموعه ۱۲۵۹ موجود است (فهرست، ج ۴، ص ۵۹). هم‌چنین نسخه‌ای از آن به نام تقلید المیت در کتاب‌خانه ملی ضمن مجموعه ۳۱۲۵/۴ به شماره ۲۷ موجود است (فهرست، ج ۱۱، ص ۳۴۸).

۶. سید محسن امین، همان، ج ۷، ص ۱۵۵ و ۱۵۶؛ سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۷، ص ۲۷۳ و آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۴، ص ۴۳۳؛ ج ۱۱، ص ۳۰، ج ۱، ص ۲۷۳ و ج ۱۱، ص ۱۵۹. دو نسخه از این کتاب در کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی موجود است. یکی به شماره ۳ ضمن مجموعه ۱۷۷۷ و دیگری به شماره ۱۲ ضمن مجموعه ۷۲۰۶ (فهرست، ج ۵، ص ۱۵۷ و ج ۱۹، ص ۱۴). این رساله در سال ۱۳۱۳ق ضمن مجموعه افادات در تهران به صورت چاپ سنگی، چاپ شده است (منار عربی، ص ۴۷۶).

و مصادیق آن‌ها ذکر کرده است. او در ابتدا، باب، سپس فصل و بعد از آن مقدمه و در نهایت به طرح قواعد پرداخته است. ابواب اصولی این کتاب به قرار زیر است:

المقصد الاول: فی الحكم،

المقصد الثانی: فی الكتاب والسنة،

المقصد الثالث: فی الاجماع،

المقصد الرابع: فی القیاس،

المقصد الخامس: فی ادلة اختلف فیها،

المقصد السادس: فی التعادل و التراجیح،

المقصد السابع: فی الاجتهاد و التقليد.

شهید ضمن این صد قاعده، مهم‌ترین مباحث اصولی هر بابی را به خوبی بیان کرده است.

مقایسه تمهید القواعد با القواعد والفوائد

کتاب القواعد شهید اول و تمهید القواعد شهید ثانی نخستین کتاب‌هایی می‌باشند که مباحث فقهی و اصولی و ادبی را به سبک قاعده مطرح کرده‌اند و هر یک خصوصیات و ویژگی‌هایی دارند که آن‌ها را از سایر کتاب‌های مشابه جدا می‌سازد. از این رو، مقایسهٔ اجمالی آن دو حایز اهمیت است.

۱- القواعد و الفوائد حاوی قواعد اصولی، فقهی و ادبی است، در حالی که تمهید القواعد تنها شامل قواعد ادبی و اصولی است.

۲- شهید اول قواعد را از یک‌دیگر تفکیک نکرده، ولی تمهید القواعد شهید ثانی از این جهت، نظم و ویژه‌ای دارد. او به خوبی، قواعد اصولی را از ادبی جدا کرده است.

۳- قواعدی را که شهید اول طرح کرده بر حسب ترتیب معهود ابواب اصولی، فقهی و ادبی نیست، در حالی که این ترتیب در تمهید القواعد به شایستگی رعایت شده است.

۴- در القواعد، تمامی مباحث اصولی مطرح نشده، در حالی که در تمهید القواعد همه مباحث اصولی به طور جامع طرح شده است.

۵- نکته مهم دیگر این که میزان تأثیر پذیری شهید ثانی در تمهید القواعد نسبت به شهید اول در القواعد بیش تر است. و به همین میزان نوآوری شهید ثانی در تمهید کم تر از شهید در القواعد است.

۲- کیفیت طرح مباحث

شهید ثانی در تمهید القواعد دو دسته قواعد را بررسی کرده است (قواعد اصولی و قواعد ادبی) و از هر نوع، صد قاعده را انتخاب کرده است و روش ویژه‌ای در طرح و بیان مباحث اصولی به کار بسته است که به تفصیل موارد آن ذکر می‌شود:

۱-۲- هدف و انگیزه

از نظر شهید ثانی نقطه اصلی اجتهاد و استنباط، توانایی برگشت دادن فروع به اصول متناسب با آن‌هاست و این مهم جز با تمرین دادن و نشان دادن عملی کیفیت رد فروع به اصول و قواعد میسر نمی‌شود. از این رو، هدف او از تألیف کتاب التمهید، ارایه راه‌های عملی برای تحصیل ملکه اجتهاد در میان طلاب حوزه‌های علوم دینی است.^۱

۲-۲- نقش اصول و ادبیات در اجتهاد

شهید ثانی معتقد است که علوم مختلفی در زمینه‌سازی برای فقه و اجتهاد تأثیر دارند، ولی در این میان اصول و ادبیات عرب، نقش بارزتری بازی می‌کنند؛ چرا که

۱. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۴ - ۲۵: «واخترنا من کل قسم منهما مائة قاعدة متفرقة من أبوابه، مضافة إلى مقدمات وفوائد...؛ لیكون ذلك عوناً لطلاب التفقه فی تحصیل ملکه استنباط الأحكام، من الموارد و رد الفروع الی أصولها، المفید للملکه القدسیة الی هی العمدة فی الاجتهاد».

اصول، امکان استدلال را برای اثبات فقه تأمین کرده و ادبیات عرب، راه وصول به آن است، اما می‌توان نیازمندی به سایر علوم را در استنباط، با مراجعه به منابع اصیل آن، برطرف کرد. شهید درباره اهمیت این دو علم می‌گوید:

مهم‌ترین مقدمات علم فقه، علم اصول و ادبیات است؛ زیرا اولی، روش و دلیل فقه است و دومی، راه و مسلک آن است و غیر از این دو علم، یا فقه بر آن متوقف نیست، مثل علم کلام (جز آن مقداری که در تحقق ایمان، معتبر است) یا فقه بر آن متوقف است، ولی با این حال در آن‌ها همین مقدار که به اصول تصحیح شده مراجعه شود کافی است، مثل حدیث و لغت.^۱

۳-۲- تفریع‌گرایی

شهید بر این باور است که بیان قواعد ادبی و اصولی به صورت انتزاعی و بدون ذکر مصادیق و موارد نمی‌تواند برای اجتهاد و استنباط، اثر کافی داشته باشد، هر چند در جای خود شرط لازم برای اجتهاد به حساب می‌آیند. بر این اساس، هنگام ذکر هر قاعده، مصادیق و فروعی را نیز برای آن شمرده است. البته در این باره بنای استقصای فروع را به طور کامل نداشته، و گرنه حجم کتاب به چندین جلد می‌رسید. با وجود این، شیوه متعادل‌ی را در تفریع، انتخاب کرده است.^۲

۴-۲- غیر استدلالی

هدف اصلی شهید در کتاب مذکور، آشنایی طلاب با کیفیت تفریع و استخراج

۱. همان، ص ۲۴: «ولما كان اعظم مقدماته علم أصوله وعلم العربية؛ إذ الأول قاعدته و دليله، والثاني مسلكه وسبيله، وغيرهما من العلوم، إما غير متوقف عليه، كعلم الكلام، إلا ما لا بد منه في تحقق الإيمان؛ أو يتوقف عليه دونهما، ومعه يكفي الرجوع فيه إلى الأصول المصححة في ذلك الشأن، كالحديث وأصوله واللغة... رتبنا هذا الكتاب... على قسمين...».

۲. همان، ص ۲۵.

فروع از اصول بوده و بر همین اساس او کم‌تر به استدلال بر صحّت و سقم مطالب پرداخته است. خود وی به همین نکته اذعان کرده است.^۱

شهید ثانی در تطبیق و تفریع فروع تنها به ذکر مصادیق و مثال‌های قاعده اکتفا نکرده و گاهی شیوه استدلال را به عنوان تفریع بر قاعده ذکر کرده است. او می‌گوید: هرگاه مأمور به، اسم جنسی باشد که به واسطه «من» مجرور شده باشد، مانند آیه شریفه: «خذ من أموالهم صدقة» مقتضای آن وجوب از هر نوعی است که دلیلی بر اخراج آن قائم نشده باشد... و از فروع آن: استدلال به آیه بر موارد اختلافی در وجوب زکات در آن‌ها است، مثل اسب و مانند آن.^۲

تفریع‌گرایی، شهید ثانی را تا به آن‌جا سوق داده که گاهی فرعی از مذهب شیعه برای قاعده‌ای نیافته، لاجرم فرع مذهب اهل سنت را بر قاعده مزبور تفریع کرده است:

هر گاه سبب، عام و لفظ، خاص باشد معیار در اعتبار، لفظ است (نه سبب) و عامه بر آن متفرّع کرده‌اند...^۳

۵-۲- فرق‌شناسی

شناخت تمایز و فرق‌های امور مشابه از ضرورت‌های هر علمی است. در گذشته، علم فروع جای‌گاه ویژه‌ای، به خصوص در فقه اهل سنت داشته است^۴، به گونه‌ای که

۱. همان: «وفرعنا المسائل الفقهية على نفس القاعدة، من غير مراعاة الدليل المذكور إلا ما شذَّ».

۲. همان، ص ۱۷۵ و ۱۷۹: «قاعدة ۵۹: المأمور به، إذا كان اسم جنس مجموعاً مجروراً بمن، كقوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة»؛ فمقتضاه الإيجاب، من كل نوع لم يقسم الدليل على إخراجة عند جماعه... ومن فروعها: الاستدلال بالأية على ما وقع فيه الخلاف في وجوب الزكاة فيه، كالخيل ونحوه».

۳. همان، ص ۲۱۸ و ۲۳۴: «قاعدة (۷۹): إذا كان السبب عاماً، واللفظ خاصاً، فالعبرة أيضاً باللفظ، كما تقرر... وفرع عليه العامة...».

۴. البته فرق‌ها به فقه اختصاص ندارد و در لغت، اصول و... نیز کاربرد دارد و کتاب‌هایی نیز در این زمینه تدوین شده است.

کتاب‌های مستقلی در این رابطه تدوین شده است، مانند کتاب الفروق قُرافی. شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد به گونه تلفیقی عمل کرده است؛ بدین معنا که علاوه بر ذکر قواعد، گاهی به فروق میان قواعد و مسائل فقهی پرداخته است، برای نمونه او فرق میان خبر و انشا را بیان کرده است.

۲-۶- بیان واژه‌های مختلف یک قاعده

شهید سبک و روش معجم‌نگاری را تا حدودی در کتاب التمهید به کار بسته است، او در آنجا نام‌های متعدد هر قاعده را متذکر شده است. او می‌گوید:

استصحاب حال نزد بیش‌تر محققان، حجت است و گاهی از آن این‌گونه تعبیر می‌شود که: اصل در هر حادثی، تقدیر آن به نزدیک‌ترین زمان است و نیز گاهی چنین تعبیر می‌شود: اصل، بقای هر چیزی بر همان صفتی است که در گذشته بر آن بوده است.^۱

۲-۷- بیان محل نزاع

مشخص نبودن محل اختلاف در مباحث اختلافی، به بحث‌های طولانی و بی‌حاصل منجر می‌شود. شهید با درک این ضرورت، موارد اختلاف و محل نزاع را به طور دقیق و صحیح تبیین کرده است، به طور نمونه او در این بحث که آیا جمع غیر مضاف و غیر مدخول به الف و لام، إفاده عموم می‌کند یا نه پس از بیان مبنای اختلاف که اقل جمع دو یا سه است، می‌گوید:

و سزاوار است که محل نزاع و اختلاف روشن شود؛ اختلاف در لفظی است که مفید جمع است، مثل «زیدان» و «رجال»، نه در لفظ «ج - م - ع»؛ زیرا قطعاً آن لفظ بر دو تا

۱. همان، ص ۲۷۱: استصحاب الحال حجة عند أكثر المحققين، وقد عبّر عنه: بأن الأصل في كل حادث تقديره في أقرب الزمان، وبأن الأصل بقاء ما كان على ما كان.

- بدون هیچ اختلافی - اطلاق می‌شود.^۱

۱-۲- کم تنوعی در فروع

شهید، همانند بسیاری از نویسندگان قواعد فقهی، اصولی و ادبی، برای ذکر فروع متناسب، با مشکلات متعددی مواجه بوده است، گاهی طبق مذهب خودش، مصادیق متناسب پیدا نکرده است، ولی مهم‌تر آن که در بسیاری از اوقات، مصادیق قواعد از باب‌های اقرار، وصیت، عتق، نذر و وقف را انتخاب و کم‌تر تنوع در مصادیق را رعایت کرده است، هرچند گاهی از ابواب مختلف فقهی از جمله عبادات برای جست‌وجوی فروع و مصادیق بهره گرفته است، به طور نمونه پس از پایان تعریف فقه می‌گوید:

وقتی این تعریف تثبیت شد، بر آنچه ذکر کرده‌اند مسائل بسیاری مترتب می‌شود،

مثل اوقاف، وصایا، ایمان، نذورات، تعلیقات و غیر این‌ها.^۲

او در پایان بحث اقل جمع، همین عبارت و فروع را مطرح کرده است.^۳

ج) تأثیرپذیری از گذشتگان

شهید ثانی از اندیشه‌های موجود و مطرح در حوزه‌های شیعی و سنی بهره وافی گرفت و توانسته نظریه‌های مهمی را ارایه کند. برخی از شخصیت‌هایی که در افکار شهید ثانی مؤثر بوده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. همان، ص ۱۵۹ - ۱۶۰ و نیز ر.ک: همان، ص ۱۳۱.

«وینبغی تحریر محل النزاع، فنقول: الخلاف فی اللفظ المعبر عنه بالجمع. نحو زیدین ورجال، لا فی لفظ «ج مع»؛ فإنه یطلق علی الاثنین بلا خلاف».

۲. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۳۴: «إذا تقرر ذلك فیتفرع علی ما ذکره من تعریفه مسائل کثیرة، کالأوقاف والوصایا والأیمان والنذور والتعلیقات وغیرها».

۳. همان، ص ۱۵۹.

۱- علامه حلی

۱-۱- انواع علت در قیاس

علامه، قیاس منصوص العلة را حجت می‌دانست. از نظر او راه‌های رسیدن به علت از طریق نص سه چیز است: ۱- نص بر علت حکم، دلالت قطعی داشته باشد، مثل لعلة کذا... ۲- نص، در تعلیل ظهور داشته باشد که این سه قسم است: لکذا و بکذا و اِنَّه کذا، ۳- نص به ایما و اشاره علت را بیان کند، مانند آن که جواب از سؤال قرار گیرد.^۱ شهید ثانی با پیروی از علامه می‌گوید:

نصی که بر علت دلالت دارد یا در دلالتش بر علت قطعی است، مثل لعلة کذا یا لسبب کذا و من اجل کذا یا نص، ظهور در علت داشته باشد، مثل لکذا یا انه کذا، مثل قول خداوند که می‌فرماید: ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون...^۲ یا علت حکم به واسطه ایما و اشاره استفاده می‌شود، مثل آن که در جواب از سؤال واقع شود، چنان‌که اگر گفته شود: در ماه رمضان افطار کردم؛ در جوابش گفته می‌شود: کفاره بر تو لازم است، از این جمله ظن به وجوب کفاره برای افطار حاصل می‌شود.^۳

۱-۲- تجزی در اجتهاد

علامه معتقد بود که در اجتهاد، تجزی امکان دارد و از لحاظ ثبوتی، شخص می‌تواند تنها در برخی ابواب فقهی توانایی استنباط احکام را داشته باشد، علامه می‌گوید:

۱. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۸۶: «والنص، إما أن يكون قطعياً في دلالة على التعليل، مثل: لعلة كذا... وإما أن يكون ظاهراً، وهو ثلاثة: اللام لكذا، والباء بكذا، وإِنَّه كذا...؛ وإما بالإيما، كما إذا وقع جواباً عن سؤال...».

۲. ذاریات (۵۱) آیه ۵۶.

۳. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۵۷ - ۲۵۸: «والنص الدال عليها، إما أن يكون قطعياً في دلالة عليها، مثل: لعلة كذا، أو لسبب كذا، و من أجل كذا، أو ظاهراً، مثل: لكذا، أو بكذا، أو أنه كذا، كما في قوله تعالى: «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون...» أو بالإيما، كما إذا وقع جواباً عن السؤال، كما لو قيل له ﴿لَعَلَّكَ﴾: أفطرت في شهر رمضان، فيقول ﴿لَعَلَّكَ﴾: عليك الكفارة؛ فإنه يفيد ظن وجوب الكفارة؛ للإفطار».

اقرب آن است که اجتهاد تجزیه بردار است؛ زیرا همان مقتضی که برای وجوب عمل با اجتهاد در کل احکام وجود داشت، برای اجتهاد در برخی از آن نیز وجود دارد.^۱ صاحب معالم از پدرش نقل می‌کند که او نیز همانند علامه و شهید اول به تجزی در اجتهاد معتقد بوده است.^۲

۲ - شهید اول

۱- ۲- تردّد فعل پیامبرین فعل عادی و شرعی

شهید اول، فعل پیامبر ﷺ را حجت دانسته است و به دنبال حجیت فعل پیامبر این مسئله را طرح می‌کند که در صورت تردّد فعل پیامبر میان فعل عادی و شرعی کدام یک مقدم است و مسئله را اختلافی می‌داند، ولی خودش همه موارد را بر شرعی حمل می‌کند.^۳ شهید ثانی نیز همان مطالب را با عبارات مشابه بیان می‌کند. او می‌گوید: قاعده ۸۷: فعل پیامبر حجت است، همان‌گونه که سخن او حجیت دارد... و هر گاه امکان حمل فعل آن حضرت بر عبادت یا عادت وجود داشته باشد در این که رفتار ایشان بر عادت حمل شود (چون اصل عدم تشریح است) یا بر عبادت حمل شود، (چون حضرت برای بیان شریعات مبعوث شده است) اختلاف وجود دارد و بر این مسئله اموری متفرع است... و در همه این موارد، فعل حضرت بر شرعی حمل می‌شود، زیرا ادلّه تاسی به ایشان عمومیت دارد.^۴

۱. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۱۰۰: «والأقرب، التجزیه فی قبوله؛ لأنّ المقتضی لوجوب العمل، مع الاجتهاد فی الأحکام، موجود مع الإجتهد فی بعضها».

۲. معالم الدین، ص ۲۳۸.

نکته: برخی از اندیشه‌های شهید ثانی از طریق فرزندش صاحب معالم نقل شده و در تمهید الاصول وجود ندارد.

۳. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

۴. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۳۶ - ۲۳۷: «قاعدة (۸۷): فعل النبی ﷺ حجة، كما أن قوله حجة... وإذا أمکن حمل فعله علی العبادة أو العادة، ففي حمله علی العادة؛ لأصالة عدم التشريع أو العبادة؛ لأنه ﷺ بعث لبيان الشریعات، خلاف. ويتفرع علیه أمور: ... وعندنا ذلك کله محمول علی الشرعی؛ لعموم أدلّة التاسی».

۲-۲- وظیفه امام معصوم

شهید اول معتقد است که آن دسته از افعال پیامبر که امکان مشارکت امام در آن‌ها وجود داشته باشد، آن‌ها بر عهده امام خواهد بود، مانند این که امام، قرض فوت شدگان را ادا می‌کرد.^۱ شهید ثانی نیز به تبعیت از شهید اول می‌گوید:

قاعده ۸۹: در آن دسته از فعل پیامبر ﷺ که امکان مشارکت برای امام وجود داشته باشد، ظاهر آن است که آن فعل بر عهده امام است، چنان که امام قرض مردگان را پرداخت می‌کرد، زیرا او نسبت به مؤمنان از خودشان، اولویت دارد و این در امام حاصل است و نزد ما روایت شده که بر امام ﷺ است که قرض آن‌ها را پرداخت کند.^۲

۲-۳- تصرفات پیامبر ﷺ

از نظر شهید اول، شئون پیامبر سه چیز است: اول، فتوا که به واسطه تبلیغ عملی می‌شود؛ دوم، امامت و رهبری و سوم، قضاوت و گاهی فعلی میان قضاوت و فتوا مردد می‌شود که حکمش نسبت به موارد مختلف، متفاوت است.^۳ شهید ثانی در این موضوع از شهید اول تبعیت کرده و می‌گوید:

تصرف پیامبر از نقطه نظر قول و فعل یا به تبلیغ است و آن فتواست و یا به امامت است، مانند جهاد و تصرف در بیت المال و یا به قضاوت کردن است، مانند حلّ و فصلی خصومت، میان دو نفر مدعی و منکر (به واسطه بیّنه یا سوگند و یا اقرار) و هر

۱. شهید اول، همان، ج ۱، ص ۲۱۳.

۲. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۳۸: «قاعده (۸۹): ما فعله ﷺ یمكن فيه مشاركة الإمام، دون غيره، فالظاهر عندنا أنه على الإمام، كما كان يقضى الديون عن الموتى؛ لكونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وهذا حاصل فی الإمام؛ والمروی عندنا «أن علی الإمام أن يقضى عنهم».

۳. شهید اول، القواعد، ج ۱، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.

تصرفی در عبادت از باب تبلیغ است و گاهی در مواردی میان قضاوت و تبلیغ تردید حاصل می‌شود.^۱

۴-۲- اقسام استصحاب

از نظر شهید اول، استصحاب چهار نوع دارد: ۱- استصحاب نفی، ۲- استصحاب حکم عموم، ۳- استصحاب حکم شرعی و ۴- استصحاب حکم اجماع.^۲

شهید ثانی این تقسیمات را با همان عبارات شهید بیان کرده است او می‌گوید:

استصحاب دارای چهار قسم است:

یکی از آن‌ها استصحاب نفی در حکم شرعی است تا زمانی که دلیلی وارد شود و از آن به برائت اصلیه تعبیر می‌شود، دوم، استصحاب حکم عموم است تا موقعی که منحصمی وارد شود و استصحاب حکم نص تا هنگامی که ناسخی وارد شود، سوم، استصحاب حکمی است که شرعاً ثابت شده، مانند ملک، هنگام وجود سبب آن و چهارم استصحاب حکم اجماعی در محل اختلاف و نزاع است.^۳

۱. تمهید القواعد، ص ۲۴۱: «تصرف النبی ﷺ فعلاً و قولاً تارة، بالتبلیغ، وهو الفتوی، وتارة، بالإمامة، كالجهاد والتصرف فی بیت المال؛ وتارة، بالقضاء، كفصل الخصومة بین المتداعیین بالبیئة أو الیمین أو الإقرار. وكل تصرف فی العبادة؛ فإنه من باب التبلیغ وقد ورد التردد فی مواضع بین القضاء والتبلیغ...».

۲. شهید اول، همان، ج ۱، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۳. شهید ثانی، همان، ص ۲۷۱.

«وهو أربعة أقسام:

أحدها: استصحاب النفی فی الحکم الشرعی إلى أن یرد دلیل، وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية؛

وثانیه: استصحاب حکم العموم إلى أن یرد منحصص، وحکم النص إلى أن یرد ناسخ...؛

وثالثها: استصحاب حکم ما ثبت شرعاً، کالملك عند وجود سببه...؛

ورابعها: استصحاب حکم الإجماع فی موضع النزاع...».

۳- اسنوی^۱

شهید در کتاب تمهید القواعد به طور عمده و غالب، تحت تأثیر افکار اسنوی قرار داشته است؛ ترتیب مطالب، نقل عین عبارات، ذکر مثال‌ها و نقل قول‌ها و حتی نظریه‌ها و موضع‌گیری‌ها از مواردی است که شهید به تبعیت از اسنوی پرداخته است. شیخ آغا بزرگ تهرانی در این موضوع می‌گوید:

شهید ثانی کتاب تمهید القواعد را بر اساس التمهید فی القواعد الاصولية و

الکوکب الدرر اسنوی نوشته و زواید آن را حذف کرده است.^۲

البته شهید ثانی، نکاتی را اضافه یا برخی موارد را حذف کرده و در پاره‌ای از موارد اقوال بیش‌تری را پوشش داده است. این مطلب را در بحث امتیازات تمهید القواعد توضیح خواهیم داد.

محورها و حوزه‌های تأثیرپذیری شهید ثانی از اسنوی در دو نقطه است: ۱- از لحاظ شکلی، ۲- از جنبه محتوایی.

۱- ۳- از لحاظ شکلی

شهید، همانند اسنوی عبارت‌ها، مثال‌ها و تنبیهات را در زمینه قواعد اصولی بیان

۱. ابو محمد عبدالرحیم بن حسن بن علی بن علی بن عمر بن علی بن ابراهیم اموی اسنوی، وی شافعی مذهب، مورخ، مفسر، فقیه و اصولی زبردستی بود. او به سال ۷۰۴ ق در اسنای مصر متولد شد و در عصر خودش ریاست مذهب شافعی را برعهده داشت. او از اساتیدی، همچون ابو حیان در نحو، سبکی در فقه و در علوم نقلی از تستری و قونوی استفاده کرده است. از مؤلفات او می‌توان التمهید، نهاية الراغب، الکوکب الدرر... را نام برد. وی در سال ۷۷۲ ق دار فانی را وداع گفت. (محمد باقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۵، ص ۷۶؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأَدب، ج ۱، ص ۱۲۵ و عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۲۷).

۲. آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۴، ص ۴۳۳: «انّه لما رأى كتاب «التمهید» فی القواعد الاصولية وما يتفرع علیها من الفروع المؤلف فی (۷۶۸)، و«الکوکب الدرر» فی القواعد العربية كذلك وقد ألفهما الاسنوی الشافعی... أراد أن يحذو حذوه، ويجمع بين تلك القواعد فی کتاب واحد، مع اسقاط ما بين الکتابين من الحشو والزوائد، فألف «تمهید القواعد» هذا...»

داشته است و ترتیب کتاب تمهید و فصل بندی آن، طبق فصل بندی کتاب التمهید اسنوی است، حتی نام کتاب شهید، شبیه نام کتاب اسنوی است. به هر حال ترتیب هر دو کتاب به قرار زیر است:

فهرست کتاب تمهید القواعد شهید	فهرست کتاب التمهید اسنوی
مقدمه مؤلف	مقدمه (شامل مباحث حکم و ...)
المقصد الاول: فی الحكم	کتاب الاول: فی الکتاب
المقصد الثاني: فی الکتاب والسنة	کتاب الثاني: فی السنة
المقصد الثالث: فی الاجماع	کتاب الثالث: فی الاجماع
المقصد الرابع: فی القياس	کتاب الرابع: فی القياس
المقصد الخامس: فی ادلة اختلف فيها	کتاب الخامس: فی دلائل اختلف فيها
المقصد السادس: فی التعادل و التراجيح	کتاب السادس: فی التعادل و التراجيح
المقصد السابع: فی الاجتهاد والافتاء	کتاب السابع: فی الاجتهاد والافتاء

۲-۳- از لحاظ محتوایی

شهید ثانی علاوه بر پیروی از سبک و شیوه اسنوی در طرح مباحث اصولی، بسیاری از نظریه‌ها و اندیشه‌های اسنوی را اقتباس کرده و پذیرفته است. در این جا برخی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۱- اسنوی در التمهید می‌گوید:

الحکم الشرعی: خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المکلفین بالاعتضاء او التخییر، وزاد ابن الحاجب فيه او الوضع، لیدخل جعل الشیء سبباً أو شرطاً أو مانعاً، کجعل الله تعالى زوال الشمس موجباً للظهر، وجعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، والنجاسة مانعة من صحتها.^۱

شهید در همین زمینه می نویسد:

الحکم الشرعی: خطاب الله تعالى او مدلول خطابه المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء والتخيير، وزاد بعضهم او الوضع، ليدخل جعل الشيء سبباً او شرطاً او مانعاً، كجعل الله تعالى زوال الشمس موجباً للظهور وجعله الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، والنجاسة مانعة من صحتها.^۱

۲- اسنوی در مورد ادا و قضا می گوید:

العبادة: في وقتها المعين لها اولاً شرعاً ولم تسبق بأخرى على نوع من الخلل، كانت أداءً، وان سبقت بذلك، كانت اعادة، وان وقعت بعد الوقت المذكور، كانت قضاءً.^۲

شهید نیز در قاعده ۶ می گوید:

العبادة: ان وقعت في وقتها المعين لها اولاً شرعاً ولم تُسبق بأخرى مشتملة على نوع من الخلل، كانت أداءً، وان سبقت بذلك، كانت اعادة، وان وقعت بعد الوقت المذكور كانت قضاءً.^۳

۳- اسنوی در رخصت و عزم می نویسد:

الرخصة في اللغة: هي التسهيل في الامر، والعزم: هو القصد المؤكّد واما في الشرع فالرخصة: هي الحكم الثابت على خلاف الدليل؛ لعذر، هو المشقة والجرح. واحترزنا بالقيّد الاخير عن التكاليف كلّها، فانها احكام ثابتة على خلاف الاصل، والاصل في الأدلة الشرعية ومع ذلك ليس برخصة؛ لأنها لم تثبت؛ لاجل المشقة.^۴

شهید نیز در این مورد می گوید:

الرخصة: لغةً التسهيل في الامر، والعزيمة القصد المؤكّد، وشرعاً الرخصة: هي الحكم الثابت على خلاف الدليل؛ لعذر، هو المشقة والجرح. واحترز بالقيّد

۱. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۹.

۲. اسنوی، همان، ص ۶۳.

۳. شهید ثانی، همان، ص ۴۲.

۴. اسنوی، همان، ص ۷۰ و ۷۱.

الآخر عن التكاليف كلها؛ فانها احكام ثابتة على خلاف الأصل، ومع ذلك ليست برخصة مطلقاً؛ لانها لم تثبت كذلك؛ لاجل المشقة.^۱

جدول زیر تنها بخشی از مواردی است که شهید ثانی از اسنوی متأثر شده است:

فهرست مطالب کتاب التمهید اسنوی	فهرست مطالب کتاب تمهید القواعد شهید ثانی
قاعده (۱)، ص ۳۲	تعریف فقه، مسئله ۲، ص ۵۰
مسئله ذیل قاعده (۶)، ص ۴۴	عدم تبعیت قضا از ادا، مسئله ۹، ص ۶۸
قاعده (۸)، ص ۴۸	واجب عینی، مسئله ۱۲، ص ۷۴
قاعده (۹)، ص ۵۱	واجب تعیینی و تخییری، مسئله ۱۳، ص ۷۹
قاعده (۱۰)، ص ۵۳	حرمت تخییری، مسئله ۱۴، ص ۸۱
قاعده (۱۲)، ص ۵۹	تعلق واجب به اقل و اکثر، مسئله ۱۶، ص ۹۰
قاعده (۴۰)، ص ۱۳۵	استلزام امر به شیء، نهی از ضد، مسئله ۱۷، ص ۹۴
قاعده (۴۳)، ص ۱۴۲	مطلوب به نهی، مسئله ۱۸، ص ۹۸
قاعده (۱۴)، ص ۶۶	افعال پیش از بعثت انبیا، مسئله (۱)، ص ۱۰۹
قاعده (۱۶)، ص ۷۰	شرط تکلیف، مسئله (۴)، ص ۱۱۸
قاعده (۱۷)، ص ۷۳	اکراه، مسئله ۵، ص ۱۲۰
قاعده (۱۸)، ص ۸۱	توقیفیت لغات، مسئله (۲)، ص ۱۳۷
قاعده (۲۵)، ص ۱۱۰	مفهوم وصف و شرط، مسئله (۵)، ص ۲۴۵
قاعده (۲۷)، ص ۱۱۴	مفهوم عدد، مسئله ۷، ص ۲۵۲
مقدمه، ص ۱۴۷	الفاظ عموم، ص ۲۹۷
فصل ثالث، ص ۱۹۱	مخصص، فصل ثالث، ص ۳۸۰
المقصد الخامس، ص ۲۶۹	حظر و اباحه، ص ۴۸۷
مسئله (ذیل قاعده ۹۶)، ص ۲۷۸	قول صحابی، مسئله (۱)، ص ۴۹۹
مقدمه، ص ۲۸۱	تعادل و تراجیح، مسئله (۱)، ص ۵۰۵

۱. شهید ثانی، همان، ص ۴۵.

۱- از لحاظ شکلی:

الف) شهید مطالب اصولی را به صورت قاعده ذکر کرده است، ولی اسنوی به سبک مسئله؛

ب) گاهی اسنوی به تفصیل، نام قائلان اقوال را بیان کرده، ولی شهید با عبارات مبهم، همچون «بعضهم» و «قیل» مطلب را بیان کرده است؛

ج) ترتیب مباحث اصولی شهید، منطقی تر و منظم تر به نظر می‌رسد، به عنوان مثال اسنوی برخی از مباحث اوامر و نواهی را در مباحث حکم، ذکر کرده است، ولی شهید آن مباحث را در جای‌گاه اصلی خود؛ یعنی اوامر و نواهی آورده است؛ به عنوان نمونه اسنوی بحث «امر به شیء مستلزم نهی از ضدش است یا نه» را در باب حکم شرعی ذکر کرده است^۱، در حالی که شهید ثانی آن بحث را در باب امر و نهی مطرح کرده است^۲؛

د) شهید برای رعایت اختصار گاهی دو قاعده را تحت یک قاعده عنوان کرده است. به عنوان نمونه، اسنوی مسئله «الفرض و الواجب عندنا مترادفان» را در مسئله ۳ و البطلان الفساد را در مسئله ۴ ذکر کرده است^۳، ولی شهید این دو را در یک قاعده ذکر کرده است^۴.

۲- از لحاظ محتوایی: شهید، در این جنبه نیز تغییرات و اضافاتی به قرار زیر داشته است:

الف) اعلام موضع مذهب شیعه: یکی از کارهای مهم و عمده شهید ثانی تبیین

۱. اسنوی، همان، ص ۹۶.

۲. شهید ثانی، همان، ص ۲۶۴.

۳. اسنوی، همان، ص ۵۹.

۴. شهید ثانی، همان، ص ۳۹.

نظریه‌های شیعه در مباحث و قواعد اصولی بوده است. او با این شیوه، افکار شیعی را در مباحث جدید آن زمان انتشار داد.

ب) اضافه کردن نظریه‌های دیگر: شهید در برخی مباحث علاوه بر نقل نظریه‌های اسنوی، دیدگاه‌های دیگر رایج را نیز طرح کرده است، مثلاً شهید در مسئله ادا و قضا دیدگاه فخر رازی را در المحصول نقل کرده و تفاوت‌ها و نسبت میان آن‌ها را شمرده است؛^۱

ج) اضافه کردن برخی قیود: شهید گاهی برخی قیود و نکات را اضافه کرده است، مثلاً در تعریف حکم شرعی قید «او مدلوله خطابه» را اضافه کرده، ولی تعریف اسنوی فاقد آن است.^۲

۴ - فخر رازی^۳

۴-۱- افاده «ای» برای عموم

از نظر فخر رازی «ای» از الفاظ عمومی است که شامل موجودات عاقل و غیر عاقل می‌شود. او می‌گوید:

اول: صیغه‌هایی که شامل موجودات عاقل و غیر عاقل می‌شود و آن لفظ ای است، به شرط این‌که به معنای استفهام، شرط و جزا بیاید.^۴

۱. همان، ص ۴۲.

۲. اسنوی، همان، ص ۴۸.

۳. ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین طبری رازی او در سال ۵۴۳ ق در ری متولد شد او در معقول و منقول صاحب نظر بود و او را امام المشککین لقب داده‌اند. وی در سال ۶۰۶ در هرات وفات یافت. از آثار مهم او می‌توان التفسیر الکبیر، المحصول، شرح اشارات والمطالب العالیه را نام برد (محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۸، ص ۳۹، میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۹۷ و عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۳، ص ۱۳).

۴. فخر رازی، المحصول، ج ۲، ص ۳۱۱: «الأوّل ما يتناول العالمین وغيرهم، وهو: لفظ «ای» فی الإستفهام والمجازاة».

شهید ثانی نیز در این زمینه می‌گوید:

صیغه‌ی «أی» در مورد موجودات عاقل و غیر عاقل به کار می‌رود. این مطلب را جمهور اصولیان از جمله فخر رازی و پیروانش ذکر کرده‌اند.^۱

۲-۴- تعلیل حکم واحد به دو علت

فخر رازی در این زمینه می‌گوید:

تعلیل حکم واحد به دو علت منصوص، بر خلاف نظر برخی از اصولیان جایز است.^۲

شهید ثانی نیز به پیروی از او می‌نویسد:

تعلیل حکم واحد به دو علت در مورد علل منصوص، نزد ما جایز است و گروهی از کسانی که تعلیل به علت مستنبطه را جایز می‌دانند، با ما موافقت کرده‌اند، مانند فخر رازی در المحصول.^۳

۳-۴- اصل در افعال

فخر رازی می‌گوید:

ما در اول این کتاب بیان کرده‌ایم که قبل از شرع، حکمی نیست و به شبهات مخالفان، پاسخ داده‌ایم و الآن می‌خواهیم بیان کنیم که اصل در منافع، اذن و اصل در مضار، منع است [اذن و منع به واسطه ادله شرعی است].^۴

۱. شهید ثانی، تهجد التواعد، ص ۱۵۵: «صیغه «أی» عامّة فی أولى العلم و غیرهم، کذا ذکره جمهور الأصولیین، منهم الفخر الرازی و أتباعه».

۲. فخر رازی، همان، ج ۵، ص ۲۷۱: «يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين منصوصتين؛ خلافاً لبعضهم».

۳. شهید ثانی، همان، ص ۲۶۶: «تعلیل الحكم الواحد بعلمتين جائز فی العلل المنصوصة عندنا، ووافقنا جماعة ممن جوز التعلیل بالمستنبطه، منهم الرازی فی «المحصل» فی الکلام علی الفرق».

۴. فخر رازی، المحصول، ج ۶، ص ۹۷: «المسألة الأولى: فی حکم الأفعال. اعلم: أنا بیّنا - فی أول هذا الكتاب - أنه لا

شهید اول در همین مورد می‌نویسد:

در اول کتاب، گذشت که اصل در افعال پیش از بعثت بر اباحه است یا تحریم و یا وقف، اختلافی است، اما بعد از شرع، مقتضای دلایل شرعی آن است که اصل در منافع، اباحه است؛ به دلیل قول خداوند که می‌فرماید: «خلق لکم ما فی الارض جمعاً»^۱ و اصل در مضار، ... تحریم است؛ بدلیل قول پیامبر اسلام ﷺ که می‌فرماید: «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام». این مطلب را رازی ذکر کرده است.^۲

۴-۴- تصویب یا تخطئه در مسائل فرعی

فخر رازی در این باره اظهار می‌کند:

آنچه ما بدان معتقدیم این است که خداوند در هر واقعه‌ای حکم معینی دارد و بر آن دلیل ظاهر (ظنی) وجود دارد، (نه دلیل قطعی) و کسی که در آن خطا کند معذور است.^۳

شهید ثانی نیز دقیقاً همین عبارت را ذکر و تنها به جای ظاهر، دلیل ظنی را تعبیر کرده است.^۴

→ حکم قبل الشرع وأجبنا عن شبه المخالفین، ونرید -الآن- أن نبین: أن الأصل فی المنافع، الإذن؛ و فی المضار، المنع بأدلة الشرع».

۱. بقره (۲) آیه ۲۹.

۲. شهید ثانی، همان، ص ۲۶۹: «قد سبق فی أول الكتاب، الخلاف فی الأفعال قبل البعثة، هل هی علی الإباحة، أم التحريم، أم علی الوقف؟ وأما بعد الشرع، فمقتضى الأدلة الشرعية: أن الأصل فی المنافع، الإباحة؛ لقوله تعالی «خلق لکم ما فی الارض جمعاً» و فی المضار... هو التحريم؛ لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام» کذا ذکره الرازی...».

۳. فخر رازی، همان، ج ۶، ص ۳۶: «والذی نذهب إلیه: أن لله تعالی فی کل واقعة حکماً معیناً، وأن علیه دلیلًا ظاهراً، لا قاطعاً وأن المخطف فیہ معذور...».

۴. شهید ثانی، همان، ص ۳۲۲: «والذی نذهب إلیه: أن له تعالی فی کل واقعة حکماً معیناً علیه دلیل ظنی، وأن المخطف فیہ معذور...».

۴-۵- نسخ وجوب

از نظر فخر رازی هر گاه وجوب، نسخ شود، جواز باقی می ماند. او در این مسئله با غزالی مخالفت کرده است.^۱

شهید ثانی نیز در این زمینه می نویسد:

هر گاه شارع چیزی را واجب کند و سپس وجوب آن را نسخ کند، می توان آن را به خاطر عمل به برائت اصلیه انجام داد، همان گونه که (رازی) در آخر این مسئله در المحصول بدان اشاره کرده است.^۲

۴-۶- موارد دیگر

هم چنین شهید ثانی در موارد دیگر از جمله مسئله ادا و قضا^۳ و استثنای متعدد در صورت عطف و غیر عطف^۴ از فخر رازی متأثر شده است.

۵- آمدمی^۵

۵-۱- اقل جمع

آمدی در مورد این که اقل جمع دو یا سه است، می گوید:

۱. فخر رازی، همان، ج ۲، ص ۲۰۳: «الوجوب، إذا نسخ - بقى الجواز؛ خلافاً للغزالی».
۲. شهید ثانی، همان، ص ۶۲: «إذا وجب الشارع شيئاً، ثم نسخ وجوبه، جاز الإقدام عليه؛ عملاً بالبراءة الأصلية، كما أشار إليه في المحصول...».
۳. ر.ک: فخر رازی، همان، ج ۱، ص ۲۷ و شهید ثانی، همان، ص ۴۲.
۴. به ترتیب پاورقی قبل ر.ک: همان، ص ۴۱۲ و همان، ص ۲۰۴.
۵. ابوالحسن علی بن ابی علی محمد بن سالم بن محمد سیف الدین الامدی، به سال ۵۵۱ ق در آمد در دیار بکر متولد شد، ابتدا حنبلی بود، سپس در بغداد مذهب شافعی را پذیرفت. او از محضر اساتیدی، هم چون ابوالقاسم بن فضلان و شهاب الدین سهروردی بهره برد. در سال ۶۳۱ وفات کرد از آثار او می توان احکام الحکام فی اصول الأحکام و غایة المرام فی علم الکلام را نام برد (محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۵، ص ۲۶۸؛ عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۸ و میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۶۲).

علما اختلاف دارند در این که اقل جمع دو یا سه است و محل اختلاف از لفظ جمع آن چه از لحاظ لغوی فهمیده می شود و آن ضمیمه کردن چیزی به چیز دیگر است، نیست؛ زیرا این معنا در دو و سه و بیش تر محقق است و اختلافی در آن نیست، بلکه محل نزاع در لفظی است که در لغت، جمع نامیده می شود، مثل رجال و مسلمون.^۱

شهید ثانی در همین مورد می گوید:

وینبغی تحریر محل الخلاف فنقول: الخلاف فی اللفظ المعبر عنه بالجمع، نحو الزیدین والرجال لا فی لفظ ج - م - ع فانه یطلق علی الاثنین بلا خلاف.^۲

۲-۵- مدلول اسم جنس مجرور به «ین»

آمدی در این مورد می گوید:

علما در سخن خداوند که می فرمایند:

خذ من أموالهم صدقة^۳ اختلاف دارند آیا این سخن اقتضا می کند اخذ صدقه از هر نوعی از انواع مال هر مالکی و یا اخذ صدقه واحدی از نوع واحدی؟ قول اول، مذهب بیش تر علما و دوم، مذهب کرخی است ... و مسئله احتمالی است، ولی دلیل کرخی دقیق است.^۴

شهید ثانی ضمن بیان همین سخن در پایان می گوید:

... این مطلب را آمدی و ابن حاجب از بیش تر علما نقل کرده اند، ولی خلاف آن را صحیح شمرده اند و این مذهب درست است؛ زیرا بعضیت با بعض، صدق می کند.^۵

۱. سیف الدین آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۲.

۲. شهید ثانی، تمهید الاصول، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۳. توبه (۹) آیه ۱۰۳.

۴. سیف الدین آمدی، همان، ج ۲، ص ۲۹۸.

۵. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۱۷۹: «... ونقله الأمدی و ابن الحاجب عن الأكثرین، وصححا خلافاً، وهو

الصحيح، لصدق البعضية بالبعض».

۳-۵- حمل مطلق بر مقید در نهی

فخر رازی در بحث حمل مطلق بر مقید معتقد است، فرقی میان امر و نهی نیست. در هر دو مورد مطلق بر مقید حمل می‌شود، اما آمدی و ابن حاجب با او به مخالفت برخاسته و اظهار داشته‌اند در صورت نهی می‌توان به مطلق و مقید هر کدام جداگانه عمل کرد و به حمل مطلق بر مقید نیازی نیست؛ زیرا تعذری در عمل به هر دو ندارد. شهید می‌گوید:

لکن جماعتی از محققان، مثل آمدی در الاحکام و ابن حاجب ذکر کرده‌اند که هیچ اختلافی در عمل به مدلول آن دو جمع میان آن‌ها در نفی وجود ندارد؛ زیرا تعذر و سختی در آن نیست؛ چرا که عمل به هر دو ممکن است و ابن قول حق است.^۱
آمدی هم در الاحکام می‌نویسد:

اگر کلام بر نفی هر دو یا نهی از آن دو دلالت کند، مثل این‌که کسی در مورد کفاره اظهار بگوید: «لا تعتق مکاتباً کافراً» هیچ اختلافی در عمل به هر دو مدلول آن‌ها و جمع میان آن‌ها در نفی نیست؛ زیرا تعذر و سختی در آن نیست.^۲

۶- ابن حاجب^۳

شهید ثانی، در مواردی از ابن حاجب نیز متأثر شده است.

۱. شهید ثانی، تمهید الاصول، ص ۲۲۴: «لکن ذکر جماعة من المحققين؛ منهم الأمدی فی «الإحکام» وابن الحاجب: أنه لا خلاف فی العمل بمدلولهما، والجمع بينهما فی النفی؛ إذ لا تعذر فیہ؛ لإمكان العمل بهما، وهذا هو الحق».

۲. سیف الدین آمدی، همان، ج ۳، ص ۷.

۳. ابو عمرو عثمان بن عمر بن ابی بکر بن یونس مشهور به ابن حاجب، فقیه، اصولی و ادیب که مذهب مالکی داشت. وی که ایرانی الاصل بود در سال ۵۷۰ق در دهکده‌ای در مصر متولد شد. وی علوم اسلامی را نزد شاطبی و محمد غزنوی آموخت و در سال ۶۱۷ به دمشق رفت و در زاویه مالکی مسجد اموی تدریس کرد. و در سال ۶۴۶ق از دنیا رفت. از آثار او می‌توان، مختصری در اصول، الامالی، الشافیه و الکافیہ را نام برد (محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۵، ص ۱۸۴ و میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۷، ص ۴۵۹).

این موارد، به قرار زیر است:

- ۱- بحث اقل جمع و تحریر محل نزاع آن^۱، ۲- اسم جنس مجرور به «مِنْ»^۲ و
- ۳- اطلاق و تقييد در نهی.^۳

د) نوآوری‌ها

۱- تقدم استصحاب بر قاعده ید

از نظر شهید ثانی، هر گاه استصحاب با قاعده ید، تعارض کند، استصحاب بر آن مقدم خواهد شد. او در همین زمینه می‌نویسد:

چنانچه ملکیت گذشته با ید جدید، تعارض کند، در ترجیح هر یک از آنها دو قول وجود دارد: دلیل تقدیم ملک قبلی، قاعده استصحاب است. پس در این صورت، ملک و ید، تعارض می‌کند و اول [یعنی قاعده استصحاب] مقدم خواهد شد، همان‌طور که اگر برای یکی از آنها بینه، شهادت به ملک دهد، ولی دیگری ید بر آن داشته باشد.^۴

۲- فرق عموم و اطلاق

شهید تفاوت این دو را در این مسئله می‌داند که عام، ماهیت به شرط شیء و مطلق، ماهیت لا بشرط است، او می‌نویسد:

فرق میان عموم و اطلاق با این‌که هر دو در حکم مشترکند، آن است که عام، به اعتبار تعدد ماهیت بر آن دلالت می‌کند در حالی که مطلق من حیث هی بدون قید وحدت و

۱. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۱۶۰ و همو، منتهی الوصول، ص ۷۷.

۲. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ص ۱۷۸ - ۱۷۹ و همان، ص ۸۶.

۳. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ص ۲۲۴ و همان، ص ۹۹.

۴. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۷۵: «لو تعارض الملك القديم واليد الحادثة، ففي ترجیح أیها قولان. ومأخذ تقدیم الملك السابق، قاعدة الاستصحاب، فیتعارض حیثئذ الملك واليد، والأول مقدم، كما لو شهدت البينة لأحدهما بالملك، وللآخر باليد فی الحال».

تعدد بر ماهیت دلالت دارد و بازگشت این فرق به آن است که عام ماهیت بشرط شیء و مطلق ماهیت لا بشرط شیء است.^۱

۳- فقدان اعتبار خبر مُرسل

در مورد حجیت و اعتبار خبر مرسل، نظریه‌های متعددی ابراز شده است؛ برخی، بر این باورند که خبر مرسلی که همه به آن عمل کرده‌اند معتبر است؛ برخی دیگر، مثل شیخ طوسی معتقدند در صورتی که راوی جز از ثقه نقل نکند خبر مرسل او حجت است، مثل ابن ابی عمیر و احمد بن ابی نصر بزنطی... نظریه شیخ تا عصر شهید ثانی (قرن دهم) مورد پذیرش عموم قرار گرفته بود.

اما شهید ثانی نظریه جدیدی در این موضوع ابراز داشته و آن این‌که خبر مرسل تحت هیچ شرایطی حجیت و اعتبار ندارد؛ زیرا به هر حال احتمال می‌رود که راوی ضعیف باشد... از این رو، قول شیخ طوسی و پیروانش را مردود دانسته است. او در این زمینه می‌گوید:

خبر مرسل، مطلقاً حجت نیست، چه صحابی آن را ارسال نموده باشد یا غیر او، چه یک واسطه آن ساقط شده باشد یا بیش‌تر، چه ارسال‌کننده جلیل‌القدر باشد یا نه...؛ زیرا حال محذوف، مجهول است و احتمال می‌رود که ضعیف باشد... مگر آن‌که معلوم باشد که مرسل آن از غیر ثقه اجتناب می‌کند، مثل ابن ابی عمیر... ولی در تحقق این معنا [یعنی علم به این‌که مرسل جز از ثقه نقل نمی‌کند] اشکال است.^۲

۱. همان، ص ۲۲۲: «والفرق بینهما مع اشتراكهما فی الحكم: أن العام، هو: الدال علی الماهية باعتبار تعددها، والمطلق، هو: الدال علیها من حیث هی، لا بقید وحدة ولا تعدد. ومرجعهُ إلى أن العام، هو: الماهية بشرط شیء، والمطلق: الماهية لا بشرط شیء.»

۲. شهید ثانی، الرعاية فی علم الدرایه، ص ۱۳۷ - ۱۳۸: «والمرسل، لیس بحجة مطلقاً، سواء أرسله الصحابی أم غیره، وسواء أسقط منه واحد أم أكثر، وسواء كان المرسل جلیلاً أم لا... وذلك للجهل بحال المحذوف، فیحتمل كونه ضعيفاً... إلا أن یعلم تحرر مرسله عن الروایة عن غیر الثقة، كاین ابی عمیر... وفی تحقیق هذا المعنی، وهو: العلم بكون المرسل لا یروی إلا عن الثقة نظر...»

بعد احتمالات مختلف آن را شمرده و آنها را ابطال کرده است.

۴- جرح و تعدیل

آیا جرح و تعدیلِ راوی باید با ذکر سبب آن‌ها باشد یا بدون ذکر سبب و به طور اطلاق هم کفایت می‌کند؟ در این مقام چهار قول وجود دارد، شهید ثانی معتقد است در صورتی که مبنای جرح و معدّل با او یک‌سان باشد، اطلاق کفایت می‌کند و گرنه ذکر سبب ضروری است.

شهید ثانی در این مورد می‌گوید:

در صورتی که علم به اتفاق مذهب جرح و معتبر؛ [یعنی کسی که جوینده جرح و تعدیل برای عمل یا ترک حدیث باشد] در اسباب موجب جرح، حاصل شود؛ بدین معنا که اجتهاد آنان در آنچه موجب جرح و تعدیل است واحد باشد یا یکی مقلّد دیگری باشد یا هر دو مقلّد مجتهد واحدی باشند، در این صورت اکتفا به اطلاق در جرح، همانند تعدیل وجهی دارد و این تفصیل اقوا در آن دو است.^۱

۵- کیفیت نقل ثقة

شهید ثانی در این زمینه می‌گوید:

هرگاه ثقة‌ای بگوید: حدثنی ثقة و آن ثقة را مشخص نکند. این اطلاق‌گویی و توثیق در عمل به روایت او کفایت نمی‌کند، هرچند ما به ترکیه واحد اکتفا کنیم...، زیرا ممکن است او نزد راوی ثقة باشد، ولی شخصی غیر از راوی بر جرح او مطلع شده باشد [یعنی به چیزی که نزد او جرح‌کننده باشد] ولی آن راوی، او را بنابر ظاهر

۱. همان، ص ۱۹۶: «نعم، لو علم اتفاق مذهب الجراح والمُعتبر - بكسر الباء - وهو: طالب الجرح والتعديل؛ ليعمل بالحدیث أو یترکه، فی الأسباب الموجبة للجرح؛ بأن یكون اجتهادهما، فیما به یحصل الجرح والتعديل، واحداً، أو احدهما مقلداً للآخر، أو كلاهما مقلداً لمجتهد واحد، أتجه الإکتفاء بالإطلاق فی الجرح، كالعَدالة. وهذا التفصیل هو الأقوی فیهما».

حالش توثیق کرده است و اگر به آن جرح، آگاهی می‌یافت او را توثیق نمی‌کرد.^۱

۶۳- منصور بن عبدالله فارسی شیرازی^۲ (زنده در سال ۹۶۹ق)

وی مشهور به راستگوست. او فقیهی فاضل، امامی و از علمای قرن دهم قمری و معاصر غیاث‌الدین منصور دشتکی است.^۳

شاگردان و کسانی که از وی روایت کرده‌اند، عبارتند از: سید حسین بن حیدر کرکی، عبدالله بن محمود تستری مشهدی (شهید ثالث) و تاج‌الدین حسین بن شمس‌الدین صاعدی.^۴

کتاب‌های اصولی وی عبارتند از: الحاشیة علی مختصر الاصول سید شریف جرجانی^۵ و الفصول فی شرح تهذیب الاصول علامه حلی که نام دیگر آن الفوائد المنصوریه است.^۶ هیچ‌کدام از این دو کتاب در دسترس نیست.

۶۴- نورالدین علی بن حیدر علی منعل قمی^۷ (زنده در سال ۹۷۰ق)

وی از علمای عالم و فاضل قرن دهم قمری است که در سال نهصد و هفتاد و اندی خلاصه الاقوال علامه حلی را مهذب و مرتب کرده و آن را نه‌ایة الآمال فی ترتیب

۱. همان، ص ۲۰۰: «إذا قال الثقة: حدثنی ثقة، ولم یبینه، لم یکف ذلك الإطلاع والتوثیق، فی العمل بروایته، وإن اکتفینا بتزکیة الواحد...؛ لجواز کونه ثقة عنده، وغیره قد اطلع علی جرحه، بما هو جارح عنده - ای عند هذا الشاهد بثقته - وإنما وثقه بناءً علی ظاهر حاله، ولو علم به لما وثقه».

۲. سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۲۹۰؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة، (قرن دهم)، ج ۴، ص ۲۵۷؛ عباس قمی، فوائد الرضویة، ص ۶۶۸؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۵۱۴، ج ۶، ص ۱۲۸ و ج ۱۶، ص ۲۴۳.

۳. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۲، ص ۲۹۰.

۴. سید محسن امین، أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۴۱ و الذریعة، ج ۱۶، ص ۲۴۳.

۵. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۱۲۸.

۶. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۲، ص ۲۹۰ و آقا بزرگ تهرانی، همان، ج ۴، ص ۵۱۴ و ج ۱۶، ص ۱۲۸.

۷. عباس قمی، فوائد الرضویة، ج ۱، ص ۲۸۹ و آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة الی تصانیف الشیعة (قرن دهم)، ج ۴، ص ۱۶۴.

خلاصه الاقوال نامیده است. در مقدمه آن کتاب متعهد شده است که در خاتمه آن، تراجم بعضی از متقدمان، معاصران و متأخران از علامه حلی را ذکر کند، ولی در آخر کتاب عذر آورده که به خاطر فقدان اسباب و کتاب‌هایی که بتواند از آن‌ها کمک بگیرد، نتوانسته است این کار را انجام دهد.

کتاب اصولی وی شرح مبادی الوصول علامه حلی است.^۱ این کتاب چاپ نشده و در دست‌رس نیست.

۶۵- تاج‌الدین علی بن حسن بن علی طبرسی^۲ (؟)

وی سبط شیخ ابی علی طبرسی صاحب مجمع البیان است.^۳ او فاضل، عالم، فقیه، محدث جلیل و از اعلام قرن دهم قمری می‌باشد.^۴ تاج‌الدین از سید جلال‌الدین ابی علی بن حمزة موسوی و غیر آن روایت کرده است.^۵ از کتاب‌های او می‌توان به مشکاة الأنوار (که تتمه‌ای است بر کتاب مکارم الأخلاق پدرش) و کنوز النجاح فی الأدعیه اشاره کرد.^۶ کتاب اصولی وی شرح مبادی الوصول علامه می‌باشد.^۷ که چاپ نشده و موجود نیست.

۶۶- امیر سید أبو الفتح بن امیر مخدوم حسینی شریفی^۸ (م ۹۷۶ق)

وی از اکابر علمای شیعه، فقیهی کامل و فاضل، اصولی، متکلم، محدث و مفسر

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۳ و همو، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۱۶۴.

۲. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۴۰۰؛ عبدالله افندی، همان، ج ۳، ص ۴۰۶ و آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۲.

۳. عبدالله افندی، همان، ج ۳، ص ۴۰۶ و ۴۰۷.

۴-۶. همان.

۷. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۲.

۸. سید محسن امین، همان، ج ۲، ص ۳۹۴؛ عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۴۸۶؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۲۰؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۱۷۶ و الذریعه، ج ۲، ص ۲۰۲.

بود که بسیار شاه طهماسب صفوی به او احترام می‌گذاشت.^۱ او از شاگردان مولی عصام الدین بود.^۲

ایشان دارای تألیفات مختلفی است که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: شرح آیات الاحکام، حاشیه علی المطالع و تاریخ الصفویه.^۳ کتاب اصولی وی اصول الفقه می‌باشد.^۴

۶۷- حسین بن عبدالصمد^۵ (۹۱۸ - ۹۸۴ق)

ایشان از علمای بزرگ و طراز اول شیعه و والد شیخ بهائی می‌باشد. او عالمی است فقیه، اصولی، محدث، رجالی، حکیم، متکلم، محقق، مدقق، ریاضی، مفسر، ادیب، متبحر و شاعر ماهر.^۶

وی از فضلا و بزرگان شاگردان شهید ثانی و سید حسین بن جعفر کرکی است^۷ و در زمان خود یگانه آفاق و از مشاهیر فحول علما و در اخلاق فاضله، سرآمد بود.^۸ بعضی از شاگردان وی عبارتند از: فرزندش شیخ بهائی، حسن صاحب معالم، حسن بن علی بن شدقم حسینی و شیخ ابو محمد مشهور به بایزید بسطامی.^۹

۱. عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۴۸۶ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۲۰.

۲. سید محسن امین، همان، ج ۲، ص ۳۹۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۹۴ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۲۲۰.

۴. همان و آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۲۰۲. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۱۱۱ موجود است. (فهرست، ج ۶، ص ۴، چاپ ۱۳۴۴).

۵. سید محسن امین، همان، ج ۶، ص ۵۶؛ عبدالله افندی، همان، ج ۲، ص ۱۰۸؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۲، ص ۳۳۸؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۱۲۶ و حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۷۴.

۶. عبدالله افندی، همان، ج ۲، ص ۱۰۹؛ حر عاملی، همان، ج ۱، ص ۷۴ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۱۲۷.

۷. میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۱۲۷ و حر عاملی، همان، ج ۱، ص ۷۴.

۸. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۱۲۷.

۹. سید محسن امین، همان، ج ۶، ص ۶۳ و عبدالله افندی، همان، ج ۲، ص ۱۰۹.

ایشان در فنون مختلف، تألیفات بسیاری دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: وصول الاخیار الی اصول الاخیار، الغرر و الدرر، حاشیة صحیفة سجادیة، رسالۃ فی الدراییه و شرح قواعد الاحکام علامه^۱.

اما کتاب‌های اصولی وی یکی، اصلاح جامع البین است.

جامع البین کتابی است که شهید اول آن را نوشته و مشتمل بر دو شرحی است که سید عمیدالدین اعرجی و سید ضیاءالدین اعرجی بر کتاب تهذیب الوصول الی علم الاصول علامه نوشته‌اند و مطالب دیگری که خود شهید اضافه کرده است. شهید اول آن کتاب را در اوایل جوانی نوشته و اصلاح نکرده بود، لذا والد شیخ بهائی آن را اصلاح کرده است.^۲ این کتاب یافت نشده و در دست‌رس نیست.

دیگری، رسالۃ فی تقدیم الشیاع الظنی علی الید می‌باشد.^۳

۶۸- سید ماجد بن هاشم بن علی حسینی بحرانی^۴ (۹۷۶ - ۱۰۲۸ق)

بحرانی عالمی است ربّانی، جلیل‌القدر، فقیه، شاعر، ادیب و دارای جمیع کمالات و فضایل، و جامع بین علم و عمل. علما او را بسیار ستوده‌اند مثلاً گفته‌اند: او بزرگ‌تر از آن است که کلامی بتواند او را توصیف کند. دارای علمی است که دریاها در مقابل آن خجل است و ...^۵

وی اولین کسی است که حدیث (مشرّب اخباری‌گری) را در شیراز نشر داد.^۶

۱. سید محسن أمین، همان، ج ۶، ص ۶۴ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۴، ص ۱۲۹.

۲. سید محسن أمین، همان، ج ۶، ص ۶۴ و آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۵، ص ۴۴.

۳. آقابزرگ تهرانی، همان، ج ۱۱، ص ۱۵۳.

۴. همو، طبقات اعلام الشیعة (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۴۸۲؛ میرزا محمدعلی مدرس. همان، ج ۱، ص ۲۳۲؛ عباس قمی، فوائد الرضویة، ج ۲، ص ۳۶۹؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۶، ص ۷۲؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۲۶ و عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۶.

۵. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۱، ص ۲۳۲؛ عباس قمی، فوائد الرضویة، ج ۲، ص ۳۶۹ و حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۲۶.

۶. آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۴۸۲.

ایشان از شیخ بهائی اجازه نقل روایت داشته که شیخ بهائی در آن او را بسیار ستوده است.^۱

تعدادی از اعیان علما از شاگردان وی بوده‌اند، مانند: ملا محسن فیض کاشانی، محمد بن حسن بن رجب، احمد بن جعفر بحرانی و میر فضل الله دستغیب.^۲

نقل شده است که فیض کاشانی می‌خواست برای کسب علم حدیث نزد سید ماجد برود. او به قرآن تفأل زد، آیه نفر آمد، سپس به دیوان منسوب به حضرت علی علیه السلام تفأل زد که این اشعار آمد:

تغرب عن الاوطان فی طلب العلی فسافر ففی الاسفار خمس فوائد
تفرح هم و اکتساب معیشتة و علم و آداب و صحبة ماجد
این از کرامات اولیاء الله است.^۳

سید ماجد تألیفات و تصنیفات نافع و سرمدی دارد که از آن جمله است: سلاسل الحدید، الیوسفیه، دیوان شعر و حواشی بر شرایع و تهذیب.^۴

اما برخی از تألیفات اصولی او عبارتند از: حاشیه بر معالم^۵، (این کتاب یافت نشد و در دسترس نیست) و رساله‌ای در مقدمه واجب.^۶

سید ماجد بحرانی در شب ۲۱ ماه مبارک رمضان شب شهادت جدش امیر مؤمنان علیه السلام در سال ۱۰۲۸ ق در شیراز وفات یافت و در جوار مرقد مطهر احمد بن

۱. همو، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۲۳۸، رقم ۱۲۵۹.

۲. همو، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۴۸۳.

۳. عباس قمی، فوائد الرضویه، ج ۲، ص ۳۷۰.

۴. همان، ص ۳۷۱ و همو، طبقات اعلام الشیعه، ج ۵، ص ۴۸۳.

۵. همو، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۶، ص ۲۰۹.

۶. همو، طبقات اعلام الشیعه، ج ۵، ص ۴۸۳ و فوائد الرضویه، ج ۲، ص ۳۷۱. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی ضمن مجموعه ۱۵۱۹ به شماره ۲ موجود است (فهرست، ج ۴، ص ۳۱۹) هم‌چنین نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی ضمن مجموعه ۲۳۷۲ به شماره ۲ موجود است (فهرست، ج ۲، ص ۱۳۴).

موسی کاظم علیه السلام (شاه چراغ) به خاک سپرده شد.^۱

۶۹- قاضی نورالله بن سید شرف‌الدین شوشتری مرعشی^۲ (م ۱۰۱۹ق)

وی از اعظام علمای نامی شیعه، فقیه، اصولی، محدث، رجالی، جامع منقول و معقول، شاعر، متکلم و دارای کمالات صوری، معنوی، نفسانی و روحانی و مشهور به صاحب مجالس المؤمنین بود.

او در شوشتر متولد شد و در آنجا از محضر عبدالرحیم شوشتری کسب فیض کرد، سپس به هند رفت و در آنجا قاضی شد و در انجام وظایف دینی از جمله امر به معروف و نهی از منکر و تبلیغات دینی اهتمام زیاد ورزید. او اولین شیعی بود که مذهب خود را اعلام کرد. پادشاه به همین دلیل؛ یعنی شیعه بودن و به سبب سعایت مخالفان نزد پادشاه، دستور قتل وی را صادر کرد و در شهر لاهور به شهادت رسید. لذا او را شهید ثالث نامیده‌اند.

قاضی نورالله در علوم مختلف تألیفات و شروح و حواشی زیادی دارد که در اعیان الشیعه تانود و هشت اثر و تألیف برای او ذکر شده است.

در این جا به تعدادی از تألیفات وی اشاره می‌کنیم: احقاق الحق، (این کتاب را در ردّ ابطال الباطل فضل بن روزبهان اصفهانی - که او در ردّ نهج الحق علامه نوشته بود - تألیف کرد و یکی از علل به شهادت رسیدن ایشان، تألیف همین کتاب بوده است)، مجالس المؤمنین، معائب النواصب فی ردّ نواقض الروافض و الصوامر المهرقة فی ردّ الصواعق المحرقة.^۳

۱. عباس قمی، فوائد الرضویه، ج ۲، ص ۳۷۱.

۲. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۲۸؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۳۳۶؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۶۲۲؛ میرزا محمدعلی مدرس، ربحانة الأدب، ج ۳، ص ۳۸۴؛ عباس قمی، فوائد الرضویه، ج ۲، ص ۶۹۶؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۸، ص ۱۵۹، و عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۲۶۵.

۳. سید محسن امین، همان، ج ۱۰، ص ۲۲۹ و عباس قمی، همان، ج ۲، ص ۶۹۶.

تألیفات اصولی وی عبارت‌اند از: حاشیه‌ای علی‌تهذیب الاصول علامه، حاشیه‌ای علی شرح المختصر عضدی^۱ که هیچ‌یک از این دو کتاب چاپ نشده و در دست‌رس نیست.

۷۰- احمد بن محمد اردبیلی^۲ (م ۹۹۳ق)

الف) زندگی‌نامه

ایشان مشهور به مقدس اردبیلی و محقق اردبیلی است که در مراتب علم، فضل، عبادت، زهد، کرامت، وثاقت، ورع و جلالت به درجه‌ای است که قابل توصیف نیست و در تقدس و زهد و تقوا به مرتبه‌ای است که به او مثل زده می‌شود. مقدس اردبیلی، در ورع، تقوا، زهد و فضل به مراتب عالی آن نایل شده و کلمات را یارای توصیف ایشان نیست.

وی متکلم و فقیه عظیم‌الشان، رفیع‌القدر و جلیل‌المنزله و با تقواترین و عابدترین اهل عصر خود بوده است. مقدس اردبیلی مورد تکریم و احترام خاص پادشاهان عصر خویش بود. او در رفع نیازهای مردم تلاشی وافر داشت.^۳ بنا بر نقل کتاب‌های مختلف، ایشان خدمت حضرت ولی عصر (عج) مشرف شده

۱. همان.

۲. سید محسن امین، همان، ج ۳، ص ۸۰؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۳؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۱، ص ۷۹؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۳۶۶؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن دهم)، ج ۴، ص ۸؛ عباس قمی، فوائد الرضویه، ج ۱، ص ۲۳؛ عبدالله افندی، همان، ج ۱، ص ۵۶؛ میرمصطفی تفرشی، نقد الرجال، ص ۲۹؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۶۱؛ سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۲۲۵؛ یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرین، ص ۱۴۸؛ محمد بن اسماعیل حائری، منتهی المقال، ج ۱، ص ۳۱۱؛ میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء، ص ۳۴۲؛ طرائف المقال، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ملاعلی علیاری، بهجة الآمال، ج ۲، ص ۱۰۷؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۴۶۹؛ عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۳، ص ۱۱۶؛ محمد حرز الدین، معارف الرجال، ج ۱، ص ۵۳؛ علی قانینی، معجم مؤلفی الشیعه، ص ۱۷؛ شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸ و مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱، ص ۳۳.

۳. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۳۶۷.

است و کرامات مختلفی از ایشان نقل کرده‌اند.^۱

برخی از اساتید و مشایخ مقدس اردبیلی به این قرار است: سید علی صائغ عاملی (از اعیان شاگردان شهید ثانی و یکی از مشایخ اجازه محقق اردبیلی است)،^۲ شیخ الیاس اردبیلی (دایی مقدس اردبیلی)،^۳ شیخ ظهیرالدین میسی عاملی (از مشایخ اجازه مقدس اردبیلی)،^۴ مولا جمال‌الدین محمود^۵ و سید امیر فیض الله.^۶

هم‌چنین برخی از شاگردان ایشان عبارتند از: مولی عبدالله تستری،^۷ جمال‌الدین ابومنصور حسن بن زین‌الدین (صاحب معالم)،^۸ سید محمد عاملی (صاحب مدارک)،^۹ سید میرزا محمد استرآبادی^{۱۰} و ملا محمد اردبیلی، ابوالصلاح تقی‌الدین بن احمد بن محمد اردبیلی (فرزند محقق اردبیلی)^{۱۱}.

تألیفات بسیاری در رشته‌های مختلف به محقق اردبیلی نسبت داده شده که تعداد زیادی از آن‌ها قطعاً از ایشان است. در این جا به تعدادی از تألیفات ایشان که به طور حتم از وی است، اشاره می‌شود: آیات الاحکام (زبدة البیان)^{۱۲}، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان^{۱۳}، حدیقة الشیعه^{۱۴}، حاشیة علی

۱. همان.

۲. سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۳، ص ۸۱ و شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۱۲۱.

۳. شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۱۲۲ و مقدس اردبیلی، زبدة البیان (چاپ کنگره مقدس اردبیلی)، ج ۱، ص ۱۰۷.

۴. شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۱۲۲.

۵. همان، ۱۲۴ و سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۳، ص ۸۱.

۶. همان.

۷. سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۳، ص ۸۱ و ۸۲ و شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۱۲۸ - ۱۴۴.

۸ - ۱۰. همان.

۱۱. شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۱۵۰.

۱۲. سیدمحسن‌آمین، همان، ج ۳، ص ۸۲؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۱ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۳۶۹.

۱۳. به ترتیب پاورقی قبل: همان؛ همان، ج ۲۰، ص ۳۵ و همان.

۱۴. همان و آقا بزرگ تهرانی، همان، ج ۶، ص ۳۸۵.

جامع المقاصد^۱؛ حاشیه علی الشرائع^۲.

هم چنین برخی از تألیفات اصولی ایشان عبارتند از حاشیه علی شرح مختصر الاصول (بحث اجماع)^۳، حاشیه علی شرح تهذیب الاصول^۴ (این کتاب موجود نیست). رساله فی ان الامر بالشیء مستلزم للنهی عن ضده^۵ و تقلید المیت یا الاجتهاد والتقلید یا خلّو الزمان عن المجتهد^۶.

ب) تأثیر پذیری از گذشتگان

مقدّس اردبیلی در پاره‌ای از نظریه‌های خود، از عالمان اصولی پیش از خود تأثیر پذیرفته است. او بیش تر از صاحب نظران شیعی مذهب، متأثر شده است و جز

۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۷، ص ۴۱۰: «وقد فصلناه فی بعض الحواشی علی شرح القواعد» و شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۱۵۴.
 ۲. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ج ۲، ص ۳۵۴: «ولنا زیاده تحقیق فی ذلك فی بعض تعلیقات الشرایع» و همان، ج ۸، ص ۱۵۴.
 ۳. سید محسن امین، همان، ج ۳، ص ۸۲؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۶، ص ۱۲۹ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۵، ص ۳۶۹. تنها نسخه خطی از این حاشیه، در کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری ضمن مجموعه ش ۱۴۴۶/۲، حاشیه‌ای بر مسأله اجماع، از ص ۳۷۵ - ۴۰۱ مجموعه، موجود است (فهرست، ج ۳، ص ۱۵۳).
 ۴. شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۱۵۴.
 ۵. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۲۱، ص ۳۹۷؛ همو، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ص ۵۲، ۳۸۰ و ۴۴۴ و شرح حال محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۱۵۵. نسخه‌های خطی آن عبارتند از:
 - ۱- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ضمن مجموعه ش ۹/۲۱۴۴ (فهرست، ج ۹، ص ۸۲۱)
 - ۲- کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری، ضمن مجموعه ش ۲/۱۴۴۶ (فهرست، ج ۳، ص ۱۵۳).
 - ۳- کتابخانه ناصریه تهران.
 ۶. شرح حال محقق اردبیلی و معرفی تألیفات او، ج ۸، ص ۱۹۳. نسخه‌های خطی آن عبارتند از:
 - ۱- کتابخانه آیت... مرعشی نجفی، ضمن مجموعه ش ۴/۸۲۶۶ (فهرست، ج ۲۱، ص ۲۲۶).
 - ۲- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ضمن مجموعه ش ۸/۲۱۴۴ (فهرست، ج ۹، ص ۸۲۱).
 - ۳- کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری، ضمن مجموعه ش ۲/۱۴۴۶ (فهرست، ج ۳، ص ۱۵۳).
- لازم به ذکر است که آثار اصولی مقدس اردبیلی به غیر از حاشیه علی شرح تهذیب الاصول که موجود نیست، توسط کنگره بزرگداشت مقدس اردبیلی، در ضمن مجموعه‌ای به نام «هفده رساله» چاپ شده است.

رساله‌ای که بر بخش اجماع مختصر عضدی تعلیقه زده، تمایلی از او برای طرح و نقد افکار اصولیان علمای اهل سنت دیده نمی‌شود. او در افکار اصولی خویش از سید مرتضی، شیخ طوسی، محقق حلّی و علامه حلّی متأثر شده است.

۱- سید مرتضی

۱-۱- اصالة الحقيقة

سید مرتضی معتقد بود که ظاهر استعمال لفظ در معنایی دلیل بر آن است که استعمال لفظ در آن معنا حقیقی است.^۱

مقدس اردبیلی در مبحث زکات به مناسبت این که آیا معیار ولد آن است که تنها از طرف پدر باشد یا از طرف مادر هم کفایت می‌کند، قول مشهور وسید مرتضی را در این زمینه نقل می‌کند. او در قول مشهور خدشه می‌کند و دلیل سید را ترجیح می‌دهد و پس از نقل روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام را فرزند (ولد) خود می‌داند می‌فرماید: اصل در استعمال، آن است که معنای حقیقی در نظر گرفته شود.^۲

مقدس اردبیلی در بحث حرمت یا کراهت احتکار، معتقد است که احتکار مکروه است؛ زیرا لفظ کراهت در روایت آمده است: «فأنه یکره ان یحتکر الطعام و یترک الناس لیس لهم طعام».^۳ او در این زمینه می‌گوید:

اصل، اقتضا می‌کند: «کراهت» بر معنای حقیقی آن حمل شود و آن معنای مرجوح همراه با جواز نقیض است.^۴

۱. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۱۳: «ان ظاهر استعمال اهل اللغة، اللفظة فی شیء دلالة علی انها حقیقة فیہ الا ان ینقلنا ناقل عن هذا الظاهر».

۲. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۴، ص ۱۸۹.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعه، کتاب التجارة، ابواب آداب التجارة، باب ۲۷، ح ۲.

۴. مقدس اردبیلی، همان، ج ۸، ص ۲۱: «والاصل یقتضی حمل الکراهة علی معناه الحقیقی وهو المرجوح مع جواز النقیض» و ر.ک: همان، ج ۴، ص ۳۲۹.

۲- ۱- عدم تابعیت قضا از ادا

سید معتقد بود که قضا به دلیل مستقلى از دليل ادا نیاز دارد و امر ادا، برای تکلیف در خارج از وقت، کافی نیست.^۱

مقدس اردبیلی نیز ضمن پذیرش این مبنا می‌گوید:

و جوب قضا، به امر جدید خواهد بود، نه این که وجوبش تابع و جوب ادا باشد و گرنه لازم می‌آمد که قضا به واسطه سقوط ادا نیز ساقط شود.^۲

۳- ۱- اصل اباحه

صرف نظر از دلایل شرعی، آیا اصل اولی در اشیا بر منع است یا اباحه؟ سه قول عمده در مسئله وجود دارد: منع، اباحه و توقف، سید مرتضی معتقد است که عقل اقتضا می‌کند اشیا مباح باشند و علم ضروری بر آن استوار شده است.^۳ این مبنا بعدها شهرت بیش تری یافت و قول مشهور شیعه شد، مقدس اردبیلی در این خصوص می‌گوید:

عقل و نقل، بر مباح بودن خوردن و نوشیدن هر چیزی که خالی از ضرر باشد دلالت دارند.^۴

۱. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۱۱۶: «اعلم ان الامر اذا ورد مؤقتاً بوقت معین ولم يفعل فيه احتیج فی وجوبه مستقبلاً الى دليل آخر».

۲. مقدس اردبیلی، همان، ج ۵، ص ۲۴۹: «وان وجوب القضاء بامر جدید، لانه تابع لوجوب الأداء والّا يلزم سقوط القضاء لسقوط الاداء» و.ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۱۸ و ۴۱۹؛ ج ۳، ص ۲۰۶ و ۲۲۲؛ ج ۵، ص ۶۰، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸ و ۳۷۳ و ج ۶، ص ۷، ۸، ۱۱۰ و ۱۱۱.

۳. سید مرتضی، الذریعه، ج ۲، ص ۳۳۳: «والصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل الى انه في العقل على الاباحه».

۴. مقدس اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۱۵۶: «قد توافق العقل والنقل على اباحه اكل كل شىء خال من الضرر وشربه وقد بين دلالة العقل على ان الاشياء الخالية عن الضرر مباحة ما لم يرد ما يخرجها عن ذلك...» و.ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۹۶؛ ج ۹، ص ۳۶۳؛ ج ۱۱، ص ۱۷۱، ۱۹۰ و ۲۰۰ و ج ۱۲، ص ۱۴۷، ۱۵۰ و ۱۵۴.

۴-۱- عدم حجیت مفهوم وصف

سید مرتضی برای وصف مفهومی قائل نبود و آن را حجیت نمی‌دانست^۱، ولی شیخ طوسی آن را حجیت می‌دانست. پس از شیخ، بیش‌تر اصولیان، مبنای سید مرتضی را پذیرفتند. محقق اردبیلی هم با پیروی از سید مرتضی مفهوم وصف را حجیت نمی‌داند و می‌گوید:

مفهوم وصف، حجیت نیست، تا از عدم آن وصف، عدم حکم لازم بیاید، بر خلاف مفهوم شرط.^۲

۲- شیخ طوسی

۲-۱- عدم جواز تخصیص عام به خبر واحد

کسانی که خبر واحد را حجیت می‌دانند در این مسئله که آیا تخصیص عام به خبر واحد جایز است یا نه، اختلاف نظر دارند. شیخ طوسی مدعی است که تخصیص عام به مخصص متصل و منفصل که از اخبار واحد باشد جایز نیست، ولی دلیلی که شیخ اقامه می‌کند مخصوص به عموم قرآنی است^۳، زیرا دلیل آن را قطعی بودن عموم قرآن و ظنی بودن خبر واحد دانسته است. مقدس اردبیلی به رغم این که خبر واحد را حجیت می‌داند، در تخصیص عام به آن تردید می‌کند:

تخصیص قرآن و اخبار متواتر با خبر واحد و اجماع - آن گونه که در اصول تقریر شده است - جایز است و در این مسئله تردید وجود دارد و به فرض پذیرش جواز

۱. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۳۹۲.

۲. مقدس اردبیلی، همان، ج ۱۲، ص ۶۸: «و مفهوم الوصف لیس بحجة بحيث يلزم من عدمه، عدمه بخلاف الشرط» و ر.ک: ج ۱، ص ۳۱۴؛ ج ۶، ص ۳۸۱ و ج ۱۲، ص ۴۱۳.

۳. شیخ طوسی، العدة فی الاصول، ج ۱، ص ۳۴۴: «والذی اذهب الیه انه لا يجوز تخصیص العموم بها علی کل حالٍ سواء خُصَّ او لم یخصَّ بدلیل متصل او منفصل...».

تخصیص به آن، این جواز در صورتی است که خبر و اجماع، خاص و نص باشند.^۱

۲-۲- امر واجزا

سید مرتضی معتقد بود که اجزا از لفظ و معنای لغوی امر فهمیده نمی شود، هر چند در عرف شرع انجام مأمور به مقتضی اجزاست^۲، اما شیخ طوسی به مخالفت با سید برخاسته و اقتضای امر نسبت به اجزا را پذیرفته است. او می گوید:

تمامی فقها و بیش تر متکلمان، معتقدند که امر به شیء مقتضی اجزای آن است، در صورتی که امر به همان شکلی که مورد امر واقع شده انجام گیرد. اما عده زیادی از متکلمان بر این باورند که امر بر اجزا دلالت نمی کند و محال نیست که امر مجزی نباشد و احتیاج به قضا داشته باشد، قول اول صحیح است.^۳

محقق حلی نیز به پیروی از شیخ معتقد به دلالت امر بر اجزا شده است.^۴ هم چنین مقدس اردبیلی نیز خود امر را مفید اجزا می داند؛ یعنی خود مدلول امر بر اجزا دلالت دارد و نیازی به قرینه و دلیل بیرونی نیست. او در این خصوص می گوید: «امر مفید اجزا است».^۵

۳- محقق حلی

۳-۱- بطلان احتیاط

محقق برای اولین بار، بحث احتیاط را به طور مستقل مطرح کرد. او معتقد بود که

۱. مقدس اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۵: «فإن تخصيص القرآن والاخبار المتواترة بالخبر الواحد والاجماع جائز كما تقرّر فی الاصول وفيه تأمل فأنه علی تقدیر تسلیم جوازه أئما يجوز اذا كان الخبر خاصاً و نصاً وكذا الاجماع».

۲. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۱۲۲.

۳. شیخ طوسی، همان، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۳: «ذهب الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين الى ان الامر بالشیء يقتضی كونه مجزياً اذا فُعِلَ علی الوجه الذى تناوله الامر و قال كثير من المتكلمين: انه لا يدل علی ذلك ولا يمنع ان لا يكون مجزياً و يحتاج الى القضاء والصحيح هو الاول».

۴. محقق حلی، معارج الاصول، ص ۷۲.

۵. مقدس اردبیلی، همان، ج ۲، ص ۴۴۹.

عمل به احتیاط واجب نیست و احتیاط هیچ‌گونه حجیتی ندارد.^۱ مقدس اردبیلی نیز دلیل بودن احتیاط را مردود دانسته است و آن را برای معارضه با عموم آیات و روایات، شایسته نمی‌داند. او می‌گوید: «احتیاط دلیل نیست».^۲ در جای دیگر می‌نویسد:

به احتیاط عمل نمی‌شود، خصوصاً آن‌گاه که با عموماً قرآن و اخبار معارضه داشته باشد.^۳

۲-۳- تبادر

تبادر معنا از لفظ بدون قرینه، از علایم استعمال حقیقت است. این علامت استعمال حقیقی، اولین بار به طور صریح در کلام محقق حلّی مطرح شد. او در این مورد می‌نویسد:

مسئله دوم در علایمی است که میان حقیقت و مجاز فاصله می‌اندازد و آن علایم یا به تصریح اهل لغت است و... و یا استدلال به فواید آن‌ها، همانند این که هنگام شنیدن لفظ، معنا بدون قرینه به اذهان آنان سبقت جوید.^۴

مقدس اردبیلی نیز این علامت را پذیرفته و بارها در فقه به کار گرفته است. او می‌گوید:

علامت حقیقت در آن، تبادر ذهن اهل عرف است، هنگامی که لفظ به طور مطلق

۱. محقق حلّی، همان، ص ۲۱۶: «المسألة الثالثة: العمل بالاحتیاط غیر لازم و صار الآخرون: الی وجوبه وقال الآخرون: مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتیاط واجباً ومع عدمه لا يجب...».

۲. مقدس اردبیلی، همان، ج ۲، ص ۲۸۴: «الاحتیاط ليس بدلیل».

۳. همان، ج ۴، ص ۱۷۳: «والاحتیاط لا يعمل به، خصوصاً اذا عارض عموماً القرآن والاخبار».

۴. محقق حلّی، همان، ص ۵۰: «المسألة الثانية: فیما یفصل به بینهما وهو اما بنص اهل اللغة، بأن یقولوا: هذا حقیقة وذاك مجاز، او بالاستدلال بفوائدهم كأن یسبق الی اذهانهم عند سماع اللفظ، المعنی من دون قرینة». و.ر.ک: همان،

برای کسی که شرایط یاد شده را داشته باشد، بیان شود.^۱

۴ - علامه حلی

مقدس اردبیلی در افکار اصولی و فقهی خود از علامه حلی بیش تر از سایر اصولیان، متأثر شده است. در زیر به برخی از آن موارد اشاره می شود:

۱ - ۴ - استلزام امر از نهی به ضد خاص

از نظر علامه، امر به شیء، عین نهی از ضدش نیست بلکه امر، مستلزم نهی از ضد آن است.^۲

مقدس اردبیلی با پیروی از علامه، همین مبنا را پذیرفته و در فقه، به کار بسته است. او چنین می نویسد:

و هم چنین در استلزام امر برای نهی از ضد خاص، هر چند به طور ضمنی، شکی نیست، آن گونه که مصنف گفته و در اصول بیان کرده است.^۳

و نه از امور عدمی که مقصود ترک مأمور به باشد. او معتقد است: از کلمات اصحاب چنین برداشت می شود که مقصود از ضد عام یکی از اضداد وجودی خاص است^۴ و

۱. مقدس اردبیلی، همان، ج ۳، ص ۳۸۷: «وآیه الحقیقة فیة مبادرة ذهن اهل هذا العرف، عند اطلاق اللفظ الی من انصف بالشروط المذكورة». و ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۷۹؛ ج ۴، ص ۱۸۹، ۳۱۸ و ج ۶، ص ۳۰۶.

۲. علامه حلی، مبادئ الوصول، ص ۱۱۲: «قد بیننا ان الامر يستلزم الوجوب ولا بد فی الوجوب من المنع من الترك، فالامر يستلزم النهی عن الترك و ليس هو نفسه...». مقدس اردبیلی ضد عام را یکی از اضداد وجودی می داند.

۳. مقدس اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۳۲۷: «وأيضاً لا شك فی استلزام الامر للنهی عن الضد الخاص ولو فی الضمن، كما قاله المصنف - قدس الله روحه - و بین فی الاصول» و ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۱۸؛ ج ۲، ص ۱۸۳، ۲۳۲، ۲۳۷ و ۳۸۰؛ ج ۳، ص ۱۲۲؛ ج ۴، ص ۹۴؛ ج ۵، ص ۶؛ ج ۷، ص ۷۰ و ج ۱۰، ص ۲۸.

۴. سلسله مؤلفات محقق اردبیلی، ج ۴، «رسالة فی ان الامر بالشیء يقتضى النهی عن ضده الخاص»، ص ۱۰۶: «فان كان الضد العام، هو أحد الأضداد الوجودية الخاصة مطلقاً كما يفهم من كلامهم، فان الامر بعد تسليم تحريمه واضح».

تفسیر ضد عام را به نقیض و ترک، مناسب نمی‌داند.^۱

۲-۴- تداخل اسباب

پرسش این است که هر گاه شیء چند سبب جداگانه داشته باشد و آن اسباب محقق شوند آیا مسبب نیز به تعداد اسباب تکرار می‌شود یا اسباب با یکدیگر تداخل کرده و یک مسبب تحقق می‌یابد؟ مانند غسل که اسباب وجوبی و مستحبی دارد، مثل جنابت، جمعه.

از نظر علامه، اسباب با یکدیگر تداخل می‌کنند. مقدس اردبیلی نیز چنین نظریه‌ای را پذیرفته و می‌گوید:

شکی در نظریه تداخل به طور کلی نیست، چنان که مصنف [یعنی علامه] در نهایه به آن تصریح کرده است که اگر جنب، رفع حدث یا استباحه را قصد کند تمامی حدث‌ها از او مرتفع می‌شود و از تمامی غسل‌های واجب کفایت می‌کند.^۲

۳-۴- تعارض احوال

همان‌گونه که بیان شد علامه حلی برای نخستین بار بحث تعارض احوال را به طور مستقل و جامع در اصول شیعه مطرح کرد و پس از او سایر اصولیان شیعه از او پیروی کرده‌اند. علامه در مبادی الوصول مواردی را در بحث تعارض حالت‌های مختلف الفاظ آورده است که به اختصار چنین است:

نقل اولی از اشتراک، مجاز اولی از نقل؛ مجاز اولی از اشتراک، اضمار اولی از نقل؛ اضمار اولی از اشتراک، تخصیص اولی از نقل؛ تخصیص اولی از اشتراک، مجاز اولی

۱. مقدس اردبیلی، همان، ج ۲، ص ۳۷، ۱۱۲، ۲۳۲ و ۳۷۹. «و فسر الضد العام بالنقیض وهو غیر جید».
 ۲. همان، ج ۱، ص ۷۸. «لا شك فی القول بالتداخل فی الجملة، كما صرح به المصنف فی النهایة، بأنه لو نوى الجنب رفع الحدث او الاستباحة يرتفع جميع الاحداث، ويجزى عن جميع الاغسال الواجبة...».

از اضممار و تخصیص اولی از مجاز، تخصیص اولی از اضممار.^۱
 مقدس اردبیلی نیز برخی از این موارد را چنین بیان کرده است:
 تخصیص اولی از مجاز است.^۲ مجاز از تقدیر و اضممار اولی است.^۳ تخصیص از
 اضممار اولی است.^۴ تخصیص اولی از نسخ است.^۵

۴-۴- استثنا پس از چند جمله

هر گاه پس از چند جمله، استثنایی ذکر شود و صلاحیت رجوع به هر یک از
 جمله‌های گذشته را داشته باشد، در این که استثنا به تمامی جملات گذشته برمی‌گردد
 یا تنها به جمله اخیر، اختلاف شده است.

سید مرتضی معتقد است که بین رجوع به تمامی جملات یا جمله اخیری مشترک
 است و تنها با دلیل روشن می‌شود.^۶ از نظر شیخ طوسی استثنا به تمامی جمله‌های
 گذشته برمی‌گردد.^۷ محقق حلّی نیز در این مسئله توقف کرده است.^۸ اما علامه حلّی
 معتقد است که استثنا تنها به جمله اخیری برمی‌گردد.^۹

مقدس اردبیلی در این مورد می‌گوید:

تحقیقی که بیش تر علما آن را اختیار کرده‌اند، رجوع آن [یعنی استثنا] به جمله اخیری

۱. علامه حلّی، مبادی الوصول، ص ۸۲-۸۴.

۲. مقدس اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۳۵۲: «و حمل دلیل الوجوب علی الترغیب فقط بعید و مجاز، و التخصیص اولی».

۳. همان، ج ۵، ص ۳۲۴: «... لِقَلَّةِ التَّصَرُّفِ فِي الْأَخْبَارِ وَأَوْلَوِيَّةِ الْمَجَازِ مِنَ التَّقْدِيرِ الْمَذْكُورِ».

۴. همان، ج ۱۲، ص ۳۸: «مِثْلُ الْأَضْمَارِ وَالتَّخْصِيسِ، فَأَنَّهُ خَيْرٌ مِنْهُ».

۵. مقدس اردبیلی، زبدة البيان، ص ۵۲۸: «فَانِ التَّخْصِيسَ خَيْرٌ مِنَ النِّسْخِ...». و ر.ک: همان، ص ۶۷۲.

۶. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۲۴۹.

۷. شیخ طوسی، العدة فی الاصول، ج ۱، ص ۳۲۱.

۸. محقق حلّی، معارج الاصول، ص ۹۴.

۹. علامه حلّی، مبادی الوصول، ص ۱۴۱: «وَإِذَا وَرَدَ عَقِيبَ الْجُمْلَةِ اخْتَصَّ بِالْأَخِيرَةِ».

است؛ زیرا اصل، عدم قید و عدم اخراج مورد تکلم از مقتضای خود است.^۱

د) نوآوری‌ها

اگرچه محقق اردبیلی کتاب جامعی در اصول فقه نداشته، اما با این حال، آرای اصولی نوینی را در دائرة المعارف فقهی خود (مجمع الفائدة والبرهان) به یادگار گذاشته است، به گونه‌ای که بعدها نظریه‌های ایشان منشأ تحوّل بزرگی در فقه و اصول شد. برخی از این نظریه‌ها را در این جا بازگو می‌کنیم:

۱ - عدم ثبوت حقیقت شرعیه

پاره‌ای از الفاظ به کار رفته در فرهنگ دینی، برای عرب پیش از اسلام شناخته شده نبود، مانند: صلوات و حج، بی تردید الفاظ فوق از معانی لغوی به معانی شرعی منتقل شده بود. لذا بحث در این است که آیا این انتقال به شکل تعینی یا تعینی در عصر شارع اتفاق افتاده که در نتیجه حقیقت شرعیه اثبات شود یا پس از عصر شارع توسط مسلمانان و متشرعان این انتقال صورت پذیرفته است که در این صورت حقیقت متشرعه باشد؟ مقدس اردبیلی بارها در هنگام سخن از حقیقت شرعیه آن را به صورت صغروی و کبروی انکار کرده است. او در خصوص «کثیر السفر» می‌گوید:

تومی دانی که در این جا حقیقت شرعی وجود ندارد، بلکه بالاتر اصلاً حقیقت شرعیه ثابت نیست؛ علاوه بر این، به آن احتیاجی نیست، بلکه حقیقت عرفیه برای اهل شرع کفایت می‌کند.^۲

۱. مقدس اردبیلی، همان، ج ۹، ص ۴۸۳: «... والتحقق الذي اختاره الأكثر، رجوعه الى الأخيرة؛ لأصل عدم القيد وعدم اخراج ما تكلم به عن مقتضاه، وحمل اللفظ على ما تقتضيه ظاهر، الأم مع تحقق ما يدل على الخروج عنه وقصد خلافه...».

۲. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۳، ص ۳۸۷: «وانت تعلم ان ليس هنا حقيقة شرعية، بل ما ثبت حقيقة شرعية أصلاً مع أنه ما يحتاج إليها، بل يكفيه الحقيقة العرفية لاهل الشرع». و.ر.ک: همان، ج ۹، ص ۳۳۴؛ ج ۶، ص ۵۳؛ ج ۵، ص ۳ و ج ۱۰، ص ۴۹۴.

او در جای دیگر واژه «صوم» را حقیقت متشرعه تلقی کرده است.^۱

۲- جواز تقلید از میت

محقق اردبیلی در باره موضوع فوق، رساله مستقلی را تدوین کرده است. وی در این رساله، استدلال‌های محقق کرکی را در خصوص «عدم جواز عمل به قول میت» نقل و نقادی کرده است و در پایان، عمل به قول مجتهد مرده را جایز دانسته است. منشأ بحث این است که برخی برای مسئله «عدم جواز خالی بودن زمان از مجتهد زنده» این گونه استدلال کرده‌اند که چون به دلیل اجماع، تکلیف در عصر غیبت ساقط نمی‌شود و وجوب تکلیف به صورت همیشگی است، از این رو باید تمامی شرایط آن را فراهم کرد. در زمره این شرایط، علم به احکام از ادله شرعی است و چنانچه خالی بودن زمان [از مجتهد زنده] جایز باشد، یا ارتفاع تکلیف، لازم می‌آید یا به تکلیف بالاتر از توان منجر خواهد شد که مستلزم فسق تمامی افراد است؛ زیرا همگی به واسطهٔ اخلال به واجب کفایی از عدالت ساقط خواهند شد و این به نوبه خود به تعطیلی احکام و رفع شرایع، منجر خواهد شد.^۲

مقدس اردبیلی در پاسخ به چنین شبهه‌ای می‌گوید:

این استدلال زمانی تمام است که عمل به قول مجتهد میت جایز نباشد؛ زیرا بنابر فرض جواز عمل به قول او این طور گفته می‌شود که علم به احکام از ادله برای مجتهد میت حاصل شده است و در حال خالی بودن زمان از مجتهد زنده، اخذ از مجتهد مرده، تکلیف است و هیچ یک از محذوره‌های گذشته پیش نمی‌آید.^۳

۱. همان، ج ۵، ص ۲.

۲. رساله فی جواز تقلید میت، ج ۳، ص ۷۷. این رساله در مجموعه‌ای به نام هفده رساله درکنگره بزرگداشت مقدس اردبیلی چاپ شده است.

۳. همان، ص ۷۷ - ۷۸: «وانما قلنا انه لا یتیم الاستدلال المذکور؛ لان الاستدلال المذکور انما یتیم لو تم القول بعدم جواز العمل بقول المجتهد میت؛ اذ علی تقدیر جواز العمل بقوله فنقول: ان العلم بالاحکام عن الادلة قد حصل

آن‌گاه محقق اردبیلی سه دلیل محقق کرکی را بر عدم جواز تقلید از میت، را ذکر و نقادی کرده است.

۳- عدم حجیت مفهوم موافقت

مفاهیم به دو دسته مفهوم موافقت و مفهوم مخالفت تقسیم می‌شوند. مفهوم موافقت در جایی است که حکم در منطوق، موافق حکم در مفهوم باشد، مانند «لا تقل لهما أف»، ولی در مفهوم مخالفت، حکم در منطوق بر خلاف حکم در مفهوم است، مانند مفهوم شرط و وصف.

از کلمات محقق اردبیلی استفاده می‌شود که او مفهوم موافقت را حجت نمی‌داند؛ زیرا در صورتی، این مفهوم حجت است که در منطوق، علم به علت وجود داشته باشد و از طرف دیگر، این علم به طور مسلم در فرع (مفهوم) نیز محقق باشد، در حالی که از نظر او وجود علت در فرع (مفهوم) قطعی نیست. او در این خصوص می‌نویسد:

مفهوم موافقت ظاهراً حجت نیست، مگر آن که علم به علت و وجود آن در فرع مسلم باشد، در حالی که این امر ظاهر نیست، هر چند ظن غالب چنین می‌نماید.^۱

۴- تسامح در ادله سنن و مکروهات

از دیدگاه محقق اردبیلی، مستحبات و مکروهات به دلیل قوی نیاز ندارند. همین‌که عملی در یک روایتی که سند ضعیف دارد، مستحب معرفی شود، برای عمل

→ للمجتهد الميت، فيمكن ان يكون ذلك هو المكلف به حين خلق الزمان من المجتهد الحي، ولا يلزم حينئذ شيء من المحذورين المذكورين، اعني ارتفاع التكليف والتكليف بما لا يطاق كما لا يخفى».

۱. مقدس اردبیلی، همان، ج ۱۱، ص ۵۱۱: «ومفهوم الموافقة غير ظاهر و ليس بحجة، الا مع العلم بالعلة ووجودها في الفرع، وهو غير ظاهر، وان كان يغلب على الظن». وی در جای دیگر می‌گوید: «لا يثبت مفهوم الموافقة الا مع العلم بالعلة في المنطوق ووجودها في المفهوم» و همان، ج ۵، ص ۱۵۱ و ر.ک: همان، ج ۷، ص ۱۱.

کفایت می‌کند، بر خلاف واجبات و محرمات که از جهت سند و دلالت به دلیل تام نیاز دارند.^۱

مقدس اردبیلی در ادله مکروهات نیز تسامح و تساهل را روا می‌دارد و می‌گوید:

این روایت حمل بر کراهت می‌شود؛ زیرا سند آن صحیح نیست.^۲

۵- راه‌های تقویت ضعف سند

اخبار و روایاتی که از لحاظ سند، ضعف دارند از راه‌هایی می‌توان ضعف آن‌ها را جبران و اعتبار آن‌ها را بازیابی کرد. بنابراین، به مجرد ضعف سندی نمی‌توان به طور کلی حکم به بی‌اعتباری روایتی کرد، مگر راهی برای جبران و تقویت آن وجود نداشته باشد. از نظر مقدس اردبیلی پنج راه برای تقویت ضعف سند روایت وجود دارد:

۱-۵- موافقت با عقل: او در این خصوص می‌گوید:

سند این روایت بنا به آنچه که می‌دانی معتبر نیست، جز آن که مضمون آن با عقل موافق است.^۳

۲-۵- قبول اصحاب: مقدس اردبیلی می‌گوید:

ضعف سند به آن و غیر آن مضر نیست؛ زیرا مضمون آن، با عقل موافق بوده و

۱. همان، ج ۳، ص ۴۱: «واعلم أنه لا يضر في أمثال هذه الصلاة الإرسال وعدم صحة الاسناد وكونها من العامة؛ لما نقل الاجماع من الامة، والأخبار المعتمدة من العامة والخاصة، على أن من بلغه شيء من أعمال الخير فعمل به اعطاه الله تعالى ذلك، وإن لم يكن كما نقل». و.ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۹۶؛ ج ۳، ص ۴۵ و ۴۶؛ ج ۴، ص ۲۴؛ ج ۵، ص ۳۵۲؛ ج ۷، ص ۳۷۲ و ج ۸، ص ۱۳۲.

۲. همان، ج ۸، ص ۱۳۱: «وهي محمولة على الكراهة؛ لعدم الصحة». و.ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۳ و ج ۱۱، ص ۲۸۵.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۱۸: «ولم يكن سندها معتبراً على ما عرفت، إلا أن مضمونها موافق للعقل». و.ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۳۰۰؛ ج ۱۲، ص ۷ و ج ۱۳، ص ۱۸۰.

اصحاب آن را قبول کرده‌اند.^۱

۳-۵- موافقت با عمومات: محقق اردبیلی در این خصوص می‌گوید:

این روایت هر چند ضعیف است، ولی به واسطه عمومات تأیید می‌شود.^۲

۵-۵- شهرت عملی: مقدس اردبیلی می‌گوید:

در این خصوص، روایت ضعیفی وجود دارد که ضعف آن به واسطه شهرت جبران می‌شود.^۳

۶-۵- فتوای اصحاب: در پاره‌ای از موارد، مقدس اردبیلی فتوای اصحاب را جابر ضعف سند دانسته است، اما آیا منظور از فتوای اصحاب، اجماع است یا شهرت فتوایی، دقیقاً معلوم نیست، ولی به احتمال قوی، شهرت فتوایی مقصود باشد او می‌گوید:

لکن این روایت به واسطه فتوای اصحاب جبران می‌شود.^۴

۶- قلمرو حجیت خبر واحد

از نظر مقدس اردبیلی خبر واحد حجیت دارد، ولی قلمرو حجیت آن را محدود به خبر صحیح کرده است و خبر حسن را بی اعتبار دانسته است. توضیح آن که حدیث به طور کلی به چهار دسته تقسیم می‌شود:

۱-۶- خبر صحیح: خبری است که سند آن به واسطه فرد عادل و ضابط در تمامی طبقات

به معصوم متصل شده باشد؛

۲-۶- خبر حسن: خبری است که سند آن به واسطه فرد امامی ممدوح، به امام معصوم

۱. همان، ج ۱۲، ص ۷: «ولا یضّر ضعف السند به وبغیره؛ لموافقته للعقل وقبول الاصحاب ایاه». و.ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۲۷.

۲. همان، ج ۸، ص ۲۰۲: «والروایة وان كانت ضعيفة، ألا أنّها مؤیّدة بالعمومات».

۳. همان، ج ۱، ص ۲۴۷: «وفیه روایة ضعیفة یجبر ضعفها بالشهرة». و.ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۸۵ و ج ۱۴، ص ۱۳۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۰۴: «لکنّها منجبرة بفتوی الاصحاب».

متصل شده باشد، به شرط آن که مذمت مورد قبول با آن معارضه نکرده باشد و عدالت راویان در جمیع مراتب یا برخی از مراتب ثابت نشده باشد؛

۳-۶- خبر موثق: روایتی که در طریق آن غیر امامی باشد، ولی او در میان اصحاب توثیق شده باشد. البته بقیه طریق دارای ضعف نباشد؛

۴-۶- خبر ضعیف: خبری است که یکی از شرایط سه گانه قبلی در آن ملاحظه نشده باشد، مثلاً راوی آن مجهول یا ضعیف (غیر از فساد مذهب) باشد.^۱

مقدس اردبیلی در خصوص عدم حجیت خبر حسن می گوید:

و روایت حسنه حجت نیست، همان گونه که در اصول ثابت شده است؛ زیرا محققانی که به حجیت خبر واحد معتقدند، فقط خبر عادل را که عدالت آن به طریق شرعی ثابت شده باشد، حجت می دانند.^۲

از عبارت فوق به دست می آید که او نیز خبر واحدی را حجت می داند که از نظر سندی صحیح باشد؛ زیرا پس از نقل سخن محققان آن را رد نکرده و معتقدان این سخن را محقق خطاب نکرده است.

مقدس اردبیلی با این که خبر واحد را حجت دانسته است، اما اثبات تحریم را با خبر واحد، مسلم نمی داند.^۳ هم چنین تخصیص عام قرآنی و خبر متواتر را به خبر واحد جایز نمی داند.^۴

۷- استحباب کفایی

از دیدگاه مقدس اردبیلی، علاوه بر واجب کفایی، استحباب کفایی نیز وجود دارد

۱. حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۲۱۶.

۲. مقدس اردبیلی، همان، ج ۸، ص ۲۱۸: «والحسنة ليست بحجة، كما ثبت في الاصول؛ إذ المحققون القائلون بالعمل بخبر الواحد لا يقولون إلا خبر العدل المعلوم عدالته بطريق شرعي».

۳. همان، «واثبات التحريم بخبر الواحد غير متفق على صحته».

۴. همان، ج ۱، ص ۵.

و آن استجابی است که با انجام یکی، استجاب و ثواب از عهده دیگران ساقط می‌شود. او در خصوص استجاب بسم الله گفتن بر روی سفره می‌گوید:

صحيحه عبدالرحمن بن حجاج بر این دلالت می‌کند که بسم الله گفتن یک نفر بر سر سفره در تحقق استجاب کفایت می‌کند.^۱

در ادامه مقدس اردبیلی می‌گوید:

شاید آنچه از بقیه ساقط می‌شود تأکید بسم الله گفتن باشد و آن استجاب کفایی دارد، نه اصل بسم الله گفتن.^۲

۸ - حجیت ظن

کلمات به ظاهر متناقضی از مقدس اردبیلی در مورد حجیت ظن دیده می‌شود. در پاره‌ای از آن‌ها ظن را بی‌اعتبار دانسته است، مثل این که می‌گوید:

و آنچه از کتاب و سنت به طور مطلق بر نهی از عمل به ظن دلالت دارد.^۳

در برخی فرازها نیز آن را حجت دانسته است.^۴ با وجود این، از برخی عبارات‌های دیگر وی می‌توان وجه جمعی برای تناقض‌گویی‌ها پیدا کرد و آن این که از نظر محقق اردبیلی دو نوع ظن، حجیت دارد: یکی، ظنی قوی که نزدیک به علم باشد^۵ و دیگری، ظنی که حاصل از دلیل باشد که در واقع عمل به آن، عمل به دلیل و یقین است.^۶

۱. همان، ج ۱۱، ص ۳۳۸: «ویدلّ علی أنّ تسمیة واحد علی ماندة کافیه فی تحقق الاستجاب صحیحة عبدالرحمن بن الحجاج».

۲. همان: «فعلّل الساقط تأکده، فهو الاستجاب الکفایی، لا اصله».

۳. همان، ج ۵، ص ۲۸۸.

۴. همان، ج ۲، ص ۵۳.

۵. همان، ج ۹، ص ۵۷۴: «وقد یقوم الظن القوی المتأخّم للعلم المأخوذ للعلم، من المعاشرة، ومن ظاهر حاله، ومن القرآن، مقام العلم المأخوذ من کلامه». و.ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۳۲.

۶. همان، ج ۱۱، ص ۳۰۲: «علی تقدیر حجیة هذه الروایة، وصحّتها لیس العمل الا بالظن، لعلّ اراد بالظن الحاصل من غیر دلیل و هنا ظن من الدلیل، وانّ الدلیل العلم بالظن یقینی، فالعمل لیس بالظن، بل بالیقین، وهو جید لو کان دلیل العمل بهذه الروایة یقیناً».

۹- کاربرد اصول در اندیشه اردبیلی

محقق اردبیلی اصل را در موارد متنوعی به کار بسته است؛ برخی، وجودی و برخی دیگر عدمی است. در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اصل عدم تخصیص: والأصل عدم التخصیص حتی یثبت بالدلیل،^۱

اصل عدم قید: والأصل عدم القید،^۲

اصل عدم نسخ: والأصل عدم النسخ،^۳

اصل حریت: لأنّ الاصل الحرّیة،^۴

اصل صحّت: والأصل حمل كلام الغير على الصحة،^۵ - لأنّ الأصل فی العقد هو

الصحة،^۶

اصل عدم حرمت: والأصل عدم التحريم،^۷

اصل عدم ناقل: لأنّ الأصل عدم النقل،^۸

اصل عدم مشروعیت: الأصل عدم مشروعیة عبادة خاصة الا بدلیل یفید تلك،^۹

اصل جواز: انّ الأصل جواز كل شیء حتى یعلم تحريمه،^{۱۰}

اصل برائت: فدلیله أنّ الأصل برائة الذمة،^{۱۱}

۱. همان، ج ۳، ص ۱۳۱.

۲. همان، ج ۳، ص ۴۷.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۳۷۷.

۴. همان، ج ۱. ص ۲۳۹.

۵. همان، ج ۹، ص ۲۲۰.

۶. همان، ج ۶، ص ۳۴۵.

۷. همان، ج ۸، ص ۲۰.

۸. همان، ج ۱۰، ص ۴۹۴.

۹. همان، ج ۵، ص ۳۶۶.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۶۷.

۱۱. همان، ج ۳، ص ۳.

اصل وجوب: فأنه امر والأصل فيه الوجوب،^۱
 اصل عدم سقوط وجوب: والأصل انّ وجوب شيء على المكلف لا يسقط بوجود
 مانع في بعض اوقاته، مع عدم المانع في سائر اوقاته،^۲
 اصل عدم تعدّد: الأصل عدم التعدد،^۳
 اصل حقیقت: الأصل الحقيقة.^۴ والأصل يقتضى حمل الكراهة على معناه
 الحقيقي، وهو المرجوح مع جواز النقيض.^۵
 محقق اردبیلی در خصوص اصل، احکامی را شمرده که به اختصار آنها را بیان
 می‌کنیم:
 الف) تقویت اصل با شهرت: اصل، دلیل قوی است که گاه با شهرت تقویت
 می‌شود،^۶
 ب) تقویت اصل به خبر: اصل، دلیل قوی است که گاه به انضمام خبر تقویت
 می‌شود، به این که هر چیزی پاکیزه است، مگر آن که علم به نجاست آن حاصل شود،^۷
 ج- اصل برائت در طول ادله دیگر: مقدس اردبیلی در خصوص اصل برائت معتقد
 است که در طول سایر دلایل قرار دارد، بر این اساس با آنها تعارضی نخواهد داشت.
 او چنین می‌نویسد:
 تمامی این دلایل با اصل برائت، تعارض نمی‌کنند؛ زیرا اصل برائت به هر دلیلی دفع
 می‌شود و با هیچ دلیلی تعارض پیدا نمی‌کند.^۸

۱. همان، ج ۴، ص ۲۱۶.

۲. همان، ج ۷، ص ۴۱۸.

۳. همان، ج ۶، ص ۱۱۴.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۸۹.

۵. همان، ج ۸، ص ۲۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۲۶۶. «والاصل، دلیل قوی قد يقوى بالشهرة».

۷. همان، ج ۱، ص ۳۰۴. «والاصل، دلیل قوی وقد قوی بانضمام الخبر، بأن كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس».

۸. همان، ج ۱۴، ص ۱۲۸. «ولا يعارض ذلك كله أصل البرائة، فان اصل البرائة يندفع بكل دليل، ولا يعارض دليلاً». و

ر.ک: همان، ج ۱۴، ص ۲۲۸.

۱۰- شهرت از دیدگاه محقق اردبیلی

عنصر شهرت در اندیشه اصولی و فقهی محقق اردبیلی جایگاهی بس ارزنده دارد، ولی گاه موضع گیری های متفاوتی از او در مورد شهرت به چشم می خورد که در آغاز تصوّر، تناقض گویی به ذهن راه می یابد، ولی در نهایت، با تتبع و دقت فراوان می توان از دیدگاه اردبیلی به جمع بندی و تحلیل کلی در مورد شهرت دست یافت. در ابتدا لازم است به طور مختصر شهرت و انواع آن را بررسی کنیم.

شهرت در لغت به معنای شیوع و وضوح امری است و در اصطلاح فقیهان به دو معنا به کار می رود:

۱۰-۱- شهرت در روایت:

عبارت است از شایع شدن نقل خبر از تعدادی راوی حدیث، به گونه ای که به حدّ تواتر نرسد، خواه عمل به آن خبر نزد فقها مشهور باشد، یا نه. این نوع از شهرت، در باب تعادل و تراجیح، مرجح است.

۱۰-۲- شهرت در فتوا:

عبارت است از شایع شدن فتوای به حکم شرعی نزد فقیهان. البته شهرت فتوایی باید به گونه ای باشد که به حد اجماع نرسد.

شهرت در فتوا خود به دو قسم تقسیم می شود:

۱- شهرت عملی: عبارت است از شهرتی که مستندش خبر خاصی است که امروزه در دسترس ماست.

۲- شهرت فتوایی: عبارت است از شهرتی که مستندش معلوم نباشد.^۱

از کلمات محقق اردبیلی استفاده می‌شود که او شهرت روایی را مرجح دانسته و آن را معتبر می‌داند. برای مثال می‌گوید:

مضافاً که آن روایات با روایات مشهورتر و فراوان‌تر و فتوای مشهور فقیهان، معارضند.^۱

اما بیش‌ترین ابهام‌ها در کلام محقق اردبیلی در مورد شهرت عملی و فتوایی است. برای نمونه گاهی در مورد شهرت عملی می‌گوید:

در این مورد، روایت ضعیفی است که ضعف آن با شهرت، جبران می‌شود.^۲
و در جای دیگر می‌نویسد:

جبران ضعف سند، به شهرت قابل استماع نیست.^۳

برخی از نویسندگان راه حلّ مشکل را چنین عنوان کرده‌اند:

از کلمات ایشان، شاید بتوان به یک جمع‌بندی میانه رسید و آن این است که در موارد ضعف سند، قول یا عمل مشهور در برابر آن وجود دارد که هماهنگ با اصول و قواعد کلی فقه و برابر با مذاق شریعت و آهنگ کلی دین است. پذیرفتن جبران ضعف سند به وسیله شهرت امکان دارد، لکن در غیر این موارد پذیرفتن آن دشوار است.^۴

از قرائن و شواهد کلام محقق اردبیلی دو احتمال استفاده می‌شود:

اول: از نظر او شهرتی جبران‌کننده ضعف سند است که شهرت عظیمه باشد، نه هر شهرتی؛ یعنی شهرتی که در قرن‌های متمادی پابرجا مانده و مخالف جدی نداشته

۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۳، ص ۸۵ «مع المعارضة بأشهر وأكثر، والشهرة بين الأصحاب فی السنوی».

۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۷ «وفیه روایة ضعیفة یجبر ضعفها بالمشهورة». و ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ج ۲، ص ۴۰۹ و ۴۲۹؛ ج ۳، ص ۱۲۷ و ۱۸۵؛ ج ۴، ص ۹۹؛ ج ۵، ص ۲۰۸؛ ج ۶، ص ۴۵ و ۱۷۶؛ ج ۷، ص ۴۹۶؛ ج ۸، ص ۴۴؛ ج ۱۳، ص ۲۶۴ و ج ۱۴، ص ۳۷۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۹؛ «والجبر بالمشهورة غیر مسموع».

۴. ابوالقاسم یعقوبی، «جایگاه شهرت در اندیشه محقق اردبیلی»، مجله فقه، ش نهم، پاییز ۱۳۷۵، ص ۱۵۲.

باشد. او در برخی موارد چنین می‌نویسد:

و شاید عمل به روایتی که به آن عمل شد و با شهرت عظیمه جبران شده است، اولویت داشته باشد.^۱

دوم: در مواردی شهرت، جبران ضعف سند می‌کند که حکم خلاف اصل نباشد و در موارد خلاف اصل، اصل مقدم می‌گردد. او می‌گوید:

حکم در اصل خلاف اصل است... و گویا در این جا اجماعی نیست و شهرت حجت نیست و در مثل چنین حکمی جبران کننده نیست و اصل دلیل قوی است.^۲

هم چنین در شهرت فتوایی نیز سخنان محقق اردبیلی دچار آشفتگی و اضطراب است. به عنوان نمونه در برخی کلمات به فقدان حجیت شهرت، تصریح می‌کند و می‌گوید: «شهرت حجیت ندارد».^۳ در جای دیگر می‌گوید:

اما دلیل وجوب آن‌ها... شهرت و روایت زراعه است.^۴

برخی نویسندگان در مقام چاره‌جویی برآمده و گفته‌اند: با توجه به موضع‌گیری‌های گوناگون محقق اردبیلی درباره شهرت فتوایی، دست‌یابی به راه حل و راه جمعی روشن و قطعی دشوار است، لکن به نظر می‌رسد از دو راه بتوان پاسخی روشن و راهی میانه در بین کلمات ایشان جست:

۱- در مواردی ایشان به روشنی و بی‌تردید در برابر شهرت می‌ایستد و آن را از مدار حجت بودن، خارج می‌سازد. در این موارد هدف وی شهرتی است که مدلول آن مخالف قواعد فقهی و ظهور دلیل‌ها بوده است و در برابر آن، دلیل‌ها و حجیت‌های

۱. محقق اردبیلی، همان، ج ۳، ص ۱۸۵: «ولعل العمل بالروایة المعمولة المنجبرة بالشهرة العظيمة أولى». و ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۵۷ و ج ۵، ص ۲۹۲.

۲. همان، ج ۷، ص ۳۱: «ولکن الحکم فی الاصل خلاف الاصل... وکأنه لا اجماع هنا، والشهرة لیست بنحجة، ولا جابرة فی مثل هذا الحکم. والاصل دلیل قوی». و ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۸۲.

۳. همان، ج ۷، ص ۳۸۵: «والشهرة لیست بنحجة». و ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۲۶؛ ج ۸، ص ۹۱؛ ج ۹، ص ۳۴ و ۹۳؛ ج ۱۱، ص ۹۶ و ۱۴۲؛ ج ۱۲، ص ۳۹۱؛ ج ۱۴، ص ۱۵.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۲۶.

شرعی دیگری وجود داشته است که به شهرت و استناد به آن نیازی دیده نمی‌شود، به همین جهت حجت نبودن آن را در برخی از تعبیرها این‌گونه یاد کرده است: «فلا ینتفع الشهرة فی مثله».

اما در مواردی حجیت شهرت را پذیرفته و خارج شدن از آن را امری دشوار دانسته است و موضع‌گیری در برابر آن را یا به سکوت و انهداده یا بر اساس قول مشهور فتوا داده است. این موارد در جایی است که شهرت را با احتیاط عملی هماهنگ دیده است یا به دلیل‌های دیگری دست یافته که او را بر اعتماد به قول مشهور کمک کرده است.

۲- راه دیگری که می‌توان برای جمع گفته‌های محقق اردبیلی در ارتباط با شهرت از آن سود جست این است که شهرت در یک نگرش کلی به دو بخش تقسیم می‌شود: الف) شهرت پیش از زمان شیخ طوسی، ب) شهرت پس از زمان شیخ که به وی نسبت داده می‌شود. شهرت به معنای نخست را تقریباً همه فقها پذیرفته‌اند ...، اما شهرتی که پس از شیخ بر سر زبان‌ها افتاده و در نوشته‌ها آمده آن است که شیخ طوسی بر اساس اجتهاد خود فتوایی را بیان کرده است و پیروان ایشان هم آن را پذیرفته‌اند و برای آیندگان نقل کرده‌اند که کم‌کم عنوان شهرت به خود گرفته است.^۱

بنابر این از مجموع سخنان این محقق می‌توان برداشت کرد که ایشان شهرت پیشینان اصحاب را که پیش از شیخ می‌زیسته‌اند پذیرفته است و در مقایسه با شهرت پس از شیخ آن را مقدم می‌دارد و آن را با اصول و قواعد سازگارتر می‌بیند.^۲ البته راه دیگری که گاه از کلمات محقق اردبیلی به دست می‌آید این است که او اساساً شهرتی را که در مقابل آن مخالفی وجود داشته باشد حجت نمی‌داند ولی شهرتی را که کسی از علما مخالف آن نباشد حجت می‌داند. شاهد این جمع، برخی

۱. همان، ص ۱۶۱-۱۶۳.

۲. همان، ص ۱۶۷.

عبارات اوست که می‌گوید:

شهرت با وجود خلاف حجت نیست.^۱

۱۱- عرف

عرف، در اندیشه فقهی محقق اردبیلی جای‌گاه ویژه‌ای دارد. وی در مباحث گوناگون فقهی عنصر عرف را دخیل دانسته است. از دیدگاه این محقق هر جا که شارع، موضوع را تبیین نکرده، وظیفه تشخیص معنا و مفهوم آن بر عهده عرف است. او در مورد خیار غبن می‌گوید:

حد و مرز بر عهده عرف است؛ زیرا در شرع چنین تشبیت شده که هر چه وضع شرعی برای آن ثابت نشده، به عرف واگذار می‌شود، این به خاطر عادت است که میان مردم معهود است که بر اساس آن، مردم را به عرف خودشان ارجاع می‌دهند.^۲

او در بسیاری از موارد تفسیر و تبیین، موضوع دلیل شرعی را به عرف ارجاع داده است، مانند عصیر^۳، رجل^۴، قبض^۵، نقصان^۶، یوم^۷، غنا^۸، جهر^۹، محاذات^{۱۰}، عیب^{۱۱}،

۱. همان، ج ۴، ص ۶۵: «والشهره لیست بحجة مع وجود الخلاف». و.ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۹، ۲۲۹ و ۳۱۷ و ج ۱۲، ص ۴۸۱.

۲. محقق اردبیلی، همان، ج ۸، ص ۴۰۳: «الحد فی ذلك العرف، لما تقرّر فی الشرع انّ ما لم یثبت له الوضع الشرعی یحال الی العرف جریاً علی العادة المعهودة من ردّ الناس الی عرفهم».

۳. همان، ج ۱، ص ۲۶۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۶۳.

۵. همان، ج ۸، ص ۵۰۵.

۶. همان، ج ۱۰، ص ۳۱۲.

۷. همان، ج ۱، ص ۲۷۰.

۸. همان، ج ۱۲، ص ۳۳۶.

۹. محقق اردبیلی، زبدة البیان، ص ۸۴.

۱۰. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۳، ص ۲۸۷.

۱۱. همان، ج ۸، ص ۴۲۴.

مثلی^۱ و

۱-۱۱- تطبیق عنوان بر مصداق:

در آیات و روایات، عناوین کلی به کار رفته است که تطبیق این عناوین بر مصادیق و موارد آن، از کارکردها و وظایف عرف است. مقدس اردبیلی در مورد عنوان حفظ می‌گوید:

امور مطلقه که در شرع معین نشده است، برای تعیین آن‌ها به عادت و عرف مراجعه می‌شود. پس با فقدان تعیین کیفیت حفظ، لازم است آن گونه که عرف اقتضای حفظ آن را دارد، حفظ کنند، مانند ودیعه و امانت به این که درهم‌ها در صندوق حفظ شود.^۲

۲-۱۱- تقدم عرف بر لغت:

از نظر محقق اردبیلی هنگام تعارض عرف و لغت، عرف مقدم می‌شود.^۳

۳-۱۱- عرف زمان معصوم علیه السلام یا عرف حاضر:

بی تردید برای شناخت معنا و مفهوم الفاظی که در لسان شرع به کار رفته است، مرجع، عرف زمان معصوم علیه السلام است. البته مقصود الفاظی است که خود شرع بیان خاصی در مورد آن‌ها نداشته باشد.

اما برای تشخیص مصادیق، آیا عرف زمان معصومان علیهم السلام معتبر است یا عرف

۱. همان، ج ۱۰، ص ۵۲۵.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۲۷۹ و ۲۸۰: «... فإن الامور المطلقة الغير المعيّنة في الشرع، يرجع فيها الى العادة والعرف، فمع عدم تعيين كيفية الحفظ يجب ان يحفظها على ما يقتضى العرف حفظه، مثل تلك الوديعة بان يحفظ الدراهم في الصندوق.»

۳. همان، ج ۶، ص ۳۲۷: «ان العرف مقدّم على اللغة». و.ر.ک: همان، ج ۸، ص ۴۷۰ و ۴۹۲.

حاضر و عرف هر سرزمینی؟

از نظر مقدس اردبیلی ملاک، عرف زمان معصومان نیست، بلکه معیار، عرف عام یا خاص است. محقق اردبیلی در تعریف چاه با شهید اختلاف نظر دارد. از دیدگاه شهید، چاه در صورتی صدق می‌کند که آب چاه، جوشان باشد و جاری هم نباشد. از این رو، آبی که جوشان نباشد چاه نیست، هر چند در عرف به آن عنوان چاه صدق کند. محقق اردبیلی با این نظر مخالفت کرده است و معیار صدق چاه را عرف عام یا خاص می‌داند و برای صدق چاه، عرف را فصل الخطاب می‌داند. او در این خصوص می‌گوید:

احتمال دارد احکام چاه بر آن چه در عرف عام به آن چاه گفته می‌شود، اجرا شود، ولی از کلام شهید و شارح، اعتبار جوشش و عدم جریان فهمیده می‌شود. پس آن چه جوشش نداشته باشد، چاه نیست، هر چند در عرف به آن چاه گفته شود... و این مورد تأمل است. البته اگر نام‌گذاری معیار باشد، ظاهراً عرف عام یا خاص در آن معتبر است، نه عرف زمان ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، هر چند محتمل است، اما مدار بر عرف زمان ائمه اطهار، مشکل است.^۱

۱۲- اصل تساهل در شریعت

یکی از اصول و قواعدی که محقق اردبیلی در فقه از آن بسیار بهره جسته، اصل تساهل و تسامح است. این ویژگی سبب شده تا فقه اردبیلی از سایر مکاتب فقهی، تمایز قابل ملاحظه‌ای داشته باشد.

از دیدگاه محقق اردبیلی، شریعت در احکام و تکالیف، سهولت و راحتی پیروان

۱. محقق اردبیلی، همان، ج ۱، ص ۳۶۵ و ۳۶۶: «ویحتمل اجراء احکام البئر فیما یقال له ذلك عرفاً مطلقاً، ویفهم من کلام الشهید والشارح اعتبار المنع وعدم الجری غالباً، فغیر التابع لیس بئراً، وان قیل له ذلك... وهو محل التأمل، والظاهر أن الاعتبار لو كان بالتسمية، لكان المعبر فيه العرف العام او الخاص لو وجد، لا عرف زمانهم (علیهم‌السلام)، مع احتمال ذلك والمدار علیه مشکل».

خود را مدّ نظر گرفته است. از این رو، فقیه در استنباط احکام شرعی پیوسته باید متوجّه این اصل باشد.

اردبیلی در هنگامی که حکم شرعی چندین احتمال داشته باشد، آن احتمالی را که در برگیرنده سهولت مکلف باشد برتری و ترجیح داده است و گاه اصل سهولت را دلیل حکم شرعی قرار داده است. او اصل سهولت را در تمامی عبادات و معاملات به کار بسته است. ایشان در بیش از ۶۴ مورد از اصل سهولت یاد کرده است.^۱ در زیر به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

۱-۱۲. عدم احتیاج بیع به صیغه

مقدس اردبیلی در انعقاد بیع، صیغه را شرط نمی‌داند و از نظر او هرچه بر قصد بیع به همراه اقباض دلالت کند، کافی است. یکی از دلایلی که برای آن اقامه می‌کند سهل بودن شریعت است. او در این خصوص می‌گوید:

و به دلیل سهولت شریعت و به جهت این که [صیغه خواندن] مستلزم حرج و تنگی بر مکلف می‌شود که از نظر عقلی و نقلی منفی است؛ زیرا اکثر مردم قدرت بر خواندن صیغه‌ای را که در بیع معتبر است ندارند؛ یعنی صیغه خواندن بر آنان مشقت دارد.^۲

۲-۱۲. تقلید در مورد قبله

محقق اردبیلی به دلیل سهولت، تقلید از فرد عادل را که شناخت کافی از قبله داشته باشد برای عوام مردم جایز می‌داند. او چنین می‌نویسد:

۱. همان، ج ۱، ص ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۱۰۵، ۱۸۸، ۲۲۵، ۲۵۲، ۲۸۲، ۲۸۹ و ۳۰۰؛ ج ۲، ص ۱۳، ۱۶، ۲۴ و ۴۰؛ ج ۳، ص ۱۶۸، ۱۸۹؛ ج ۴، ص ۱۳۸، ۳۵۲ و ۳۶۱؛ ج ۵، ص ۷۲ و ۱۴۱؛ ج ۶، ص ۲۶۳؛ ج ۷، ص ۵۲، ۶۳، ۶۴، ۲۶۳؛ ج ۸، ص ۱۴۱؛ ج ۹، ص ۲۱۹؛ ج ۱۰، ص ۱۲۶؛ ج ۱۲، ص ۴۲۵ و ج ۱۳، ص ۱۸۱.

۲. همان، ج ۸، ص ۱۴۱: «وللشريعة السهولة السمحة وللزوم الحرج والضيق المنفي عقلاً ونقلاً؛ فان الاكثرين ما يقدرون على الصيغة؛ يعني يشقّ عليهم ذلك».

دلیل [بر جواز] تقلید نابینا، بلکه عامی در صورت عدم قدرت بر شناخت قبله و ضیق وقت و حتی با وسعت وقت (به معنای این که به قول عادل عارف به قبله که می‌گوید این قبله است، عمل کند) از بیانات گذشته روشن می‌شود و آن سهولت امر قبله و سهولت شریعت و نفی حرج و ضیق از سوی عقل و نقل است.^۱

۱۲-۳- عدم وجوب غسل برای روزه‌دار جُنُب

او در این خصوص می‌نویسد:

پس حمل نمودن بر استحباب، همان‌طوری که آن، مقتضی اصل و شریعت سهله است، بعید نیست، مگر آن که دلیل وجوب ظاهر شود.^۲

۱۳- قلمرو تجزی در اجتهاد

مسئله تجزی در اجتهاد نخستین بار توسط علامه حلی مطرح شد. ایشان با دلیل عقلی آن را ثابت کرد.^۳ پس از او شهید اول، علاوه بر دلیل عقلی، از دلیل نقلی (مشهوره ابی خدیجه) برای آن شاهد آورد.^۴

سپس مقدس اردبیلی علاوه بر دلیل عقلی و نقلی، برای نخستین بار قلمرو مجتهد متجزی را آشکار کرد. از نظر او تمام اختیاراتی که برای مجتهد مطلق وجود دارد، همان اختیارات نیز برای مجتهد متجزی وجود دارد. او در این مورد می‌گوید:

ظاهر آن است که آنچه برای مجتهد کل جایز است، برای مجتهد جزء نیز ثابت است.^۵

۱. همان، ج ۲، ص ۶۹: «دلیل تقلید الاعمی، بل العامی مع عدم القدرة والضیق فی العامی ویمکن مع السعة أيضاً؛ بمعنى العمل بقول العدل العارف بالقبلة ان هذه قبلة، ظاهر مما تقدم من سهولة امر القبلة والشریعة السهلة السمحة ونفی الحرج والضیق بالعقل والنقل».

۲. همان، ج ۱، ص ۷۱.

۳. علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۱۰۰.

۴. شهید اول، ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۴۳.

۵. محقق اردبیلی، همان، ج ۷، ص ۵۴۷ و ۵۴۸. و ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۷.

صاحب جواهر در خصوص چنین نوآوری می‌گوید:

من فقیهی، جز محقق اردبیلی را نیافتم که تمامی احکام مجتهد مطلق را برای مجتهد متجزی ثابت کرده باشد، او برای چنین استنباطی به خبر ابی خدیجه و صحیح ابی بصیر و جز آن‌ها استدلال کرده است.^۱

۷۱- محمدعلی بن محمد بلاغی نجفی (م ۱۰۰۰ق)^۲

وی از علمای بزرگ، عادل، متبحر، مجتهد و از اعیان علمای شیعه و شاگرد مقدس اردبیلی بود. هم‌چنان که خودش شاگردان فاضل، جلیل‌القدر و عالمی داشت. از تألیفات او می‌توان به شرح اصول کافی، شرح ارشاد علامه، حواشی التهذیب، حواشی الفقیه و... اشاره کرد. کتاب اصولی وی الحاشیه علی معالم الاصول است^۳ که موجود نیست.

۷۲- شیخ جمال‌الدین ابو منصور حسن بن شیخ زین‌الدین شهید ثانی (۹۵۹-۱۰۱۱ق)^۴

(الف) زندگی‌نامه

شیخ جمال‌الدین معروف به صاحب معالم، از علمای قرن یازدهم قمری و

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۱۴: «فأنتی لم أجد من اثبت جميع احکام المطلق للمتجزی، عدا ما یحکی عن الأردبیلی مستدلًا بخبر ابی خدیجة و صحیح ابی بصیر ونحوهما».

۲. سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۷؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأذب، ج ۱، ص ۲۷۹؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۶، ص ۲۰۹ همو، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۳۷۹ و عباس قمی، فوائد الرضویه، ج ۲، ص ۵۷۷.

۳. همان.

۴. حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۵۷؛ سیدمحسن امین، همان، ج ۵، ص ۹۲؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۲۹۶؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۱، ص ۲۲۵؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۱۴۶؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۳۹۱؛ علی قائینی، معجم مؤلفی الشیعه، ص ۲۷۴؛ عباس قمی، فوائد الرضویه، ج ۱، ص ۹۹؛ سید ابوالقاسم خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۲۳۶ و محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۲۰۱.

معاصر صاحب مدارک بود. وی از فحول، ارکان، اعیان و ثقات علمای شیعه بود. در علوم مختلف، از جمله فقه و اصول، رجال، حدیث و تفسیر در عصر خود بی‌همتا و در زهد و ورع و تقوا شهرت داشت.^۱

وی با خواهر زاده خود (صاحب مدارک) هم سن، هم درس و هر دو مصداق حقیقی نفس سلیم بودند. در نماز به یک‌دیگر اقتدا می‌کردند، در درس یک‌دیگر حاضر می‌شدند و هر کدام کتابی را که تألیف می‌کردند، به دیگری عرضه می‌داشتند و بعد از بحث در مورد آن و تنقیح مطالب آن با توافق هم‌دیگر، در اوراق ثبت می‌کردند. از کثرت ورع و تقوا و علاقه‌مندی به اشتغالات علمی و برای این که شاه عباس، شاه ایران را ملاقات نکنند (با این که اعدل سلاطین بود) از جوار مرقد حضرت ثامن الائمه علیه السلام هجرت کردند.^۲

برخی از مشایخ و اساتید صاحب معالم عبارتند از: مقدس اردبیلی (صاحب معالم و صاحب مدارک با هم در درس مقدس اردبیلی حاضر می‌شدند و از ایشان بهره‌های علمی و معنوی فراوان کسب می‌کردند)، شیخ احمد بن سلیمان عاملی نباطی، سید علی والد صاحب مدارک، شیخ حسین بن عبدالصمد والد شیخ بهائی.^۳

هم‌چنین بزرگانی از محضر صاحب معالم بهره‌برده‌اند که اسامی برخی از آن‌ها به این قرار است: نجیب‌الدین علی بن محمد بن مکی عاملی، شیخ عبداللطیف بن محیی‌الدین عاملی، شیخ عبدالسلام بن محمد حر عاملی و سید نجم‌الدین بن محمد موسوی سکیکی.^۴

صاحب معالم تألیفات بسیاری داشته است. صاحب اعیان‌الشیعه در این باره

می‌گوید:

۱. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۳۹۱ و سید محسن امین، همان، ج ۵، ص ۹۲.

۲. به ترتیب پاورقی قبل: همان، ج ۳، ص ۳۹۱ و ۳۹۲ و همان، ج ۵، ص ۹۵.

۳. سید محسن امین، اعیان‌الشیعه، ج ۵، ص ۹۶.

۴. همان.

او تألیفات جیده و نقیه و سدیده داشته که بر سایر تصانیف برتری دارند و اکثر تألیفات ناتمام است. در کتاب الرياض آمده است: اکثر تألیفات او را با خط خودش دیدم و خط او در غایت نیکویی و زیبایی بوده است.^۱

در این جا به تعدادی از تألیفات گران قدر صاحب معالم اشاره کنیم: منتقى الجمان فى الأحادیث الصحاح والحسان، التحرير الطاوسى فى الرجال، شرح ألفیه شهید، مناسک الحج، الإثنا عشریة فى الطهارة والصلوة و الروضة البهیة فى شرح اللمعة الدمشقیة.^۲

صاحب معالم هم چنین تألیفات اصولی داشته که برخی از آن ها عبارت است از: معالم الأصول (که مقدمه اصولی کتاب معالم الدین و ملاذ المجتهدین است. این کتاب شامل بعضی از مباحث فقهی (طهارت) نیز می باشد و آن را نتوانست به پایان برساند)، رساله فى عدم جواز تقلید المیت^۳ و مشکاة القول السدید فى معنی الاجتهاد والتقلید^۴ (این کتاب موجود نیست).

(ب) روش شناسی

۱- معرفی کتاب معالم الدین

این کتاب از دو مقصد تشکیل شده است. مقصد اول، مربوط به روایاتی است که در بیان فضیلت علم و وظایف عالمان وارد شده است و دوازده فصل دارد. از آن جایی که این کتاب مقدمه ای برای فقه بوده، در برخی فصول آن به تعریف، موضوع، مبادی و مسایل فقه پرداخته است.

۱. همان.

۲. همان و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۳۹۳.

۳. نسخه ای از آن به نام «تقلید المیت» در کتابخانه آیت الله مرعشی به شماره ۲ ضمن مجموعه ۱۲۵۹ موجود است (فهرست، ج ۴، ص ۵۹). و نیز نسخه ای به نام تقلید المیت در کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران ضمن مجموعه ۲۱۲۵/۴ به شماره ۲۷ موجود است (فهرست، ج ۱۱، ص ۳۴۸).

۴. همان و آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۱۴۷.

صاحب معالم در مقصد دوم، مهم ترین مباحث اصولی را بحث کرده است. این مقصد، ثمة مطلب و یک خاتمه به شرح زیر دارد:

مطلب اول: پاره‌ای از مباحث الفاظ؛ مطلب دوم: اوامر و نواهی؛ مطلب سوم: عموم و خصوص، مطلب چهارم: مطلق، مقید، مجمل و مبین، مطلب پنجم: اجماع، مطلب ششم: اخبار، مطلب هفتم: نسخ، مطلب هشتم: قیاس و استصحاب، مطلب نهم: اجتهاد و تقلید و خاتمه: تعادل و ترجیح.

روش طرح بحث او چنین است که در ابتدا صورت مسئله را زیر عنوان «اصل» بیان می‌کند، سپس اقوال و مکاتب اصولی را نقل می‌کند، آن‌گاه بعد از انتخاب قول برتر و استدلال برای آن، استدلال‌های اقوال مخالفان را نقد می‌کند. البته گاهی صاحب معالم با عنوان «تقسیم» به دسته‌بندی و تقسیم مطلب اشاره می‌نماید و در نهایت در برخی مواقع زیر عنوان «فائده» برخی مطالب کاربردی را متذکر می‌شود. ایشان به طور کلی از موافقان یا مخالفان یک نظریه نام می‌برد و از عالمان شیعی، بیش‌تر به طرح نظریه‌های سید مرتضی، شیخ طوسی، محقق، علامه و شهید ثانی همت گماشته که در این میان توجه او بیش‌تر معطوف به سخنان و نظریه‌های سید مرتضی و محقق حلی است.

۲- کیفیت طرح مباحث اصولی

۱-۲- فایده‌گرایی در مباحث اصولی

صاحب معالم در طرح مباحث اصولی، پیوسته توجه دارد که از مباحث کم فایده یا بی فایده در مباحث فقهی بحث نکند. او بارها با عنوان کردن این که این بحث «قلیل الجدوی» است از بسط دادن و نقل اقوال آن پرهیز می‌کند. برخی موارد آن به قرار زیر است:

الف) صاحب معالم در بحث اجماع می‌گوید:

حق، امکان وقوع اجماع، علم به آن و حجیت آن است. مردم در این سه موضع

اختلاف نظر دارند: برخی، معتقدند که تحقق اجماع، محال است. برخی دیگر، امکان وقوعی آن را جایز می‌دانند، ولی معتقدند علم به آن محال است و گروه سوم، با پذیرفتن امکان وقوعی و علم به آن، حجیت اجماع را نفی کرده‌اند. تمامی این‌ها باطل است و معتقد به آن‌ها اندک است. دلایل آن واهی و سست است. پس روی‌گردانی از آن‌ها سزاوارتر است و اعراض از نقل و پاسخ‌گویی به آن دلایل لایق‌تر است.^۱

صاحب معالم در مواردی برای آن که اختلاف درباره مسئله اصولی را موجه جلوه دهد، به بیان ثمره اختلاف آن پرداخته است. به عنوان نمونه او در بحث حقیقت شرعی می‌گوید:

ثمره اختلاف در جایی که این الفاظ بدون قراین در کلام شارع واقع شود، پدیدار می‌شود. بنابر نظریه اول، بر معانی یاد شده حمل می‌شوند و بنابر نظریه دوم، بر معانی لغوی حمل می‌گردند.^۲

۲-۲- دقت در فهم نظریه‌ها و مقایسه آن‌ها

صاحب معالم وارث تلاش‌های فکری سید مرتضی، شیخ، علامه، محقق و شهیدین است. او برای دریافت صحیح این دیدگاه‌ها تلاش‌های فراوانی را انجام داد و به ظاهر آن‌ها بسنده نکرد، بلکه با ضمیمه کردن صدر و ذیل سخنان آنان و دقت در عمق مطالب اصولی آن‌ها توانست به مقصود واقعی آنان پی‌ببرد. به عنوان نمونه، در بحث مقدمه واجب، مشهور است که سید مرتضی بین سبب و غیر آن تفصیل قائل

۱. حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۱۷۲: «والحق، امکان وقوعه والعلم به وحجیته، وللناس خلاف فی المواضع الثلاثة: فزعم قوم، أنه محال واحال آخرون، العلم به مع تجویز وقوعه ونفی ثالث، حجیته معترفاً بإمكان الوقوع والعلم به. والکل باطل والذاهب الیه شاذ وحججه رکیکه واهیه فهی بالإعراض عنها اجدر والاضراب عن حکایتها والجواب عنها ألیق».

۲. همان، ص ۳۵: «وتظهر ثمره الخلاف فیما اذا وقعت مجردة عن القرائن فی کلام الشارع فانها تحمل علی المعانی المذكورة بناءً علی الاول وعلی اللغویة بناءً علی الثانی». و.ر.ک: همان، ص ۴۰، ۷۲، ۲۱۹، ۲۲۱ و ۲۲۳.

شده و مقدمه‌ای را که سبب باشد، واجب دانسته و غیر آن را واجب ندانسته است. صاحب معالم این انتساب را صحیح ندانسته و معتقد است که هر چند در ابتدای امر همین نظر پدیدار می‌شود، ولی از اثنای استدلال و سخنان دیگر او چیز دیگری استفاده می‌شود.^۱

صاحب معالم در پاره‌ای از موارد با مقایسه میان دیدگاه‌های مختلف، تفاوت آن‌ها را نمایان ساخته است. او در بحث مجمل و مبین به تفاوت دیدگاه علامه حلی و سید مرتضی پرداخته و می‌گوید:

بعد از دقت نظر معلوم می‌شود که تقریباً میان قول علامه و سید جز در جهت نسخ تفاوتی نیست.^۲

۳-۲- تبیین نقطه اصلی اختلاف

مشخص نبودن محل اصلی اختلاف در بحث می‌تواند انحراف‌های بسیاری را در دریافت حقیقت ایجاد کند، چنان که احتمال می‌رود به بحث‌های طولانی و بی‌خاصیت منجر شود. صاحب معالم با درک عمیق نسبت به این اصل خدشه‌ناپذیر، در غالب مباحث تلاش دارد تا در آغاز، محل نزاع و اختلاف را به خوبی آشکار و نمایان سازد. او در بحث حقیقت شرعی می‌گوید:

اما حقیقت شرعی در اثبات و نفی آن اختلاف شده است و هر گروهی به یکی از آن‌ها قایل شده است و پیش از غور کردن در استدلال، باید محل اختلاف به درستی تبیین شود.^۳

۱. همان، ص ۶۰ - ۶۱: «واشتهرت حکایة هذا القول عن المرتضى رحمته الله وكلامه في الذريعة، والشافعي غير مطابق للحكایة... وهذا كما تراه بنادی بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل».

۲. همان، ص ۱۵۸. و.ر.ک: همان، ص ۱۳۳، ۲۱۲، ۲۲۸ و ۲۴۵.

۳. همان، ص ۳۴: «... واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها؛ فذهب الى كل فريق، وقبل الخوض في الاستدلال، لابد من تحرير محل النزاع».

او گاهی در پاسخ‌گویی به استدلال‌های مخالفان نظریه خود می‌گوید:
چنین استدلالی از محل بحث و اختلاف بیرون است.

در بحث اقل جمع که سه است یا دو، برخی معتقدند که اقل جمع دو است و به این حدیث استناد می‌کنند: «الإثنان فما فوقهما جماعة». صاحب معالم در پاسخ آنان می‌گوید:

پاسخ استدلال سوم این که آن حدیث از محل نزاع خارج است؛ زیرا اختلاف در صیغه جمع است، نه در لفظ ج - م - ع.^۱

۳- مبانی لفظی یا روش مباحث لغوی اصول

صاحب معالم در مباحث الفاظ، اصول و مبانی ویژه‌ای را به کار بسته است. در پاره‌ای موارد به تکمیل مبانی گذشتگان پرداخته و در برخی موارد مبانی‌ای را که دیگران در مباحث الفاظ استفاده کرده‌اند، نقد کرده است.

۱-۳- اصل عدم نقل

محقق حلی برای کشف معنا و مقصود از لفظ، علامت تبادر را مطرح کرده است. صاحب معالم احساس کرد که این شیوه برای درک معنای الفاظ در زمان تشریح مناسب است، ولی برای کسانی که قرن‌ها از عصر تشریح فاصله دارند، چنین مکانیزمی کافی نیست؛ زیرا نهایت توقعی که از تبادر داریم این است که معنایی هم که اکنون از لفظ به ذهن می‌آید در گذشته نیز، این لفظ همان را بیان می‌کرده است، اما روش فوق برای درک معنای حقیقی لفظ در آن عصر کافی نیست؛ به عبارت دیگر، تبادر تنها معنای فعلی لفظ را اثبات می‌کند، ولی معنای عصر شارع را در بر نمی‌گیرد.

۱. همان، ص ۱۰۸: «وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء؛ اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج - م - ع». و ر.ک: همان، ص ۹۳، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۶۵ و ۱۹۳.

بر این اساس، و به منظور پر کردن این خلأ و اثبات معنای حقیقی، صاحب معالم اصل عدم نقل یا استصحاب قهقرا را به تبادر ضمیمه کرده است. صاحب معالم در مورد حجیت مفهوم شرط می‌گوید:

متبادر از جمله «الشرط فی اعطائه اکرامک» انتفای اعطا در هنگام انتفای اکرام است. این مطلب، به گونه‌ای است که با مراجعه به وجدان، انکار ناپذیر است. پس جمله اول نیز چنین است... و چنانچه دلالت بر این معنا از جنبه عرفی ثابت شد، به آن مقدمه دیگری ضمیمه می‌کنیم و آن اصل عدم نقل است. پس بدین ترتیب از لحاظ لغوی نیز چنین خواهد شد.^۱

۲-۳- استقرا

صاحب معالم در پاره‌ای از موارد برای اثبات مباحث الفاظ به استقرا استناد کرده است. او در بحث مجمل برخی عبارتهایی را که از لحاظ معنایی مجمل و مبهم است، بحث و بررسی کرده است. یکی از آن‌ها تحریمی است که به اعیان اضافه می‌شود، مانند «حرمت علیکم امهاتکم»^۲. صاحب معالم بر این باور است که این جمله اجمالی ندارد؛ زیرا هر کس کلام عرب را استقرا کرده باشد، می‌داند که مقصود از اضافه تحریم به عین، تحریم فعلی است که از آن عین مقصود است، مثل خوردن در امور خوردنی یا شرب در امور نوشیدنی. این معنایی است که از لحاظ عرف به ذهن سبقت می‌جوید.^۳

۱. همان، ص ۷۸: «والتبادر من هذا (الشرط فی اعطائه اکرامک) انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاکرام قطعاً، بحيث لا یکاد ینکر عند مراجعة الوجدان، فیکون الاول أيضاً هكذا، واذا ثبت الدلالة علی هذا المعنی عرفاً ضمنا الی ذلك مقدمة أخرى - سبق التنبيه علیها - وهی أصالة عدم الثقل فیکون كذلك لغةً». و ر.ک: همان، ص ۹۰ و ۱۰۲.

۲. نساء (۴) آیه ۲۳.

۳. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۵۶: «والحق الاول: لنا ان من استقرأ کلام العرب، علم ان مرادهم فی مثله حیث یطلقونه انما هو تحریم الفعل المقصود من ذلك». و ر.ک: همان، ص ۲۱۴.

۳-۳-۳- عرف

صاحب معالم برای اثبات معنای حقیقی، معیار را عرف عام می‌داند. او برای اثبات این مطلب که صیغه نهی حقیقت در حرمت است، می‌گوید:

حق آن است که صیغه نهی، در تحریم، حقیقت و در غیر آن، مجاز است؛ زیرا هنگامی که قرینه‌ای در کار نباشد، در عرف عام از صیغه نهی، تحریم متبادر می‌شود. بر همین اساس، اگر عبدی آنچه را که مولایش از آن نهی کرده است، انجام دهد، مذمت می‌شود.^۱

صاحب معالم معیار اطاعت و عصیان را تلقی عرف دانسته است. او معتقد است که تخصیص، عام را از حجیت در غیر مورد تخصیص خارج نمی‌سازد و برای تثبیت چنین مدعایی می‌گوید:

هرگاه مولایی به عبدش بگوید: «هر کس داخل خانه من شد او را اکرام کن»، آن‌گاه (به عبد) بگوید: «فلانی را اکرام نکن» و یا در همان وقت بگوید: «مگر فلانی». پس ترک اکرام جز از کسی که از نص خارج شده است، در عرف، عصیان کار شمرده می‌شود و عقلاً آن را به خاطر مخالفت، مذمت می‌کنند.^۲

۳-۳-۴- عدم اثبات لغت با ترجیح

از نظر صاحب معالم لغت را نمی‌توان با ترجیح‌های عقلانی اثبات کرد، بلکه باید از شیوه‌های مناسب آن، مانند تبادر استفاده کرد. به عنوان نمونه برخی معتقدند تمامی

۱. همان، ص ۹۰: «والحق، أنها حقيقة في التحريم، مجاز في غيره؛ لأنه المتبادر منها في العرف العام عند الإطلاق؛ ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله».

۲. همان، ص ۱۱۷: «لنا: القطع بان السيد اذا قال لعبد: «كل من دخل داري فاكرمه» ثم قال بعد «لا تكرم فلاناً»، او قال في الحال «الا فلاناً»، فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه، عد في العرف عاصياً و ذمه العقلاء على المخالفة». و ر.ك: همان، ص ۵۵، ۱۲۰، ۱۵۵، ۱۶۷ و ۲۲۷.

صیغه‌ها حقیقت در خصوص است و برای آن چنین استدلال کرده‌اند که به هر حال، خصوص یقینی است؛ زیرا در صورتی که خصوص از الفاظ یاد شده قصد شده باشد، مطلب مشخص است و در صورتی که مقصود از آن‌ها عموم باشد، خصوص داخل در مقصود است، بر خلاف عموم که مشکوک است، زیرا در صورتی که آن الفاظ برای خصوص باشد عموم منظور نخواهد بود. از این رو، بهتر است که الفاظ یاد شده را در خصوص تعینی، حقیقت قرارداد نه در عموم مشکوک.

صاحب معالم در پاسخ به چنین استدلالی می‌گوید:

این شیوه اثبات لغت به واسطه ترجیح است و این جایز نیست.^۱

صاحب معالم اظهار می‌کند که لغت به واسطه ترجیح‌های عقلی اثبات نمی‌شود، اما خودش، مانند محقق و علامه در بحث تعارض احوال، به واسطه همین ترجیح‌ها مجاز را بر اشتراک مقدم کرده است.^۲ او همین مبنای خود را در تعارض احوال به کار نیست، و گرنه همین مبنا می‌توانست اساس تعارض احوال را بر هم بریزد.

۵-۳- عدم اثبات لغت با قیاس

صاحب معالم همانند سایر اصولیان شیعه برای قیاس غیر منصوص العله، اعتباری قائل نیست و آن را در مباحث لغوی و لفظی کارآمد نمی‌داند. او بارها در ردّ اقوال و سخنان اصولیان اهل سنت اظهار داشته است که نمی‌توان با قیاس، لغت را اثبات کرد. البته پیش از صاحب معالم، شیخ طوسی و سید مرتضی نیز بر چنین مبنایی اصرار داشتند.

او در پاسخ به استدلال کسانی که صرف امر را برای تکرار می‌دانند، می‌گوید:

۱. معالم الدین، ص ۱۰۴: «والجواب اما عن الوجه الاول، فبانه اثبات اللغة بالترجیح، وهو غیر جایز...». و ر.ک: همان، ص ۱۵۵.

۲. همان، ص ۵۰ و ۱۰۳.

این قیاس در لغت است و آن هم باطل است، اگر چه به جواز قیاس در احکام قایل باشیم.^۱

۶-۳- نقد مبانی سید مرتضی

صاحب معالم به رغم توجه ویژه‌ای که به نظریه‌های سید مرتضی داشته، اما پیوسته، مبانی لفظی او را نقد کرده است. دو مبنای مهم او عبارتند از: اصل استعمال و حسن استفهام.

الف) اصل استعمال

او در بحث الفاظ اختصاصی برای عموم در ردّ چنین مبنایی می‌گوید:

جواب از استدلال اول این که مطلق استعمال فراتر از حقیقت و مجاز است، ولی عموم از آن الفاظ هنگام فقدان قرینه، متبادر می‌شود و تبادر علامت حقیقت است؛ پس آن‌ها در خصوص مجازند.^۲

ب) حسن استفهام

سید مرتضی حسن استفهام را دلیل اشتراک می‌دانست و در بسیاری از مباحث الفاظ به آن استناد می‌کرد، از جمله در این بحث که آیا استثنای ذکر شده پس از چند جمله، به جمله اخیر بر می‌گردد یا به همه جملات گذشته؟ او به استناد حسن استفهام، آن را میان جمله اخیر و تمامی جملات گذشته مشترک می‌دانست. صاحب معالم در پاسخ به آن می‌گوید:

جواب از وجه اول این که حسن استفهام به اشتراک اختصاص ندارد، بلکه مقتضی برای حسن استفهام احتمال است، خواه آن احتمال به واسطه اشتراک باشد یا بدان جهت که آن لفظ به وضع عام وضع شده است و بدین لحاظ اصل حقیقت در آن

۱. همان، ص ۵۴: «وعن الثانی من وجهین: احدهما، انه قیاس فی اللغة، وهو باطل، وان قلنا بجوازه فی الاحکام». و ر.ک: همان، ص ۵۸، ۱۲۷ و ۱۲۹.

۲. همان، ص ۱۰۳: «والجواب عن الاول: ان مطلق الاستعمال اعم من الحقیقة والمجاز؛ والعموم، هو المتبادر عند الاطلاق، وذلك آية الحقیقة».

معلوم نیست و یا به خاطر سبب‌های دیگر.^۱

ج) تأثیرپذیری از گذشتگان ۱ - محقق حلّی

صاحب معالم در عرصه اصول فقه، بیش‌ترین تأثیرات را از محقق حلّی پذیرفته است؛ از سبک استدلال گرفته تا نظریه‌های اصولی. ایشان به طور غالب، اندیشه‌های او را بر دیگران برتری داده است.

۱-۱ - تبادر

شاید محقق حلّی برای نخستین بار و به طور صریح، تبادر را علامت استعمال حقیقی عنوان کرد. صاحب معالم نیز بارها برای بازیابی معنای حقیقی از مجازی، به این علامت استناد کرده است. برای مثال در بحث مجمل و مبین می‌گوید:
وقتی گفته می‌شود: این زن حرام است، حرمت بهره بردن از آن به ذهن می‌آید و سبقتِ ذهن به چیزی، دلیل بر آن است که لفظ حقیقت در آن است.^۲
در بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا، در پاسخ به آن‌ها که این استعمال را به طور حقیقی جایز می‌دانند، می‌گوید:

هنگامی که مفرد بدون قرینه ذکر شود، از آن وحدت تبادر می‌شود و تبادر علامت حقیقت است.^۳

۱. همان، ص ۱۲۷: «والجواب، اما عن الاول، فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشترک، بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال، سواء كان بواسطة الاشتراك، او لكونه موضوعاً بالوضع العام، او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه... او لغیر ذلك من الاسباب المقتضية له».

۲. محقق حلّی، معارج، ص ۱۰۸: «فان القائل... هذه المرأة حرام، يسبق الى الذهن تحريم الاستمتاع بها و سبق الذهن الى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه». و ر.ک: همان، ص ۵۰.

۳. حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۴۱: «والجواب: ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه، وذلك آية الحقيقة».

۲-۱- عدم دلالت امر بر فور و تراخی

محقق حلی معتقد بود که صیغه امر بر فور و تراخی دلالتی ندارد و این دو قید، از قراین امر استفاده می‌شود.^۱

صاحب معالم همین نظریه را در بحث اوامر پذیرفته است. او می‌گوید:
گروهی، از جمله محقق ابوالقاسم ابن سعید و علامه قایل شده‌اند که امر بر فور و تراخی دلالتی ندارد، بلکه تنها بر مطلق فعل دلالت دارد و هر یک که حاصل شود مجزی است. این قول قوی‌تر است.^۲

۳-۱- عدم وجوب بدل در واجب موسع

واجب موسع، واجبی است که وقت عبادت از خود عبادت زیادتر باشد. بیش‌تر علمای شیعه معتقدند که علاوه بر آن که این واجب امکان عقلی دارد، واقع هم شده است. سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن زهره و ابن براج معتقدند: برای این که این واجب با مستحب متفاوت شود، بدل واجب است. منظور از بدل آن است که اگر واجب موسع در اول وقت انجام نشود، عزم بر انجام فعل در وقت بعدی است.

محقق حلی و به تبع او علامه بر این باورند که بدل، واجب نیست. او می‌گوید:

اگر واجب موسع را در اول وقت انجام نداد عزم [یعنی بدل] واجب نیست.^۳

صاحب معالم نیز از مبنای محقق حلی پیروی کرده و می‌گوید: «بیش‌تر علما به عدم وجوب بدل معتقدند، از جمله محقق و علامه -رحمهما الله- و این قول به واقع

۱. محقق حلی، همان: ص ۶۵: «والظاهر انه لا اشعار فيه بفور ولا تراخ. لنا: انه ورد مع الفور تارة ومع التراخي أخرى، فيجعل حقيقة في القدر المشترك بينهما؛ صوناً للكلام عن الاشتراك والتجاوز».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۵۶: «وذهب جماعة، منهم المحقق ابوالقاسم ابن سعید والعلامة -رحمهما الله- تعالى -: الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي، بل على مطلق الفعل، وإيهما حصل كان مجزياً وهذا هو الاقوى».

۳. محقق حلی، همان، ص ۷۴: «المسألة الثانية: اذا لم يفعل الموسع في اول الوقت لا يجب العزم».

نزدیک تر است.^۱

۴-۱- دلالت نهی بر فساد

محقق حلی معتقد بود که نهی در عبادات بر فساد آن دلالت می‌کند، ولی در معاملات، نهی چنین دلالتی ندارد. این قول به تفصیل میان عبادات و معاملات اولین بار توسط محقق حلی ابراز شد. محقق در این خصوص می‌گوید:

نهی در عبادات بر فساد مورد نهی دلالت می‌کند، ولی در معاملات چنین نیست. منظور ما از فساد مترتب نشدن احکام است، مثل اجزا در عبادات و انتقال ملک در بیع و حاصل شدن جدایی در طلاق.^۲

پس از وی علامه و صاحب معالم در این نظر با اندک تفاوتی از او تبعیت کردند و آن این که صاحب معالم قید لغت و شرع را اضافه کرد. او در این مورد می‌نویسد: وقول قوی تر نزد من این است که نهی در عبادات به حسب لغت و شرع بر فساد مورد نهی دلالت می‌کند، ولی در غیر عبادات [یعنی معاملات] چنین دلالتی ندارد.^۳

۵-۱- عدم افاده عموم مفرد معرّف

آیا مفرد معرفه، مثل الإنسان، مفید عموم است یا نه؟ این بحث اختلافی است. قولی به شیخ طوسی نسبت داده شده که مفرد معرّف عمومیت را می‌رساند، ولی محقق و به تبع او علامه معتقدند که عمومیتی از آن استفاده نمی‌شود. محقق در فصلی

۱. حسن بن زین الدین، همان، ص ۷۴: «والاکثرون علی عدم الوجوب، ومنهم المحقق والعلامة - رحمهما الله - وهو الاقرب.»

۲. محقق حلی، همان، ص ۷۷: «المسألة الثانية: النهی يدلّ علی فساد المنهی عنه فی العبادات، لا فی المعاملات. ونعنی بالفساد؛ عدم ترتب الاحکام، کالاجزاء فی العبادات، وکانتقال الملك فی البيع، و حصول البینونة فی الطلاق.»

۳. حسن بن زین الدین، همان، ص ۹۶: «والاقوی عندی: انه يدلّ فی العبادات بحسب اللغة والشرع، دون غيرها مطلقاً.»

که به مناسبت ملحقات به عموم تدوین کرده است می‌گوید:

مسئله اولی: اسم مفردی که لام تعریف بر آن وارد شده است، جنس را افاده می‌کند، نه استغراق را، خواه مشتق باشد یا غیر مشتق، ولی شیخ طوسی معتقد است از آن عمومیت فهمیده می‌شود.^۱

صاحب معالم این نظریه را پذیرفته است و می‌گوید:

اما برخی از مردم معتقدند مفرد معرف [به ال] مفید عموم است و محقق این قول را به شیخ نسبت داده است، ولی گروه دیگری، به عدم افاده آن معتقدند. محقق و علامه [نیز] این قول را پذیرفته‌اند و این قول به واقع نزدیک‌تر است.^۲

۶-۱- نهایت تخصیص

این که آخرین حد تخصیص چه مقدار است، اختلافی است. سید مرتضی و به تبع آن شیخ طوسی و ابن زهره معتقدند که می‌توان عام را تخصیص زد تا این که یک فرد باقی بماند. برخی دیگر، بر این باورند که منتهای تخصیص، سه تاست و برخی دیگر، منتهای آن را دو تا می‌دانند. از نظر محقق حلی باید در تخصیص حدی رارعايت کرد که مقدار کثیری باقی بماند، مگر به جهت رعایت تعظیم؛ زیرا قبیح است که گوینده‌ای بگوید تمامی انارهای این باغ را خوردم و در آن باغ هزار انار موجود باشد، ولی او تنها یک انار خورده باشد.^۳

صاحب معالم هم این نظریه را پذیرفته است و می‌گوید:

بیش تر علما، از جمله محقق معتقدند که باید جمعی باقی بماند که نزدیک به مدلول

۱. محقق حلی، همان، ص ۸۶: «المسألة الأولى: الاسم المفرد (إذا دخل) عليه لام التعريف أفاد الجنس، لا الاستغراق، مشتقاً كان أو غير مشتق و قال الشيخ يعم».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۰۴: «و اما المفرد المعرف، فذهب جمع من الناس: الى أنه يفيد العموم و عزاه المحقق الى الشيخ، و قال قوم: بعدم افادته، واختاره المحقق والعلامة، وهو الاقرب».

۳. محقق حلی، همان، ص ۹۰.

عام باشد، مگر عام به خاطر تعظیم در مورد یک فرد به کار رود. این نظر به واقع نزدیک تر است.^۱

۷-۱- بنای عام بر خاص

هرگاه عام و خاصی در ظاهر با یک دیگر متنافی باشند، از چهار حالت خارج نمی باشند یا تاریخ هر یک از آن‌ها معلوم است و یا نیست. بنابر علم به تاریخ آن‌ها، یا علم به مقارنت آن‌ها داریم و یا نداریم. در صورت دوم، یا خاص مقدم است و یا عام. پس چهار قسم وجود دارد: ۱- علم به اقتران، ۲- تقدم عام، ۳- تقدم خاص و ۴- جهل به تاریخ. این تقسیم بندی را محقق بیان کرده است^۲ و صاحب معالم از او پیروی کرده است.^۳

اما در صورتی که خاص مقدم بر عام باشد: دو نظر وجود دارد: یکی، تخصیص عام توسط خاص. این عقیده شیخ طوسی، سید مرتضی و ابن زهره است. دیگری، نسخ شدن خاص توسط عام. طرف داران این قول، محقق و علامه می باشند. محقق در این خصوص می گوید:

سوم: هرگاه خاص مقدم، و عام متأخر باشد، از دیدگاه شیخ طوسی، عام ناسخ است؛ زیرا او تأخیر بیان را جایز نمی داند، ولی اکثراً معتقدند عام بر خاص بنا گذاشته می شود و این نظر روشن تر است.^۴

صاحب معالم همین نظریه محقق را پذیرفته و می گوید:

سوم: تقدم خاص، وقول قوی تر آن است که عام بر خاص بنا گذاشته می شود، به

۱. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۱۰: «وذهب الاکثر ومنهم المحقق: الی انه لابد من بقاء جمع یقرب من مدلول العام الا ان یتعمل فی حق الواحد علی سبیل التعظیم، وهو الاقرب».

۲. محقق حلی، همان، ص ۹۸.

۳. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۴۲.

۴. محقق حلی، همان، ص ۹۸: «الثالث: اذا کان الخاص متقدماً و العام متأخراً، فعند الشیخ ابی جعفر علیه السلام یکون العام ناسخاً؛ لانه لا یجیز تأخیر البیان، وقال الاکثرون: ان العام ینبئ علی الخاص وهو الاظهر».

خاطر موافقت با محقق، علامه و اکثر جمهور.^۱
سپس صاحب معالم همان دلیل محقق حلی را ذکر می‌کند.^۲

۱-۱-۱- اجماع مرکب

هرگاه طایفه امامیه در مسئله‌ای بر دو قول اختلاف نظر داشته باشند، تکلیف چیست؟ محقق در این خصوص می‌گوید:

هرگاه امامیه بر دو قول اختلاف داشته باشند، در صورتی که نسب یکی از دو طایفه معلوم باشد و امام هیچ‌کدام از آن‌ها نباشد، حق در طایفه دیگر است، گرچه نسب آن‌ها معلوم نباشد. پس در صورتی که یکی از دو طایفه، دلیل قطعی در دست داشته باشد که موجب علم شود، عمل کردن بر قول آن طایفه، لازم است؛ زیرا قطعاً امام با آن‌ها است.^۳

صاحب معالم نیز دقیقاً همین عبارات محقق را نقل کرده است.^۴

۱-۱-۲- اجماع بعد از خلاف

در این مسئله نیز صاحب معالم عین عبارت محقق را نقل کرده و نظریه او را نیز پذیرفته است.^۵ محقق در این موضوع می‌نویسد:

هرگاه امامیه بر دو قول اختلاف نظر داشته باشند، آیا پس از آن می‌توانند بر یکی از

۱. حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۱۴۳: «الثالث: ان يتقدم الخاص، والاقوى: ان العام يبنى عليه؛ وفاقاً للمحقق والعلامة و اکثر الجمهور».

۲. همان.

۳. محقق حلی، همان، ص ۱۳۳.

۴. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۷۹: «اذا اختلف الامامية على قولين: فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم، كان الحق مع الطائفة الأخرى، وان لم تكن معلومة النسب؛ فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها؛ لأن الامام معها قطعاً».

۵. همان، ص ۱۷۹.

دو قول اتفاق نمایند؟ شیخ می‌گوید: اگر قایل به تخییر باشیم اتفاق آنان پس از اختلاف صحیح نیست؛ زیرا این دلالت می‌کند قول دیگر باطل است، در حالی که ما گفته بودیم آن‌ها مختیرند، ولی گوینده‌ای می‌تواند بگوید: چرا تخییر به عدم اتفاق بعد از آن اختلاف مشروط نباشد؟ بر اساس این احتمال، اجماع بعد از اختلاف صحیح است.^۱

۱۰-۱. عدم کفایت تحرز از کذب در راوی

مشهور آن است که راوی حدیث باید عادل باشد. شیخ طوسی معتقد است که عدالت در راوی شرط نیست، بلکه همین مقدار که او از دروغ اجتناب کند، در پذیرش خبر او کفایت می‌کند. محقق حلی چنین نظریه‌ای را مردود می‌داند و می‌گوید:

ما چنین ادعایی را ممنوع دانسته و دلیل آن را مطالبه می‌کنیم و بر فرض پذیرش چنین ادعایی، تنها بر همان مواردی که به اخبار خاصی عمل شده، اکتفا می‌شود و در عمل، سرایت کردن به غیر آن اخبار، جایز نیست. این ادعا که کسی با داشتن فسق و گناه از کذب و دروغ اجتناب می‌کند، بعید است.^۲

صاحب معالم، این نظریه محقق را نیز ترجیح داده است.^۳

۱۱-۱. اعتبار عدد در تزکیه راوی

عدالتی که در راوی معتبر است از راه‌های مختلفی شناخته می‌شود. یکی از آن راه‌ها این است که شخصی که تزکیه او ثابت است راوی را تزکیه کند، ولی بحث این

۱. محقق حلی، همان، ص ۱۳۳.

۲. همان، ص ۱۴۹. «ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها، ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصة، ولم يجز التعدى في العمل الي غيرها».

۳. حسن بن زين الدين، همان، ص ۲۰۱.

است که آیا در تزکیه، یک نفر کافی است یا در آن، تعدد معتبر است؟ محقق حلی تزکیه دو نفر را لازم می‌داند.^۱

صاحب معالم با پذیرش همین نظریه می‌نویسد:

محقق می‌گوید: در مورد تزکیه راوی، جز آنچه در تزکیه شاهد قبول می‌شود، مورد قبول واقع نمی‌شود و آن همان شهادت دو نفر عادل است و این قول نزد من حق است.^۲

۱۲- ۱- قیاس منصوص العله

محقق، قیاس منصوص العله را حجت و تعدی از آن حکم را، به خاطر وجود علت، بی مانع می‌داند او می‌گوید:

هرگاه شارع بر علتی تصریح کند و قرینه‌ی حالیه‌ای موجود باشد که جز آن علت، اعتباری در ثبوت ندارد، تعدی از آن حکم جایز است و این برهان است.^۳

سید مرتضی این نوع قیاس را باطل می‌دانست. علامه تلاش زیادی کرد که اثبات کند نزاع میان این دو دیدگاه، لفظی است نه معنوی. صاحب معالم پس از نقل کلام محقق، علامه و سید مرتضی می‌گوید: این نزاع لفظی نیست و حق با محقق است.^۴

۱۳- ۱- راه شناخت مفتی

علامه حلی معتقد بود همین که مقلد ظن غالب پیدا کند که شخص اهل ورع و

۱. محقق حلی، همان، ص ۱۵۰: «وان خفی حاله وشهد بها محدث واحد، هل یقبل قوله بمجرد؟ الحق، انه لا یقبل الا علی ما یقبل علیه تزکیة الشاهد وجرحه، وهو شهادة عدلین».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۰۴: «وقال المحقق: لا یقبل فیها الا ما یقبل فی تزکیة الشاهد، وهو شهادة عدلین، وهذا عندی هو الحق».

۳. محقق حلی، همان، ص ۱۸۵: «فان نصّ الشارع علی العلة وكان هناك شاهد حال، یدل علی سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فی ثبوت الحكم، جاز تعدیة الحكم وكان ذلك برهاناً».

۴. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۲۹: «اذا عرفت هذا فاعلم، ان الاظهر عندی ما قاله المحقق رحمته الله».

اجتهاد است واجب است که از او تقلید کرد و غلبه ظن از این راه حاصل می‌شود که ببیند در جلوی مردم نشسته و فتوا می‌دهد و مردم از او استفتا می‌کنند. محقق حلی این نظریه را مردود می‌داندست و معتقد بود که مقلد باید به شرایط مفتی در شخصی علم داشته باشد تا بتواند از او تقلید کند و این که شخصی فتوا می‌دهد و مردم از او استفتا می‌کنند کافی نیست، چه بسا آن شخص در مورد این که اهل فتوا شده اشتباه کرده یا این که بخواهد دیگران را به اشتباه بیندازد.^۱

صاحب معالم سخن محقق را ترجیح و تثبیت کرده است. ایشان می‌گوید:
کلام محقق رحمته الله قوی‌تر است و وجه آن واضح است و نیازی به بیان ندارد.^۲

۱۴-۱. تعارض علمیت با اورعیت

در صورتی که مفتی واحد باشد، مردم از او تقلید می‌کنند و در صورتی که متعدد باشند، اگر در فتوا اتفاق نظر داشته باشند می‌توان از هر یک تقلید کرد، ولی در صورت اختلاف فتوا، قول مشهور، تقلید از اعلم است، اما در صورتی که یکی اعلم و دیگری اورع باشد از کدام یک باید تقلید کرد؟ محقق حلی معتقد است که تقلید از اعلم مقدم است.

محقق حلی می‌گوید:

اگر دو مفتی یکی اعلم و دیگری عدالت و تقوایش بیش تر بود، اعلم مقدم می‌گردد؛ زیرا فتوا از علم استفاده می‌شود، نه از تقوا، و آن مقداری که تقوا دارد، او را از فتوای بدون علم منع می‌کند.^۳

۱. معارج، ص ۲۰۱.

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۴۵: «وکلام المحقق رحمته الله هو الاقوی، ووجه واضح لا ینحتاج الی البیان».

۳. محقق حلی، همان، ص ۲۰۱: «وان اتفق اثنان احدهما اعلم والاخر اکثر عدالة وورعاً، قدم الاعلم؛ لان الفتوی تستفاد من العلم، لا من الورع، والقدر الذی عنده من الورع یحجزه عن الفتوی بما لا یعلم».

صاحب معالم این سخن محقق حلی (تقدیم اعلم بر اورع) را نیکو شمرده است.^۱

۱۵-۱- ترجیح به موافق یا مخالف اصل

صاحب معالم در باب تعادل و ترجیح، مرجحات متعددی را ذکر می‌کند. یکی از آن‌ها مرجحات خارجی است؛ یعنی هنگامی که دو خبر با یک‌دیگر تعارض کنند، با اموری که بیرون از آن‌هاست یکی بر دیگری ترجیح پیدا می‌کند. یکی از مرجحات خارجی، مخالفت یک روایت با اصل و موافقت روایت دیگری با اصل است. از نظر علامه و بیش تر علمای اهل سنت، روایت مخالف با اصل مقدم می‌شود، ولی شیخ طوسی خبر موافق با اصل را تقدیم می‌دارد.

محقق حلی، هر دو نظر را نقل و به گونه‌ای رد می‌کند و نظریه دیگری ابراز می‌کند. صاحب معالم این نظر محقق حلی را قبول می‌کند و آن را تثبیت می‌نماید.^۲ محقق حلی در تشریح نظریه خویش می‌نویسد:

حق آن است که آن دو روایت یا از پیامبر ﷺ نقل شده و یا از ائمه اطهار علیهم‌السلام، در صورتی که از پیامبر نقل شده باشد و تاریخ آن معلوم باشد، روایت متأخر مقدم می‌شود، چه با اصل مطابق باشد یا نباشد و در صورت جهل به تاریخ توقف لازم است؛ زیرا همان‌گونه که احتمال دارد یکی ناسخ باشد، احتمال دارد منسوخ هم باشد، اما در صورتی که روایت از ائمه علیهم‌السلام نقل شده باشد قول به تخییر لازم است، خواه تاریخ آن‌ها معلوم باشد یا نباشد؛ زیرا ترجیح از آن‌ها مفقود است و نسخی پس از پیامبر نیست. پس قول به تخییر واجب است.^۳

۱۶-۱- تعریف نسخ

محقق حلی نسخ را این‌گونه تعریف کرده است:

۱. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۴۶.

۲. همان، ص ۲۵۴.

۳. محقق حلی، همان، ص ۱۵۶.

معنای شرعی نسخ عبارت است از اعلام به پایان یافتن مثل حکمی که با دلیل شرعی ثابت شده، به دلیل شرعی دیگری که متأخر از اوست، به گونه‌ای که اگر آن دلیل نبود حکم اول ثابت بود.^۱

صاحب معالم نیز همین تعریف را عیناً از محقق نقل کرده است.^۲ البته این تعریف به جز چند قید آن، مثل «اعلام» و «زوال» از تعریف سید مرتضی در الذریعه گرفته شده است.^۳

۲ - سید مرتضی

۱-۲- نفی مفهوم وصف

از نظر شیخ طوسی و شهید اول، وصف مفهوم دارد، اما سید مرتضی و به پیروی از او محقق و علامه معتقد بودند که وصف مفهوم ندارد. سید مرتضی در این خصوص می‌گوید:

مردم در این مسئله [یعنی تعلیق حکم به صفت، بر نفی حکم به واسطه انتفای صفت دلالتی ندارد] اختلاف دارند؛ برخی می‌گویند انتفای صفتی که حکم بر آن معلق شده، بر نفی حکم از موضوعی که صفت مزبور را ندارد، دلالت نمی‌کند و تنها تعلیق حکم به صفت مفید اثبات حکم در مواردی است که صفت را دارند، ولی نسبت به غیر آن از لحاظ نفی و اثبات حکم چیزی را بیان نمی‌کند.^۴

صاحب معالم در این مسئله، قول سید مرتضی را پذیرفته و می‌گوید:

اصولیان در این مسئله که تعلیق حکم به صفت، مقتضی نفی حکم در صورت انتفای

۱. همان، ص ۱۶۱: «وفی الشرع عبارة عن الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدلیل الشرعی بدلیل شرعی مترخ عنه علی وجه لولاه لکان الحكم الاول ثابتاً».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۲۱.

۳. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۴۱۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۹۲.

صفت باشد، اختلاف نظر دارند. گروهی این اقتضار را پذیرفته‌اند و این از کلام شیخ ظاهر می‌شود و شهید در ذکرى به آن میل پیدا کرده است، ولی سید مرتضی و به دنبال آن محقق و علامه و بسیاری دیگر آن را نفی کرده‌اند و این قول به واقع نزدیک‌تر است.^۱

۲-۲- امر به شیء با علم امرکننده به انتفای شرط

اکثر اصولیان اهل سنت بر این باورند که امرکننده می‌تواند امر خود را به شرطی مقید کند که می‌داند آن شرط در خارج منتفی است، ولی اصولیان شیعه این مسئله را به موردی مقید می‌دانند که امرکننده جاهل به انتفا باشد، اما در صورتی که امرکننده عالم باشد، مانند خداوند متعال چنین مسئله‌ای جایز نیست. صاحب معالم در این زمینه عبارات طولانی‌ای را از تحریر سید مرتضی^۲ در مقام بحث و اظهار نظر نقل کرده است و از آن تمجید کرده است. او می‌گوید:

حقیقتاً سید مرتضی نیکو عمل کرده است، آنگاه که از این مسلک [یعنی نظریه اهل سنت] کناره‌گیری کرد و اصل مطلب را نیکو بیان کرد.^۳

در پایان نقل کلام سید می‌گوید:

این کلامی که سید مرتضی افاده کرده، در روشن‌گری مقام، کافی و در اثبات مذهب مختار، وافی است. پس هیچ تعجیبی نیست اگر آن را به طور طولانی ذکر کرده‌ایم.^۴

۳-۲- تعقب عام به ضمیری که به بعضی از آن بر می‌گردد

در این مسئله، سه قول وجود دارد: برخی مثل علامه در نه‌ایه معتقدند: هرگاه

۱. حسن بن زین الدین، همان، ص ۷۹.

۲. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۱۶۳.

۳. حسن بن زین الدین، همان، ص ۸۳: «ولقد اجاد علم الهدی حیث تنحى عن هذا المسلك واحسن التأدیة عن اصل المطلب».

۴. همان، ص ۸۳-۸۴: «قلت: هذه الجملة التي افادها السيد - قدس الله نفسه - كافية في تحرير المقام، وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها...».

ضمیر به برخی از آن لفظ عام برگردد، موجب تخصیص آن می‌شود، ولی شیخ طوسی تخصیص را قبول نداشته و سید مرتضی، محقق، علامه (در تهذیب) و صاحب معالم به توقف معتقد شده‌اند.

در این مسئله (خواه از عموم صرف نظر شود و گفته شود که منظور از عام معنای خاص است و در نتیجه مجاز در کلام لازم می‌آید و خواه گفته شود عام تغییری نمی‌کند، ولی مضافی به ضمیر در تقدیر فرض می‌شود تا مجاز شود) تا دلیل بیرونی مؤید یکی از این دو احتمال نشود باید توقف کرد.^۱ سید مرتضی، به رغم اعتقاد به توقف، مسئله را به طور وسیعی مطرح کرده است، به طوری که شامل شرطی که بعد از عام قرار گیرد و مربوط به برخی از افراد آن باشد هم می‌شود، ولی صاحب معالم مسئله بالا را تنها از زاویه ضمیر بررسی کرده است.

صاحب معالم دیدگاه سید مرتضی در توقف را پذیرفته و در مقام استدلال به دلایل سید مرتضی نظر داشته است و آن را با بیانی دیگر توضیح داده است.^۲

۴-۲- شرط حصول علم در تواتر

برای حصول علم از راه تواتر شرایطی لازم است که برخی مربوط به اخبار دهندگان و برخی دیگر مربوط به شنوندگان است.

شرایط شنوندگان یکی این است که به آنچه اخبار داده می‌شوند، آگاه نباشند و دیگر آن که، ذهن آن‌ها پیش از این از شبهه یا تقلیدی که موجب نفی خبر شود، آلوده نشده باشد. مبتکر این شرط، سید مرتضی است. او در این خصوص می‌نویسد:

باید شرطی که مختص به ماست محقق شود و آن این که کسی که خبر داده می‌شود [به خبری که با شنیدن آن، خداوند علم ضروری برایش ایجاد می‌کند] مسبوق به

۱. سید مرتضی، همان، ج ۱، ص ۳۰۳.

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۳۷.

شبهه یا تقلید به اعتقاد نفی محتوای خبر نباشد؛ زیرا این علم اگر به عادت مستند باشد و از سببی بر نخواستہ باشد در شرایط آن کم و زیادی امکان پذیر است.^۱

صاحب معالم در این موضوع می‌گوید:

این شرط را سید مرتضی ذکر کرده و آن نیکوست و گروهی از اهل سنت این شرط را از او حکایت کرده‌اند، ولی نام او را بیان نکرده‌اند.^۲

۵-۲- عدم حجیت استصحاب

در باره اعتبار و عدم اعتبار استصحاب، اقوال مختلفی وجود دارد که در کتاب‌های نخستین اصول دو مورد از آن‌ها ذکر شده است: یکی، قول شیخ مفید که استصحاب را حجت می‌دانست و دیگری، قول سید مرتضی که برای استصحاب اعتباری قائل نبود.^۳ پس از سید مرتضی تا زمان صاحب معالم غالباً استصحاب را حجت می‌دانستند، ولی صاحب معالم و صاحب مدارک آن را حجت ندانسته‌اند. صاحب معالم می‌گوید:

مردم در استصحاب حال اختلاف نظر دارند و محل آن این است که حکمی در وقتی ثابت شود، سپس وقت دیگری بیاید و دلیلی بر نفی آن حکم اقامه نشود [در این صورت] آیا حکم به بقای آن حکم می‌شود به همان گونه‌ای که قبلاً بوده است و این استصحاب است یا حکم به آن در وقت دوم احتیاج به دلیل دارد؟^۴

او پس از نقل دیدگاه سید مرتضی و شیخ مفید می‌گوید:

۱. سید مرتضی، همان، ج ۲، ص ۴۹۱: «قلنا: لابد من شرط نختص نحن به، وهو أن يكون من أخبر بالخبر الذي فعل الله تعالى عنده العلم الضروري، لم يُسبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفی موجب الخبر؛ لأن هذا العلم إذا كان مستنداً إلى العادة وليس بموجب عن سبب، جاز في شروطه النقصان والزيادة...».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۸۶.

۳. سید مرتضی، همان، ج ۲، ص ۳۵۳ و ۳۵۴.

۴. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۳۱.

محقق نیز در ابتدای امر قول شیخ مفید را پذیرفت، ولی در معتبر به قول سید مرتضی عدول کرده است.

در پایان صاحب معالم قول سید مرتضی را ترجیح داده است.^۱

۳- علامه حلی

۳-۱- تقسیم الفاظ

علامه حلی الفاظ را دسته‌بندی نموده است. او می‌گوید: اگر لفظ و معنا متحد باشند و تصور معنا، از [وقوع] شرکت ممانعت کند، آن جزیی است و اگر چنین نباشد؛ یعنی افراد آن مساوی باشند، کلی متواطی و در صورت اختلاف افراد، مشکک است، ولی چنانچه لفظ و معنا متکثر باشند الفاظ دلالت‌کننده بر آن معانی متباین‌اند، در حالی که اگر تنها لفظ متکثر باشند، الفاظ یاد شده مترادف‌اند، چنانچه اگر تنها معنا متکثر باشد و برای مرتبه اول بر معنایی وضع شده، سپس در معنای دومی بدون مناسبت، نقل و استعمال شود، مرتجل است^۲ و اگر به خاطر مناسبتی نقل داده شود و منقول غلبه داشته باشد، منقول لغوی یا عرفی و یا شرعی است، ولی اگر چنین نباشد، لفظ نسبت به معنای اول حقیقت و نسبت به معنای دوم مجاز است. اگر لفظ برای هر دو معنا وضع گردد، نسبت به آن‌ها مشترک است و نسبت به تک تک آن‌ها مجمل است.^۳

۱. همان، ص ۲۳۵.

۲. همان، ص ۳۴: «اللفظ والمعنى ان اتحدا، فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزى، او لا يمنع وهو الكلى، ثم الكلى اما ان يتساوى معناه فى جميع موارد وهو المتواطى، او يتفاوت وهو المشكك، وان تكثر فالالفاظ متباينة، سواء كانت المعانى متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين، وان تكثر الالفاظ واتحد المعنى فهى مترادفة... وان تكثر المعانى واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك، وان اختلفت الالفاظ باحدها ثم استعمل فى الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز، وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوى او الشرعى او العرفى، وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل».

۳. علامه حلی، مبادئ الوصول، ص ۶۷ - ۶۹.

۲-۳- واجب تخییری

در واجب تخییری سه دیدگاه عمده وجود دارد: یکی، قول شیعه و معتزله است که معتقدند: امر تخییری به دو یا چند چیز، سبب و جوب همه خصال به صورت تخییری می شود؛ بدین معنا که همه واجب نیست، ولی اخلال به جمیع آنها نیز جایز نیست. در نتیجه هر یک را انجام دهد، اصالةً واجب است. دیگری قول اشاعره است که می گویند: واجب یکی است و آن پیش ما معلوم نیست و با فعل مکلف معین می شود و گروه سوم بر این اعتقادند که واجب یکی است، ولی تنها پیش خداوند معین است و او می داند که مکلف کدام یک را انتخاب خواهد کرد و خداوند آن را معین کرده است. علامه حلی می گوید: اختلاف میان معتزله و شیعه با اشاعره اختلاف لفظی است، نه معنوی. هر دو گروه از مذهب سوم تبری جسته و آن را باطل می دانند.^۱ صاحب معالم نیز این سخن را نیکو شمرده است، و اختلاف آن دو را لفظی می داند^۲ و بر آن استدلال کرده است.^۳

۴-۳- دلالت نهی بر دوام و تکرار

از دیدگاه سید مرتضی نهی، همانند امر بر تکرار و دوام دلالتی ندارد، بلکه احتمال مره و تکرار هر دو در آن وجود دارد، ولی علامه در نهایت معتقد است که نهی با امر متفاوت است و نهی بر تکرار و دوام دلالت دارد.^۴ صاحب معالم نیز همین نظر علامه را پذیرفته است. او می گوید:

۱. همو، نهاية الوصول، ص ۶۶: «الظاهر، انه لا خلاف بين القولين في المعنى... نعم هاهنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه، ونسبه كل منهم الى صاحبه وأتفقاً على فساد...».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۷۲.

۳. همان، ص ۹۱.

۴. علامه حلی، نهاية الوصول، ص ۸۸.

دلیل آن [این است که] نهی، اقتضا می‌کند مکلف ماهیت فعل و حقیقت آن را در وجود داخل نکند و این معنا تنها با امتناع از داخل شدن هر فرد از افراد ماهیت آن در وجود، محقق می‌شود و با انجام یک فرد، صدق می‌کند که آن ماهیت در وجود داخل شده است.^۱

صاحب معالم در ادامه بحث دلالت نهی بر تکرار و دوام می‌گوید:
چون اثبات کردیم نهی برای دوام و تکرار است، باید معتقد شد که نهی بر فور هم دلالت می‌کند، زیرا دوام مستلزم فوریت است.^۲

۵-۳- نسخ مدلول امر

در اوامر، این بحث مطرح است که آیا با نسخ مدلول امر که وجوب باشد، دلالت آن بر جواز باقی می‌ماند یا خیر؟ علامه، معتقد است که جواز هم باقی نمی‌ماند.^۳ البته این سخن مختار او در نهایة الوصول است، ولی در تهذیب با نسخ وجوب، جواز را ماندگار می‌داند. صاحب معالم با پذیرش مبنای علامه در نهایة الوصول می‌گوید:
قول نزدیک‌تر به واقع نزد من این است که با نسخ مدلول امر، دلالت بر جواز باقی نمی‌ماند، بلکه مدلول امر به حکمی که پیش از امر داشت برمی‌گردد.^۴

۶-۳- مطلوب نهی

اصولیان، درباره مطلوب نهی، اختلاف دارند. بیش‌تر آن‌ها، معتقدند که منظور

۱. حسن بن زین الدین، همان، ص ۹۲: «لنا: ان النهی يقتضى منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته فى الوجود، وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه؛ اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية فى الوجود لصدقها به».

۲. همان، ص ۹۳.

۳. علامه حلی، نهایة الوصول، ص ۷۴.

۴. حسن بن زین الدین، همان، ص ۸۶: «الأقرب عندى أن نسخ مدلول الامر، وهو الوجوب، لا يبقى معه الدلالة على الجواز، بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الامر وبه قال العلامة فى النهاية».

خودداری از فعل منهی عنه است، ولی علامه در نهایت معتقد است که مطلوب از آن، مجرد عدم انجام دادن فعل است.^۱

۷-۳- تخصیص کتاب به خبر واحد

آنان که خبر واحد را حجت می‌دانند در توانایی آن برای تخصیص قرآن اختلاف دارند. علامه معتقد است که خبر واحد می‌تواند عام قرآنی را تخصیص بزند.^۲ صاحب معالم نیز این نظریه را پذیرفته و می‌گوید:

در باره جواز تخصیص کتاب به خبر متواتر اختلافی نیست و وجه آن ظاهر است، اما تخصیص کتاب به خبر واحد در صورت عمل به آن، قول نزدیک‌تر به واقع جواز تخصیص آن است و علامه و برخی از عامه به آن معتقد شده‌اند.^۳

۴- شیخ طوسی

۱-۴- وجود صیغه‌های اختصاصی برای عام

سید مرتضی معتقد بود که لفظ خاصی برای عام وضع نشده که اگر در غیر آن استعمال شود مجاز باشد، ولی شیخ طوسی بر این باور بود که در کلام عرب، برای عام، صیغه‌های اختصاصی وجود دارد. این مبنا را بعدها بیش‌تر اصولیان پذیرفتند.^۴

صاحب معالم نیز از همین نظریه پیروی کرده و می‌گوید:

حق آن است که برای عموم در لغت عرب صیغه مخصوصی است و این قول شیخ،

۱. علامه حلی، نهاية الوصول، ص ۸۷.

۲. همو، مبادئ الوصول، ص ۱۴۸: «تخصیصه بخبر الواحد جائز؛ لانهما دلیلان تعارضاً فقدّم الاخص؛ جمعاً بین الدلیلین».

۳. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۴۰: «لا خلاف فی جواز تخصیص الكتاب بالخبر المتواتر ووجه ظاهر أيضاً واما تخصیصه بالخبر الواحد علی تقدیر العمل به، فالأقرب جوازه مطلقاً ویه قال العلامة وجمع من العامة».

۴. شیخ طوسی، العدة فی الاصول، ج ۱، ص ۲۷۹.

محقق، علامه و جمهور محققان است.^۱

۲-۴- مجاز بودن عام تخصیص خورده

شیخ طوسی معتقد بود که عام به هر دلیلی (متصل یا منفصل) تخصیص بخورد، مجاز خواهد بود. او این قول را به بیش تر متکلمان نسبت داده بود.^۲ صاحب معالم در همین مورد می گوید:

اگر عام تخصیص بخورد و بقیه اراده شود بنابر قول قوی تر، به خاطر موافقت با نظر شیخ، محقق، علامه در یکی از اقوالش و بسیاری از عامه، عام مطلقاً مجاز خواهد شد.^۳

۳-۴- ترجیح به مخالفت با عامه

از نظر شیخ طوسی در صورتی که دو خبر با یکدیگر تعارض کنند، یکی از مرجحات، مخالفت با عامه است.^۴ صاحب معالم در بحث تعادل و ترجیح چهار مرجح خارجی را نام می برد که یکی از آنها مخالفت با عامه است. هم چنین نظر شیخ طوسی را بر نظر محقق ترجیح داده و آن را حق می داند.^۵

۱. حسن زین الدین، همان، ص ۱۰۲: «الحق: انّ للعموم فی لغة العرب صیغة تخصّصه وهو اختیار الشیخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققین».

۲. شیخ طوسی، العدة فی الاصول، ج ۱، ص ۳۰۷: «وذهب ابو علی و ابو هاشم ومن تبعهما واکثر المتکلمین وباقی الفقهاء الی أنّه یصیر مجازاً، بأی دلیل خصّ وهو الصحیح».

۳. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۱۳: «واذا خصّ العام وأرید به الباقی، فهو مجاز مطلقاً علی الأقوی؛ وفاقاً للشیخ والمحقق والعلامة فی احد قولیه وکثیر من اهل الخلاف».

۴. شیخ طوسی، همان، ج ۱، ص ۱۴۷: «فان کان رواتهما متساویین فی العدد والعدالة، عمل بأبعدهما من قول العامة ویرک العمل بما یوافقهم».

۵. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۵۶: «فکلام الشیخ عندی هو الحق».

۵ - شهید ثانی

۵-۱- عدم حجیت خبر مرسل

تا پیش از شهید ثانی در مورد حجیت و عدم حجیت خبر مرسل، چند نظریه وجود داشت. برخی مانند شیخ مفید و ابن ادریس خبر مرسل را اتفافی حجت می دانستند. شیخ طوسی و علامه حلی نیز معتقد بودند که تنها در صورتی که ارسال کننده جز از عادل روایت نقل نمی کند، خبرهای مرسل او حجت است، مانند مراسیل ابن ابی عمیر. این نظریه پیروان زیادی داشت، اما شهید ثانی به دلیل مشخص نبودن وضعیت راوی حذف شده، خبر مرسل را مطلقاً حجت نمی دانست.^۱

صاحب معالم نیز ضمن پذیرش مبنای شهید ثانی می گوید:

هرگاه عادل حدیث را به صورت مرسل نقل کند، بدین صورت که آن را از معصوم علیه السلام نقل کند، در حالی که او را ملاقات نکرده باشد، خواه کلاً واسطه را ترک کرده باشد یا آن را به صورت مبهم (به خاطر نسیان یا غیر آن) ذکر کند، مثلاً بگوید: «عن رجل» یا «عن بعض اصحابنا»، در قبول چنین خبری میان شیعه و سنی اختلاف نظر وجود دارد. قول قوی تر نزد من، نپذیرفتن چنین خبری به طور کلی است و این قول، مختار پدرم است.^۲

۵-۲- شهرت عملی وجبران ضعف سند

مقصود از شهرت عملی، کثرت عمل فقها به روایتی در مقام فتواست که از

۱. شهید ثانی، الرعایة فی علم الدراییه، ص ۱۳۷: «والمرسال لیس بحجة مطلقاً، سواء ارسله الصحابی ام غیره، سواء اسقط منه واحداً ام اکثر وسواء كان المرسل جلیلاً ام لا، فی اصحّ الاقوال للاصولیین والمحدثین، وذلك للجهل بحال المحذوف، فیحتمل كونه ضعيفاً».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۱۳: «إذا ارسل العدل الحدیث، بان رواه عن المعصوم علیه السلام ولم یلقه، سواء ترك ذكر الواسطة رأساً او ذكرها مبهمه لنسیان او غیره، كقولہ: «عن رجل» او «عن بعض أصحابنا»، ففي قبوله خلاف بین الخاصة والعامة، والأقوی عندی: عدم القبول مطلقاً وهو مختار والدی علیه السلام».

جهت سند مجهول یا ضعیف است. این بحث، در اصول مطرح است که آیا شهرت عملی، ضعف روایت را جبران می‌کند یا نه؟ نظریه‌های مختلفی ابراز شده است:

برخی معتقدند اگر روایت همراه با شهرت عملی باشد، جبران‌کننده آن خواهد بود. شهید در نقد چنین نظری می‌گوید:

وجه اشکال در چنین نظری به صورت فشرده این است که شهرتی را که ادعا کرده‌اند در جبران ضعف سندِ خبر ضعیف مؤثر است، قبول نداریم؛ زیرا این در صورتی درست است که شهرت پیش از زمان شیخ (طوسی) محقق شده باشد، در حالیکه مطلب چنین نیست.^۱

از نظر شهید ثانی علت عدم اعتبار شهرت بعد از شیخ این است که فقها از نظریه‌های او تقلید و تبعیت می‌کردند و خودشان رأی مستقلی نداشتند. صاحب معالم به طور کلی شهرت فتوایی و عملی پس از شیخ را بی اعتبار تلقی کرده، می‌گوید:

این قول به همان پاسخی که در مورد [شهرت] فتوایی گفتیم تضعیف می‌شود به این که شهرتی که با آن ظن قوی حاصل می‌شود، شهرتی است که پیش از زمان شیخ علیه السلام حاصل شود، نه شهرت بعد از آن و بیش‌ترین شهرت‌هایی که در کلمات آنان وجود دارد، بعد از زمان شیخ پدید آمده است، همان‌طور که پدرم علیه السلام در کتاب الرعاية - که در موضوع درایة الحدیث تألیف کرده - بر این موضوع آگاهی داده است.^۲

۱. شهید ثانی، الرعاية فی علم الدرایه، ص ۹۲: «وفیه نظر... وجهه علی وجه الإیجاز: انما تمنع من کون هذه الشهرة التي ادعوها مؤثرة فی جبر الخبر الضعیف؛ فان هذا انما يتم لو كانت الشهرة محققة قبل زمن الشيخ علیه السلام والامر ليس كذلك».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۷۶: «ویضعف بنحو ما ذکرناه فی الفتوی وبأن الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ علیه السلام لا الواقعة بعده، واكثر ما يوجد مشهوراً فی کلامهم حدث بعد زمان الشيخ علیه السلام كما نبه عليه والدي علیه السلام فی کتاب الرعاية الذي ألفه فی درایة الحدیث...».

۳-۵- ذکر سبب در جرح و تعدیل

بدون تردید جرح و تعدیل راوی به سبب و دلیلی مستند است، ولی بحث و اختلاف در این است که آیا ذکر سبب جرح و تعدیل، لازم است یا نه؟ به اعتقاد شهید ثانی در جایی که معیارهای جرح و تعدیل، اختلافی نباشد، ذکر سبب ضرورتی ندارد، اما در صورتی که معیار آن‌ها از سوی دو طرف پذیرفته نیست، ذکر سبب لازم است.^۱

صاحب معالم نیز همین مبنا را در ذکر سبب جرح و تعدیل راویان پذیرفته است. او در این خصوص می‌گوید:

پدرم در آن‌جا که مخالفت در آنچه محقق‌کننده عدالت و جرح است، معلوم نباشد، معتقد است که می‌توان به اطلاق [یعنی بدون ذکر سبب] اکتفا کرد، ولی در صورت فقدان آن، قبول، بر ذکر و بیان سبب متوقف است و این نظر قوی‌تر است.^۲

۴-۵- تعیین شخص عادل

در روایت، نام شخص عادل باید مشخص شود تا جرح و تعدیل وی ممکن گردد. به مجرد این که گفته شود عادل‌ی به من خبر داده سخن او قبول نمی‌شود، شهید ثانی در این خصوص می‌نویسد:

هر گاه فرد ثقه‌ای بگوید: حدثنی ثقة و او را مشخص نکند، این اطلاق و توثیق در عمل به روایت او کفایت نمی‌کند، اگر چه به تزکیه شخص واحد اکتفا کنیم؛ زیرا بنابر

۱. شهید ثانی، همان، ص ۱۹۶: «نعم، لو علم اتفاق مذهب الجرح والمعتبر - بکسر الباء - وهو طالب الجرح والتعدیل لیعمل بالحديث او یرتکه فی الأسباب الموجبة للجرح، بان یکون اجتهادهما فیما به یحصل الجرح والتعدیل واحداً او احدهما مقلداً او کلاهما مقلداً لمجتهد واحد، اَنْجَه الاکتفاء بالاطلاق فی الجرح، کالعدالة وهذا التفصیل هو الاقوی فیهما».

۲. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۰۶.

اکتفا به تزکیه شخص واحد باید او را تعیین و اسم او را مشخص کرد تا در حال او دقت شود که آیا او را تعدیل کرده‌اند یا کلامشان در مورد او متعارض است و یا اصلاً او را ذکر نکرده‌اند؛ زیرا ممکن است آن شخص نزد راوی ثقة باشد، در حالی که دیگری بر جرح او اطلاع یافته باشد.^۱

صاحب معالم پس از ردّ نظریه محقق حلّی در این مبحث، قول شهید ثانی را ترجیح داده است.^۲

۵-۵- ارایه دیدگاه‌های مختلف در مورد صیغه امر

شهید ثانی در بیان معنای حقیقی صیغه امر، سیزده دیدگاه و نظریه را مطرح کرده است که به طور فشرده عبارتند از: ۱- وجوب، ۲- مستحب، ۳- اباحه، ۴- مشترک بین وجوب و مستحب، ۵- مشترک بین وجوب، مستحب و ارشاد؛ ۶- قدر مشترک بین وجوب و مستحب (طلب)، ۷- وجوب یا مستحب، ولی هیچ‌کدام برای ما معین نیست، ۸- مشترک میان وجوب، مستحب و اباحه، ۹- مشترک میان سه‌تای قبلی، ولی به نحو اشتراک معنوی (اذن)، ۱۰- مشترک میان سه‌تای قبلی و ارشاد و تهدید، ۱۱- مشترک بین پنج حکم (وجوب، مستحب، کراهت، حرمت و اباحه)، ۱۲- برای یکی از پنج حکم وضع شده، ولی برای ما معلوم نیست، ۱۳- مشترک میان وجوب، مستحب، تهدید، تعجیز، اباحه و تکوین.^۳

این شکل از دسته‌بندی آرا در مورد معنای حقیقی صیغه امر، در کلام غیر شهید ثانی کم‌تر مطرح شده است.

۱. شهید ثانی، همان، ص ۲۰۰: «إذا قال الثقة: حدثني ثقة ولم يبينه، لم يكف ذلك الاطلاق والتوثيق في العمل بروايته، وان اكتفينا بتزكية الواحد؛ إذ لا بد على تقدير الاكتفاء بتزكية من تعيينه وتسمية؛ لينظر في امره هل اطلق القوم عليه التعديل او تعارض كلامهم فيه؟ او لم يذكره؟؛ لجواز كونه ثقة عنده وغيره قد اطلع على جرحه...».

۲. حسن بن زين الدين، همان، ص ۲۰۷.

۳. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۳- ۱۲۲.

صاحب معالم به پیروی از شهید ثانی در آغاز بحث اوامر همین دیدگاه‌ها را با عباراتی مشابه عبارات شهید ثانی نقل کرده است.^۱

۶-۵- محل نزاع در بحث اقل جمع

شهید ثانی محل اختلاف در حداقل جمع را در ابتدای بحث چنین عنوان می‌کند: سزاوار است که محل اختلاف روشن شود. پس می‌گوییم اختلاف در لفظی است که از آن به جمع تعبیر می‌شود، مثل «زیدین» و «رجال» نه در لفظ ج - م - ع؛ زیرا آن بر دو تا بدون هیچ اختلافی اطلاق می‌شود.^۲

صاحب معالم هم در پاسخ به اشکال سوم معتقدان به این که حد اقل جمع دوتا است، می‌گوید:

پاسخ از اشکال سوم این است که آن محل نزاع و اختلاف نیست، زیرا اختلاف در صیغه جمع است، نه در ج - م - ع.^۳

۶- مقدّس اردبیلی

مقدس اردبیلی حقیقت شرعی را قبول ندارد، اما حقیقت متشرعه را باور دارد. او در این زمینه می‌گوید:

تو می‌دانی که در این جا حقیقت شرعی وجود ندارد، بلکه بالاتر اصلاً حقیقت شرعی ثابت نیست؛ علاوه بر آن که احتیاجی به آن نیست، بلکه حقیقت عرفیه برای اهل شرع آن را کفایت می‌کند.^۴

۱. حسن بن زین الدین، همان، ص ۴۶.

۲. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۱۵۹، قاعده ۵۲: «ینبغی تحریر محل النزاع، فنقول: الخلاف فی اللفظ المعبر عنه بالجمع نحو الزیدین و رجال، لا فی لفظ ج - م - ع؛ فانه یطلق علی الإثنین بلا خلاف».

۳. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۰۸: «وعن الثالث انه لیس من محل النزاع فی شیء، اذ الخلاف فی صیغة الجموع لا فی ج - م - ع».

۴. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۳، ص ۳۸۷.

صاحب معالم نیز تقریباً همین نظریه را پذیرفته و می‌گوید:
شکی نیست که این الفاظ برای معانی لغوی وضع شده‌اند. پس در آن معانی،
حقیقت لغوی می‌باشند و تنها از شارع همین قدر معلوم است که آن‌ها را در معانی
مذکور به کار برده است، اما این که این استعمال به شیوه نقل است یا این که در زمان
او غلبه یافته و مشهور شده تا بدون قرینه فهمیده شوند، معلوم نیست... پس ترجیح
با نظریه نفی کنندگان حقیقت شرعی است.^۱

۷- جمال‌الدین ابن طاووس

تعارض جرح و تعدیل

در صورتی که جرح و تعدیل در مورد راوی تعارض کنند، قول کدام یک مقدم
می‌شود؟ بیش‌تر علما معتقدند که به خاطر جمع بین آن‌ها جرح مقدم می‌شود.
صاحب معالم این دلیل را مخدوش دانسته و سخن ابن طاووس را وجیه می‌داند. او
می‌گوید:

اگر با جرح یا تعدیل رجحانی است که مقتضای تدبیر صحیح است، راجح مقدم
می‌شود، و گرنه توقف لازم است.^۲

(د) نوآوری‌ها

۱- استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی

صاحب معالم در این مسئله به تفصیل خاصی معتقد شده است. از نظر او اگر
مقصود از معنای حقیقی، تمام موضوع له همراه با قید وحدت باشد، در این صورت
نمی‌توان گفت لفظی در هر دو معنا استعمال شده است، ولی در صورتی که قید

۱. حسن بن زین‌الدین، همان، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۲۰۷.

وحدت از معنای حقیقی مد نظر نباشد، استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی امکان‌پذیر است. او در این زمینه می‌نویسد:

تحقیق در این مقام نزد من این است که اگر مقصود آنان از معنای حقیقی که لفظ در آن استعمال می‌شود، تمام معنای موضوع له حتی با قید وحدتی است که در لفظ مفرد لحاظ شده است [همان طور که در مشترک دانسته شد] قول به منع از چنین استعمالی وجیه است؛ زیرا معنای مجازی با معنای حقیقی از دو جهت منافات دارد: یکی منافات آن با وحدت و دیگری لزوم قرینه مانعه، ولی چنانچه منظورشان از آن، مدلول حقیقی بدون در نظر گرفتن مفرد بودن آن است... در این صورت قول به جواز وجیه است.^۱

۲- اجمال معنای اوامر صادره از معصومان:

صاحب معالم در ابتدای بحث معنای صیغه امر، به اقوال و دیدگاه‌های متعددی اشاره می‌کند، آن‌گاه بر مدعای خویش که وجوب باشد استدلال می‌کند و سپس دیدگاه‌های طرح شده را به نقد می‌کشد. در پایان بحث پس از تثبیت این که معنای حقیقی صیغه امر وجوب است، نکته ارزنده‌ای را مطرح می‌کند که نتیجه آن توقف در مسئله می‌شود و آن این که هرچند از لحاظ لغوی و برخی آیات و ادله نقلی استفاده می‌شود که معنای حقیقی امر وجوب است، اما با توجه به کثرت استعمال امر در استحباب، از سوی ائمه اطهار علیهم‌السلام، به مجرد ورود امری در زبان آن‌ها نمی‌توان گفت معنای وجوب از آن استفاده می‌شود. البته سخن صاحب معالم فقط مربوط به احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام بوده و آیات قرآن و احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را شامل نمی‌شود.

۱. همان، ص ۴۴: «والتحقیق عندی فی هذا المقام: انهم ان ارادوا بالمعنى الحقیقی الذی یستعمل فی اللفظ حیثند تمام الموضوع له حتی مع الوحدة الملحوظة فی اللفظ المفرد كما علم فی المشترك، كان القول بالمنع متوجهاً؛ لان ارادة المجاز تعانده من جهتين: منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة؛ وان ارادوا به المدلول الحقیقی من دون اعتبار كونه مفرداً... اتجه القول بالجواز...».

ایشان در این خصوص می‌گویند:

از احادیث بسیاری که از ائمه اطهار علیهم‌السلام روایت شده استفاده می‌شود که در عرف آن‌ها استعمال صیغه امر در استحباب شایع بوده است، به گونه‌ای که از مجازهای راجحی شده که در صورت فقدان قرینه خارجی احتمال آن از لفظ، متساوی احتمال معنای حقیقی [یعنی وجوب] است. پس به مجرد ورود امری از ائمه اطهار علیهم‌السلام نمی‌توان برای وجوب شیء به آن استناد کرد.^۱

۳- فواید وصف

صاحب معالم از جمله کسانی است که برای وصف، مفهومی قائل نبوده و آن را حجت نمی‌داند. نکته جالب در این بحث، فواید وصف غیر از مفهوم است. او در پاسخ کسانی که می‌گویند: چنانچه برای وصف مفهوم نباشد ذکر آن بی‌فایده خواهد بود، می‌گویند: وصف فواید بسیاری دارد و فایده‌های وصف منحصر در مفهوم داشتن نیست. آن‌گاه فواید آن را چنین بیان می‌کند:

۱- شدت اهتمام بیان حکم مورد وصف، که این خود ممکن است بنا به دلایل زیر باشد:

- احتیاج شنونده به بیان حکم مورد وصف، مثل آن که شنونده، مالک گوسفند غیر معلوفه باشد،

- دفع توهم عدم شمول حکم برای مورد وصف، مثل: «ولا تقتلوا اولادکم خشية إِملاق».

۲- مصلحت اقتضا کند که حکم صفت، با تصریح و غیر آن، با تفحص اعلام و مشخص شود،

۱. همان، ص ۵۳: «يستفاد من تضاعف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم‌السلام: ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة، المتساوي احتمالها من اللفظ؛ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في اثبات وجوب أمر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم‌السلام».

۳- تنها از مورد وصف سؤال شده باشد و پاسخ طبق آن داده شود،

۴- پیش از این پاسخ، حکم غیر مورد وصف به گونه دیگری بیان شده باشد.^۱

۴- اقسام وضع

صاحب معالم برای نخستین بار، اقسام وضع را تبیین و برای هر یک مثال‌هایی را ذکر کرده است.

او به مناسبت این بحث که هر گاه پس از چند جمله، قیدی مثل حال یا استثنا ذکر شود، آیا مختص به جمله آخری است یا به همه جمله‌های گذشته برمی‌گردد؟ مقدمه‌ای را در اقسام وضع بیان کرده است. این مبحث بعدها به طور مستقل تحت عنوان وضع و اقسام آن در کتاب‌های اصولی مطرح شده است. صاحب معالم می‌گوید:

واضع باید هنگام وضع، معنا را تصور کند. اگر معنای جزئی را تصور کند و در برابر آن لفظ یا الفاظ خاصی را که به تفصیل یا اجمال تصور کرده، معین کند، وضع خاص خواهد بود؛ زیرا تصویری که در وضع معتبر است [تصور معنای] خاص است و موضوع له نیز خاص است.

اگر معنای عامی را تصور کند که تحت آن امور جزئی حقیقی یا اضافی قرار گیرد، او می‌تواند لفظ یا الفاظی را که به تفصیل یا اجمال، معلوم است، در برابر آن معنای عام معین کند؛ در این صورت، وضع عام است؛ زیرا تصویری که در وضع معتبر است عام است، و موضوع له نیز عام است. در این فرض [یعنی وضع عام] می‌تواند لفظ یا الفاظی را به ازای خصوصیات جزئیاتی که تحت آن قرار دارد معین کند؛ زیرا هنگامی که عقل با آن مفهوم عام به جزئیات توجه کند، خصوصیات جزئیات به صورت اجمالی معلوم است. و علم اجمالی در وضع کافی است. پس وضع، به

۱. همان، ص ۸۰: «والجواب المنع من الملازمة، فإنَّ الفائدة غير منحصره فيما ذكرتموه، بل هي كثيرة».

خاطر عمومیت تصویری که در وضع معتبر است و موضوع له خاص است، عام است.^۱

صاحب معالم پس از بحث نظری در مورد این سه قسم وضع، برای آن‌ها مثال زده است. برای قسم اول: مشتقات، مثل فاعل و مفعول، برای قسم دوم: مبهمات، مثل اسم اشاره و برای قسم سوم: حروف را مثال زده است.

صاحب معالم در مورد حروفی از قبیل «من» و «الی» و «علی» معتقد است که وضع در آن‌ها عام و موضوع له آن‌ها خاص است؛ زیرا وضع حروف فوق ابتدا بودن، انتها بودن و استعلا است، ولی لفظ من و الی و علی برای ابتدا بودن، انتها بودن و استعلای خاص وضع شده است، به طوری که وضع عام و موضوع له خاص است.^۲

۵- عدم تحقق اجماع محصل در این عصر

صاحب معالم معتقد است که اجماع محصل در امثال این زمان‌ها قابل تحقق نیست؛ زیرا نمی‌توان علم به وجود معصوم علیه السلام پیدا کرد. تنها سودی که از جهت اجماع به دست می‌آید، نقل آن است. او در این خصوص می‌گوید:

حق آن است که به طور عادی نمی‌توان در زمان ما و مانند آن بر اجماعی غیر از اجماع نقلی اطلاع و آگاهی یافت؛ زیرا هیچ راهی برای علم به گفتار امام علیه السلام نیست. چگونه چنین چیزی ممکن باشد، در حالی که به دست آمدن اجماع، بر وجود مجتهدان نامعلومی متوقف است که امام داخل در آن‌ها باشد و سخن او میان گفتار آنان پنهان باشد که به انتفای این نکته یقین داریم. پس تمامی اجماع‌هایی که در کلام اصحاب تقریباً از عصر شیخ تا کنون ادعا می‌شود و به نقل متواتر یا واحد معتبر و یا واحد همراه با قرینه مفید علم، مستند نباشد، باید همان توجیه شهید [یعنی شهرت]

۱. حسن بن زین الدین، همان، ص ۱۲۳.

۲. همان، ص ۱۲۴.

در مورد آن منظور شود، اما ثبوت و علم به اجماع‌های پس از زمان شیخ که نزدیک عصر ظهور ائمه علیهم‌السلام است و امکان علم به گفتار آنان وجود دارد، از راه تتبع ممکن است.^۱

۶- تواتر معنوی

ظاهراً تواتر معنوی نخستین بار در کلام صاحب معالم مطرح شد. از نظر او به اخبار متعددی که در یک معنا مشترک باشند، هر چند الفاظ آنها با یکدیگر متفاوت باشد، تواتر معنوی گفته می‌شود. صاحب معالم در این موضوع می‌نویسد:

گاهی اخبار در وقایع، کثیر و در عین حال مختلف است، لکن هر یک از آنها معنایی دارد که بین آنها از جهت تضمن یا التزام مشترک است. پس قدر مشترک علم حاصل می‌شود و آن را از جهت معنا متواتر گویند، مانند وقایع امیر مؤمنان در جنگ‌های که در جنگ بدر آن‌گونه جنگید و در جنگ أحد چه کار کرد و ... این‌ها به دلالت التزام بر شجاعت او دلالت می‌کند. این حوادث از او متواتر شده است، هر چند هر یک از این جزئیات به تنهایی به اندازه یقین نمی‌رسد.^۲

۷- اختصاص خطاب‌های شرع به مشافهین

از نظر صاحب معالم خطاب‌هایی که در کتاب و سنت وارد شده، به مخاطبانی که در زمان خطاب حاضر بوده‌اند، مختص است، ولی احکامی که از این خطاب‌ها به دست می‌آید به کمک اجماع یا دلیل دیگر برای دیگران اثبات می‌شود. از سوی دیگر،

۱. همان، ص ۱۷۵.

۲. همان، ص ۱۸۷: «قد تتكرر الأخبار في الوقایع وتختلف، لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن والالتزام؛ فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى، وذلك كوقایع امیر المؤمنین علیه‌السلام في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في أحد كذا، الى غير ذلك؛ فإنه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئیات درجة القطع».

او تمامی احکام قرآن را همانند خطاب مشافهه می‌داند، لذا به حاضران در زمان خطاب، مختص می‌داند.^۱

۸- انسداد باب علم

صاحب معالم برای نخستین بار برای اثبات حجیت خیر واحد بدون قرینه، به دلیل انسداد تمسک کرده است. او پس از ذکر آیه نفر، آیه نبأ و اجماع قدمای از اصحاب، دلیل چهارم خود را انسداد باب علم نسبت به احکام شرعی ذکر کرده است. او در این خصوص می‌گوید:

دلیل چهارم: به یقین، باب علم قطعی به احکام شرعی غیر ضروری از دین و مذهب اهل بیت علیهم‌السلام در مثل زمان ما بسته است؛ زیرا دلیل‌های موجود تنها مفید ظن است؛ چرا که سنت متواتر مفقود است و راه آگاهی به اجماع غیر از جهت نقل به خیر واحد، بریده شده است و واضح است که اصل برائت چیزی، جز ظن را فایده نمی‌دهد و قرآن نیز که از جهت دلالت، ظنی است. و زمانی که انسداد باب علم در حکم شرعی محقق باشد، پس تکلیف در آن به یقین به ظن خواهد بود و عقل قضاوت می‌کند به این که هر گاه برای ظن جهات متعددی باشد که از نظر قوت و ضعف متفاوت باشد، عدول از ظن قوی به ضعیف، قبیح است. بی‌تردید از بسیاری از خبرهای واحد، ظنی به دست می‌آید که از دیگر ادله به دست نمی‌آید. بنابراین لازم است که در مقام عمل، خبرهای واحد مقدم شوند.^۲

۱. همان، ص ۱۹۳: «احکام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مرّ انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، وأن ثبوت حكمه في حق من تأخر، أما هو بالاجماع وقضاء الضرورة، باشتراك التكليف بين الكل».

۲. همان، ص ۱۹۲: «الرابع: ان باب العلم القطعي بالأحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت علیهم‌السلام في نحو زماننا هذا، منسدة قطعاً؛ اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن؛ لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الإطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البرائة - لا يفيد غير الظن، وكون الكتاب ظنی الدلالة؛ واذ تحقق انسداد باب العلم في حکم شرعی كان التكليف فيه بالظن قطعاً. والعقل قاض بان

۹- اثبات مسئله علمی با خبر واحد

حجیت خبر واحد در دوران‌های مختلف علم اصول دچار اُفت و خیزهای فراوانی بوده است. تا پیش از صاحب معالم تصور بر این بود که بر فرض حجیت خبر واحد، نمی‌توان برای مسائل علمی و به خصوص اصولی به آن استناد کرد، زیرا در مسائل اصولی باید علم پیدا کرد، در حالی که خبر واحد تنها مفید ظن است. بر این اساس، اصول بیش‌تر رنگ عقلی پیدا کرد و بر موازین روایی کم‌تر مطرح شد. این نکته موجب شد تا برائت نقلی و استصحاب بر مبنای روایات و... مطرح نشود. ابن زهره در بحث اجماع در پاسخ افرادی که بر روایت «لا تجتمع امتی علی الخُطأ» استناد کرده‌اند، می‌نویسد:

این خبر واحد است و ما بر فساد عمل به خبر واحد در فروع و بلکه اصول، دلیل اقامه کردیم و اجماع از اصول شریعت است. بر این اساس، اثبات حجیت آن به خبر واحد بر مبنای هیچ‌کس درست نیست.^۱

محقق حلّی نیز چنین تفکری داشت. او در بحث تعادل و تراجیح آن‌گاه که به استناد روایتی از امام صادق علیه السلام «مرجَحیت»^۲ دورتر بودن از عامه مطرح می‌شود، در پاسخ اظهار می‌کند که این مسئله علمی است و نمی‌توان آن را با خبر واحد اثبات کرد، با این که خود محقق حلّی حجیت خبر واحد را قبول دارد.^۲

صاحب معالم برای نخستین بار در برابر چنین طرز فکری ایستادگی کرد. از نظر او در صورت حجیت خبر واحد هیچ مانعی ندارد که با خبر واحد معتبر مسئله‌ای اثبات شود. او در برابر دیدگاه محقق حلّی می‌گوید:

→ الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف، فالعدل عن القوى منها الى الضعيف قبيح. ولا ريب أن كثيراً من اخبار الأحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلة، فيجب تقديم العمل بها.

۱. ابن زهره، غنية النزوع، ج ۲، ص ۳۸۰.

۲. محقق حلّی، معارج الاصول، ص ۱۵۶.

کلام او [محقق حلی] ضعیف است؛ زیرا رد آن استدلال، به سبب خبر، به این بهانه که این، اثبات کردن مسئله علمی به خبر واحد است، نیکو نیست؛ زیرا اثبات مسئله با خبر واحد معتبر، مانعی ندارد و ما دلیل منع آن را طلب می‌کنیم.^۱

۱۰ - جواز روایت به اجازه

بی‌تردید راوی برای روایت، به مستند نیاز دارد. در روایت از معصوم علیه السلام، خود او مستند است، ولی روایت از راوی به مستند دیگری نیاز دارد. یکی از آن‌ها می‌تواند شنیدن لفظ او باشد و یا قرائت بر او، با اقرار او به مضمون حدیث و در نهایت، اجازه نقلی روایت کتاب است. برخی آن را انکار کرده‌اند، ولی صاحب معالم می‌گوید:

این بحث در کلام اصحاب درست تنقیح نشده است. او در ابتدا دو معنا برای جواز روایت به اجازه بیان کرده و ابعاد مختلف آن را توضیح داده است.^۲

۱۱ - جایز نبودن تجزی

از مجموع کلمات صاحب معالم به دست می‌آید که او تجزی در اجتهاد را جایز نمی‌داند، در حالی که اصولیان معروف پیش از او همگی تجزی در اجتهاد را ممکن می‌دانستند، مانند علامه، شهید اول، شهید ثانی و محقق اردبیلی.

چکیده بیان صاحب معالم این است که فرض قدرت استنباط در پاره‌ای مسائل همانند مجتهد مطلق غیر ممتنع است، ولی نمی‌توان دلیل جواز اعتماد بر این استنباط

۱. حسن بن زین الدین، همان، ص ۲۵۵: «وهذا كلامه، وهو ضعيف؛ اما اولاً فلأن رد الاستدلال بالخبر، بانه اثبات لمسألة علمية بخبر الواحد، ليس بجيد؛ اذ لا مانع من اثبات مسألة بالخبر المعتبر من الأحاد، ونحن نطالبه بدليل منه».

۲. همان، ص ۲۰۸ و ۲۰۹: «وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب، وتحقیق القول فيه: ان لجواز الرواية بالإجازة معنيين...».

را مساوی بودن با مجتهد مطلق قرار داد؛ زیرا این کار قیاسی است که از نظر ما باطل است.^۱

اگر علت عمل به ظن مجتهد مطلق، قدرت او بر استنباط مسئله باشد، می‌توان مجتهد متجزی را از جهت قیاس منصوص العله به او ملحق کرد، ولی مسئله مهم، علم به چنین علتی است؛ ممکن است علت، قدرت بر استنباط تمامی مسائل باشد و همین احتمال [قدرت بر استنباط تمام مسائل] به اعتبار نزدیک‌تر است؛ زیرا تردیدی نیست که قدرت کامل از احتمال خطا نسبت به قدرت ناقص بر استنباط، دورتر است.

علاوه بر این، در مورد اعتماد به ظن مجتهد مطلق، اجماع استوار است، ولی در مورد متجزی چنین دلیلی نداریم.

۷۳- شیخ عبدالنبی بن سعد جزایری^۲ (م ۱۰۲۱ق)

شیخ عبدالنبی معروف به صاحب حاوی الاقوال از اکابر مجتهدان امامیه در اوایل قرن یازدهم قمری بود. وی عالمی فاضل، فقیه اصولی، محدث رجالی، محقق مدقق و علامه عصر خود بود.^۳ او از شاگردان صاحب مدارک، محقق کرکی و عزالدین عبدالصمد الحارثی (والد شیخ بهائی) بود.^۴

شیخ عبدالنبی تألیفات سودمندی داشته است که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود: ۱- الإقتصاد فی شرح الارشاد، ۲- حاوی الأقوال فی معرفة الرجال، ۳- حاشیه

۱. همان، ص ۲۳۹.

۲. سیدمحسن امین، أعيان الشيعة، ج ۸، ص ۱۲۶؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۶۸؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۳، ص ۲۷۲؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۳۵۹؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۶۵؛ عباس قمی، فوائد الرضویه، ج ۱، ص ۲۵۸ و آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشيعة (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۳۵۸.

۳. میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۳۵۹.

۴. عبدالله افندی، همان، ج ۳، ص ۲۷۲ و سیدمحسن امین، همان، ج ۸، ص ۱۲۶.

مختصر النافع، ۴- المبسوط. ۱- کتاب اصولی وی نهایتاً التقرب فی شرح التهذیب علامه حلی رحمته الله است.^۲

۷۴- فیض الله بن عبدالقاهر الحسینی التفریثی^۳ (م ۱۰۲۵ق)

وی از اکابر علمای امامیه، فقیه و متکلم، صالح عابد، جلیل القدر، دارای حسن الخلق و تمامی صفات فاضله علما و صلحا و اتقیا بود. او در تفریش (تفرش) به دنیا آمد، ولی تحصیلاتش را در مشهد مقدس رضوی رحمته الله به پایان برد. وی از خواص تلامذ مقدس اردبیلی و از آگاهان اسرار او به شمار می آمد.

اساتید و مشایخ وی به این قرار است: ۱- مقدس اردبیلی، ۲- محمد بن حسن (سبط الشهید)، ۳- سید علی بن ابی الحسن والد صاحب مدارک، ۴- شیخ حسن بن زین الدین (صاحب معالم).^۴

هم چنین شرف الدین علی بن حجة الله و بهاء الدین علی بن یونس تفرشی از جمله شاگردان او می باشند.^۵

وی آثار و تألیفات مختلفی داشته است که به تعدادی از آنها اشاره می شود: حاشیه علی المختلف «مفتاح الشریعه»، شرح اثنی عشریه صاحب معالم «انوار القمریه»،

۱. علی قانینی، معجم مؤلفی الشیعه، ص ۱۱۸؛ میرزا محمدعلی مدرس، ربحانة الأدب، ج ۳، ص ۳۵۹ و سیدمحسن أمین، اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۱۲۶.

۲. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۲۴، ص ۳۹۸. نسخه‌ای از این کتاب به شماره ۱۹۲ و ۱۹۳۲ در کتابخانه آیتا... مرعشی موجود است.

۳. سیدمحسن أمین، همان، ج ۸، ص ۴۳۲؛ حر عاملی، همان، ج ۲، ص ۲۱۸؛ عباس قمی، فواید الرضویه، ج ۱، ص ۳۵۵؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۵، ص ۳۶۸؛ عبدالله افندی، همان، ج ۴، ص ۳۸۷؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۴۴۳ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۱، ص ۳۴۰.

۴. عبدالله افندی، همان، ج ۴، ص ۳۸۸ - ۳۹۰؛ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۴۴۴ و عباس قمی، فواید الرضویه، ص ۳۵۵.

۵. همان.

الاربعون حديثاً و تعليقات على آيات الاحكام مقدس اردبیلی^۱.
 اما برخی از کتاب‌ها و آثار اصولی او به این قرار است: شرح معارج الاصول^۲ و
 فوائد متفرقه فی تحقیق مسائل اصول الفقه^۳.

۷۵- شیخ بهاء‌الدین محمد بن حسین بن عبدالصمد حارثی همدانی عاملی جبعی^۴
 (۹۵۳ - ۱۰۳۰ ق)

الف) زندگی‌نامه

شیخ بهاء‌الدین معروف به شیخ بهائی، شیخ‌الفقهاء، استاد‌الحکماء، رئیس‌الأدباء،
 علامة‌الدهر و فهامة‌العصر در علوم و فنون گوناگون و صاحب نظر است. او در بعلبک
 متولد شد و در سال ۱۰۳۰ هـ. ق در شهر اصفهان دیده از جهان فرو بست و جسد
 شریفش به مشهد رضوی منتقل و در آن جا به خاک سپرده شد.

وی فقیهی اصولی، محدثی رجالی، حکیمی متکلم، ادیبی اریب، شاعری ماهر و
 جامع علوم عقلی و نقلی بود، به گونه‌ای که در علوم غریب که علمای پیش از او از آن
 بیگانه بودند، مهارت داشت و در تمامی علوم گوی سبقت را از دیگران ربود و در
 کمالات نفسانی یگانه و مشهور آفاق شد و از مفاخر شیعه، بلکه از مفاخر اسلام به
 شمار می‌آمد.^۵

۱. علی قائینی، معجم مؤلفی الشیعه، ص ۱۰۵؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۱۸ و عبدالله افندی، ریاض العلماء،
 ج ۴، ص ۳۸۷.

۲. الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۱۴، ص ۷۰.

۳. عبدالله افندی، همان، ج ۴، ص ۳۸۷.

۴. سید محسن امین، أعیان الشیعه، ج ۹، ص ۲۳۴؛ محمدباقر موسوی خوانساری، همان، ج ۷، ص ۵۶؛ عبدالله
 افندی، همان، ج ۵، ص ۹۸؛ طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۸۵؛ میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳،
 ص ۳۰۱؛ حر عاملی، همان، ج ۱، ص ۱۵۵؛ عباس قمی، فوائد الرضویة، ج ۲، ص ۵۰۲؛ مقدمه کتاب «حرمة ذبائح
 اهل الكتاب»، ص ۱۷ - ۱۹ و سید ابوالقاسم خونی، همان، ج ۱۶، ص ۱۰.

۵. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۲۴۴.

از این رو، نه تنها مورد ستایش، تعریف و تمجید علمای شیعه بود، بلکه علمای اهل سنت نیز او را بسیار ستوده و به مراتب علمی و اخلاقی وی معترف بودند.

شیخ بهائی در ایام کودکی همراه با والد بزرگوار خود شیخ حسین بن عبدالصمد (که از علمای بزرگ جبل عامل بود) به خاطر رهایی از ظلم و ستم ترک‌ها که در حق پیروان اهل بیت روا می‌داشتند، به ایران مهاجرت کرد و در ایران از محضر بزرگان و فضیلتی نامی استفاده نمود و بعد از طی مراحل علمی و ارتقا به اوج کمال، ریاست علمی مذهبی به او سپرده شد و به منصب شیخ الاسلامی رسید. نزد شاه عباس کبیر، قرب و منزلت خاصی داشت. وی کتاب جامع عباسی را به نام شاه عباس نوشت. به سرزمین‌های زیادی سفر کرد و بر هر مکانی که می‌رسید به مقدار کافی توقف می‌کرد و بدین وسیله، از فیض مصاحبت و ملاقات با بسیاری از اهل کمال و ارباب فضل و حال را بهره‌مند می‌شد، هم چنان که دیگران نیز از کمالات متنوع وی استفاده‌های زیادی می‌بردند. در این سفرها گاهی بین او و پیشوایان مذاهب دیگر، مباحثه‌های علمی-مذهبی صورت می‌گرفت و طرف مباحثه در مقابل برهان‌های متقن او محکوم به بطلان و مغلوب واقع می‌شد.^۱

برخی از اساتید و مشایخ او اعم از شیعه و سنی عبارتند از: والد بزرگوارش شیخ حسین بن عبدالصمد، شیخ عبدالعالی کرکی، شیخ محمد بن محمد بن ابی اللطیف المقدسی الشافعی، شیخ مولی عبدالله یزدی صاحب الحاشیه، و قاضی مولی افضل قاینی.^۲

شیخ بهائی از آن‌جا که اهتمام زیادی در تعلیم و تربیت داشت و لحظه‌ای از آن غافل نبود، بسیاری از افاضل نامی آن عصر، در حوزه درس شیخ حاضر و هر کس به

۱. میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۴.

۲. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۲۴۳؛ مقدمه «حرمة ذبائح اهل الكتاب»، ص ۱۷-۱۹.

میزان حال و استعداد خود از آن بوستان کمال و خرمین فضل و دانش، گل‌های رنگارنگ و خوشه‌های قشنگ می‌چید. اینک به تعدادی از آنان اشاره می‌کنیم: شیخ جواد بن سعدالله (فاضل جواد)، ملا محسن فیض کاشانی، سید ماجد بحرانی، ابن صاحب معالم، ملا صدرا و ملا محمد تقی بن مقصود (مجلسی اول).^۱

شیخ بهائی در علوم و فنون گوناگون صاحب اثر و تألیف است. او در فقه، اصول، تفسیر، رجال، درایه، ادبیات، ریاضیات، جبر، هندسه، اسطرلاب، هیئت، جفر و طلسمات و مانند آن هر کدام تألیف جداگانه‌ای دارد که اینک به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: جامع عباسی (که به اتمام آن موفق نشد و یکی از شاگردانش به نام نظام‌الدین ساوجی آن را به اتمام رساند)، حرمة ذبائح اهل الكتاب، شرح الفرائض النصیریة، رسالة القبلة و مفتاح الفلاح فی عمل الیوم واللیلہ.^۲

هم چنین تألیفات اصولی وی به این قرار است: زبدة الاصول^۳، حواشی بر قواعد شهید، حواشی زبدة الاصول^۴ و حاشیة شرح العضدی علی مختصر الاصول.^۵

۱. همان.

۲. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۲۴۳ و میرزا محمدعلی مدرس، همان، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۱۲.

۳. برخی از نسخه‌های آن در کتابخانه آیت‌الله مرعشی به این شرح موجود است: شماره ۴۷ و ۶۱۵؛ مجموعه ۲۵۶۰، شماره ۱ و مجموعه ۴۵۰۵، شماره ۱.

اما نسخه‌های موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی عبارتند از: شماره ۹۷/۱ و ۸۳/۳ (فهرست، ج ۷، ص ۱۳۶)؛ دفتر مجموعه ۲۷۶۷، نسخه شماره ۱ (فهرست، ج ۹/۱، ص ۱۷۷)؛ نسخه شماره ۳۱۶۶ (فهرست، ج ۱۰/۲، ص ۷۵۰)؛ رساله اول از مجموعه ۴۲۱۴ (فهرست، ج ۱۱، ص ۲۲۷)؛ نسخه شماره ۴۶۹۳ (فهرست، ج ۱۳، ص ۷۵).

هم چنین در کتابخانه مدرسه فیضیه نیز نسخه‌هایی از آن موجود است. شماره‌های ۸۷۶، ۹۷۴، ۹۹۴، ۹۹۷، ۱۴۰۳، ۱۴۹۱، ۱۶۵۹، ۱۷۱۰، ۱۸۰۱، ۱۹۲۴، ۱۹۳۰، ۲۰۳۴ (فهرست، ج ۱، ص ۱۲۶).

این کتاب تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است. چاپ سنگی سال ۱۲۶۷ق و ۱۳۰۲ در تهران: و سال ۱۳۱۹ق در قطع جیبی در تهران و سال ۱۳۰۶ق نیز در اصفهان (مشار عربی، ص ۵۰۴).

۴. نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی ضمن مجموعه ۴/۲۲۰۷، رساله اول موجود است (فهرست، ج ۱۱، ص ۵۲۲).

۵. سید محسن امین، همان، ج ۹، ص ۲۴۴. نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، در مجموعه شماره ۱۳۵۴۸، رساله سوم، موجود است (فهرست، ج ۳۷، ص ۴۵).

ب) روش‌شناسی

۱- معرفی کتاب زبدة الاصول

شیخ بهائی این کتاب را در سال ۱۰۲۸ به درخواست عده‌ای از طلاب نوشت. آنان از او خواسته بودند که متنی در علم اصول که از زواید پیراسته باشد و در عین حال خلاصه مباحث اصول را در بر داشته باشد، تدوین کند.

این کتاب ویژگی‌های یک کتاب درسی را دارد. عبارت‌های آن بسیار مختصر و کوتاه و در عین حال پر مطلب است. گاه عبارت‌های آن بسیار مغلق و پیچیده است که فهم آن بدون استاد بسیار مشکل است. در هر بحث به نقطه اصلی و عمده مطلب پرداخته و از نقل اقوال فراوان و استدلال‌های موافق و مخالف به طور تفصیلی پرهیز کرده است. او پس از طرح مسئله و در پاره‌ای موارد پس از نقل قول یک یا چند اصولی برای نظریه مختار استدلال کرده است.

مباحث اصولی که کم‌تر جنبه عملی و کاربردی داشته است، در زبدة الاصول مطرح نشده است. او در این کتاب، نظریه‌های سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه، محقق، غزالی و ابن حابط را مد نظر داشته است.

این کتاب پنج منهج دارد:

منهج اول: مقدمات، در آن سه بحث عمده مطرح شده که به این شکل در کتاب‌های اصولی قبلی شیعه سابقه نداشته است: الف) مبادی منطقی؛ ب) مبادی لغوی و ج) مبادی احکامی.

منهج دوم: دلایل شرعی (کتاب، سنت، اجماع و عقل). او در مقام توضیح دلیل عقلی مسئله استصحاب را طرح کرده است و به بطلان قیاس در شریعت پرداخته است.

منهج سوم: مباحث مشترک بین کتاب و سنت، در این منهج که مهم‌ترین مبحث آن است، هفت مطلب کلی را توضیح داده است: الف) امر و نهی؛ ب) عام و خاص، ج) مطلق و مقید، د) مجمل و مبین، ه) ظاهر و مؤول، و) مفهوم و منطوق، ز) نسخ.

منهج چهارم: اجتهاد و تقلید.

منهج پنجم: ترجیحات.

۲- مبانی کلامی اصول

۲-۱- ضرورت مدح و ذم

از نظر شیخ بهائی استحقاق مدح نسبت به عدل و احسان و هم چنین استحقاق مذمت در مورد ظلم و دشمنی، اکتسابی نیست بلکه بدیهی و ضروری است و به دلیل شرعی در این خصوص نیازی نیست. او این قضیه را از قضایای وجدانی می‌داند و می‌گوید:

استحقاق ستایش بر عدالت و نیکوکاری و استحقاق سرزنش بر ظلم و دشمنی، بدیهی و ضروری است که وجدان به آن شهادت می‌دهد و آنان که ادیان را قبول ندارند به آن حکم می‌کنند.^۱

۲-۲- شکر منعم

او در این مورد می‌نویسد:

و جوب شکر مُنعم عقلی است، زیرا شکر منعم موجب امن از عقاب می‌شود یا با ترک شکر منعم، نعمت از بین می‌رود.^۲

ج) تأثیر پذیری از گذشتگان

۱- سید مرتضی

۱-۱- اصل در اشیا قبل از شرع

اصولیان درباره حکم پیش از شرع اشیای غیر ضروری اختلاف نظر دارند، سید

۱. شیخ بهائی، زبدة الاصول، ص ۳۴: «استحقاق المدح علی العدل والاحسان والذم علی الظلم والعدوان ضروری، تشهد به الوجدان، و یحکم به نفاة الادیان».

۲. همان، ص ۳۵: «و جوب شکر المنعم عقلی، لامن العقاب او زوال النعمة بترکه».

مرتضی به حلیت^۱ و شیخ مفید به توقف معتقد است و در نهایت برخی در مورد آن قایل به حرمتند.

شیخ بهایی نیز نظر سید مرتضی را پذیرفته است. او چنین می نویسد:
اشیای غیر ضروری که عقل قبح آن‌ها را درک نمی‌کند، مانند بو کردن گل پیش از شرع، عقلاً حرام نیست؛ زیرا این‌ها منافعی است که مفسده‌ای در پی ندارد و اذن در تصرف عقلاً معلوم است.^۲

۲-۱- لزوم عزم در واجب تخییری

سید مرتضی معتقد بود که در واجبات تخییری تا زمانی که وقت برای عمل ضیق نشده، مکلف بین انجام یکی از افعال، مثل خصال کفاره یا عزم بر انجام آن مخیر است. شیخ طوسی نیز همین نظریه را پذیرفته بود. مهم‌ترین انگیزه آنان برای لزوم عزم، فرق گذاشتن میان مستحب و واجب است.

شیخ بهائی به پیروی از سید مرتضی در مسئله وجوب عزم می‌گوید:
شیخ طوسی و سید مرتضی به تخییر بین فعل و عزم بر آن، تا هنگام ضیق وقت معتقدند و ابن زهره و ابن براج نیز با آنان موافقت کرده‌اند و این قول بر خلاف نظر محقق و علامه قوی است.^۳

۳-۱- عدم دلالت صیغه امر بر وحدت و تکرار

سید مرتضی بر این باور بود که خود صیغه امر بر مرة و تکرار هیچ‌گونه دلالتی

۱. سید مرتضی، الذریعه، ج ۲، ص ۳۳۳.

۲. شیخ بهائی، زبدة الاصول، ص ۳۶ - ۳۷: «الاشیاء الغير الضروریة مما لا یدرک العقل قبحها، کشم الورد قبل الشرع غیر محرمة عقلاً اذ هی منافع بلا مفسدة و الإذن فی التصرف معلوم عقلاً».

۳. همان، ص ۳۹ - ۴۰: «تتمة: الشیخ والمرتضی - رضی الله عنهما - علی التخییر الی الضیق بین الفعل والعزم علیه، ووافقهما ابن زهره و ابن البراج، وهو قوی خلافاً للمحقق والعلامة».

ندارد و این دو قید از قراین و شواهد بیرونی استفاده می‌شود.^۱ شیخ بهائی همین نظریه سید مرتضی را پذیرفته است.^۲

۴-۱- رجوع ضمیر به بعضی از عموم

از نظر سید مرتضی ضمیری که پس از عموم ذکر شود و به بعضی از آن برگردد، نمی‌توان گفت که موجب تخصیص عام قبلی می‌شود. به هر حال او در مسئله متوقف شده است؛ زیرا تقدّم عام یا تخصیص عام با ضمیر، مستلزم مجاز است و هیچ یک از دو مجاز بر یکدیگر برتری ندارد.^۳

شیخ بهائی در این خصوص می‌نویسد:

گفته شده ضمیر در مثل قول خداوند که می‌فرماید: «ويعولتهن» مخصّص است، ولی شیخ و حاجبی آن را منع کرده‌اند و علامه در این مورد دو قول دارد و سید مرتضی و محقق قائل به وقف شده‌اند و این قول از اشکال سالم‌تر است.^۴

۲- شیخ طوسی

۱-۲- تزکیه عدل واحد

آنان که خبر واحد را حجت می‌دانند، برای پذیرش آن شرایطی را تعیین می‌کنند، از جمله راوی آن عادل باشد. این عدالت از راه‌های مختلف فهمیده می‌شود. یکی از رایج‌ترین آن‌ها این است که فرد عادل‌ی او را تزکیه و توثیق کند.

۱. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۱۰۰: «وقد علمنا ان ظاهر قول القائل «اضرب» غير متناول لعدد في كثرة وقلة، كما انه غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب...».

۲. شیخ بهائی، همان، ص ۸۰: «لا اشعار في صيغة الأمر مجزأة بوحدة ولا تكرار وهو مرتضى المرتضى رحمته الله».

۳. سید مرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۳۰۴: «لأن في كلا الأمرين وجهاً من المجاز، والعدول عن الظاهر فلا بد من دليل يقتضى القطع على احد الأمرين».

۴. شیخ بهائی، همان، ص ۱۰۳: «قيل: الضمير في مثل قوله تعالى «ويعولتهن» مخصّص، ومنعه الشيخ والحاجبي، وللعلامة قولان، والمرضى والمحقق بالوقف، وهو اسلم».

اما بحث این است که آیا برای توثیق و تزکیه راوی، توثیق یک نفر کافی است یا توثیق و تزکیه از باب شهادت است، لذا راوی را باید دو نفر عادل تزکیه کنند. شیخ طوسی بر این باور بود که تزکیه واحد کافی است، ولی محقق تزکیه دو نفر را لازم می‌دانست، اما شیخ بهائی مبنای شیخ طوسی را پذیرفته و می‌گوید: در روایت، تزکیه یک عادل شیعه امامی مذهب کافی است؛ به جهت موافقت با شیخ و علامه و متأخران دیگر و بر خلاف محقق و پیروان او.^۱

۲-۲- حجیت خبر مرسل

از نظر شیخ طوسی در صورتی خبر مرسل حجت است که معلوم باشد ارسال کننده، جز از ثقه روایت نمی‌کند.^۲ شیخ بهائی نیز همین نظریه را پذیرفته، با این تفاوت که او به جای علم، تعبیر ظن را آورده است. وی می‌گوید: به خبر مرسل عمل نمی‌شود، مگر در صورتی که گمان حاصل شود که از غیر ثقه ارسال نمی‌کند، مانند ابن ابی عمیر و اگر او در برخی موارد از غیر ثقه حدیث نقل کند این مضرّ به عمل به مرسلات او نیست.^۳

۳- محقق حلی

۱-۳- عدم دلالت امر بر فور و تراخی

محقق حلی معتقد است خود صیغه امر هیچ اشاره‌ای به فور یا تراخی ندارد؛ زیرا

۱. شیخ بهائی. همان، ص ۶۰ «تزکیه العدل الواحد الامامی کافیة فی الروایة؛ وفاقاً للشیخ والعلامة وسائر المتأخرین و خلافاً للمحقق واتباعه».

۲. شیخ طوسی، العدة فی الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴: «وإذا كان احد الراویین مُسنداً والآخر مرسلًا نُظِر فی حال المرسل، فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به، فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره...».

۳. شیخ بهائی، همان، ص ۶۲: «ولا عمل بالمرسل الا مع ظن عدم ارساله عن غیر الثقة، کابن ابی عمیر ولا یقدح روایتہ عنه أحياناً».

در هر دو استعمال شده است و لذا آن را در قدر مشترک میان آن‌ها حقیقت می‌داند تا کلام را از اشتراک و مجاز حفظ کند.^۱

شیخ بهائی نیز مطلب فوق را پذیرفته و می‌گوید:

امر برای طلبِ نفسِ فعل است، بدون آن که بر فور یا تراخی دلالتی داشته باشد. محقق و علامه بر این قول پایبند بوده‌اند و این قول حق است.^۲

۲-۳- تبادر

از نظر محقق حلّی، تبادر علامت و نشانه استعمال حقیقی است؛ بدین معنا که هرگاه معنایی بدون قرینه، از لفظی به ذهن عرف سبقت جوید، نشانه استعمال حقیقی لفظ در معنای مورد نظر است.^۳ شیخ بهائی نیز تبادر را به عنوان مهم‌ترین علامت بازشناسی حقیقت از مجاز، بارها به کار برده است، به عنوان نمونه چند مورد بیان می‌شود:

الف) ظهور نهی در تحریم: «النهی للتحريم للتبادر»^۴، ب) اقل مراتب صیغه جمع سه است: «اقل مراتب صیغ الجمع ثلاثة لا اثنان؛ لتبادر الزائد عليهما».^۵

۳-۳- تخصیص قرآن و اجماع به خبر واحد: محقق حلّی در بحث تخصیص عام مقطوع به خبر واحد، استدلال‌های موافقان و مخالفان را ذکر کرده و از هر دوی آن‌ها پاسخ داده است و در نهایت به توقف معتقد شده است.^۶ شیخ بهائی ضمن پذیرش چنین

۱. محقق حلّی، معارج الاصول، ص ۶۵: «والظاهر انه لا اشعار فيه بفور ولا تراخ؛ لنا انه ورد مع الفور تارة ومع التراخي اخرى، فيجعل حقيقة في القدر المشترك بينهما؛ صوتاً للكلام عن الاشتراك والتجاوز».

۲. شیخ بهائی، همان، ص ۸۱: «الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة على فور او تراخ، وعليه المحقق والعلامة، وهو الحق».

۳. معارج الاصول، ص ۵۰: «او بالاستدلال بعواندهم كان يسبق الى اذهانهم عند سماع اللفظ المعنى من دون قرينة».

۴. شیخ بهائی، همان، ص ۸۴.

۵. همان، ص ۹۱.

۶. محقق حلّی، همان، ص ۹۶: «والاولى التوقف».

مطلبی می‌گوید:

تخصیص سنت به مثل آن و اجماع و کتاب به دیگری و به خودشان و نیز به متواتر جایز است ولی تخصیص آن‌ها [یعنی کتاب و اجماع] به خبر واحد نزد شیخ طوسی و پیروانش جایز نیست، اما علامه و جماعتی آن را جایز دانسته‌اند... و برخی قائل به توقف شده‌اند و محقق به این قول تمایل نشان داده است و این قول از اشکالات سالم‌تر است.^۱

۴- علامه حلی

۱-۴- مشتق

بدون تردید، استعمال مشتق در مورد کسی که هم اکنون تلبس به مبدأ دارد، استعمال حقیقی است و نیز استعمال آن در مورد شخصی که در آینده به مبدأ تلبس پیدا می‌کند، قطعاً مجاز است. بحث تنها در مورد کسی است که در گذشته به مبدأ متلبس بوده و هم اکنون مبدأ از او پایان پذیرفته است؛ آیا استعمال مشتق در این مورد حقیقت است یا مجاز؟ علامه حلی استعمال مشتق در مورد چنین شخصی را حقیقت می‌داند. ایشان در این خصوص می‌نویسد:

در صدق [حقیقی] مشتق بقای معنا شرط نیست.^۲

شیخ بهائی از او پیروی کرده و می‌گوید:

بقای معنا در صدق مشتق به طور حقیقی لازم نیست؛ زیرا مشتق برای شخصی است که آن معنا برای او حاصل شده بود و به همان دلیل است که واژه مخبر و متکلم بر کسی که الآن مشغول اخبار و تکلم نیست صدق می‌کند و نیز [اگر بقای معنا شرط

۱. شیخ بهائی، همان، ص ۹۴: «تخصیص السنة بمثلها، والاجماع والكتاب به وبنفسه وبالمتواتر، لا بخبر الواحد عند الشيخ واتباعه وجوزه العلامة وجماعة... وقيل بالوقف، ومال اليه المحقق، وهو اسلم».

۲. علامه حلی، مبادئ الوصول، ص ۶۷: «ولا يشترط بقاء المعنى في صدقه».

باشد] لازم می‌آید استعمال واژه مؤمن برای شخص خواب و غافل مجازی باشد.^۱

۲-۴- اجماع سکوتی

از نظر علامه حلی اجماع سکوتی حقیقتاً اجماع نیست و حجیت و اعتبار نیز ندارد. او در این خصوص می‌گوید:

اظهار نظر [برخی از علما] و سکوت دیگران از انکار آن، این اجماع نیست؛ زیرا ممکن است سکوت آنان ناشی از عدم اجتهاد باشد. یا اجتهاد آنان ثابت باشد، ولی معتقدند هر مجتهدی مصیب به واقع است و یا مانعی از اظهار عقیده او است... و چنین چیزی حجت نیست.^۲

شیخ بهائی نیز در این مورد می‌نویسد:

[اجماع] سکوتی حجت نیست؛ زیرا احتمال دارد [آن مجتهد معتقد] به تصویب باشد یا در مسئله توقف کرده باشد یا به خاطر نظر و تأمل، مهلت می‌خواهد و یا انکار او موجب فتنه شود.^۳

۵- شهید اول

۱-۵- تجزی در اجتهاد

هر چند علامه اولین بار بحث تجزی در اجتهاد را مطرح کرد^۴، ولی شهید اول آن را

۱. شیخ بهائی، همان، ص ۲۷: «ولا یلزم بقاء المعنی فی صدقه حقیقه؛ اذ هو لمن حصل له، ولصدق المخبر و المتکلم، ولزوم مجازیه المؤمن للنائم والغافل».

۲. علامه حلی، تهذیب الاصول، ص ۶۸ و همو، مبادی الاصول، ص ۱۹۴: «تهذیب: قول البعض وسکوت الباقین عن الانکار لیس باجماع؛ لاحتمال السکوت عدم الاجتهاد، او ثبوت، لکن یعتقد اصابة کل مجتهد، او حصول مانع من اظهاره معتقده... فلیس بحجة».

۳. شیخ بهائی، زبدة الاصول، ص ۶۴: «ولیس السکوتی حجة؛ لاحتمال التصویب والتوقف والتمهل؛ للنظر وخراف الفتنه بالانکار».

۴. علامه حلی، تهذیب الاصول، ص ۱۰۰.

تثبیت نمود و به دلیل نقلی مشهور ابی خدیجه مستند ساخت، شهید در این مورد می‌گوید:

سزاوار این است که تجزی در اجتهاد جایز است؛ زیرا اطلاع یافتن از دلیل حکم و آنچه در حکم معتبر است، لازم و ضروری می‌باشد. این معنا در مجتهد متجزی نیز حاصل است و بعید و نادر است که جز آن مربوط به این مسئله باشد. پس به احتمال مذکور توجه نمی‌شود؛ زیرا چنین احتمالی در مجتهد مطلق امکان دارد و بر این تجزی در اجتهاد، در روایت مشهور ابی خدیجه تنبیه شده است. از امام صادق نقل شده است: «به کسی که از شما چیزی از قضایای ما را می‌داند توجه کنید و او را میان خود [قاضی] قرار دهید؛ زیرا من او را قاضی قرار دادم»^۱.

شیخ بهائی با تبعیت از شهید برای تجزی در اجتهاد به همان دلایل شهید استناد کرده است.^۲

۲-۵- حجیت اجماع منقول به خبر واحد

ظاهراً اولین بار شهید اول، اجماع منقول به خبر واحد را مطرح کرد. او در این خصوص می‌گوید:

اجماع به واسطه خبر واحد، ثابت می‌شود تا زمانی که علم به خلاف آن حاصل نشود؛ زیرا خبر واحد اماره قوی است (مانند روایت آن) و کتاب خلاف، انتصار، سرائر و غنیه بیش تر مشتمل بر این باب [یعنی اجماع منقول] اند، با این که مخالف در

۱. شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۳: «والاولی جواز تجزی الاجتهاد؛ لان الفرض الاطلاع علی مأخذ الحکم وما یعتبر فیه، وهو حاصل ویندر ویبعد ویتعلق غیره به، فلا یلتفت الیه؛ لقیام هذا التجویز فی المجتهد المطلق، وعلیه نیه فی مشهور ابی خدیجه عن الصادق علیه السلام: (انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیاً)».

۲. شیخ بهائی، همان، ص ۱۱۶: «والتجزی جایز؛ لروایة ابی خدیجة عن الصادق علیه السلام، ولفرض المساواة فی الاطلاع علی دلائل الحکم، فلا فرق».

برخی از این‌ها، حتی از نقل‌کننده آن وجود دارد.^۱

شیخ بهائی این نظریه را پذیرفته، می‌گوید:

اجماعی که با خبر واحد نقل شود حجت است، بر خلاف غزالی و برخی از علمای

مذهب حنفی.^۲

د) نوآوری‌ها

۱- واضح کیست؟

شیخ بهائی در بحث مبادی لغوی به این بحث می‌پردازد که واضح لغت کیست؟ او چند احتمال را در این مورد مطرح می‌کند. از نظر او ممکن است واضح لغت، خداوند یا بشر باشد و یا آن که ضروریات لغت را خداوند تعلیم داده و بقیه را بشر وضع کرده باشد. در پایان متذکر می‌شود که هیچ‌کدام از احتمال‌های فوق قطعی نیست. او در این خصوص می‌نویسد:

اراده واضح است که لفظی را برای معنایی تخصیص می‌دهد و واضح یا خداوند است؛ به دلیل: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و «اِخْتِلَافِ السُّنْتِكُمْ»، یا بشر است؛ به دلیل «إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» و یا واضح لغاتِ ضروری خداوند است، ولی واضح سایر لغات، بشر است، وگرنه دور یا تسلسل پیش می‌آید و هیچ‌یک از آن احتمال‌ها قطعی نیست.^۳

۲- موضوع علم اصول فقه

پیش از شیخ بهائی چند نظریه رایج در باب موضوع علم اصول فقه وجود داشت.

۱. ذکرى الشیعه، ج ۱، ص ۵۰: «یثبت الاجماع بخبر الواحد ما لم یعلم خلافه؛ لانه اماره قویه، کروایتہ وقد اشتمل کتاب الخلاف والانتصار والسرائر والغنیة على اکثر هذا الباب، مع ظهور المخالف فی بعضها، حتی من الناقل نفسه».

۲. شیخ بهائی، همان، ص ۷۱: «الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافاً؛ للغزالی وبعض الحنفية».

۳. همان، ص ۲۰: «وارادة الواضع مخصصة، وهو اما الله سبحانه. بدلیل «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» و «اِخْتِلَافِ السُّنْتِكُمْ»، او البشر؛ بدلیل «إِلَّا بِلِسَانِ» قومه او منه تعالی‌الضروری ومنا الباقي، والآدار او تسلسل ولا قطع فی شیء منها...».

سید مرتضی معتقد بود که ادله فقه، موضوع علم اصول است، اما برای آن که میان فقه و اصول تفاوت قائل شود، موضوع اصول را ادله فقه به طور اجمال و موضوع فقه را بررسی تفصیلی ادله فقه می‌دانست.^۱ این نظریه تقریباً مقبولیت زیادی داشت، به طوری که شیخ طوسی و برخی دیگر نیز آن را پذیرفتند. صاحب معالم اصول فقه را کیفیت استنباط و استدلال در فقه می‌دانست.^۲

اما شیخ بهائی موضوع علم اصول فقه را دلایل فقه از جهت استنباط و استدلال می‌داند.^۳

۳- حکم وضعی و جعل غیر مستقل

مشهور اصولیان و فقها حکم شرعی را به دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم می‌کنند و برای هر دو جعل مستقل قائلند، اما شیخ بهائی بر این باور است که وضعی در واقع حکم شرعی نیست و جعل مستقلی ندارد و در واقع تابع حکم تکلیفی است. او در این مورد می‌گوید:

وضعی حکم نیست، بلکه لازمه حکم است.^۴

بعدها این نظریه در افکار شیخ انصاری تأثیر گذاشت. او نیز معتقد شد که احکام وضعی، جعل مستقلی ندارند و تابع احکام تکلیفی اند.

۴- جرح و تعدیل

در قبول جرح و تعدیل رجالی‌ها اختلاف شده است: برخی معتقدند ذکر سبب ضرورتی ندارد، گروهی ذکر سبب را برای جرح و تعدیل لازم می‌دانند؛ پاره‌ای دیگر

۱. الذریعه، ج ۱، ص ۷: «اعلم انّ الکلام فی اصول الفقه انما هو علی الحقیقه کلام فی ادله الفقه...؛ لان الکلام فی اصول الفقه انما هو کلام فی کیفیة دلالة ما یدلّ من هذه الاصول علی الاحکام، علی طریق الجملة، دون التفصیل...».

۲. حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۲۸: «و علم اصول الفقه متضمّن لبيان کیفیة الاستدلال».

۳. شیخ بهائی، همان، ص ۸: «و موضوعه دلایل الفقه من حیث الاستنباط».

۴. همان، ص ۳۰: «والوضعی لیس حکماً، بل مستلزم له».

ذکر سبب را در جرح لازم می‌دانند و در نهایت برخی آن را در تعدیل ضروری می‌دانند. البته دو تفصیل دیگر هم از علامه و شهید ثانی نقل شده است. شیخ بهائی معتقد است که در پذیرش جرح و تعدیلِ راویان حدیث ذکر سبب لازم نیست. او می‌گوید:

قول به اطلاق دارای وجه است.^۱

۵- تعریف اجتهاد

تا پیش از شیخ بهائی اجتهاد را به تلاش برای استخراج احکام شرعی تعریف و تفسیر می‌کردند، برای نمونه محقق حلّی در این مورد می‌گوید:

اجتهاد در عرف فقها، به کارگیری تلاش در استخراج احکام شرعی است.^۲

علامه و به تبع او صاحب معالم نیز آن را بکارگیری و سع برای به دست آوردن ظن به حکم شرعی می‌دانستند.^۳

اما احتمالاً برای نخستین بار شیخ بهائی اجتهاد را به عنوان یک ملکه نفسانی تعریف کرد، نه یک عمل خارجی. او در این خصوص می‌گوید:

اجتهاد ملکه‌ای است که به واسطه آن بر استنباط حکم شرعی فرعی از اصل، توانایی می‌یابد، خواه این استنباط فعلی باشد یا به صورت قوه‌ای که به زودی به فعلیت تبدیل شود.^۴

۱. همان، ص ۶۱: «والقول بالاطلاق متجه».

۲. محقق حلّی، معارج الاصول، ص ۱۷۹: «وهو فی عرف الفقهاء بذل الجهد فی استخراج الاحکام الشرعية».

۳. علامه حلّی، مبادئ الوصول، ص ۲۴۰: «الاجتهاد، هو استفراغ الوسع فی النظر فیما هو من المسائل الظنية الشرعية علی وجه لا زیادة فیها».

۴. حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۲۳۸: «واما فی الاصطلاح، فهو استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظن بحکم شرعی».

۵. شیخ بهائی، همان، ص ۱۱۵: «الاجتهاد، ملکه یقتدر بها علی استنباط الحكم الشرعی من الاصل، فعلاً و قوهً قریبة».

این تعریف از آن جهت که تعبیر به ظن نکرده به تعریف محقق نزدیک است، ولی از آن نظر که تعبیر «ملکه» و «فعلاً» و «قوه قریبه» را اضافه کرده است، از سایر تعاریف متمایز می شود.

۶- نسخ قبل از وقت عمل

آیا پیش از فرا رسیدن وقت عمل به تکلیفی، شارع می تواند آن را نسخ کند یا نه؟ میان اشاعره و معتزله اختلاف است. اشاعره آن را جایز، ولی معتزله آن را مردود می دانند. از اصولیان شیعه سید مرتضی^۱، شیخ طوسی^۲، محقق حلی^۳ و علامه در یکی از اقوالش قائل اند که نسخ شیء پیش از آمدن وقت عمل به آن جایز نیست، ولی شیخ مفید^۴ و علامه در مبادی الوصول^۵ بر این باورند که نسخ آن مانعی ندارد.

شیخ بهائی پس از طرح بحث و نقل سخنان موافق و مخالف به توقف در مسئله قائل شده است.

او می گوید:

آیا نسخ شیء قبل از حاضر شدن وقت آن جایز است یا نه؟ سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه و معتزله می گویند: نسخ آن جایز نیست، ولی مفید و حاجبی و اکثر اشاعره به جواز آن معتقدند... حق آن است که معترض بر هر یک از این دو گروه، پشتوانه دارد.^۶

۱. الذریعه، ج ۱، ص ۴۳۱.

۲. العدة فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۵۱۹.

۳. محقق حلی، معارج الاصول، ص ۱۶۷.

۴. شیخ طوسی، همان، ج ۲، ص ۵۱۹.

۵. علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۱۸۱.

۶. شیخ بهائی، همان، ص ۱۱۳ - ۱۱۴: «هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته، المرتضى والشيخ والعلامة والمعتزلة لا والمفيد والحاجبي واكثر الاشاعرة نعم... والحق ان المعترض على كل من الفريقين مستظهر».

۷۶- فخرالدین شیخ محمد بن حسن بن شهید ثانی^۱ (۹۸۰- ۱۰۳۰ق)

فخرالدین محمد بن حسن، فرزند ارجمند صاحب معالم، معروف به «سبب الشهید» وکنیه اش ابو جعفر است. وی از اکابر و اعیان علمای امامیه و فقیه، محدث، متکلم متبحر، جامع بارع، محقق مدقق، حافظ، ادیب، شاعر ماهر و در فضل و ورع و تقوا و مراتب علمی و کمالات نفسانی در غایت کمال و وارث جدّ و پدر بزرگوار خود است.^۲

اساتید و مشایخ او عبارتند از: والد ماجدش صاحب معالم، صاحب مدارک، میرزا محمد استرآبادی و تعدادی از فضلاء اهل سنت.^۳

سبب الشهید تألیفات زیادی در علوم مختلف داشته که از آن جمله است: استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، حاشیه تهذیب الاحکام شیخ طوسی، حاشیه روضة البهیه (شرح لمعه جد خود، شهید ثانی) و روضة الخواطر و نزهة النواظر.^۴

تألیفات اصولی وی عبارتند از: حاشیه معالم الاصول^۵ والد ماجدش؛ حاشیه تهذیب الاصول علامه حلی.^۶ این کتاب موجود نیست.

۱. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۹ ص ۱۷۱؛ محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج ۷، ص ۳۹؛ عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۵۸؛ عباس قمی، فوائد الرضویه، ج ۲، ص ۴۶۴؛ میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۳۹۴؛ حر عاملی، أمل الآمل، ج ۱، ص ۱۳۸؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه (قرن یازدهم)، ج ۵، ص ۵۱۹.

۲. میرزا محمدعلی مدرس، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۳۹۴.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۹۴؛ عبدالله افندی، همان، ج ۵، ص ۵۹؛ حر عاملی، همان، ج ۱، ص ۱۳۹.

۴. همان.

۵. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی به شماره‌های ۱۹۵۸ و ۲۵۴۶ و ۵۵۶۲ موجود است و نسخه‌های نیز در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۱۹۲ موجود است. (فهرست، ج ۶، ص ۳۳).

۶. همان.

كتابنامه

١. أمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دارالكتب العلمية، [بي تا].
٢. ابن اثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، بيروت، دارصادر - داربيروت، ١٣٨٥ - ١٣٨٦ق.
٣. ابن تغرى بردى، يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٣٨٣.
٤. ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٢ق.
٥. ابن خلكان، احمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، دارصادر، [بي تا].
٦. ابن عماد، عبدالحى بن احمد، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، بيروت، دارالفكر، ١٣٦٧.
٧. ابن فرحون، ابراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
٨. ابن نديم، محمد بن اسحق، الفهرست، بيروت، دارالمعرفة، ١٣٧٦.
٩. احسانى، علي بن ابراهيم، عوالى اللئالى العزيز في الاحاديث الدينيّة، قم، مطبعة سيدالشهداء، ١٣٦٠.
١٠. احسانى، محمد بن علي بن ابراهيم، الأقطاب الفقهيّة على مذهب الاماميّة، چاپ اول: قم، مكتبة آية الله مرعشى، ١٤١٠ق.
١١. اردبيلى، احمد، زبدة البيان في احكام القرآن، چاپ اول: قم، كنگره مقدس اردبيلى، ١٣٧٥.
١٢. ———، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، چاپ دوم: قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٣ق.
١٣. ———، مفده رساله، چاپ اول: قم، كنگره مقدس اردبيلى، ١٣٧٥.

۱۴. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الزوارة، قم، مكتبة آية الله مرعشي، ۱۴۰۳ق.
۱۵. ارموی، محمد بن حسن، الحاصل من المحصول في اصول الفقه، [بی جا]، جامعة قاریونس بنغازی، ۱۹۹۴م.
۱۶. استرآبادی، میرزا محمد بن علی، منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۲۲ق.
۱۷. اسنوی، عبدالرحمن، التمهيد في تخریج الفروع على الاصول، بیروت، الرسالة، [بی تا].
۱۸. افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء وریاض الفضلاء، قم، [بی تا]، ۱۴۰۱ق.
۱۹. امین، محسن، أعيان الشيعة، تحقیق حسن امین، بیروت، دارالتعارف، [بی تا، بی نا].
۲۰. امینی، محمدهادی، معجم رجال الفكر والادب في النجف خلال الف عام، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۴ق.
۲۱. ویا پژوهشگران و محققان، حوزة، س ۳، ش ۶، ۱۳۶۵.
۲۲. بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرين، چاپ دوم: قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، [بی تا].
۲۳. برقی، احمد بن محمد، رجال البرقی، چاپ اول: تهران، مؤسسة القیوم، ۱۴۱۹ق.
۲۴. بروجردي، حسین، الموسوعة الرجالية، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۵. بغدادی، اسماعیل باشا، هدية العارفين من كشف الظنون، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۲۶. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، بیروت، دارالمعرفة، [بی تا].
۲۷. بینا، محسن، البداية والنهاية، [بی جا] مؤسسه فرهنگي پژوهشي، ۱۳۷۶.
۲۸. تستری، عبدالله، الاجازة الكبيرة، چاپ اول: قم، مكتبة آية الله مرعشي، ۱۴۰۹ق.
۲۹. تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، چاپ دوم: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۰. تفرشی، میر مصطفی، نقد الرجال، تهران، [بی تا]، ۱۳۱۸.
۳۱. تنکابنی، میرزا محمد، قصص العلماء، چاپ دوم: تهران، علمیه اسلامیة، ۱۳۶۴.
۳۲. تهرانی، آقا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، چاپ دوم: بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۳ق.
۳۳. _____، طبقات أعلام الشيعة، چاپ دوم: قم، اسماعیلیان، [بی تا].
۳۴. جبعی عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، الزحایة فی علم الدرّایة، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۳۶۷.
۳۵. _____، تمهيد القواعد، تحقیق مكتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول: قم، مكتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۳۷۴.

۳۶. _____، مسالك الإفتاهم إلى تنقيح شرائع الاسلام، چاپ اول: قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ق.
۳۷. جعفرى لنگرودى، محمد جعفر، مكتب هاى حقوقى در حقوق اسلام، چاپ دوم: تهران، كتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۰.
۳۸. حائرى، محمد بن اسماعيل، منتهى المقال، چاپ اول: قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۳۷۴.
۳۹. حرّ عاملى، محمد بن حسن، الفصول المهمّة فى اصول الائمّة، چاپ دوم: قم، مكتبة بصيرتى، [بى تا].
۴۰. _____، أمل الأمل، نجف، [بى تا].
۴۱. _____، وسائل الشيعة، تصحيح ربانى، بيروت، دار احياء التراث العربى، [بى تا].
۴۲. حسن بن زين الدين، التحرير الطّاووسى، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى، ۱۳۶۹.
۴۳. _____، معالم الدّين وملاذ المجتهدين، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ۱۳۶۵.
۴۴. حسينى، مرتضى، «مدفن فخرالمحققين»، نور علم، س ۱۳۶۳، ش ۸.
۴۵. حسينى مرعشى نجفى، شهاب الدين، نجبة المقال فى علم الرجال، [بى جا] مكتبة حقيبين، [بى تا].
۴۶. حلبى، حمزة بن على بن زهره، غنية النزوع إلى علمى الاصول والفروع، چاپ اول: قم، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، ۱۴۱۷ق.
۴۷. حلى، جعفر بن حسن (محقق حلى)، المعتبر فى شرح المختصر، قم، مؤسسه سيد الشهداء، ۱۳۶۴.
۴۸. _____، الرجال (معروف به رجال ابن داود)، نجف، المطبعة الحيدريّة، ۱۳۵۰ق.
۴۹. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلى)، خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال، چاپ اول: قم، نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۵۰. _____، تذكرة الفقهاء، چاپ اول: قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۳۷۲.
۵۱. _____، تهذيب الوصول إلى علم الاصول، تهران، مطبعة دارالخلافة، ۱۳۰۸ق.
۵۲. _____، رجال العلامة العلى، چاپ دوم: قم، مكتبة الرضى، ۱۴۰۲ق.
۵۳. _____، ايضاح الاشتباه، چاپ دوم: قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ۱۴۱۵ق.
۵۴. _____، قواعد الاحكام فى معرفة الحلال والحرام، چاپ اول: قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ۱۴۱۲ق.
۵۵. _____، مبادئ الوصول إلى علم الاصول، چاپ دوم: تهران، [بى تا]، ۱۴۰۴ق.
۵۶. حلى، محمد بن ادریس، السرائر، چاپ دوم: قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ۱۴۱۰ق.
۵۷. حموى، ياقوت بن عبدالله، معجم الادباء، [بى جا] دارالفكر، ۱۴۰۰/ ۱۳۵۸.

- ۵۸ . حیدر، اسد، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، چاپ دوم: بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۹۰ق.
- ۵۹ . خلّاف، عبدالوهاب، علم اصول الفقه و خلاصة تاریخ التشريع الاسلامی، چاپ دوم: قاهره، [بی نا]، ۱۳۶۱ق.
- ۶۰ . خضری بک، محمد، تاریخ التشريع الاسلامی، بیروت، دارالمعرفة، [بی تا].
- ۶۱ . خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، چاپ چهارم: بیروت، [بی نا]، ۱۴۰۹ق.
- ۶۲ . «دستورالعملی از عالم ربانی فقیه صمدانی، شهید ثانی»، حوزة، س ۶، ش ۳۴، ۱۳۶۸.
- ۶۳ . دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ اول (از دوره جدید): تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ۶۴ . ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر والاعلام، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ق.
- ۶۵ . _____، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۰ق.
- ۶۶ . _____، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، چاپ اول: بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۶۷ . رساله ابی غالب الزراری الی ابن ابنه فی ذکر آل امین، قم، مرکز البحوث والتحقیقات، [بی تا].
- ۶۸ . زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۶۹ . زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دارالعلوم للملایین، ۱۹۹۲م.
- ۷۰ . زنجانی، موسی، الجامع فی الرجال، قم، [بی نا]، ۱۳۵۲.
- ۷۱ . سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، چاپ اول: قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
- ۷۲ . سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الكبرى، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة [بی تا].
- ۷۳ . سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، قم، مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۷۱.
- ۷۴ . سلمی، عزالدین ابن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، بیروت، مؤسسة الریان، ۱۴۱۰ق.
- ۷۵ . سمعانی، أحمد بن منصور، الانساب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
- ۷۶ . سمعانی، عبدالکریم، اللباب فی تهذیب الانساب، بیروت دار صادر، [بی تا].
- ۷۷ . سید مرتضی، الانتصار، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ۷۸ . _____، الذریعة الی اصول الشریعة، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ۷۹ . _____، الفصول المختارة من العیون والمجالس، چاپ دوم: بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.

۸۰. ———، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۸۱. شرح حال محقق اردبیلی و معرّفی تألیفات او، چاپ اول: قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵.
۸۲. شوشتری، نورالله بن شریف الدین، مجالس المؤمنین، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۵-۱۳۷۶.
۸۳. صدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، چاپ دوم: قم، اعلمی، ۱۳۷۵.
۸۴. صدر، سید محمدباقر، المعالم الجديدة، چاپ دوم: تهران، مکتبه النجّاح، ۱۳۹۵ق.
۸۵. ———، دروس في علم الاصول، بيروت، دارالتعارف، ۱۴۱۰ق.
۸۶. صدوق، محمد بن علی، التوحيد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۵۷.
۸۷. ———، النخصال، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۸۸. ———، معانی الاخبار، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۱.
۸۹. ———، من لا يحضره الفقيه، چاپ دوم: قم، جماعة المدرّسين، ۱۳۹۲ق.
۹۰. صفدی، خليل بن ايبك، الوافي بالوفيات، تهران، دار النشر جهان، ۱۳۸۱ق.
۹۱. طباطبائی، محمد مهدی، رجال السيد بحر العلوم، چاپ اول: تهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.
۹۲. طوسی، محمد بن حسن، اختيار معرفة الرجال، مشهد، [بی تا]، ۱۳۴۸.
۹۳. ———، الخلاف، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۹۴. ———، العُدّة في اصول الفقه، چاپ اول: قم، [بی تا]، ۱۳۷۶.
۹۵. ———، الفهرست، چاپ اول: قم، مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۹۶. ———، تمهيد الاصول في علم الكلام، ترجمه عبدالحسين مشكاة الدينی، تهران، انجمن اسلامي حکمت، ۱۳۵۸.
۹۷. ———، تهذيب الاحكام، چاپ سوم: تهران، دارالکتب الاسلامية، ۱۳۶۴.
۹۸. ———، رجال الطوسي، نجف، المطبعة الحيدريّة، ۱۳۳۹.
۹۹. عاملی، حسين، وصول الاخبار الى اصول الاخبار، قم، مجمع الذخائر، [بی تا].
۱۰۰. عسقلانی، احمد بن علی، لسان الميزان، چاپ اول: بيروت، دارالکتب العلمیّة، ۱۴۱۶ق.
۱۰۱. عکبری، محمد بن محمد بن نعمان (شيخ مفيد)، التذكرة بأصول الفقه، چاپ دوم: بيروت، دار المفيد، ۱۴۱۴ق.
۱۰۲. علم الهدی، علی بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، قم، جامعه مدرسین، [بی تا].
۱۰۳. ———، اوائل المقالات، چاپ دوم: بيروت، دارالمفيد، ۱۴۱۴ق.

۱۰۴. علیاری تبریزی، ملا علی، بهجة الآمال فی شرح زیادة المقال، چاپ دوم: قم، بنیاد فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۰۵. فاضل تونی، عبدالله بن محمد، الوافیة فی اصول الفقه، چاپ دوم: قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۰۶. فخر رازی، محمد بن عمر بن حسین، المحصول فی علم اصول الفقه، چاپ دوم: بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۲ق.
۱۰۷. قانینی، علی، علم الاصول تاریخاً وتطوراً، چاپ اول: قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۰۸. ———، معجم مؤلفی الشيعة، چاپ اول: تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۰۹. قاسانی، محمد محسن، الاصول الاصلیة، تهران، [بی نا]، ۱۳۴۹.
۱۱۰. قاضی عیاض، ترتیب المدارک وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، بیروت، دار مکتبة الحیاة، [بی تا].
۱۱۱. قرافی، احمد بن ادريس، الذخيرة، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۴ق.
۱۱۲. ———، الفروق أو انوار البروق فی أنواع الفروق، چاپ اول: بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۱۱۳. قمی، عباس، الکنی واللقاب، [بی جا]، مطبعة العرفان، [بی تا].
۱۱۴. ———، سفینه البحار ومدينة الحكم والآثار، تهران، دار الاسوة، ۱۴۱۴ق.
۱۱۵. ———، فوائد الرضویة، [بی جا، بی نا، بی تا].
۱۱۶. ———، هدیة الاحباب فی ذکر المعروف بالکنی واللقاب والانساب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۱۷. قهپائی، عنایة الله بن علی، مجمع الرجال، اصفهان، [بی نا]، ۱۳۸۴ق.
۱۱۸. کاظمی، محمدامین، هدیة المحدثین، قم، مکتبة آية الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۱۱۹. کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین (تراجم مصنفی الکتب العربیة)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۶ق.
۱۲۰. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد، چاپ اول: بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱ق.
۱۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، چاپ پنجم: تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۱۲۲. کمال الدین، حمد، فقهاء الفیحاء أو تطوّر الحركة الفکرية فی الحلة، بغداد، مطبعة المعارف، ۱۹۶۲م.
۱۲۳. کنی، ملا علی، توضیح المقال فی علم الرجال، تحقیق محمد حسین مولوی، چاپ اول: قم، دارالحديث، ۱۳۷۹.

۱۲۴. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، چاپ اول: تهران، سمت، ۱۳۷۵.
۱۲۵. لقمانی، احمد، شیخ مفید معلم امت، چاپ اول: قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۲۶. مازندرانی، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.
۱۲۷. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، [بی جا، بی نا، بی تا].
۱۲۸. ———، مقباس الهدایة فی علم الدرّایة، چاپ اول: قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۱ق.
۱۲۹. مجلسی، محمدباقر، الوجیة فی الرجال، چاپ اول: تهران، همایش بزرگداشت علامه مجلسی، ۱۳۷۸.
۱۳۰. ———، بحار الانوار، چاپ سوم: بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۳۱. مختاری، رضا، پژوهشی در تاریخ زندگی شهید ثانی، نور علم، س ۳، ش ۲۷، ۱۳۶۷.
۱۳۲. مدرس، میرزا محمدعلی، ریحانة الادب، چاپ سوم: تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۹.
۱۳۳. مدرس طباطبائی، حسین، مقدمه ای بر فقه شیعه (کلیات و کتابشناسی)، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۳۴. مشکینی، ابراهیم، أصحاب الاجماع، چاپ اول: قم، مؤسسه الامام الحسین علیه السلام، ۱۴۱۳ق.
۱۳۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ سوم: قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۳۷۵.
۱۳۶. ———، المنطق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق.
۱۳۷. معزّی، اسماعیل، جامع احادیث الشیعة فی احکام الشریعة، قم، مهر، ۱۴۱۳ق / ۱۳۷۱.
۱۳۸. مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (شهید اول)، القواعد والفوائد، قم، مکتبه المفید، [بی تا].
۱۳۹. ———، ذکرى الشیعة فی احکام الشریعة، چاپ اول: قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۳۷۶.
۱۴۰. ———، غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، چاپ اول: قم، مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۴ق.
۱۴۱. موسوی خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، چاپ اول: بیروت، الدار الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۱۴۲. موسوی، مصطفی، نهاية الوصول، نجف، مطبعة الآداب، [بی تا].
۱۴۳. میرداماد، محمدباقر بن محمد، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵ق.

۱۴۴. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، چاپ ششم: قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۴۵. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحديث، اصفهان، حسینیه عمادزاده، ۱۴۱۲ - ۱۴۱۵ق.
۱۴۶. نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، چاپ اول: بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۱۴۷. نویهض، عادل، معجم المفسرین من صدر الاسلام حتى العصر الحاضر، بیروت، مؤسسة نویهض الثقافية، ۱۴۰۹ق / ۱۳۶۸.
۱۴۸. هذلی، جعفر بن حسن، معارج الاصول، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۳ق.

نمایه

✓ معصومان علیهم السلام

✓ اصطلاحات

✓ اعلام (اشخاص، کتابها، مکانها)

معصومان عليهم السلام

رسول خدا <small>صلی الله علیه و آله</small> = پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> = رسول الله <small>صلی الله علیه و آله</small> : ۴۴	۵۸-۵۴، ۶۴-۶۲، ۳۶۳، ۴۰۱، ۵۰۸، ۵۲۳
امام کاظم <small>علیه السلام</small> : ۴۲، ۶۳-۶۶، ۱۵۲	۴۶-۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۶۰، ۹۵، ۹۷، ۱۱۱
امام رضا <small>علیه السلام</small> : ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۵۴، ۶۴-۶۶، ۶۸، ۶۹	۱۲۵، ۱۲۷، ۱۵۱، ۱۹۳، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۳۰
۷۲، ۷۱	۲۴۵، ۲۸۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۵۶، ۳۸۱، ۳۸۳
امام جواد <small>علیه السلام</small> : ۶۹، ۶۶	۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۴، ۴۴۰، ۴۸۶
امام هادی <small>علیه السلام</small> : ۶۹، ۷۰	امیر المؤمنین علی <small>علیه السلام</small> = علی بن ابی طالب <small>علیه السلام</small> :
امام حسن عسکری <small>علیه السلام</small> : ۴۲، ۶۵، ۷۰	۴۶، ۵۱-۵۳، ۶۹، ۱۶۱، ۱۷۶، ۴۳۵، ۵۰۶
حضرت مهدی (عج) = امام زمان <small>علیه السلام</small> ولی	حسن <small>علیه السلام</small> : ۴۹، ۴۴۰
عصر (عج): ۵۴، ۸۳، ۱۵۲، ۴۳۷	حسین <small>علیه السلام</small> : ۴۹، ۴۴۰
امام ابوالحسن <small>علیه السلام</small> : ۵۰، ۶۳	امام باقر <small>علیه السلام</small> = ابا جعفر <small>علیه السلام</small> : ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۷۶
	امام صادق <small>علیه السلام</small> = ابا عبدالله <small>علیه السلام</small> : ۳۹، ۴۵، ۴۸-۵۲

اصطلاحات

٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٠، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٤٣، ٤٤٩، ٤٥٢،	آحاد صحیحہ: ٤٠٢
٤٦٩، ٤٨٣، ٥٠٥-٥٠٨، ٥١٠، ٥١٥، ٥٢١،	اتحاد حکم: ٣٦٢
٥٢٣	~ سبب: ٣٦٢
~ امامیہ: ١٥١، ١٥٣، ١٦١	~ ~ و حکم: ٣٦٢
~ بر اعتقاد: ١٥٨	~ طریق المسئلین: ٤٠١
~ بر رضا: ١٥٨	اجتہاد: ٣٧، ٤٠، ٤١، ٥٣، ٥٥، ٨١، ٨٢، ٩٣، ١٠٠،
~ بر فعل: ١٥٨	١٥٩، ١٦٠، ١٦٢، ١٩٣، ٢١٣، ٢٣٩، ٢٤٢،
~ بر قول: ١٥٨	٢٤٣، ٢٤٥، ٢٨٠، ٣٠٧، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٨،
[~] خاص: ٩٨	٣١٩، ٣٢٤، ٣٣٥، ٣٦١، ٣٦٣، ٤٠٨، ٤٠٩،
~ دخولی: ٢٠٥	٤١٣، ٤١٤، ٤٣٠، ٥٢٦
~ سکوتی: ٣٦١، ٥٢٢	اجزا: ١٠٤، ١٤٤، ١٤٥، ١٨٧، ٤٤٣، ٤٧٩،
~ عام: ٩٨	اجماع: ٦٠، ٨٢، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٥-٩٨، ١١١،
~ لطفی: ٢٠٥	١٢٦، ١٣٣، ١٥٢-١٥٨، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٩،
~ محصل: ٥٠٥	١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٢، ٢٢١، ٢٢٢،
~ مرکب: ٤٨٢	٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٤-٢٤٦، ٢٥٢-٢٥٤،
~ منقول: ٣٧٧، ٥٢٣	٢٥٩، ٢٦٤-٢٦٧، ٢٧٣-٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨٩،
~ ~ به خبر واحد: ٥٢٣	٣٠٠، ٣١٥، ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٧٤، ٣٧٥،

~ حکم اجماع: ۴۱۶	~ نقلی: ۵۰۵
~ ~ شرعی: ۴۱۶	احادیث مرسل: ۶۶
~ ~ عموم: ۴۱۶	احتیاط: ۴۶، ۴۹، ۱۶۴، ۱۶۶، ۲۲۲-۲۲۴، ۲۴۵
~ نفی: ۴۱۶	۲۹۹، ۳۰۰، ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۴۳، ۴۴۴
استطاعت: ۲۰۴	احکام: ۴۱، ۵۵، ۵۶
استعمال: ۱۸۶، ۲۱۱، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۴	اخبار آحاد: ۲۰۲، ۲۵۲، ۲۷۴
۲۹۱، ۲۸۶، ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۶۲	~ متواتر: ۹۰، ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۰۰، ۲۴۵
~ حقیقت: ۴۴۴	۲۶۴، ۲۶۶، ۴۴۲
~ حقیقی: ۱۹۰، ۱۹۶	[~] واحد: ۹۰
~ عام: ۱۹۸	اختلاف حکم: ۳۶۲
~ لفظ: ۳۲۹	~ ~ و سبب: ۳۶۲
~ مجازی: ۱۹۰، ۱۹۶	~ سبب: ۳۶۲
استغراق: ۳۰۷	ادات حصر: ۲۲۷
استقرا: ۲۳۹، ۲۸۱-۲۸۳، ۲۹۳، ۳۰۵-۳۰۷، ۴۷۳	ادله ظنی: ۱۳۵
استنباط: ۳۹، ۴۱، ۸۳، ۹۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳	استحباب: ۱۶۷
۱۲۱، ۱۲۴، ۱۵۲، ۲۰۷، ۳۰۷، ۳۱۹، ۳۳۴	~ کفایی: ۴۵۳، ۴۵۴
۳۵۲، ۳۵۳، ۳۷۱، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۸، ۴۰۹	استحسان: ۶۰، ۲۴۵، ۳۴۰
۵۰۹، ۵۱۰، ۵۲۵	استصحاب: ۴۹، ۸۲، ۹۱، ۹۳، ۱۱۲، ۱۶۴، ۱۷۰
~ احکام: ۳۹، ۴۰، ۵۳، ۱۶۰، ۱۹۶، ۴۱۳	۱۷۱، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۴۷، ۲۶۷، ۲۸۸، ۳۰۲
~ ~ شرعی: ۹۵، ۱۵۳، ۴۶۴، ۵۲۶	۳۵۳، ۳۸۰، ۳۸۸، ۴۰۱، ۴۱۶، ۴۲۸، ۴۶۹
~ ~ فرعی: ۵۹	۴۹۰، ۵۰۸، ۵۱۵
~ ~ فقهی: ۸۲	~ حال: ۱۶۴، ۱۷۳، ۴۱۱
~ دینی: ۴۰	~ اجماع: ۳۷۶
~ فقهی: ۳۷، ۴۰، ۹۲، ۱۰۲	~ ~ شرع: ۳۷۶، ۳۸۳
اشتراک: ۱۰۹، ۱۸۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹-۱۴۱	~ ~ عقل: ۳۷۶

~ ~ تشریح: ۳۸۳	۳۲۸، ۲۹۴، ۲۸۶، ۲۶۸، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۲۷
~ ~ سرایت: ۳۸۳	۴۷۶، ۴۴۶، ۳۴۰
اصول ظهور: ۱۴۰، ۱۴۱	~ لفظی: ۱۴۰، ۱۰۹
~ عملیه: ۴۸، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۲۲، ۲۵۳	~ معنوی: ۱۰۹، ۴۹۹
~ موضوعه: ۱۳۲	اشتغال: ۱۱۲، ۲۲۳
اضمار: ۳۴۰، ۴۴۶، ۴۴۷	~ ذمه: ۲۵۹
اطلاق: ۳۶۱، ۳۶۲، ۴۲۸، ۴۳۰	اشتقاق: ۳۳۹
الحاق مسکوت به منطوق: ۳۱۸، ۳۳۳	اصالت بقای ماکان: ۳۷۶
الفاظ عموم: ۱۷۱، ۱۷۲	~ الحقیقه: ۴۴۰
امارات: ۱۶۰، ۲۲۲	~ عدالت: ۳۲۵
اماره: ۱۸۲، ۱۱۲، ۵۲۳	اصل: ۱۱۲
امر مطلق: ۳۴۰	~ اباحه: ۴۴۱
اهم و مهم: ۳۷۳	~ احتیاط: ۱۸۹
بدا: ۱۳۳	~ استصحاب: ۳۸۳
برانت: ۱۱۲، ۲۶۳، ۲۹۹-۳۰۲، ۳۷۶	~ استعمال: ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۷۲، ۴۷۶
~ اصلیه: ۳۸۰، ۴۰۱، ۴۱۶، ۴۲۵	~ برانت: ۴۸، ۱۶۴-۱۶۶، ۲۲۲-۲۲۴، ۲۴۶
~ ذمه: ۱۶۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳-۲۶۵	۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۰۰، ۳۷۵
~ شرعی: ۱۶۵	۳۷۶، ۳۸۳، ۴۵۶، ۵۰۷
~ عقلی: ۱۶۵، ۲۲۴، ۲۶۴، ۳۰۰	~ تساهل و تسامح: ۴۶۳
~ نقلی: ۵۰۸	~ خطر: ۱۹۵
بشرط شيء: ۴۲۸، ۴۲۹	~ حقیقت: ۱۹۰
بینه: ۴۱۵	~ سهولت: ۴۶۴
تأویل: ۳۸۲	~ ظهور: ۱۹۰
تبادر: ۲۳۹، ۲۹۳، ۴۴۴، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷	~ عدالت: ۳۲۴، ۳۲۵
۵۲۰	~ عدم تداخل اسباب: ۳۸۳

تشیبه: ۱۵۰، ۱۵۲	تجزی: ۳۳۴، ۳۶۳، ۳۷۹، ۴۱۳
تصرف: ۳۵۶، ۳۵۷	~ اجتهاد: ۳۶۳، ۳۶۴
تصویب: ۴۲۴، ۵۲۲	~ در اجتهاد: ۴۶۵، ۵۰۹، ۵۲۲، ۵۲۳
تبادل: ۳۱۵، ۳۴۱	تخطئه: ۴۲۴
~ و تراجیح: ۱۰۲، ۱۱۲، ۲۶۹، ۳۱۵، ۳۴۱	تخییر: ۱۱۲
۴۵۷، ۴۶۹، ۴۸۶، ۴۹۵، ۵۰۸	~ عقلی: ۱۶۹
تعارض احوال: ۴۴۶، ۴۷۵	تخصیص: ۸۲، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۴۶
تعبد: ۸۸، ۱۵۰، ۱۶۱، ۲۰۲، ۲۲۱، ۲۵۰	۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۸۹، ۲۹۵
~ به خیر واحد: ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۸۷	۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۰، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۷۴، ۴۸۰، ۴۸۹
~ به قیاس: ۱۶۱	~ عام: ۱۹۳، ۱۹۸
تعدیل: ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۲۶	~ به خیر واحد: ۲۷۱، ۲۷۲، ۴۴۲
تعلیق حکم: ۱۱۱	~ به عقل: ۱۶۹
~ حکم به اسم لقب: ۲۲۸	~ ~ به ~ متصل: ۴۴۲
~ بر صفت: ۲۲۸، ۲۸۳، ۴۸۷	[~ ~ به ~] منفصل: ۴۴۲
تعلیل به علت مستنبطه: ۴۲۳	~ قرآنی: ۴۵۳
~ حکم واحد به دو علت: ۴۲۳	~ ~ کتاب: ۱۵۴
تعمیم: ۱۰۱	~ عموم: ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۹۷
تقریر: ۱۰۱، ۱۰۲	~ کتاب به خیر متواتر: ۴۹۴
تقلید: ۵۴، ۵۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۱۳، ۲۲۹، ۲۸۰	~ ~ واحد: ۳۳۱، ۴۹۴
۳۶۱، ۳۶۲، ۴۲۸	تسراخی: ۱۰۴، ۱۳۷، ۱۳۹-۱۴۱، ۲۰۸، ۲۵۶
تکلیف سمعی: ۲۱۲	۲۶۸، ۲۹۴، ۳۲۸، ۴۷۸، ۵۱۹، ۵۲۰
~ عقلی: ۲۱۲	ترتیب: ۳۳۷
~ مالا یطاق: ۱۳۴، ۱۸۴، ۲۲۴، ۲۴۷، ۲۸۸، ۳۰۰	تراحم: ۳۷۳
۳۰۱	تسامح: ۱۸۲
تلبس به مبدأ: ۳۳۹	تسلسل: ۵۲۴

تمثیل: ۲۸۳	~ ~ ~ به خیر واحد: ۵۲۳
تنقیح مناط: ۲۹۸، ۲۹۷	~ استصحاب: ۱۷۰، ۲۸۴، ۴۹۰
تواتر: ۹۴-۹۶، ۱۰۰، ۴۵۷	[~] تقریر: ۱۰۱
~ معنوی: ۵۰۶	~ خبر ثقه: ۴۵
توقف: ۴۴۱، ۴۸۹، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۲۲	~ ~ حسن: ۴۵۳
جبر: ۱۵۰، ۱۵۲	~ ~ واحد: ۳۸، ۴۳، ۸۲، ۹۴، ۱۱۲، ۱۱۹
جرح: ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۲۶	، ۱۲۷، ۱۵۱-۱۵۴، ۱۶۶، ۲۰۲، ۲۴۳
~ و تعدیل: ۳۲۴، ۳۳۲، ۴۳۰، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۲۵	، ۲۵۰-۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۹
۵۲۶	، ۲۷۲، ۳۳۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۵۰۷، ۵۰۸
جنس: ۱۰۷	~ ~ متواتر: ۲۴۸
ثقه: ۳۵۹، ۳۶۰، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۹۹، ۵۱۹	~ ~ مرسل: ۱۵۴، ۲۷۱، ۳۳۸، ۳۵۹، ۴۰۰
حجت: ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۹۴، ۹۶-۹۹، ۱۱۱، ۱۱۲	۵۱۹، ۴۹۶
۱۹۹، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۰۵	~ دلالت اشاره: ۳۷۲
۲۲۰، ۲۵۳، ۲۷۵، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶	[~ رأی]: ۱۰۱
۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۵۸، ۳۵۹	~ شهرت: ۴۵۹، ۴۶۰
۳۶۱، ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۰۱، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۴	~ ظن: ۴۵۴
۴۲۹، ۴۴۲، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۹، ۴۶۰	~ ظاهر: ۳۹، ۴۳
۴۶۱، ۴۸۴، ۴۹۰، ۴۹۶، ۵۰۳، ۵۱۸، ۵۱۹	[~ ظواهر] سنت: ۱۱۹
۵۲۴، ۵۲۲	~ ~ کتاب: ۱۱۹
حجیت: ۴۴، ۵۵، ۹۵، ۹۷، ۱۱۲، ۱۵۵، ۱۷۲	~ ~ عام: ۱۰۸
۱۷۳، ۲۰۸، ۲۵۰، ۳۶۱، ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۷۸	~ ~ مخصص: ۲۰۸
۴۲۹، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۶۹، ۴۷۴، ۵۰۸، ۵۲۲	~ قطع: ۳۷۹
~ اجماع: ۵۵، ۹۷، ۹۸، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۵۴-۱۵۶	~ قیاس: ۸۴، ۱۰۱، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۸۳، ۲۹۸
۲۱۹، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۶، ۳۵۹، ۴۷۰	۳۳۲، ۳۰۶
~ ~ مقول: ۴۰۰	~ فعل: ۱۰۱

- ~ مفهوم شرط: ٤٧٣
 ~ لقب: ٢٢٨
 ~ موافقت: ٤٥٠
 ~ وصف: ٣٥٨، ٤٤٢
 خراج: ٤٦٤، ٤٦٥
 حفظ: ٤٥، ٤٦
 حسن: ٢٧٦، ٤٠٠
 ~ استفهام: ١٣٨-١٤٠، ١٤٥، ١٤٧، ١٨٨، ٢٢٦، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٨، ٢٧٦
 ~ وقيح: ١٣٣، ١٣٤، ١٨٥، ٢٦٥، ٣٢١
 ~ فعل: ١٣٣
 حقيقت: ٩٨، ١٠٢، ١١٠، ١١١، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٦، ١٦٨، ١٧٢، ١٨٦، ١٩٤، ٢١١، ٢١٩، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٨٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٦٤، ٤٤٤، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٩١، ٥٢٠، ٥٢١
 ~ شرعى: ٣٢٩
 ~ شرعية: ٣٧٣، ٤٤٨، ٤٧٠، ٥٠٠
 ~ عرفى: ٢٨٢، ٣٠٦، ٣٢٩
 ~ عرفيه: ٣٧٣، ٤٤٨، ٥٠٠
 ~ متشرعه: ٤٤٨-٥٠٠
 ~ مشترك: ٣٠٦
 حكم: ٤٩، ٥٧، ١٦٣، ١٦٤، ٢٣١
 ~ شرع: ١٩٥، ٢٥٥
 ~ عقل: ١٩٥، ٢٢٢، ١٩٥
- ~ علت منصور: ٣٣٣
 ~ مفهوم: ١٤٦
 ~ منطوق: ١٤٦
 ~ واجبات موقت: ١٨٩
 خاص: ٣٩، ٤٧، ٥١، ٥٣، ٦٠، ٦١، ٨٩، ٩١، ٩٣، ٩٧، ١٠٦-١٠٨، ١٠٨، ١٣٨، ١٥٣، ١٧٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢٣٠، ٢٣٠، ٣٦٤
 ٣٦٦، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٨١، ٤٨٩، ٥١٥
 خير: ١٠٣، ١٠٦، ١١٣، ٢٠٠، ٢١٣، ٢٢٠، ٢٢٩
 ٢٩٥، ٢٩٦، ٣١٥، ٣١٨، ٣٤٢، ٤٠٠، ٤٤٣
 ٤٥٦، ٤٥٧، ٥٠٩
 ~ حسن: ٤٥٢
 ~ صحيح: ٤٥٢
 ~ ضعيف: ٤٥٣، ٤٩٧
 ~ متواتر: ٤٣، ٩٦، ١٠٧، ١٧٢، ٢٢٠، ٢٦٥، ٢٧١
 ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨٤، ٤٥٣
 ~ مجهول الحال: ٣٢٥
 ~ مرسل: ٨٢، ٩٦، ٩٧، ١٥٤، ١٩٩، ٢٧١، ٢٩٠
 ٣٣٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٩٩، ٤٢٩، ٤٩٦، ٥١٩
 ~ موثق: ٤٥٣
 ~ واحد: ٤٥، ٦١، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٧، ١١٩، ١٢٧، ١٣٥، ١٤٩-١٥٤، ١٧٣، ١٩٥، ٢٠٢، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٤٤، ٢٤٨-٢٥٣، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣١٥، ٣٢١، ٣٢٩

سنت: ۳۸، ۴۲، ۵۱-۵۳، ۶۰، ۸۲، ۸۳، ۹۳، ۹۵	۳۳۱، ۳۳۸، ۳۷۷، ۴۰۰، ۴۴۲، ۴۵۲، ۴۵۳
۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۹، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۶۹	۴۹۴، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۳
۱۹۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۵	۵۲۴
۲۹۶، ۳۵۳، ۴۵۴، ۵۰۶، ۵۱۵	خصوص: ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۸۹، ۳۱۵، ۴۶۹، ۴۷۵
~ متواتر: ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷	~ تعینی: ۴۷۵
۲۸۵، ۴۰۲، ۵۰۷	خطاب: ۱۳۱، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۰، ۲۱۸
سهله و لمحه: ۲۹۹	۲۱۹، ۲۲۶، ۲۶۵، ۲۸۰، ۲۸۵
سیره عملی: ۲۰۲	~ عام: ۲۸۵
شهرت: ۳۷۸، ۴۵۶-۴۶۱	خيار غبن: ۴۶۱
~ روایی: ۳۷۸، ۴۵۸	درایة الحدیث: ۴۹۷
~ عملی: ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۹۶، ۴۹۷	دلالت اشاره: ۳۷۱، ۳۷۲
~ فتوایی: ۳۷۸، ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۵۹، ۴۹۷	~ اقتضا: ۳۷۱، ۳۷۲
صحیح: ۲۷۶، ۴۰۰، ۴۰۱	[~] التزام: ۱۰۵، ۵۰۶
ضد خاص: ۱۰۵، ۳۳۶	[~] تضمن: ۱۰۵
~ عام: ۱۰۵، ۳۳۶	~ لفظی: ۱۰۵
ضعیف: ۲۷۶، ۴۰۰، ۴۲۹	دلیل احتیاط: ۲۴۵، ۲۵۳
ظن: ۱۸۲، ۲۴۴	~ الخطاب: ۱۱۱، ۱۴۰
~ معتبر: ۴۳	~ خطاب: ۲۵۳، ۳۰۳، ۳۵۸، ۳۷۶
ظواهر: ۴۰، ۴۳، ۴۴	دور: ۵۲۴
~ الفاظ: ۱۰۳	ذمه: ۳۴۷
~ قرآن: ۱۵۲، ۲۲۰	رأی: ۵۲، ۶۰، ۸۲، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۵۹، ۱۶۰
ظهور: ۱۹۰	۲۴۵، ۳۲۳، ۳۲۴
عام: ۳۷، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۳، ۶۰، ۶۱، ۸۹، ۹۱، ۹۳	روایات مرسل: ۶۷، ۱۹۹
۹۷، ۹۹، ۱۰۶-۱۰۸، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۷۹، ۱۹۸	سبب استحقاق: ۱۶۵
۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۶۹، ۲۸۰، ۳۱۵	~ خاص: ۲۸۵

غایت: ٣٦٢، ٣٦٣	٣١٨-٣٢٠، ٣٣٠، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٢٩
فتوا: ٤١	٤٢٦، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٩، ٤٩٤، ٤٩٥، ٥١٥
فحوای خطاب: ٩٩	~ اضافی: ١٠٧
فحوای الخطاب: ١١١	~ مطلق: ١٠٧
فصل الخطاب: ٤٦٣	عدالت: ٣٢٥
فور: ١٠٤، ١٣٧-١٤١، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٩٤، ٣٢٨	عرف: ١٧١، ١٧٢، ١٩٦، ١٩٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٤٤
٥٢٠، ٤٧٨، ٤٩٣، ٥١٩	٤٦١-٤٦٣، ٥٦٣، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٢٠
قاعدة يد: ٤٢٨	[~] خاص: ٤٦٣
~ لطف: ١٥٦، ١٣٢، ١٣٣، ١٨٥، ٢٠٥، ٢١٩	~ شرع: ١٧١، ٤٤٣
قطع: ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ٢٤٤، ٣٧٩	~ شرعی: ١٩٦
قیاس: ٣٨، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٦٠، ٦١، ٨٢، ٨٤، ٨٥	~ عام: ٤٦٣، ٤٧٤
٨٨، ٩١، ٩٣، ١٠٠، ١٠١، ١٠٧، ١١٩، ١٢٥	~ فقها: ٥٢٦
١٢٦، ١٢٩، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٩	عقل: ١٨٣، ١٩٢-١٩٥
١٦٠، ١٦٢، ١٦٦، ٢٠٠، ٢١٢، ٢٤٥، ٢٨٠	علت بعید: ١٨١
٢٨٣، ٢٩٧-٢٩٩، ٣٠٦، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٨	~ تامه: ٢٨٤
٣١٩، ٣٢٤، ٣٣٠، ٣٣٢-٣٣٤، ٤٦٩، ٤٧٥	~ قریب استنباط: ١٨١
٤٧٦، ٤٨٤، ٥١٥	~ مستنبطه: ٣١٩
~ استثنائی: ٢٨٢، ٢٨٣	علوم آلی: ١٨٠
~ ~ متصله: ٢٨٣	عموم: ١٠٦، ١٠٨، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٥، ١٦٨، ١٨٩
~ ~ منفصله: ٢٨٣	١٩٨، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٥، ٢٦٩، ٢٩٠، ٣٠٧
~ اولویت: ٨٥	٣١٥، ٣٢٨، ٤٦٩، ٤٧٥
~ خبر واحد: ١٥١	عمومات قرآن: ٤٤٤
~ غیر منصوص العله: ٢٧٥	عموم و خصوص: ١٢٨
~ منصوص العله: ٨٥، ٤١٣، ٤٨٤، ٥١٠	~ و ~ مطلق: ١٧٩
کتاب: ٣٨، ٤٢، ٤٩، ٥٠-٥٧، ٨٢، ٨٣، ٩٥، ٩٨	~ و ~ من وجه: ١٨١

محکم: ۴۶	۱۹۳، ۱۶۹، ۱۶۷، ۱۶۲، ۱۱۹، ۱۰۲، ۱۰۱
محل روایت: ۴۰۱	۲۰۵، ۲۰۶، ۲۴۴-۲۴۶، ۲۵۲، ۲۶۴-۲۶۷
~ فتوا: ۴۰۱، ۴۰۲	۲۷۴، ۲۷۵، ۳۵۳، ۴۵۴، ۵۰۶، ۵۱۵
مخصّص: ۱۰۷، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۸۰	کف نفس: ۳۶۴
مرتجل: ۴۹۱	کلّ: ۳۹۳
مُرْسِل: ۳۳۸، ۴۰۰، ۴۲۹، ۴۹۶	کلی: ۳۹۳
مسائل مستحدثه: ۱۶۳	~ متواطی: ۴۹۱
مستطیع: ۲۰۴	لا بشرط: ۴۲۸، ۴۲۹
مستفیض: ۳۷۸	لحن الخطاب: ۳۷۶
مشتق: ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۳۹، ۵۲۱	مؤول: ۳۱۵، ۳۷۳، ۵۱۵
مصالح مرسله: ۳۰۵	مبین: ۲۸۰، ۱۷۹، ۲۱۲، ۲۳۰، ۳۱۵، ۳۱۸، ۴۶۹
~ ملغا: ۳۰۵	۴۷۱، ۴۷۷، ۵۱۵
مصلحت: ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۲۷، ۳۵۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۸۱	مشابه: ۴۵
مصیب: ۲۰۱، ۳۶۱، ۵۲۲	متواتر: ۹۵، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۷۳
مطلق: ۱۷۹، ۲۳۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۴، ۳۹۲، ۴۲۷	مجاز: ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۶، ۱۴۶
۴۶۹، ۵۱۵	۱۴۸، ۱۶۸، ۱۹۴، ۲۱۹، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۲
[مفهوم] اسم: ۱۴۶، ۳۲۷	۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۰، ۲۹۳، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۹
~ اولویت: ۲۲۷، ۳۳۳	۳۴۰، ۳۶۴، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۷۶، ۴۹۱
~ حصر: ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۷۲، ۳۷۶	۴۹۵، ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۱
[~] شرط: ۱۴۶، ۱۴۸، ۲۲۸، ۴۴۲	مجتهد متجزی: ۵۱۰، ۵۲۳
[~] عدد: ۱۴۶، ۱۴۸، ۳۷۶	~ مطلق: ۵۲۳، ۵۱۰، ۵۰۹، ۳۳۴
[~] غایت: ۱۴۶، ۱۴۸	مجمع علیه: ۳۷۸
~ غایی: ۳۷۶	مجمل: ۱۷۹، ۱۸۶، ۲۱۲، ۲۳۰، ۲۸۰، ۳۱۵، ۳۱۸
[~] لقب: ۱۴۶-۱۴۸، ۳۷۶	۳۲۳، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۷
~ مخالف: ۱۴۶	۴۹۱، ۵۱۵

۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۹، ۴۲۵، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۸۷	~ مخالفت: ۴۰۱
۵۱۵، ۵۲۷	~ موافق: ۹۹، ۱۱۱، ۱۴۶
~ اخبار: ۲۲۸	~ موافقت: ۴۰۱، ۴۵۰
~ سنت: ۱۵۴، ۲۱۵	~ وصف: ۱۱۱، ۱۴۰، ۱۴۶-۱۴۸، ۲۲۷، ۲۵۳
~ شرایع: ۱۲۲	۲۸۳، ۲۹۰، ۳۲۷، ۳۵۸، ۳۷۶، ۴۴۲
~ قرآن: ۱۵۴	مقاصد شرع: ۳۰۷، ۳۰۸
~ کتاب: ۲۱۵	مقام اثبات: ۳۷۳
نص: ۳۷۳، ۳۷۴	~ ثبوت: ۳۷۳
نکاح شغار: ۲۵۷	مقدمه واجب: ۴۷۰، ۱۰۴، ۱۸۰، ۲۰۳، ۲۵۶
نهی عقلی: ۱۰۵	۲۵۷، ۳۵۷
~ لفظی: ۱۰۵	~ مطلق: ۳۷۶
واجبات عقلی: ۱۹۵	مقید: ۱۷۹، ۲۳۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۹۲، ۴۲۷، ۴۶۹
واجب شرعی: ۱۹۴	۵۱۵
~ عقلی: ۱۹۴	ملکه اجتهاد: ۴۰۸
~ کفایی: ۴۵۳	~ نفسانی: ۳۲۵، ۵۲۶
~ مخیر: ۱۳۴، ۳۲۸	منسوخ: ۹۱، ۱۰۸، ۱۵۴، ۱۷۹، ۲۰۶، ۲۸۰
~ موسع: ۱۲۵، ۲۵۰، ۳۲۸، ۴۷۸	منصوص العله: ۳۲۴
~ موقت: ۱۹۸، ۱۹۹	منطوق: ۱۴۶، ۴۰۱
وجوب تخیری: ۱۰۴، ۱۹۱، ۲۲۳، ۳۶۵، ۴۹۲	موثوق: ۲۷۶، ۴۰۰
۵۱۷	موضوع له: ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۸۳، ۳۱۵، ۳۲۹، ۵۰۲
~ سبب: ۱۰۵	۵۰۴، ۵۰۵
~ عزم: ۳۲۸	ناسخ: ۳۷، ۴۵، ۴۷، ۵۲، ۶۰، ۶۱، ۹۱، ۱۰۸، ۱۵۴
وصف خارج: ۳۷۰	۱۷۹، ۲۰۶، ۲۸۰، ۳۸۰
وضع: ۵۰۴، ۵۰۵	نسخ: ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۷
وهم: ۴۵، ۴۷	۱۹۵، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۸۵، ۲۸۹

اعلام (اشخاص، كتابها، مكانها)

٤٠٠، ٤٢٩، ٤٩٦، ٥١٩	آداب الحج: ٣٤٧
ابن ادریس حلی: ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١، ٢٣٦، ٢٣٩ -	آداب السفر: ٢٣٤، ٣٠٩
٢٤٥، ٢٤٧-٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٠-٢٩٢،	الآداب و مكارم الاخلاق: ٧٧
٣٠٣، ٣٣٩، ٣٧٥، ٤٩٦	آدم بن یونس بن مهاجر نسفی: ١٧٧
ابن براج: ١١٧، ٢٣١، ٢٧٥، ٤٧٨، ٥١٧	الآراء الديانات: ٧٤
ابن جنید اسکافی = محمد بن احمد بن جنید ابو	أقاضیا عراقی: ٢٢٤
علی كاتب اسکافی: ٥٩، ٨١-٨٤، ٨٧، ٩١،	آمدی: ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧
٩٣، ٩٤، ١٠٠	آیات الاحکام: ٣٨٤
ابن حاجب: ٤١٩، ٤٢٦، ٤٢٧، ٥١٥	آیات الاحکام (زبدة البيان): ٤٣٨
ابن خازن: ٣٥٤	ابان بن تغلب: ٣٩، ٥١
ابن داود: ٣٠٩	ابراهيم بن هشام: ٦٧
ابن داود حلی: ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٧٨	ابن ابی الیاس: ٨٧
ابن زهره = ابوالمکارم: ٨١، ٢٠٧-٢٣٠، ٢٣٧،	ابن ابی جامع: ٣٩٨
٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٤، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٥، ٢٩٧،	ابن ابی عقیل عمانی: ٨١، ٨٤، ٩١، ٩٣، ٩٤
٣٠٢، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨١، ٥٠٨، ٥١٧	ابن ابی عمیر = محمد بن ابی عمیر = زیاد بن
ابن سریق: ٢٩٢	عیسی ابو احمد ازدی: ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٣٥٩

- ابن سماعه: ۱۵۲
ابن سماع: ۸۷
ابن سنان: ۶۵، ۶۷
ابن سيرين: ۳۱۶
ابن شهرآب: ۲۳۳-۲۳۵، ۶۵
ابن صاحب معالم: ۵۱۴
ابن طاوس، سيد جمال الدين ابو الفضائل احمد
بن موسى بن جعفر: ۲۷۶
ابن عباس: ۱۴۹
ابن عبد السلام: ۳۶۷، ۳۶۸
ابن فهد حلی: ۴۰۰
ابن مسعود: ۱۶۱
ابن عسکان: ۶۷
ابن عحیة: ۳۴۵
ابواب والفصول فی الفقه: ۱۷۴
ابو احمد حسين: ۱۱۵
ابو ايوب خزاز: ۶۵
ابو بصير: ۵۲، ۶۷، ۴۰۰، ۴۶۶
ابو بكر: ۱۶۱
ابو بكر خضري: ۶۵
ابو بكر فارسي: ۱۲۶
ابو بكر محمد بن عبد اله شافعي: ۸۰
ابو ثابت: ۶۵، ۷۱
ابو جعفر محمد بن علي بن حسين موسى بن
بابويه قمی: ۸۵
ابو جعفر مقررني: ۲۳۵
ابو حامد محمد بن عبدالله: ۲۳۷
ابو الحسن بصري: ۱۲۶
ابو الحسن بيهقي، علي بن ابي القاسم زيد بن
محمد بن حسين بن فندق انصاري، ابن فندق،
فريد خراسان: ۲۳۳، ۲۳۴
ابو الحسن سليمان صهرشتي: ۱۱۷
شيخ ابو الحسن شاذان قمی: ۱۷۴
ابو الحسن كرخي: ۱۲۶، ۱۹۱، ۲۰۱
ابو الحسين بصري: ۳۲۹
ابو الحسين معتزلي: ۲۹۲، ۲۹۳
ابو حنيفه: ۱۲۶، ۳۲۵
ابو خديجه: ۳۶۳، ۴۶۵، ۴۶۶، ۵۲۳
ابو الرضا فضل الله بن علي بن حسين قاساني:
۲۳۲
ابو الصلاح تقی بن نجم حلبی: ۱۱۷
ابو الصلاح تقی الدين بن احمد بن محمد
اردبیلی: ۴۳۸
ابو الصلاح حلبی: ۱۷۳، ۱۷۷
ابو طالب اسحاق بن محمد: ۱۷۷
ابو الطيب طبري: ۲۳۲
ابو العباس بن شريح: ۱۲۶
ابو عبدالله: ۶۳
ابو عبدالله برقي: ۶۶
ابو عبدالله بصري: ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۹۲، ۳۳۰

- ابو القاسم عبید الله بن عثمان بن یحیی بن
جنیف دقاق: ۱۱۷
- ابو القاسم گرجی، دکتر: ۳۸
- ابو المحاسن بیهقی، مسعود بن علی بن احمد بن
عباس صوابی، فخر الزمان: ۲۳۲، ۲۳۳
- ابو محمد، بایزید بسطامی: ۴۳۳
- ابو محمد فحام علی بن محمد بن خنیس: ۱۷۶
- ابو محمد هارون بن موسی تلکبیری شیبانی:
۱۱۷
- ابو محمد هشام بن حکم موسی کِنْدَه: ۶۲، ۶۳
- ابو منصور صرّام: ۷۹
- ابو منصور محمد بن حسن بن منصور نقاش
موصلی: ۲۰۹
- ابو نصر عبدالعزیز محمد بن احمد بن نباته
اسعدی: ۱۱۷
- ابو الوفا، عبد الجبار بن علی مقری رازی: ۲۳۳
- ابو هاشم: ۱۲۶، ۱۴۷، ۲۹۲، ۳۱۶
- ابو یاسر: ۸۷
- ابو یوسف یعقوب بن اسحاق سکیت: ۶۹
- ابطال الباطل: ۴۳۶
- ابطال الحمل بخبر الواحد: ۱۱۹
- ابطال القیاس: ۷۵، ۷۹، ۱۱۹
- اثبات الواجب تعالی: ۴۰۳
- الاثنا عشریة فی الطهارة والصلوة: ۴۶۸
- الاجتهادية: ۳۸۶
- ابو عبدالله حسین بن طاهر بن حسین: ۲۰۹
- ابو عبدالله حسین بن عبدالله: ۷۸
- ابو عبدالله محمد بن الحسن ارموی: ۲۹۳
- ابو عبدالله محمد بن هبة الله وراق: ۱۷۷
- ابو عبدالله محمد بن احمد بن ادريس حلی
عجلی: ۲۴۰
- ابو عبدالله محمد بن عمران بن موسی بن سعید
بن عبید الله کاتب، مرزبانی: ۱۱۷
- ابو عبیده حذاء: ۶۳
- ابو علی: ۱۲۶، ۲۰۹، ۲۹۲، ۳۱۶
- ابو علی جُبّایی: ۲۰۱
- ابو علی (جبائیان): ۳۱۶
- ابو علی حسن بن شیخ ابی جعفر محمد بن حسن
بن علی طوسی (مفید ثانی): ۱۷۷، ۲۳۲، ۲۳۳
- ابو علی حیایی: ۱۴۷
- ابو علی طبرسی، صاحب مجمع البیان: ۴۳۲
- ابو علی الطوسی: ۲۴۱
- ابو عمیر بن مهدی: ۱۷۶
- ابو الفتح احمد بن علی رازی: ۲۳۲
- ابو الفتح عثمانی بن جنی نحوی: ۱۷۳
- ابو الفتح کراجکی: ۱۷۳
- ابو الفتح محمد بن علی بن عثمان کراجکی: ۱۷۴
- ابو الفتح رازی: ۲۳۱
- ابو القاسم بلخی: ۱۲۶
- ابو القاسم بن وکیل: ۱۷۶

- احتجاج در امامت: ٦٧
 أحمد بن علي نجاشي: ٨٩
- أحد: ٥٠٦
 أحمد بن سليمان عامل نباطي: ٤٦٧
- احقاق الحق: ٤٣٦
 أحمد بن فهد حلي: ٣٨٤
- الاحكام: ٤٢٧
 أحمد بن فارس بن زكريا: ٨٦
- أحمد: ٣٠٩
 أحمد بن هلال: ٦٧، ٦٦
- أحمد بن ابراهيم صُميرى: ٨٩
 اخبار سيد بن محمد: ١١٤
- أحمد بن ابراهيم القزويني: ١٧٦
 اخبار المهدي (عج): ٧٧
- أحمد بن ابي نصر بزنطي: ٤٢٩
 اختلاف الحديث: ٦٧
- أحمد بن جابر: ٤٠٥
 اختلاف الحديث و مسائله: ٦٥
- أحمد بن جعفر بحراني: ٤٣٥
 اختيار الرجال: ١٧٧
- أحمد بن حسين بن أحمد خزاعي نيشابوري:
 الادوية: ٧٠
- ٢٣١
 الاربعون حديثاً: ٥١٢
- أحمد بن حسين بصري: ٨٩
 الارشاد: ٨٧
- أحمد بن محمد ابو عبدالله املی طبري: ٧٢
 الارضين: ٧٠
- أحمد بن محمد ابي نصر بزنطي: ٣٥٩
 اسئلة القرآن مع الاجوبه: ٢٣٤
- أحمد بن محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن
 الاستبصار: ١٧٧
- مالك بن احوص بن سائب بن مالك بن عامر
 استخراج المراد من مختلف الخطاب: ٨٤
- اشعري، ابو جعفر قمی: ٧١
 استطاعت: ٦٧
- أحمد بن محمد بن موسى اهوازی: ١٧٦
 الاستيفاء في الامامة: ٧٥
- أحمد بن محمد بن يحيى عطار قمی: ٣٢٥
 استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار: ٥٢٨
- أحمد بن العباس: ٦٣
 الاستنصار في النص على الائمة الاطهار: ١٧٤
- أحمد بن عبد الواحد بن أحمد بزّاز ابو عبدالله:
 اسحاق بن عمار: ٦٧
- ١١٤
 اسحاق بن هلال: ٦٧
- أحمد بن عبدون فراز: ١٧٦
 اسماعيل بن علي بن اسحاق بن سهل بن نوبخت:
- أحمد بن علي بن عباس بن نوح سيرافي: ١١٣
 ٧٥

- اسماعيل بن مزار: ۶۶
 اسنوی: ۴۱۷، ۴۱۹-۴۲۲
 اشراق اللاهوت فی شرح الياقوت: ۳۱۰
 اشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الفرور: ۴۰۳
 اصفهانی: ۳۰۹، ۵۱۲
 اصلاح جامع البين: ۴۳۴
 اصلاح المنطق: ۷۰
 الاصول: ۷۶، ۷۷، ۸۰
 اصول آل الرسول الاصلية: ۴۲
 اصول الاسليه: ۴۲
 اصول الفقه: ۲۳۴، ۲۶۱
 الاضداد: ۷۰
 اطعمة وشرية: ۷۷
 اظهار ماستره أهل العناد من الرواية عن ائمة العترة فی
 امر الجهاد: ۸۴
 الاعراض والجواهر: ۷۰
 اعشى: ۷۰
 اعيان الشيعة: ۹۰، ۲۳۵، ۳۱۳، ۳۴۴، ۳۴۹، ۴۳۶
 اخلاق الملوك و اخلاق الاخرين: ۲۳۳
 الاقنوم لأصول الاحكام: ۸۴
 الانتصاف فی شرح الارشاد: ۵۱۰
 الاقطاب الفقهية: ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۰
 الفاظ: ۷۰
 شيخ اليباس اردبيلي: ۴۳۸
 امالی: ۱۱۸، ۱۷۸
 أمالی الحديث: ۲۳۱
 الامامة: ۶۳، ۸۰
 امامت: ۳۹۶
 امرؤ القيس: ۷۰
 ام الحسن: ۳۴۹
 ام على: ۳۴۹
 الأمل فی علمی الاصول والجد لابن الحاجب: ۳۱۳
 امير سيد ابوالفتح بن امير محذوم حسینی شريفی:
 ۴۳۲
 امير غياث الدين منصور بن صدر الدين محمد بن
 ابراهيم حسینی دشتکی شیرازی: ۴۰۳، ۴۳۱
 انتصار: ۱۱۸، ۱۲۶، ۳۷۷، ۵۲۳
 الأنوار: ۲۳۲
 الانوار فی تواريخ الائمة: ۷۵
 انوار الملكوت: ۳۴۵
 اوائل: ۴۲
 اوائل المقالات: ۸۷، ۹۰، ۹۸
 ايران: ۳۹۸، ۵۱۳
 ايضاح البراهين: ۲۳۴
 ايضاح الفوائد فی شرح مشكلات القواعد: ۳۴۷
 ايوب بن حر: ۵۸
 ايوب بن نوح: ۶۷
 بحرانی، سيد ماجد بن هاشم بن علی حسینی
 بحرانی: ۴۳۴، ۴۳۵
 بدء: ۶۷

- البداية في علم الدراية: ٤٠٦
- تبيين و التوضيح في التحسين والتبيح: ٢٢٧
- بداية الهداية: ٢٢٧
- التجريد: ٤٠٣
- بدر: ٥٠٦
- التجريد في الفقه: ٢٣٨
- بدرالدين حسن بن نجم الدين مدني: ٣٤٧
- تحرير: ٤٨٨
- شيخ برهان الدين نسفي: ٣١٢
- التحرير الطاوسي في الرجال: ٤٤٨
- البشارات: ٤٩
- تحصيل النجاة: ٣٢٧
- بشرى المحققين في الفقه: ٢٧٧
- التدبير: ٤٣
- بصره: ٧٦
- التذكرة: ٢٣٣
- بعلبك: ٥١٢
- التذكرة باصول الفقه: ٨٢، ٩٠-٩٣، ٩٩، ١٠٦، ١٧٨
- بغداد: ٤٣، ٧٨، ٨٥، ٨٧، ٩٤، ١١٤، ١٧٣، ١٧٥
- تذكرة الفقهاء: ٣١٣، ٣٢٤
- ١٧٤
- التذكرة في حقيقة الجوهر والمرض: ١٧٤
- بهاء الدين علي بن يونس تفرشي: ٥١١
- تصحیح الاعتقاد: ٨٧
- بيان الأنفرادات: ٢٣٤
- تعديل الميزان: ٤٠٣
- البيان عن حقيقة الصوم: ٧٩
- التعقيب والتعفير: ١١٣
- بيت المقدس: ٤٠٥
- التعليقات: ٢٤١
- تاج الدين حسن بن راشد حلي: ٣٨٤
- تعلقات على آيات الاحكام مقدس اردبيلي: ٥١٢
- تاج الدين حسين بن شمس الدين صاعدي: ٤٣١
- التعليق الصغير: ٢٢٧
- تاج الدين علي بن حسن بن علي طبرسي: ٣٤٢
- التعليق الكبير: ٢٢٧
- تاريخ: ١١٤
- تفسير العقاقير: ٢٣٤
- تاريخ بيهقي: ٢٣٤
- تفرش: ٥١١
- تاريخ الصفويه: ٤٣٣
- التفسير: ٧٧، ٧٣، ٤٩
- تاريخ فقه وفقها: ٣٨
- تفسير بيهقي: ٢٣٣
- تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين: ٣٤٥
- تفسير القرآن: ٤٥، ٣٢٦
- التبيين لمسألتي الشفاعة وعصاة المسلمين: ٢٣٨
- تقريب في اصول الفقه: ١٧٤
- تبيين المحجة في كون اجماع الامامية حجة: ٢٣٨
- تقليد الميت (الاجتهاد و التقليد) (خلو الزمان عن

- المجتهد): ٤٣٩
 تهذيب الوصول الى علم الاصول: ٣١١، ٣١٣، ٣١٤
- تقى الدين ابراهيم بن محمد بصرى: ٣١٧
 ٣١٦-٣٢٠، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٨
- شيخ تقى الدين عبدالله بن جعفر بن على صباغ
 ٣٤٣، ٣٣٤
- حنفى كوفى: ٣١٢
 ثابت بن هرمز جارود: ٦٣
- تلخيص الشافى: ١٧٧
 ثبات القوائد فى شرح اشكالات القواعد: ٣٤٧
- التهديد فى القواعد الاصولية و الكوكب الدرى
 ثعلب: ٧٠
- (اسنوى): ٤١٧، ٤١٨، ٤٢١
 جامع البين فى فوائد الشرحين: ٣٤٩
- تمهيد القواعد الاصولية والعربية لتفريع الاحكام
 جامع الشرائع: ٣٠٩
- الشرعية: ٤٠٦-٤٠٨، ٤١١، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢١
 جامع عباسى: ٥١٣، ٥١٤
- تنزيه انبيا: ١١٨
 الجامع فى الامامة: ٧٤
- تنقيح: ٤٠١
 الجامع الكبير فى الفقه: ٦٥
- التنقيح الرابع: ٣٨٤
 جامع المقاصد فى شرح القواعد: ٣٩٨
- التنقيح فى اصول الفقه: ٢٣٣
 جباثيان: ٢٩٢
- التوايع واللوامع: ٢٣٣
 الجبر والقدر: ٦٣
- التوحيد: ٧٢، ٧٣، ٧٧، ٨٥
 جبل عامل: ٣٤٨
- التوحيد الكبير: ٧٤
 جزين: ٣٤٨
- التوحيد والشرك: ٧٣
 جعفر بن حسين قمى: ١٧٦
- التوحيد والمعرفة: ٦٣
 جعفر بن محمد بن قولويه قمى: ٨٧، ٨٩
- توضيح الوصول فى شرح تهذيب الاصول (علامة
 جلاء صدا الشك فى الاصول: ٢٣٤
- حلى): ٣١٠، ٣٤٣
 جلال الدين محمد دوانى: ٣٩٦
- تهافت الفلاسفة: ٢٣٦
 جمال الدين ابو منصور حسن بن محمد بن مكى:
- تهذيب: ٤٨٩، ٤٩٣
 ٣٤٩
- تهذيب الاحكام: ١٧٧
 جمال الدين ابو منصور حسن بن زين الدين،
- تهذيب الشيعة لاحكام الشريعة: ٨٤
 صاحب معالم: ٤١٤، ٤٣٣، ٤٣٨، ٤٣٨
- تهذيب الوصول: ٢٣٩، ٣٦٠، ٣٦٤
 ٤٦٦-٤٧٧، ٤٨٨

- جمال الدين بن طاووس: ٥٠١
 حاشية على شرح تهذيب الاصول: ٤٣٩
- جمال الدين حسين بن ابان نحوى: ٣١٢
 حاشية على شرح مختصر الاصول: ٤٣٩
- جمال الدين عطاء الله بن فضل الله حسيني: ٣٩٤
 حاشية على الشرائع: ٤٣٩
- مولا جمال الدين محمود: ٤٣٨
 حاشية على شرح المختصر عضدى: ٤٣٧
- جميل بن دراج: ٤٧
 الحاشية على مختصر الاصول سيد شريف جرجاني:
- جوابات الطرابلسيات الثانية: ١١٩
 ٤٣١
- جواب المسائل الثبائيات: ١١٩، ١٢٧، ١٥١
 حاشية على المختلف «مفتاح الشريعة»: ٥١١
- جواب المسائل القاهرة: ٢٣٨
 حاشية على المطالع: ٤٣٣
- جواب المسائل الموصليات الثالثة: ١١٩
 الحاشية على معالم الاصول: ٤٦٦
- جواد بن سعد الله (فاضل جواد): ٥١٤
 حاشية كشاف زمخشرى: ٣٨٤
- جوامع الاحكام: ٢٣٤
 حاشية مختصر النافع: ٣٩٨، ٥١٠
- حاجبي: ٥١٨، ٥٢٧
 حاشية مطول: ٣٩٤
- حاشية ارشاد (علامه حلي): ٣٩٨، ٤٠٦
 حاشية معالم: ٤٣٥
- حاشية تحرير علامه: ٣٩٨
 حاشية معالم الاصول: ٣٩٤
- حاشية تيسير الوصول الى جامع الاصول: ٣٩٤
 حاشية تهذيب الاحكام شيخ طوسي: ٥٢٨
- حاشية تهذيب الاصول علامه حلي: ٥٢٨
 حاشية روضة البهية (شرح لمعه): ٥٢٨
- حاشية شرح العضدى على مختصر الاصول: ٥١٤
 حاشية شرح المختصر الاصول عضدى: ٣٩٤
- حاشية شرح المطالع: ٣٩٤
 حاشية صحيفة سجاده: ٤٣٤
- حاشية على تهذيب الاصول علامه: ٤٣٧
 حاشية على جامع المقاصد: ٤٣٨
- حاشية على شرح تهذيب الاصول: ٤٣٩
 حاشية على شرح مختصر الاصول: ٤٣٩
 حاشية على الشرائع: ٤٣٩
 حاشية على شرح المختصر عضدى: ٤٣٧
 الحاشية على مختصر الاصول سيد شريف جرجاني:
 ٤٣١
 حاشية على المختلف «مفتاح الشريعة»: ٥١١
 حاشية على المطالع: ٤٣٣
 الحاشية على معالم الاصول: ٤٦٦
 حاشية كشاف زمخشرى: ٣٨٤
 حاشية مختصر النافع: ٣٩٨، ٥١٠
 حاشية مطول: ٣٩٤
 حاشية معالم الاصول: ٥٢٨
 الحاصل من المحصول: ٢٩٣، ٣٠٥
 حاوى الأقوال فى معرفة الرجال: ٥١٠
 الحج: ٧٨
 حجاز: ٤٠٥
 حجية الاجماع: ١١٩
 الحدود والحقائق: ١٢٨
 الحديثين المختلفين: ٧٤، ٧٩، ١١٤
 حديقة الشيعة: ٤٣٨
 حرمة ذبائح اهل الكتاب: ٥١٤
 حرّ عاملى، محمد بن حسين: ٤٠٥
 حرمين شريفين: ٢٣٦
 حسن بن أيوب، ابن نجم اطراوى عاملى: ٣٤٥

- حسن بن رطبة سوداوی: ۲۴۱
 حاشی بر شرایع و تهذیب: ۴۳۵
- حسن بن سلیمان حلی = صاحب مختصر
 البصائر: ۳۴۹
- حسن بن عبد الکریم فتال: ۳۸۵
 حاشی بر قواعد شهید: ۵۱۴
- حسن بن علی بن فضال: ۶۸
 حاشی الفقیه: ۴۶۶
- حسن بن علی بن شوقم حسینی: ۴۳۳
 الحیض: ۷۳
- حسن بن علی بن یقطین: ۴۵
 خیر الواحد و المصل به: ۷۴
- حسین بن فتح واعظ بکراآبادی: ۲۳۷
 خراسان: ۴۱
- حسن بن فضل رازی: ۸۹
 الخصال: ۸۵
- حسن بن موسی ابو محمد نوبختی: ۷۴
 الخصوص والموم: ۷۴، ۷۵
- حسن بن یحیی بن حسین بن سعید: ۲۷۸
 الخلاف: ۱۷۷، ۲۵۵، ۲۵۸، ۳۷۷، ۵۲۳
- حسن بن یوسف بن مطهر حلی: ۲۷۸
 الخلاف فی اصول الفقه: ۱۱۸
- حسین بن عبدالصمد: ۴۰۵، ۴۳۳
 خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال: ۳۱۳
- حسین بن عبدالصمد، عزالدین عبد الصمد
 الحارثی: ۴۶۷، ۵۱۰، ۵۱۳
 خلاصة الاقوال (علامه حلی): ۴۳۱
- حسین بن عبدالصمد والد شیخ بهایی: ۳۹۵
 خواجه نصیرالدین طوسی: ۲۳۵، ۲۷۸، ۳۱۱
- حسین بن عبیدالله غضائری: ۱۷۶
 خوارج: ۷۷
- حسین بن علاء الدین قمی: ۳۸۴
 خوانساری: ۱۱۸، ۳۶۷
- الحسین بن القاسم علوی: ۱۷۶
 دارم بن قبیصة بن نمشل بن مجمع ابوالحسن
 تمیمی دارمی سائح: ۶۸
- حلب: ۲۰۸، ۲۰۹
 دانشگاه تهران: ۱۱۹
- حله: ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۷۷، ۲۷۹، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۴۸
 داود بن رزین: ۶۳
- حماد بن عیسی: ۷۱
 درر الثالی: ۳۸۵
- حمصی، شیخ محمود: ۲۳۶، ۲۴۲-۲۴۴، ۲۵۱
 الدعامة فی الامامة: ۳۱۰
- حنان بن سدید: ۶۷
 الدلالات علی حدوث الاشياء: ۶۳

- دليل الخطاب: ١١٩
 الرد على الواقعة: ٧٥
 دليل العدم و بيان مورده: ١١٩
 الرد على اليهود: ٧٥
 دمشق: ٣٤٨، ٣٥٠، ٤٠٥
 الردود والنقود على الكتاب ومؤلفة والاجوبة الشافية
 ديوان اشعار: ٢٢٣
 الكافية عنهما: ٣٨٦
 ديوان شعر: ٤٣٥
 رسائل: ٣٧٥
 الذخائر: ٧٩
 رسائل الشريف المرتضى: ١١٩
 الذخيرة: ١١٨، ٢٠١
 الرسالة: ٢٠١
 الذريعة: ١٢، ١١٨، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٨، ١٥١، ١٥٩
 رسالة الجمعة: ٢٣٢
 رسالة اجتماع الامر والنهي: ٧١
 رسالة الفقهاء: ٢٣٦
 الذكرى: ٣٤٩، ٣٥٨، ٣٨٨، ٤٨٨
 رسالة في الاجتهاد: ٤٠٦
 ذهبي: ٢٤٠
 رسالة في اصول الدين: ٣٤٤
 راشد بن ابراهيم بن اسحاق عراقى: ٢٤٠
 رسالة في اصول الفقه: ٨٦
 راشد بن ابراهيم بن اسحاق بحراني: ٢٤١
 الرسالة الالفية في الصلوة: ٣٤٩
 الوابع في الشرائع: ٢٣٦
 رسالة في ان الامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده:
 الوابع في شرح النافع: ٣١٠
 رجال: ٩٠
 رجال: ١٧٧
 رسالة في تيقن الطهارة والحدث والشك في المتأخر
 الرد على ابي الحسين البصرى فى نقض الشافى: ١٧٤
 منها: ٤٠٦
 رسالة فى تحقيق الاجماع: ٤٠٦
 الرد على اصحاب الاجتهاد فى الاحكام: ٧٧
 رسالة فى تقديم الشيع الطئى على اليد: ٤٣٤
 الرد على ارسطاطاليس: ٧٧
 رسالة فى التكليف وفروعه: ٣٤٩
 الرد على اصحاب الاجتهاد والقياس: ٨٦
 رسالة فى الدراية: ٤٣٤
 الرد على اهل القياس: ٧٨
 رسالة فى عدم جواز تقليد الميت: ٤٠٦، ٤٦٨
 الرد على اهل المنطق: ٧٤
 رسالة فى لزوم الحمل بأخبار الاصحاب فى هذا
 الرد على الغلاة: ٧٥
 الزمان: ٣٨٦
 الرد على المنجمين: ٧٤

- رسالة في مناسخات الميراث: ٣٤٥
- الزيارات: ٦٩
- رسالة في معنى الناصب: ٢٤١
- شيخ زين الدين الفقعماني: ٣٩٨
- رسالة في المنع من تقليد الميت: ٣٩٨
- ساري: ٨٨
- رسالة القبلة: ٥١٤
- سدید الدین یوسف: ٣١٢
- رسالة مقدمة واجب: ٤٣٥
- سدیر صیرفی: ٦٣
- الرسالة النغلية في الصلاة: ٣٤٩
- السرايز: ٢١١، ٢٣٦، ٢٣٩، ٣٣٩، ٣٧٧، ٥٢٣
- رضاع: ٦٧
- السرايز الحاوي لتحريير الفتاوى: ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥
- رضی الدین ابوطالب: ٣٤٩
- ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٦-٢٥٨، ٢٦١، ٢٧٣-٢٧٣
- الرعاية: ٤٩٧
- ٢٧٥
- الرفيع في شرح البديع: ٣١٠
- سعد الدين بن براج عبدالجبار بن على مقرئ
- الروضة: ٢٣١
- رازى: ١٧٧
- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٤٠٦، ٤٦٨
- سعید بن مسیب: ٩٧
- روضة الخواطر ونزهة النواظر: ٥٢٨
- سكاكى: ١١٠
- روضة المحققين في تفسير القرآن المبين: ٣١٠
- سلار بن عبدالعزيز ديلمى: ٨٩
- روضات الجنات: ٣٦٧
- سلار، ابويعلی سلار بن عبدالعزيز ديلمى: ١١٧
- روض الجنان في شرح ارشاد الازهان: ٤٠٦
- سلار = سلار، حمزة بن عبدالعزيز، أبويعلی
- رى: ٨٥، ٢٣٤
- ديلمى: ١٧٣، ١٧٤
- الرياض: ٤٦٨
- سلار: ٢٣١، ٢٣٢
- الرياض العلماء: ٣٤٤
- سلاسل الحديد: ٤٣٥
- زاد المسافرين في اصول الدين: ٣٨٥
- سلطان خدابنده بن ارغنون: ٣٠٩، ٣١٢، ٣٤٧
- زبدة الاصول: ٥١٤، ٥١٥
- سلمان بن حسن بن سلمان صهرشتى: ١٧٧
- زبيدى: ٢٠٩
- سلمان فارسی: ٦٤
- زراره: ٤٢-٤٤، ٥٦، ٦٣، ٤٥٩
- السهو: ٦٥
- زكريا بن آدم قمى: ٥٣
- سيد ابوالمحاسن زهرة حلبى: ٢٠٩
- زهير: ٧٠
- سيد ابو الظفر محمد بن على حسنى: ٢٣٧

- سید احمد بن یوسف بن احمد عریضی علوی
حسینی: ۲۷۷
- سید امیر فیض الله: ۴۳۸
- سید بدر الدین حسن بن سید جعفر بن فخر
الدین حسن بن نجم الدین بن اعرج حسینی
عاملی موسوی کرکی: ۳۹۵
- سید بن نجم الدین (حسن بن ایوب): ۳۴۵، ۳۴۴
- سید تاج الدین بن معیة حسینی: ۳۴۹
- سید تاج الدین محمد بن قاسم بن معیة: ۳۱۲،
۳۴۴، ۳۴۳
- سید جلال الدین ابی علی بن حمزة موسوی:
۴۳۲
- سید جمال الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی بن ابی
المحاسن زهرة: ۲۳۷
- سید جمال الدین بن عبدالله بن محمد بن حسن
حسینی جرجانی: ۳۹۴
- سید حسن بن سید جعفر موسوی کرکی عاملی،
صاحب محجة البيضاء: ۴۰۵
- سید حسین: ۳۹۵
- سید حسین بن جعفر کرکی: ۴۳۳
- سید حسین بن حیدر کرکی: ۴۳۱
- سید رضی: ۸۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۳۱
- سید رضی الدین حسن بن عبدالله: ۳۴۴
- سید شرف شاه ابن محمد حسینی افطسی: ۲۴۰،
۲۴۱
- سید شمس الدین فخار بن سعد موسوی: ۲۴۱
- سید ضیاء الدین اعرجی: ۳۱۲، ۴۳۴
- سید ضیاء الدین عبدالله حسینی: ۳۴۸، ۳۴۹
- سید عبدالکریم بن طاووس: ۳۰۹
- سید عبداللطیف کوه کمری: ۳۸۴
- سید علاء الدین بن زهره حسینی: ۳۴۹
- سید علی: ۴۶۷
- سید علی بن ابی الحسن: ۵۱۱
- سید علی صانع عاملی: ۴۳۸
- سید عمید الدین اعرجی: ۳۱۲، ۴۳۴
- سید عمید الدین عبدالمطلب حسینی: ۳۴۸، ۳۴۹
- سید غیاث الدین عبدالکریم بن احمد بن طاووس:
۲۷۹
- سید فخار بن سعد بن فخار موسوی: ۲۷۷، ۲۷۸
- سید ماجد بحرانی: ۵۱۴
- السید مجد الدین ابوالفوارس محمد بن علی بن
محمد بن احمد بن اعرج حسینی: ۳۴۲، ۳۴۳
- علامه سید محسن امین: ۴۲، ۸۹، ۹۰، ۱۱۸،
۲۱۰، ۳۱۳
- سید محمد بن عبدالله بن زهره حسینی حلبی:
۲۴۱
- سید محمد بن ابراهیم حسینی شیرازی دشتکی،
صدر الدین، امیر صدر الدین، سید الحكماء،
صدر العلماء، صدر الحكماء، صدر الحقيقة،
صدر الدین کبیر: ۳۹۳

- سید محمد عاملی: ۴۳۸، ۴۰۵
- سید محمود مرعشی: ۳۸۴
- سید محیی الدین ابو حامد محمد بن عبدالله بن علی بن زهرة حسینی: ۲۱۰
- سید محیی الدین محمد بن عبدالله بن زهرة: ۳۰۹
- سید مرتضی، علی بن ابی احمد حسین طاهر بن موسی = علم الهدی: ۸۲، ۸۳، ۸۹، ۱۱۴-۱۱۸، ۱۲۰-۱۶۹، ۱۷۰-۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰-۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۶-۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۸-۲۵۱، ۲۵۳-۲۵۷، ۲۶۰-۲۶۷، ۲۶۵، ۲۷۰-۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۸۸-۲۹۱، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱-۳۰۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۶-۳۲۸، ۳۳۶-۳۳۸، ۳۵۷-۳۵۹، ۳۷۵، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۴، ۴۸۷-۴۹۲، ۴۹۴، ۵۱۵-۵۱۸، ۵۲۵، ۵۲۷
- سید مرتضی بن داعی: ۲۳۵
- سید میرزا محمد استرآبادی: ۴۳۸
- سید نجم الدین بن محمد موسوی سکیکی: ۴۶۷
- سید نور الدین علی بن حسین موسوی عاملی
 جمعی: ۴۰۵
- سیف الدین شغرابی: ۳۸۴
- سیوطی: ۴۲
- شاذان بن جبرئیل: ۲۱۰
- شاذان بن خلیل نیشابوری: ۶۶
- شاطبی: ۳۰۸، ۳۰۷
- شافعی: ۴۲، ۵۹، ۱۲۶، ۱۴۷، ۲۰۱، ۲۲۷، ۳۱۶
- شافی: ۱۱۸
- الشافی فی الفقه: ۳۱۰
- شام: ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۵۰، ۳۸۵
- شاه اسماعیل صفوی: ۳۹۴
- شاه طاهر بن رضی الدین حسینی کاشانی: ۴۰۳
- شاه طهماسب: ۳۹۷، ۴۳۳
- شاه عباس: ۴۶۷، ۵۱۳
- شراعی الاسلام فی مسائل الحلال والحرام: ۱۷۳، ۲۷۸، ۲۷۹
- شرح آیات الاحکام: ۴۳۳
- شرح اثنا عشریة صاحب معالم «انوار القمریة»: ۵۱۱
- شرح ارشاد علامه: ۴۶۶
- شرح اصول کافی: ۴۶۶
- شرح الفیہ شهید اول: ۳۹۸
- شرح الفیہ شهید: ۴۶۸
- شرح تهذیب الاصول: ۳۴۹، ۳۹۴، ۳۹۷
- شرح تهذیب الاصول علامه حلی: ۴۰۴
- شرح التهذیب الجمالی فی اصول الفقه: ۳۴۹
- شرح تهذیب علامه: ۳۴۴
- شرح الحماسة: ۲۳۳

- شهيدي: ٣٢٤، ٤٠٢، ٤٦٣، ٤٨٨، ٥٠٥، ٥٢٣
- شهيدي اول (محمد بن مكى عاملى) = محمد بن
مكى شمس الدين ابو عبدالله عاملى: ٣٤٤،
٣٤٥، ٣٤٧-٣٨٥، ٣٨٩-٣٩٢، ٣٩٨، ٤٠٠،
٤٠١، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢٤،
٤٣٤، ٤٦٥، ٤٧٠، ٤٨٧، ٥٢٢، ٥٢٣
- شهيدي ثانى: ٣٢٣، ٣٩٥، ٤٢٤-٤٣٠، ٤٣٣، ٤٣٨،
٤٦٩، ٤٧٠، ٤٩٦-٥٠٠، ٥٠٩، ٥٢٦، ٥٢٨
- شهيدي ثانى، شيخ زين الدين بن نور الدين على بن
احمد بن محمد بن على بن جمال الدين بن
تقى بن صالح بن مشرف عاملى شامى طوسى
جبعى: ٤٠٤-٤٢٣
- شيخ انصارى: ٢٢٤، ٣٧٥، ٣٧٩، ٥٢٥
- شيخ بهانى: ٤٠٥، ٤٣٣-٤٣٥، ٤٦٧، ٥١٠
- شيخ بهاء الدين محمد بن حسين بن عبدالصمد
حارثى همدانى عاملى جبعى: ٥١٢-٥٢٧
- شيخ طوسى = شيخ = محمد بن حسن شيخ
طوسى: ٦٥، ٧٠، ٧٤، ٧٧، ٨٢، ٨٣، ٨٩، ٩٠،
٩٢، ١١٧، ١٥٩، ١٧٣، ١٧٥-١٧٥، ٢١١، ٢١٤، ٢١٦،
٢١٩، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣١-٢٣٣، ٢٣٩،
٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤-٢٥٨، ٢٦٠-٢٦٣،
٢٦٥، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٩-٢٨٢، ٢٨٦،
٢٨٨، ٢٩٠-٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٩،
٣٠١-٣٠٤، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢٨، ٣٥٨، ٣٥٩،
٤٠٠، ٤٢٩، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٧، ٤٦٠
- شرح شرايع: ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٩٨
- شرح الطيبة الجزرية فى القراءات العشر: ٣٩٦
- شرح القرائض النصيرية: ٥١٤
- شرح قواعد الاحكام علامه: ٤٢٤
- شرح مبادئ الاصول: ٣٨٤، ٣٤٧
- شرح مبادئ الوصول علامه حلى: ٤٣٢
- شرح مبادئ الوصول فخر المحققين: ٣١٧
- شرح معارج الاصول: ٥١٢
- شرح نهاية: ٢٣٢
- شرف الدين على بن حجة اله: ٥١١
- شرف الدين مكى: ٣٨٤
- شريف عزالدين ابو الحارث محمد بن حسن
علوى بغدادى: ٢٣٥
- شيخ شمس الدين بن ابى اللطف مقدسى: ٤٠٥
- شمس الدين بن طولون دمشقى حنفى: ٤٠٥
- شيخ شمس الدين جزينى: ٣٩٨
- شيخ شمس الدين محمد بن خاتون: ٣٩٨
- شيخ شمس الدين محمد بن داود، ابن مؤذن
جزينى: ٣٩٥
- شمس الدين محمد بن مكى: ٤٠٥
- شوشتر: ٤٣٦
- شهاب بن عبد ربه: ٦٣
- شيخ شهاب الدين احمد رملى: ٤٠٥
- شيخ شهاب الدين بن نجار حنبلى: ٤٠٥
- شواهد القرآن: ٢٧٧

احمد بن يحيى بن حسن بن سعيد: ٢٧٩	٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٧٩-٤٨١، ٤٨٣
صفين: ٧٧	٤٨٦، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٤-٤٩٧، ٥٠٥، ٥٠٦
صلاح الدين ايوبي: ٢٠٨، ٢٠٩	٥١٥، ٥١٧-٥١٩، ٥٢١، ٥٢٥، ٥٢٧
صلاة: ٦٧، ٦٩، ٧٧	شيخ مفيد = محمد بن محمد بن نعمان بن عبد
الصوامر المهترقة في ردّ الصواعق المحرقة: ٤٣٦	السلام بن جابر بن نعمان بن سعيد عربى
صوم: ٧٧	عكبرى: ٨٢، ٨٧-١٠٧، ١١٠، ١١٢، ١١٧،
صيقل الالاب: ٢٣٣	١٢٠، ١٢٤، ١٥٤، ١٥٥، ١٦٤، ١٧٣-١٧٦،
ضياء الدين ابوالقاسم (ابو الحسن): ٣٤٩	١٧٨، ١٩١، ١٩٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣،
طاهرى: ١٥٢	٢٢١، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٥٠، ٢٦١، ٢٦٣،
الطب: ٦٩	٢٧٤، ٢٨٨، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٥٧، ٣٥٨،
طبرى، ابو على فضل بن حسن بن فضل	٣٧٥، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٦، ٥١٦، ٥٢٧
طبرى، (صاحب مجمع البيان): ٢٣٥، ٢٣٥	شيخ حر عاملى: ٤٢، ١٧٣
طريق استنباط الاحكام: ٣٩٨	شيراز: ١١٥، ٤٣٤، ٤٣٥
طلاق: ٦٧، ٦٧	صاحب اعيان الشيعة: ٢٣٤، ٤٦٧
طوس: ١٧٥	صاحب جواهر: ٤٦٦
الطير: ٧٠	صاحب فصول: ١٣٠، ١٣١
شيخ ظهير الدين عيسى عاملى: ٣٤٧، ٣٨٥	صاحب قوانين: ١٣٠
٤٣٨	صاحب مدارك: ٤٦٧، ٤٩٠، ٥١٠، ٥٢٨
عباد بن سليمان: ٣١٦	صاحب معالم: ٢٤٢، ٢٨٥، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٧٥
عباس بن عمرو: ٦٣	٤٨٩-٥٠٨، ٥١١، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٨
عبدالله بن جعفر: ٦٨	شهيد صدر: ٣٩، ٩٤، ٢١١
عبد الله بن جعفر بن حسين بن مالك بن جامع	ملا صدرا: ٥١٤
حميرى ابوالعباس قمى: ٧٣	صفا: ٦٤
عبدالله بن جعفر دورىستى: ٢٤٠	صفوان بن يحيى: ٧١، ٣٥٩
عبدالله بن الحسين بصرى: ٨٠	صفى الدين محمد بن نجيب الدين يحيى بن

- عبدالله بن حيله: ٧١
عبدالرحمان بن حجاج: ٤٥
عبدالله بن صلت: ٦٦
عبدالله بن عباس: ١٦٢
عبدالله بن عبدالرحمان زبيري: ٨٦
عبدالله بن عمرو شعبي: ١٦٢
عبدالله بن فقيه محمد بن علي بن حمد بن اعرج
حسيني، سيد ضياء الدين حلي: ٣٤٣
عبدالله بن محمد رضا حسيني شُبر: ٤٢
عبدالله بن محمود تستري مشهدي (شهيد ثالث):
٤٣١
عبدالله بن وليد عدني، صاحب سفيان: ٧١
مولي عبدالله تستري: ٤٣٨
موسى عبدالله يزدى، صاحب الی شية: ٥١٣
عبدالجبّار: ٣١٦
عبد الرحمان بن حجاج: ٤٥٤
عبدالرحيم شوشتری: ٤٣٦
عبدالرزاق محيي الدين: ١١٦
عبدالسلام بن محمد حر عاملی: ٤٦٧
عبدالعالی كركی: ٥١٣
عبدالعزيز بن مهتدي: ٦٥
عبدالعزيز بن يحيى بن احمد بن عيسى جلودي
ازدي بصري: ٧٦، ٧٧
عبد اللطيف بن محيي الدين عاملی: ٤٦٧
عبدالنبی بن سعد جزايری = صاحب حاوی
- الاقوال: ٥١٠
عبدالنبی جزايری: ٣٩٨
عبدالمطلب بن محمد بن علي بن محمد بن اعرج
حسيني: ٣٤٤
عبد الوهاب خلّاف: ٣٥٠
عبدالهادی حكيم: ٣٦٧
عبدالهادی فضلي: ٣٩٨
العدة: ٩٢، ١٥٩، ١٧٧
عدة الاصول: ٢١١، ٢٤٣، ٢٥٥، ٢٧٧، ٣١٩
العدة في اصول الفقه: ١٧٨، ١٨٢، ٢٠١
عراق: ٤١، ١٧٥، ٢٣٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٤٠٥
عربي بن مسافر عبادي: ٢٤١
عز الدين ابو الحرث محمد بن حسن بن علي
علوي: ٢١٠
عزالدين احمد بن مقبل: ١١٥
عزالدين حسن بن ابی طالب يوسفی آبي: ٢٧٩
مولي عصام الدين: ٤٣٣
عضد الدوله ديلمی: ١١٥
عكبراء: ٨٧
علامه: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٠، ٢٨٥
علامه حلي، حسن بن يوسف بن علي بن مطهر
اسدي: ٩٢، ١٧٦، ٢٣٩، ٢٧٧، ٣٠٨-٣٤٩،
٣٥٨-٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٩٥، ٣٩٧،
٤٠٠، ٤٠٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤٣٢، ٤٤٠، ٤٤٥-٤٤٧،
٤٦٥، ٤٦٩-٤٧١، ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨١

- ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٦-٤٨٩، ٤٩١-٤٩٦، ٥٠٩،
 ٥١٥، ٥١٧-٥٢٢، ٥٢٦، ٥٢٧
 علایی: ٣٦٧
 عل الشرایع: ٨٥
 شیخ علی آملی: ٣٩٦
 علی بن ابراهیم بن هاشم ابوالحسن قمی:
 ٧١
 علی بن احمد ابوالقاسم کوفی: ٧٧
 علی بن احمد، ابن حاجه نحاری: ٤٠٥
 علی بن زهرة الحلبي: ٢٠٩
 علی بن زهره عاملی جعی: ٤٠٥
 علی بن سندی: ٦٧
 علی بن عبدالله بن عمران قرشی ابوالحسن
 مخزومی: ٧٨
 علی بن عبد العالی کرکی: ٣٩٨
 علی بن عبدالعلی عیسی: ٣٩٥
 علی بن مالک نحوی: ٨٩
 علی بن محمد بن جعفر بن عنبسه: ٦٨
 علی بن محمد بن قتیبه: ٧١
 علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری: ٧١
 علی بن محمد قاسانی: ٤٩
 علی بن مسیب همدانی: ٥٤
 علی بن منصور: ٦٣
 علی بن مهزیار: ٦٧
 علی بن هلالی جزائری: ٣٨٥
 علی بن هلالی جزایری: ٣٩٨
 عماد الدین ابوجعفر محمد بن ابی القاسم قمی
 طبری: ٢٣٢، ٢٣٥
 العمدة الجلیة فی الاصول الفقهية: ٣٩٦
 عمر: ١٦١
 عمر بن یزید: ٦٣
 عمرو بن حنظله: ٥٠
 عمل الجمعة: ١١٤
 عمید الدین عبدالمطلب بن محمد اعرج حسینی:
 ٣٤٣
 العوالی: ٣٨٦
 عیون الاحادیث: ٢٣١
 غایة المبادی: ٣١٠
 غایة المبادی فی شرح المبادی (رکن الدین)
 جرجانی: ٣١٧
 غایة السؤل فی شرح تهذیب الاصول: ٣٤٧
 غایة السؤل فی شرح مبادی الوصول: ٣٤٥
 غایة المراد فی شرح الارشاد: ٣٤٩
 غایة الوصول و ایضاح السبل فی شرح مختصر منتهی
 الوصول: ٣١٣
 الغرور والورد: ٤٣٤
 غزالی: ٤٢٥، ٥١٥، ٥٢٤
 غنیه: ٣٧٧، ٥٢٣
 غنیه النزوع الی علمی الاصول والفروع: ٢٠٧، ٢١٠،
 ٢١١، ٢١٢، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٣٧

- غياث الدين بن الامير صدر الشيرازي: ٣٩٦
 غياث الدين منصور: ٣٩٤
 غوالى اللئالى يا عوالى اللئالى: ٣٨٧، ٣٨٥
 الغيبة: ١٧٧
 فاضل تونى: ٣٢٤
 فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله بن محمد بن حسين بن محمد سيورى، فاضل سيورى: ٣٨٤، ٣٨٣، ٣٥٤، ٣٥٢
 فاطمه: ١١٥
 فجميع عقيلى: ١٧٦
 الفحص والبيان عن اسرار القرآن: ٣٠٩
 فخر الدين احمد بن عبدالله المتوج البحرانى: ٣٤٧
 فخر الدين شيخ محمد بن حسن بن شهيد ثانى «سبط الشهيد»، ابوجعفر: ٥٢٨
 فخر الدين على: ٣٤٥
 فخر الدين، محمد بن حسن بن يوسف بن على بن مطهر، فخر الدين ابوطالب حلى، فخر المحققين، رأس المدققين: ٣٤٦-٣٤٨، ٣٤٨، ٤٠٠
 فخرالدين محمد = فخر المحققين: ٣١٢، ٣١٤، ٣٤٥
 فخر رازى: ٢٣٦، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٧
 المفرائض: ٦٣، ٦٥، ٨٠
 المفرائض بالجدول: ٢٣٤
 فرق الشيعة: ٧٤
 الفروق: ٣٦٥، ٣٦٨
 الفروق قرافى: ٤١١
 فساد اقاويل الاسماعيلية: ٧٧
 الفسخ على من أجاز النسخ: ٨٤
 فضائل ائمه و دلائل امامت ايشان: ٣٩٦
 فضل بن روز بهانى اصفهانى: ٤٣٦
 فضل بن شاذان: ٦٤، ٦٧
 فضل بن شاذان ابو محمد ازدي نيشابورى: ٧٠
 فضل النبي (ص): ٧٢
 الفصول فى شرح تهذيب الاصول علامه حلى = الفوائد المنصورية: ٤٣١
 الفصول المختارة: ٨١
 الفصول المهمة فى اصول الائمه: ٤٢
 الفقه على ترتيب المزنئى: ٧٧
 فوائد العدة: ٢٧٧
 فوائد متفرقة فى تحقيق مسائل اصول الفقه: ٥١٢
 الفهرست: ٩٠، ١٧٧
 فيض الله بن عبدالقاهر الحسينى التفريشى: ٥١١
 فيض كاشانى = ملا محسن فيض كاشانى: ٤٢، ٤٥
 القائم بامرالله عبدالله بن قادر باله: ١٧٦
 قاضى: ٢٩٢
 قاضى ابن براج: ٣٧٥
 قاضى ابوبكر: ٣١٦

- القاضی بین الحدیثین المختلفین: ١١٣
 قاضی سید مجد الدین ابوالفضائل عباد بن احمد
 بن اسماعیل حسینی: ٣٠٩
 قاضی عبدالجبار: ١١٦
 قاضی عبدالجبار معتزلی: ٢٠١، ١٩١
 قاضی قضات ناصر الدین بیضاوی: ٣١٧
 قاضی مالکی: ٣٥٠
 قاضی موسی افضل قاینی: ٥١٣
 قاضی نور الدین سید شرف الدین شوشتری
 مرعشی، شهید ثالث، (صاحب مجالس
 المؤمنین): ٤٣٦
 قبرستان قریش: ٧٨
 قبس الاقتداء او الاهتداء فی شرائط الافشاء
 والافتناء: ٣٨٦
 قرافی: ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧
 قرب الاستناد: ٧٣
 قصص الانبیاء: ٢٣٤
 قضاء الفوائت: ٣٠٩
 قطب الدین الرازی: ٣١٢
 قطب الدین راوندی، سعید ابن هبة الله بن حسن،
 قطب الدین ابوالحسین راوندی: ٢٣٣، ٢٣٥
 قطب الدین محمد بن محمد بویه ری: ٣٤٩
 قطب الدین محمد مروزی طیبسی نصیری: ٢٣٥
 قفال: ١٢٦، ٢٩٢
 قم: ٧١، ٧٣، ٧٨، ٣٩٨
 قنبر: ٦٩
 القواعد: ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٨٥، ٣٨٥، ٣٨٦
 قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام: ٣١٣
 القواعد والفوائد: ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٠
 ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٨٤، ٣٨٩، ٣٩٠، ٤٠٧، ٤٠٨
 قیاس: ٧٤
 کاشف الحال عن احوال الاستدلال: ٣٨٦
 الکافیة الوافیة: ٣٤٧
 کتاب اجتهاد الرأی: ٩٠
 کتاب الاختیار: ٦٣
 کتاب الاستفادة فی الطهون علی الاوائل: ٨٦
 کتاب اصول الفقه: ٩٠
 کتاب الالفاظ ومباحثها: ٥٩، ٦٣
 کتاب الامامة: ١٦، ٧٠، ٧٣
 کتاب الایمان: ٧٠
 کتاب التعجب: ١٧٤
 کتاب التفسیر: ٣٩٦
 کتاب الحج: ٦٧
 کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی: ٣١٠، ٣٨٤
 کتابخانه مجلس شورای اسلامی: ٣١٠
 کتاب الرد علی الفلاسفة: ٧٠
 کتاب الرسالة الی اهل التقليد: ٩٠
 کتاب الطلاق: ٧١
 کتاب فی القیاس: ٩٠
 کتاب الکر: ٢٧٧

- كتاب الكشف: ٧٢
 ما اتفق لفظه و اختلف معناه: ٧٠
 كتاب المسح على الخفين: ٧١
 ما جاء في اخلاق المؤمنين: ٨٦
 كتاب النوادر: ١٧٤
 مالك: ٢٩٢
 كراجكى: ٢٣١
 مامقانى: ٦٧
 كرخى: ٣١٦، ٤٢٦
 ما نزل من القرآن فى اهل البيت: ٧٦
 كشف التمويه و الالباس على اغمار الشيعة فى امر
 مأمون: ٦٦
 القياس: ٨٢، ٨٤
 مؤيد: ٦٩
 كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد: ٣١٣
 مبادئ الاصول: ٣٨٤
 كفر و ايمان: ٦٧
 مبادئ الوصول: ٢٣٩، ٤٤٦، ٥٢٧
 كمال الدين حسين بن خواجه شرف الدين
 مبادئ الوصول الى علم الاصول: ٣١٠، ٣١٣، ٣١٤
 عبدالحق اردبيلى الهى: ٣٩٦
 ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤
 كمال الدين ميثم بحراني: ٣١٢
 مبسوط: ١٧٧، ٢٥٨، ٥١١
 كنز الحجيج فى الاصول: ٢٣٤
 المتعة: ٦٧، ٦٩، ٧٢
 كنز العرفان: ٣٨٤
 المتمسك بحبل آل الرسول: ٨١
 كنز الفوائد: ١٧٤
 متوكل: ٦٩
 مجالس المؤمنين: ٤٣٦
 كنز الفوائد فى حل مشكلات الفوائد: ٣٤٥
 مجد الدين ابى الفوارس محمد: ٣٤٥
 كنوز النجاح فى الادعيه: ٤٣٢
 المجلى فى مرآة المنجى: ٣٨٥
 كوفه: ٦٣، ٧٣، ٣٠٨
 مجمع الفائدة والبرهان فى شرح ارشاد الازهان: ٤٣٨
 الكهنة فى المنطق: ٢٧٩
 مجمع الفائدة والبرهان: ٤٤٨
 غلبا يگانى، آية الله العظمى: ١١٩
 المحاكمات بين حواشى والده الامير صدرالدين على
 لاهور: ٤٣٦
 شرح مختصر العضى و حواشى المحقق الدوانى
 باب الاخبار: ٢٣٦
 عليه: ٤٠٣
 لبنان: ٣٤٨
 المحجة البيضاء والحجة الغراء: ٣٩٦
 اللمعة الدمشقية: ٣٤٩
 ملا محسن فيض كاشانى: ٤٣٥، ٥١٤
 ننگرودى: ٣٦٥

- المحصول: ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۵
 محقق: ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۰، ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۸۰
 محقق ثانی: ۳۳۷، ۳۳۸
 محقق ثانی، نور الدین ابوالحسن علی بن حسین
 بن عبدالعالی کرکی، شیخ علانی، مولای
 مروج، محقق کرکی: ۳۹۷-۴۰۰
 محقق حلی: ۲۳۹، ۲۷۷-۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵،
 ۳۱۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۴۰،
 ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۲،
 ۴۷۵، ۴۷۷-۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۸،
 ۵۰۹، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱،
 ۵۲۶، ۵۲۷، ۴۰۰
 محقق ابوالقاسم بن سعید: ۴۷۸
 محقق شوشتری: ۲۷۳
 محقق طوسی (صاحب تجرید الاعتقاد): ۳۱۲
 محقق کرکی: ۳۸۵، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۴۹،
 ۴۵۰، ۵۱۰
 محقق میسی: ۴۰۵
 ملا محمد اردبیلی: ۴۳۸
 محمد امین استرآبادی: ۳۲۳
 محمد بن احمد اسکافی: ۸۹
 محمد بن احمد بن داود بن علی ابوالحسن: ۷۸
 محمد بن احمد صفوانی: ۸۹
 محمد بن ادريس: ۲۱۰
 محمد بن ابی البرکات بن ابراهیم صنعانی: ۳۰۹
 محمد بن اسماعیل: ۷۱
 محمد بن جعفر شهیدی: ۳۴۹
 محمد بن جعفر مشهدی، (صاحب کتاب المزار):
 ۲۱۰
 محمد بن حسن بن حمزه جعفری: ۸۹
 محمد بن حسن بن رجب: ۴۳۵
 محمد بن حسن (سبط الشهید): ۵۱۱
 محمد بن خالد برقی: ۶۷
 محمد بن سنان: ۷۱
 محمد بن شجاع قطان حلی: ۳۸۴
 محمد بن عباس بن علی بن مروان بن ماهیار
 ابو عبدالله بزاز، ابن حجام: ۷۶
 محمد بن علی بن ابراهیم بن حسن بن ابی
 جمهور احسانی: ۳۸۵-۳۹۳
 محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق): ۸۹،
 ۹۱
 محمد بن علی بن محمد، رکن الدین الجرجانی:
 ۳۱۰
 محمود بن علی بن یوسف طبری: ۳۱۰
 محمد بن علی کراچکی: ۸۹، ۹۰
 محمد بن عمران مرزبانی: ۸۷، ۸۹
 محمد بن عیسی: ۶۶، ۶۷
 محمد بن فضیل: ۶۷
 محمد بن محمد بن ابی اللطیف المقدس
 الشافعی: ۵۱۳

- محمد بن محمد بن طاهر شريف: ٨٩
 محمد بن مسلم
 محمد بن يحيى: ٧١
 محمد بن يعقوب أصم: ٨٠
 محمد بن يعقوب كليني: ٩١
 ملا محمد تقى بن مقصود (مجلسي اول): ٥١٤
 محمد على بن محمد بلاغى نجفى: ٤٦٦
 الامام محمد الفزارى: ٢٣٥
 شيخ محيى الدين عبدالقادر بن ابى الخير الغزى:
 ٤٠٥
 مختصر التذكرة باصول الفقه: ٩٠
 مختصر تفسير القرآن: ٨٥
 مختصر فى واجبات التمتع بالعمرة الى الحج: ٢٣٨
 مختصر النافع: ٢٧٩
 المدخل فى اصول الفقه: ٣٠٩
 مدينه: ٤١، ٤٩
 المذكر والمؤنث: ٧٠
 المراسم العلويه فى الأحكام النبوية: ١٧٤
 المرشد الى سبيل المتعبد: ٢٣٢
 آية الله مرعشى نجفى: ٣٨٦
 مرقد احمد بن موسى كاظم (ع) (شاه چراغ): ٤٣٥
 مرقد حضرت ثامن الائمه (ع): ٤٦٧
 مروه: ٦٤، ٢٣٤
 المزار: ٧٩
 مسائل حليبه: ١١٨
 مسائل الخلاف فى الاصول: ١١٩
 مسائل الرجال: ٧٣
 مسائل رجبية در تفسير قرآن: ١٧٧
 المسائل السرويه: ٨٨
 المسائل السلآرية: ١٧٤
 المسائل الصاغانيه: ٨٨
 مسائل طرابلسيه: ١١٨
 المسائل المفردة فى اصول الفقه: ١١٨
 مسائل منفردات فى اصول الفقه: ١١٨
 مسائل موصليات دوم: ٢٤٨
 مسائل موصليه: ١١٨
 مسالك: ٣٢٤
 مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام: ٤٠٦
 المسالك الجامعية: ٣٨٥
 مسألة فى اباحة نكاح المتعة: ٢١٠
 مسألة فى ابطال العمل باخبار الآحاد: ١٥٢
 مسألة فى الاجماع: ٩٠
 مسألة فى الرد على المنجمين: ٢١٠
 مسألة فى الرد على من قال فى الدين بالقياس: ٢١٠
 مسألة فى طريق الاستدلال على فروع الامامية: ١١٩
 مسألة فى عدم حجية الخبر الواحد: ١١٩
 مسألة فى عدم الدليل: ١١٩
 مسألة فى العمل بخبر الواحد: ١٧٧
 مسألة فى القياس: ٩٠
 مسألة فى المسح: ١٧٤

- مسألة فى نفى التخليط: ٢٣٨
- معالم: ٣١١، ٣٧٥
- مسألة فى نفى الحكم بعدم الدليل عليه: ١٦٥
- معالم الاصول: ٤٦٨
- مسألة فى نفى الروية واعتقاد الامامية ومخالفتهم ممن
- ينسب الى السنة والجماعة: ٢١٠
- معانى الاخبار: ٨٥
- المستصفي: ٢٩٧
- معاوية بن حكيم: ٦٧
- المستصفي فى شرح الذريعة: ٢٣٦
- معاوية بن عمار: ٦٥
- مشكاة الانوار: ٤٣٢
- المعتبر فى شرح المختصر: ٢٧٩
- مشكاة القول السديد فى معنى الاجتهاد والتقليد:
- معتز: ٦٩
- ٤٦٨
- معجم رجال الحديث: ٣٢٥
- مشهد: ٥١٢، ٥١١، ٢٣٤
- معجم القراء: ٨٧
- المصابيح فى ذكر من روى عن الائمة (ع) لكل امام:
- معادن الجواهر ورياضة الخواطر: ١٧٤
- ١١٣
- معين الدين مصرى: ٢١٠
- المصادر: ٢٤٣، ٢٦٠
- معين الفكر: ٣٨٥
- المصادر فى اصول الفقه: ٢٣٧
- مغازى: ٦٧
- المصباح فى اصول الفقه: ١١٩
- مفتاح: ٢٣١
- مفتاح الفلاح فى عمل اليوم والليلة: ٥١٤
- مصابح المتجهدين: ١٧٧
- المنصح فى الامامة: ١٧٧
- مصر: ١٧٤، ٢٠٨، ٤٠٥
- شيخ مفيد الدين محمد بن جهم حلى: ٢٧٨
- مظفر: ٢٧٢، ٢٧٤
- المقاصد العلية: ٤٠٦
- مظفر بن محمد: ٨٧
- المقالات: ٩٠، ٢٦١
- معائب النواصب فى رد نواقض الروافض: ٤٣٦
- شيخ مقداد: ٤٠٠، ٤٠١
- معارض: ٢٧٨، ٣٠٥
- مقداد سيورى: ٣٤٩
- معارض الاصول: ٢٣٩، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٧،
- ٢٩٢
- مقدس اردبيلى: ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٠-٤٦٧، ٥٠٠
- ٥١١، ٥٠٩
- مقدمة فى المدخل الى علم الكلام: ١٧٧
- معارض نهج البلاغه: ٢٣٤
- المعاش والكسب: ٨٦

مفتح الطلاب: ٣٩٦	نیشابوری: ٢٣٥
المقتعة: ٨٧	میرزا کمال الدین ابراهیم صفوی اردبیلی: ٣٩٦
المفتح فی الفقه: ٨٥، ٧٦	میرزا محمد استرآبادی: ٥٢٨
المفتح فی المذهب: ١٧٤	میر فضل الله دستغیب: ٤٣٥
مکرم الاخلاق: ٤٣٢	میر نظام الدین احمد بن اسحاق بن علی بن عرب شاه: ٣٩٤
مکه: ٧٨، ٦٤	المیرة: ٨٦
ملاذ علماء الامامية فی الفقه: ٢٧٧	المیزان: ٦٣
الممدوحین والمذمومین: ٧٩	نابغه: ٧٠
مناسک الحج: ٤٦٨	شیخ ناصر بن ابراهیم بویهی عاملی عینائی: ٣٨٤
شیخ منتجب الدین: ٢٣٥	ناسخ ومنسوخ: ٦٨
منتجب الدین ابن بابویه رازی: ٢٣٦	الناسخ والمنسوخ: ٦٩، ٧٢، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٨٥
منتقى الجمعان فی الاحادیث الصحاح والحسان: ٤٦٨	النبات: ٧٠
منتهی المطلب فی تحقیق المذهب: ٣١٣	نجاشی: ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٧٠، ٧٢، ٧٥، ٨٣، ٩٠
منتهی الوصول الی علمی الکلام والاصول: ٣١٣	نجف اشرف: ١٧٦، ٢٧٩، ٣٩٨
منصور بن عبدالله فارسی شیراز: ٤٣١	شیخ نجیب الدین بن نما: ٢٧٧، ٢٤١
المنتقد من التقليد والمرشد الی التوحید: ٢٣٧	نجم الدین عمر بن علی کاتبی قزوینی شافعی: ٣١٢
من لا یحضره الفقیه: ٨٥	نجیب الدین علی بن محمد بن مکى عاملی: ٤٦٧
منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه: ٢٣٦	نجیب الدین محمد بن جعفر بن ابی البقاء هبة الله بن نما حلی ربعی: ٢٧٨
المنهاج فی معرفة مناسک الحاج: ١٧٤	نجیب الدین یحیی بن احمد بن سعید حلی: ٣٤٣
منهاج الوصول فی معرفة علم الاصول: ٣١٧	نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظائر: ٣٠٩
منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغه: ٣٩٦	نشیط بن صالح: ٦٣
منية اللیب فی شرح التهذیب: ٣٤٥	نضد القواعد: ٣٥٢، ٣٥٤
میدان دروازة عراق: ٢٠٩	
میدانسی، صدر الافاضل احمد بن محمد	

- نُصَد القواعد الفقهيّة على مذهب الامامية: ٣٨٤
نضر بن سويد: ٦٣
نظام: ١٢٦، ٢٩٢، ٣٣٠
نظام الدين ساوجي: ٥١٤
شيخ نقي الله بن شيخ جمال ابي العباس: ٣٩٨
نقض اجتهاد الرأي على بن الراوندي: ٧٥
نقض شبه الفلاسفة: ٢١٠
النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي: ٩٤
النقض على عيسى بن ابان في الاجتهاد: ٧٥
نكاح: ٧٧
النكت البديعة في شرح الذريعة للسيد المرتضى:
٣١٣
النكت في النحو: ٢١٠
نكت النهاية: ٢٧٩
نوح بن شعيب: ٦٣، ٦٧
نور الدين على بن حيدر على منغل قمّي: ٢٠٩،
٤٣١
نهاية: ٢٥٢، ٤٤٦، ٤٨٨، ٤٩٢-٤٩٤
نهاية الآمال في ترتيب خلاصة الاقوال: ٤٣١
نهاية الاصول: ٢٣٩
نهاية التقرب في شرح التهذيب علامه حلي: ٥١١
النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ١٧٧
نهاية المأمول في شرح تهذيب الوصول الى علم
الاصول: ٣٤٥
نهاية الوصول: ٣٦٤
- نهاية الوصول الى علم الاصول: ٣١٣، ٣٢٦،
٣٣١
نهج الايمان في تفسير القرآن: ٣١٣
نهج البلاغة: ٢٣٤
نهج الحق: ٤٣٤
نهج الرشاد في الاصول: ٢٣٤
نهج الوصول الى علم الاصول: ٢٧٩، ٣١٣
نيشابور: ٧٩، ٢٣٤
النبات في جميع العبادات: ٢٣٤
الوجوه والنظائر: ٦٨
الوحش: ٧٠
وزّام بن ابي فرس: ٢٣٦، ٢٣٧
وصول الاخير الى اصول الاخير: ٤٣٤
الوصول الى معرفة الاصول: ٧٢
الوظائف الدينية على مذهب الامامية: ٣٨٥
هارون الرشيد: ٦٦
هاشم بن زين العابدين خوانساري: ٤٢
هشام بن حكم: ٣٩، ٥٩، ٦٥، ٦٧، ٧٠
هشام بن سالم: ٤٣، ٦٥، ٦٧
هشام بن عبد الملك: ٦٤
هند: ٤٠٤، ٣٣٦
الياقوت: ٣٤٥
يحيى بن سعيد، ابو زكريا، نجيب الدين
يحيى الاكبر بن الحسن بن سعيد الهذلي: ٣٠٨،
٣٠٩

یحیی بن محمد بن احمد ابو محمد علوی زبیری:	الیوسفیه: ۴۳۵
۷۹	یوم وليلة: ۶۵
شیخ یحیی بن محمد بن یحیی بن فرج سوراوی:	یونس: ۷۰، ۷۱
۲۷۷	یونس بن عبدالرحمان: ۴۵، ۶۳، ۷۴، ۶۵، ۶۶

الکتب بساتین العلماء

کتابها بوستان دانشمندانند

حضرت علی علیه السلام

بوستان کتب

مؤسسه بوستان کتاب قم^۱ (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) از سال ۱۳۶۱ با هدف «تبیین و گسترش معارف دینی و ارزش‌های انقلاب اسلامی» با نشر آثاری از «اندیشمندان و فرهیختگان» کار خود را آغاز کرد. پس از به بار نشستن تلاش پژوهشی «واحدهای دفتر تبلیغات اسلامی»^۲، انتشار آن را نیز عهده‌دار شد.

این مؤسسه آثار را در سه گروه مخاطب «تخصصی، عمومی و کودک و نوجوان» پس از تصویب در «شورای بررسی آثار» با رعایت معیارهایی از جمله: «اتقان و محتوای مناسب، نیاز جامعه به موضوع اثر، روشمند بودن تألیف، بودن کتاب مشابه در بازار و...» در حوزه اندیشه اسلامی منتشر می‌کند.

پرافتخارترین

ناشر برگزیده کشور

- ۱۶ نوبت ناشر سال، ۱۲۹ کتاب برگزیده با ۱۵۳ امتیاز
- ✓ ناشر سال ۱۳۷۵، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۲ کشوری (برگزیده وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)
 - ✓ ناشر سال ۱۳۷۷، ۱۳۷۹، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳ حوزه (برگزیده مدیریت حوزه علمیه قم)
 - ✓ ناشر برگزیده دوازدهمین دوره تکریم خادمان قرآن کریم سال ۱۳۸۳
 - ✓ ناشر برگزیده نهمین و پانزدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، سال‌های ۱۳۷۵ و ۱۳۸۱
 - ✓ ناشر برگزیده نخستین جشنواره کتاب آسان سال ۱۳۸۳
 - ✓ ناشر سال ۱۳۷۸ استان قم
 - ✓ ۱۲۹ کتاب برگزیده با ۱۵۳ امتیاز در جشنواره های مختلف
 - ✓ کتاب سال کشوری، حوزه، دانشجویی، ولایت، کنگره دین پژوهان و...

۱. از ۱۳۸۰/۱/۲۸ - مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم با نام «مؤسسه بوستان کتاب قم» فعالیت می‌نماید.
۲. واحدهای دفتر تبلیغات اسلامی که آثارشان را این مؤسسه منتشر می‌کند عبارتند از: مؤسسه پژوهش علوم و فرهنگ اسلامی (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی)، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، مؤسسه آموزش عالی سائرالعلوم فقهیه، مرکز آموزش مبلغین، مرکز آموزش خواران، مؤسسه انتظار نور، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، معاونت فرهنگی و هنری، مجلات پیام زن، حوزه، با معارف اسلامی آشنا شویم و...

موضوع و مخاطب

آثار و تعداد آن‌ها



تهیه آثار از طریق پست
خواستاران کتاب‌های مؤسسه می‌توانند از طریق وب سایت:

<http://www.bustaneketab.com>

یا فروشگاه‌ها و نمایندگی‌های فروش آثار مؤسسه را تهیه نمایند و یا با واریز مبلغ کتاب به حساب سیبا(ملی):
۰۳۰۵۵۰۱۱۵۹۰۰۱ به نام مؤسسه و ارسال فیش آن به نشانی مؤسسه، از طریق پست، دریافت نمایند.

فروشگاه‌های مؤسسه

- فروشگاه مرکزی، قم، میدان شهدا، بوستان کتاب قم، تلفن: ۷۷۲۲۲۶
- فروشگاه شماره ۲، تهران، خ انقلاب، خ فلسطین جنوبی، کوچه دوم (پشن)، پلاک ۲۲/۳، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵
- فروشگاه شماره ۳، مشهد، چهارراه خسروی، ابتدای خ آزادی، مجتمع یاس، تلفن: ۲۲۳۲۶۷۲
- فروشگاه شماره ۴، اصفهان، خ حافظ، چهار راه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان)، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
- فروشگاه شماره ۵، اصفهان، میدان انقلاب، رویروی سی و سه پل، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲

کتابفروشی‌ها و مراکز انتشاراتی

و نمایندگی فروش کتاب‌های مؤسسه در داخل کشور

● میانه:

رسالت، خ سرچشمه، تلفن: ۲۲۲۵۰۱۱

آذربایجان غربی

● چالدران:

رضایی، خ ساحلی، تلفن: ۲۶۲۲۲۵۵

ارسل

● اردبیل:

نمایشگاه دائمی آموزش و پرورش، خ امام خمینی،

تلفن: ۲۲۳۱۸۵۹

مؤسسه فرهنگی آیه الله صروج، خ ۳۰ متری،

تلفن: ۰۴۶۲-۳۶۲۲۲۵۵

اصفهان

● اصفهان:

امام عصر (عج)، خ چهار باغ، تلفن: ۲۲۰۴۹۲۳

آذربایجان شرقی

● تبریز:

شهید شفیق‌زاده، خ امام خمینی، تلفن: ۵۵۶۶۹۲۳

ولایت، خ شیخ محمد خیابانی، تلفن: ۲۳۰۸۹۸۸

● آذرشهر:

اندیشه، خ امام خمینی، مجتمع میلاد نور،

تلفن: ۴۲۲۲۱۷۲

● بناب:

طباطبایی، جنب مصلی، تلفن: ۵۲۸۶۲۹

● مراغه:

مرکز فرهنگی ثقلین، میدان طلوع فجر، تلفن: ۲۲۳۹۰۰۰

● مرند:

انتشارات گلزار ادب، خ پروین اعتصامی،

تلفن: ۲۲۵۷۲۴۷

شامن الانمه، خ چهارباغ، جنب مسجد بقیة...!

تلفن: ۲۲۲۲۵۲۹

خاتم‌الانبیاء، خ حافظ، تلفن: ۲۲۱۳۰۵۰

خدمات فرهنگی فدک، خ مسجدسید، تلفن: ۲۲۰۵۴۸۵

سازمان تبلیغات اسلامی، خ مسجدسید، تلفن: ۲۳۶۷۴۵۱

فرهنگسرای اصفهان، دروازه دولت، تلفن: ۲۲۰۴۰۲۹

نشر و بخش کریم اهل بیت، سیزده میدان، مجتمع

تجاری امیر، تلفن: ۲۲۳۸۸۳۲

نمایشگاه کتاب آموزش و پرورش، خ شهید رجایی،

تلفن: ۴۹۲۲۳

● کاشان:

یزدانه‌خواه، بازار، تلفن: ۲۴۸۵۹

توشهر

● بوشهر:

موعود اسلام، خ لیان، تلفن: ۲۵۲۴۹۳۲

● بوازجان:

محصولات فرهنگی حوزه، خ مولوی، جنب مسجد

فاطمه الزهراء، تلفن: ۲۲۲۲۰۶۰

● جهم:

مؤسسه کتاب مدرسی، بخش ریز، سه راهی بانک

صادرات، تلفن: ۷۶۵۲۶۷۰

تهران

● تهران:

افاق، خ پاسداران، دشتستان چهارم، تلفن: ۲۸۴۷۰۳۵

بخش آثار، خ شهدای ژاندارمری، تلفن: ۶۴۶۰۲۳۳

بخش پکستا، میدان انقلاب، خ کارگر جنوبی،

خ لبافی‌نژاد، تقاطع اردیبهشت، تلفن: ۶۶۴۰۶۱۰۱

پسخش دانش علم، خ انقلاب، خ ۱۲ فروردین،

تلفن: ۲۴۸۰۳۷۸

حافظ نوین، بازار بین‌الحرمین، تلفن: ۵۶۳۱۳۷۴

حکمت، خ ابوریحان، شماره ۳، تلفن: ۶۴۶۱۲۹۲

دارالکتاب الاسلامیه، خ سامان، تلفن:

۵۶۲۷۴۴۹-۵۶۲۰۴۱۰

دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، خ انقلاب، تلفن: ۶۴۶۹۶۸۵

سازمان تبلیغات اسلامی، خ بهارستان، تلفن: ۷۵۲۱۹۷۵

سازمان تبلیغات اسلامی، میدان فلسطین،

تلفن: ۸۹۰۲۸۴۳

سروش، خ انقلاب، تلفن: ۶۴۳۶۲۰

شبکه اندیشه، ابتدای خ آزادی، تلفن: ۶۹۲۵۱۲۷

شرکت بخش آثار، خ شهدای ژاندارمری،

تلفن: ۶۴۶۰۲۳۳

شفیعی، خ اردیبهشت، تلفن: ۶۴۹۴۶۵۴

قدیانی، خ شهدای ژاندارمری، تلفن: ۶۴۰۲۴۱۰

کتاب مرجع، خ فلسطین، تلفن: ۸۹۶۳۷۶۸ و ۸۹۶۱۳۰۲

کتاب شهر، خ انقلاب، خ ابوریحان، خ شهید نظری،

ش ۹۲، طبقه ۳، تلفن: ۶۶۴۱۲۷۶۲

کوکب، خ ۱۲ فروردین، تلفن: ۶۴۰۶۵۴۸

محصولات فرهنگی عصر ظهور، خ افسریه،

تلفن: ۳۱۴۷۳۲۰

مولی، خ انقلاب، تلفن: ۶۴۰۹۲۲۳

● شهری:

کتابفروشی علامه شعرانی، ابتدای جاده قم، جنب

مسجد امام رضا، تلفن: ۵۹۰۶۷۲۹

خراسان رضوی

● مشهد:

انتشارات امام، ابتدای کوی دکتر، تلفن: ۸۴۳۰۱۲۷

● قان:

قائن، خ مهدیه، نرسیده به میدان مبارزان،

تلفن: ۵۲۲۶۱۵۸

● نیشابور:

سازمان تبلیغات اسلامی، خ شریعتی، تلفن: ۶۳۱۴۷۵

کانون فرهنگی شهید باهنر، خ فردوسی شمالی،

تلفن: ۲۲۲۶۰۸۹ و ۶۶۱۶۲۵۶

خوزستان

• امواز:

اشراق، خ نادری، تلفن: ۲۲۲۸۶۸۱

رشد، خ حافظ، تلفن: ۲۲۱۶۳۴۵

• اندیمشک:

رحمانی، خ امام خمینی، تلفن: ۲۰۹۷۲

عزت، ستاد اقامه نماز اندیمشک، تلفن: ۲۴۴۱۱

• دزفول:

فروشگاه کتاب حرم، حرم مطهر حضرت، سبز قبا،

تلفن: ۲۲۲۲۴۹۲

مراج، خ شریعتی، تلفن: ۵۲۵۱۳۷۵

همشهری، خ شریعتی، تلفن: ۲۲۲۶۲۵۹

زنجان

• زنجان:

سازمان تبلیغات اسلامی، خ امام، تلفن: ۳۲۲۹۵۷۱

کتابفروشی مسجد سیند، سبزه میدان، تلفن: ۲۲۲۵۵۷۷

• خرمدره:

بوستان مذهبی فرهنگی، خ سید جمال، مقابل مسجد،

تلفن: ۵۵۲۳۲۸۵

سمنان

• شاهرود:

مسجد حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، خ امام خمینی،

تلفن: ۲۲۲۲۹۵۰

سیستان و بلوچستان

• زاهدان:

مجمع فرهنگی نسی اکرم صلی الله علیه و آله، تقاطع خیابان

مصطفی خمینی علیه السلام و طالقانی، تلفن: ۲۲۲۰۴۴۳

فارس

• شیراز:

دارالکتب شهید مطهری، خ زند، تلفن: ۲۲۵۹۰۲۳

نجم الدین، فلکه دانشجو، تلفن: ۰۹۱۷۱۱۸۲۰۳۴

وفاق، بلوار شهید بهشتی، پایین تر از مسجد

سیاحتگر، زیر گذر، تلفن: ۸۲۱۸۴۲۶

قزوین

• قزوین:

سازمان تبلیغات اسلامی، خ شهدا، تلفن: ۲۲۹۰۱۹

کانون توحید، میدان آزادی، تلفن: ۲۲۲۲۸۷۷-۲۸۱۰

• آبیگ:

فروشگاه منتظران، خ آیت الله طالقانی، تلفن: ۲۸۹۲۹۱۱

• قم:

اخلاق، خ ارم، تلفن: ۷۷۴۳۶۳۵

ارمغان طوبی، خ دورشهر، تلفن: ۷۷۲۳۶۷

اسلامی (جامعه مدرسین)، بلوار امین، تلفن: ۲۹۲۳۲۱۹

الهادی، فلکه الهادی، تلفن: ۶۶۱۶۱۲۲

ام القرئی، خ شهید رجایی، تلفن: ۷۷۳۵۶۴۶

بنیاد معارف اسلامی، خ شهدا، خ تلفن: ۷۷۲۲۰۰۹

یهشت بینش، خ بلوار امین، تلفن: ۸۸۲۸۵۸۵

پارسایان، خ ارم، تلفن: ۷۷۳۲۷۱۶

پرسیمان دینی، خ ارم، تلفن: ۷۸۳۰۲۸۰

پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه، خ دورشهر،

تلفن: ۷۷۲۰۷۲۵

پژوهشکده تعلیم و تربیت، خ حجتیه، تلفن: ۷۷۴۴۳۰۹

تپش، خ آذر، تلفن: ۷۷۱۳۰۷۶

توحید، چهارراه شهدا، تلفن: ۷۷۳۳۱۵۱

جمال، بلوار بهار، تلفن: ۷۷۴۶۲۵۳

حضور، خ حجتیه، تلفن: ۷۷۴۹۴۲۴

دارالتقلین، خ ممتاز، تلفن: ۷۷۲۲۹۹۳

دارالعلم، خ ارم، تلفن: ۷۷۴۴۲۹۸

دارالفکر، خ شهدا، تلفن: ۷۷۳۲۵۴۴

دلیل ما، معلم ۲۹، تلفن: ۷۷۴۴۹۸۸

ذوی القربی، پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۴۴۶۶۳

سازمان تبلیغات اسلامی، روبه روی شیخان،

تلفن: ۷۷۴۰۳۷۶

کردستان

● سنندج:

غزالی، پاساژ عزتی، تلفن: ۲۲۵۶۱۰۰
مرکز بزرگ اسلامی، خ امام خمینی، تلفن: ۲۲۵۲۰۱۲

● کسلا:

● وشت:

سازمان تبلیغات اسلامی، خ مطهری،
تلفن: ۲۲۲۲۲۶۲

● تالش:

سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۰۹۱۲۲۵۲۱۰۴۵

● مازندران:

● ساری:

رسالت، خ انقلاب، تلفن: ۲۲۲۲۷۲۲
کتاب گستر، خ جمهوری اسلامی، تلفن: ۲۲۱۱۹۳۲

● یابل:

سازمان تبلیغات اسلامی، جنب مسجد جامع،
تلفن: ۲۲۲۰۴۲۱۰۴

حدیث مهتاب، خ امام خمینی، چهار سوق، مجتمع
تجاری خاتم الانبیاء، تلفن: ۲۲۹۵۲۷۱ و ۲۲۹۵۲۱۹

● چالوس:

بقیة الله، مصلی، تلفن: ۲۲۲۶۷۳۶

● رامسر:

الهیان، میدان امام، تلفن: ۵۲۲۲۹۵۸

● مرکزی:

● اراک:

شرکت سپیدار سرو نوین، میدان اراک، خ بیات،
پلاک ۵۴، تلفن: ۲۲۵۶۲۲۴

● دلیجان:

شهید مطهری، خ طالقانی، تلفن: ۴۲۲۲۶۳۴

● همدان:

● بندر عباس:

سازمان تبلیغات اسلامی، جنب شهرداری مرکز،
تلفن: ۲۲۴۰۵۹۹

سلطانی، پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۳۴۰۴۷

شکوری، پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۴۰۲۲۸

صحیفه خرد، خ ممتاز، تلفن: ۷۷۴۸۹۳۲

صلاة، خ ارم، تلفن: ۷۷۴۹۵۷۴

طوبی، خ چهار مردان، تلفن: ۷۷۲۱۲۸۰

عصمت، چهارراه شهدا، تلفن: ۷۷۴۰۵۱۵

کتابسرای قائم، پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۲۹۵۲۵

کتاب گستر جوان، خ شاه سید علی،
تلفن: ۰۹۱۲۲۵۱۱۲۵۲

معروف، خ مصلی، تلفن: ۲۹۲۶۱۷۵

مهدی، کوچه بیگدلی، تلفن: ۷۸۲۲۷۵۵-۶

مهر امیرالمؤمنین، بلوار بهار، تلفن: ۷۷۴۲۹۹۷

مؤسسه امام خمینی، خ ممتاز، تلفن: ۷۷۴۲۳۲۶

مؤمنین، پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۲۱۳۲۸

نماینده گی آستان قدس قم، پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۴۴۶۸۴

نوید اسلام، پاساژ قدس، تلفن: ۷۷۴۴۴۶۲

هجرت، معلم، تلفن: ۷۷۴۲۲۵۹

● کرمان:

● کرمان:

سازمان تبلیغات اسلامی، خ مطهری، تلفن: ۲۲۶۹۱۷۱-۴
مؤسسه بنیاد امام صادق علیه السلام، خ امام، جنب مسجد

امام، تلفن: ۲۲۲۵۳۱۵

● بزم:

کوثر، سه راه رستم آباد، تلفن: ۲۲۲۰۴۰۹

● رفسنجان:

شهادی غدیر، میدان شهدا، تلفن: ۰۹۱۳۳۹۱۶۸۱۹

● کرمانشاه:

● کرمانشاه:

بایروند، بازار وکیل الدوله، تلفن: ۷۲۲۷۵۶۲

خانه کتاب، میدان ارشاد، تلفن: ۸۲۲۲۳۰۱۰۳

شمس، میدان آزادی، تلفن: ۸۲۳۵۱۰۶

● اسلام آباد غرب:

خاتم، خ راه کرپلا، تلفن: ۰۸۳۲-۵۲۲۷۲۲۴

تهران

• ممدان:

کتابفروشی آیتالله مدنی، میدان دانشگاه، تلفن: ۱۴-
۸۲۶۰۲۱۱

• تویسرکان:

آینه، خ باهنر، تلفن: ۴۲۲۲۷۵۱

• ملایر:

سروش، خ سعدی، تلفن: ۲۲۱۶۸۵۰

نمایندگی های فروش کتاب های مؤسسه در خارج کشور

سوریه

• دمشق:

مکتبه الجوادین، شارع السيدة زينب العام، مقابلة
الحوزة الزینية.

لبنان

• بیروت:

دارالغدیر، حارة حریک بنایة البنك اللبنانی السویسری،
هاتف، ۹۶۱۱۵۵۸۲۱۵-۹۶۱۲۷۳۶۰۴ تلفکس.

العراق

• بغداد:

مکتبه دار السجاد، شارع المنتبى.

• البصرة:

مکتبه دار الزهراء، اودار الإمام الهادي، سوق
العشار.

• النجف:

منشورات ذوی القربى، سوق الحدیث.

مؤسسه برای واگذاری نمایندگی آثار خود به کتاب فروشی ها و مراکز پخش
- خصوصاً در شهرهای فاقد نمایندگی - آماده همکاری و انعقاد قرارداد است.

مؤسسه بوستان کتاب قم

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمية قم)

شهریورماه ۱۳۸۲

Daneshnāme-ye Oṣūliyān-e Shī'a

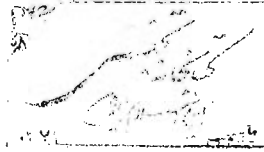
[Encyclopedia of Shī'ī Experts in the Islamic Legal Theory]

Vol.1

By

Moḥammad Ḍamīrī

Academy of Islamic Sciences and Culture



Būstān-e- Ketab- Qom, press

(The Garden of the Book - Qom)

[The Center of Publication and Printing of the

"Daftar-e Tablighāt Islāmī Huze 'Elmiye Qom"

(The office of Islamic Prepagation of the Islamic Seminary of Qom)]

The most glorious selected publisher in Iran

Qom,IR.IRAN.P. O.Box: 37185.917

Phone No:+98251 7742155 Fax: + 98251 7742154

http://www.bustaneketab.com

E-mail: bustan@ bustaneketab.com

مؤسسة بستان الكتب في قم

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر أكثر نجاحاً على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: إيران، قم، اول شارع شهداء، ركن الزقاق ۱۷، ص ب: ۹۱۷

الهاتف: ۹۸۲۵۱ ۷۷۴۲۱۵۵، الفاكس: ۹۸۲۵۱ ۷۷۴۲۱۵۴، التوزيع: ۹۸۲۵۱ ۷۷۴۳۴۲۶