

A Comparative Study of Jurisprudential Method of Şāhib al- *Jawāhir* and al-Khu'ī¹

Doi: 10.22081/jrj.2020.56229.1927

Abulqasem Alidust

Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor of the Islamic Sciences And
Culture Reserch Center; (Corresponding Author); alidoost1340@yahoo.com

Muhammd Javad lotfi

Graduated Student in level 4 of Seminary School of Qum – Iran;
mjlotfi1376@gmail.com

Received in: 2019/12/9

Accepted in: 2020/4/8

**Justārḥā-ye
Fiḥī va Uṣūlī**

Vol.6, No. 19
Summer 2020

137

Abstract:

The search in jurisprudential method of jurists, leads the searcher to deal with two general methods of inference. The first method, which is interpreted as the “Contentment-based” (Qanā‘at Miḥwar) method, is the way in which the jurist integrates various conjectures of the issue and attaches them to each other, giving him the credibility, assurance or conjecture which is considered as the best possible way regarding deduction of the Shar‘ī ruling of the issue., even if each one of those conjectures and evidence has no value in inference separately; in another word they are not “Probative” (al-Ḥujjat)

1 . Alidust. A (2020); " A Comparative Study of Jurisprudential Method of Şāhib al- Jawāhir and al-Khu'ī"; Jostar- Hay Fihi va Usuli; Vol: 6 ; No: 19 ; Page: 137 - 167. - Doi: 10.22081/jrj.2020.56229.1927.

separately based on Uṣūlī term

The second method in the process of Ijtihād is called “Tradition-based” (Ṣanāʿt Miḥwar) method. According to this method the jurist infers the verdict by applying a specified and bounded group of proofs which their authenticity has been proved in Uṣūl. If those proofs miss the requirements of authenticity, the jurist puts them aside and refers to procedural principle. The article attempts to compare the juristic method of Ṣāhib-al-Jawāhir and al-Khuṭbā based on comparative research method, to declare the different fruits of these two methods.

Keywords: contentment-based method, Ṣāhib al-jawāhir, al-Muḥaqqiq al-Khuṭbā

مقایسه روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی^۱

ابوالقاسم علیدوست^۲

محمد جواد لطفی^۳

مقایسه روش اجتهادی
صاحب جواهر و
محقق خویی
۱۳۹

چکیده

جستار حاضر در منهج فقهی فقیهان، جست و جوگر را با دو روش کلی در استنباط مواجه می‌سازد. روش اول که از آن به روش «فقه قناعت» تعبیر می‌شود، روشی است که طبق آن فقیه به تجمیع ظنون مختلف در مسئله می‌پردازد و با ضمیمه کردن آن‌ها به یکدیگر، برای او وثوق و اطمینان یا ظنّی که آن را بهترین طریق میسر می‌داند، نسبت به حکم شرعی در مسئله حاصل می‌شود؛ گرچه هر کدام از آن ظنون و شواهد به تنهایی ارزشی در استنباط دارا نباشد و یا به اصطلاح اصولی، حجت نباشد. روش دوم در فرآیند اجتهاد، روش «فقه صناعت» نام دارد. طبق این روش، فقیه با استفاده از گروه خاص و محدودی از ادله که حجیت هر کدام از آن‌ها در علم اصول فقه به اثبات رسیده، به اجتهاد

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

۲. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم - ایران (نویسنده مسئول)
a-alidoost.ir

۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم - ایران. mjlotfi1376@gmail.com

و استنباط حکم می‌پردازد و اگر آن ادله فاقد شرایط حجیت بودند، کنار گذاشته می‌شوند و فقیه به سراغ اصول عملیه می‌رود. در این مقاله تلاش شده تا با اتکا بر روش تحقیق مقایسه‌ای، روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی مورد بررسی قرار گیرد و آثار تفاوت روش اجتهادی این دو فقیه برجسته بیان گردد.

کلید واژه‌ها: فقه قناعت، فقه صناعت، روش اجتهادی، روش‌شناسی اجتهاد، تجمیع ظنون، صاحب جواهر، محقق خوئی.

مقدمه

دستیابی به قدرت تحلیل مکاتب و نظریه‌های فقهی یکی از ضرورت‌های پیش روی فقه‌پژوهان تحول‌گرا در دوره معاصر است. شناخت روش اجتهادی اندیشمندان و صاحب‌نظران فقهی از پیش شرط‌های لازم برای این مهم است. و شکل کامل این فرایند، شناخت حاصل از مطالعات تطبیقی روش‌های اجتهادی فقهای نامدار فقه امامیه در قرون متمادی است. بررسی تطبیقی روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی، بر اساس شناخت جامع و کاربردی هر کدام، به منظور بازشناسی و بیان آثار فقهی مترتب بر هر یک، مسئله پژوهش در این نوشتار است (مسئله پژوهش) که با اتکا به روش تحقیق مقایسه‌ای بررسی شده و تفاوت آثار روش اجتهادی این دو فقیه برجسته ارایه می‌گردد. (روش پژوهش)

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۱۹
تابستان ۱۳۹۹
۱۴۰

مطالعه تطبیقی روش اجتهادی فقها از مسائل مهم در فلسفه فقه به عنوان دانش درجه دوم است. دانشی که توسعه مرزهای دانش‌های درجه اول چون علم فقه بدون چنین مطالعاتی ممکن نیست. ضمن اینکه چنین مطالعاتی منطق کارآمدی برای فهم و تحلیل فقه‌پژوهان را فراهم می‌نماید و زیرساخت‌های اختلاف فتوای فقیهان را در مسائل مشترک نمایان می‌سازد و زمینه‌های خلاقیت و نوآوری‌های فقهی را هموار می‌کند (اهمیت پژوهش).

می‌توان گفت: در گذشته، بحث از روش‌شناسی اجتهاد در میان فقها مطرح نبود. تقریباً از دهه شصت شمسی با آغاز گفت‌وگوهایی پیرامون فلسفه فقه، بحث از روش‌شناسی فقه و اجتهاد شروع شد. اخیراً برخی مقالات علمی با همین موضوع

در مجله «روش‌شناسی اجتهاد» منتشر شده است که تلاشی شایان تقدیر است. به طور کلی، روش‌شناسی اجتهاد به دو صورت مورد پژوهش قرار گرفته است. گاهی روش‌شناسی هنجاری است و از بایدها و نبایدهای اجتهاد به طور مطلق یا در خصوص سنخ خاصی از مسائل سخن می‌گوید؛ مانند کتاب «منهج الفقه الاسلامی فی المسائل المستحدثة» (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۸) و کتاب «منطق فهم دین» (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹) و گاهی روش‌شناسی توصیفی است که به مطالعه موردی روش اجتهادی فقیه مشخصی می‌پردازد، از این جمله می‌توان به کتاب «آشنایی با فقه جواهری» (ر.ک: امیدی‌فرد، ۱۳۸۶) و مقاله «روش‌شناسی صاحب جواهر» (ر.ک: عندلیب، ۱۳۹۵) اشاره کرد (پیشینه پژوهش)، لکن هنوز آن‌طور که باید به بحث از روش‌شناسی اجتهاد پرداخته نشده است؛ خصوصاً مطالعه تطبیقی روش اجتهادی فقها که به طور کلی مورد عنایت واقع نشده است.

پژوهش حاضر تلاش کرده تا با تحقیقی مقایسه‌ای به مطالعه تطبیقی روش اجتهادی دو فقیه ایستاده بر قله اجتهاد بپردازد و برای اولین بار ضمن ارائه تحلیلی روشن از تفاوت روش اجتهادی آن دو و بیان قناعت‌محور بودن اجتهاد صاحب جواهر و صناعت‌محور بودن اجتهاد محقق‌خویی، آثار فقهی مترتب بر هر یک از آن‌ها را نیز تبیین نماید (نوآوری پژوهش).

مقایسه روش اجتهادی
صاحب جواهر و
محقق‌خویی

۱۴۱

مفهوم‌شناسی

۱. روش‌شناسی اجتهاد

«روش‌شناسی» بر گردان «methodology» است. عرب‌زبانان از آن به «المنهج» تعبیر می‌کنند. امروزه یکی از کلیدی‌ترین مباحث در پژوهش و تکاپو برای رسیدن به خلاقیت و نظریه‌پردازی، بحث روش‌شناسی و روش تحقیق است. محققانی که با نگاه روش‌شناسانه به پژوهش در مسائل علوم می‌پردازند، عمدتاً به دنبال بررسی شیوه‌ها و رویکردهای نظریه‌پردازان در علوم مختلف در مسیر استدلال بر نظریه‌های خود می‌باشند؛ بنابراین، می‌توان بحث روش‌شناسی را راهکاری برای شناخت مکتب‌های علمی دانست.

واژه «اجتهاد» در لغت از ماده «جهد» به معنای سخت کوشی و مشقت و به کار بستن تمام کوشش برای انجام کاری است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳/۱۳۵؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ۲/۴۶۱) و در اصطلاح به ملکه و استعداد در به دست آوردن و استنباط بر احکام شرعیه فرعیه اطلاق می شود (بهای، ۱۴۲۳ق، ۱۵۹). البته می توان بر اخذ قید «ملکه» در تعریف اجتهاد خرده گرفت؛ زیرا این قید، نشان دهنده توانایی فقهی شخص متصدی اجتهاد است، نه خود عملیات اجتهاد که عبارت است از عملی که به انگیزه به دست آوردن شریعت از مستندات آن صورت می گیرد (علیدوست، ۱۳۹۶، ۶۸)؛ بنابراین، اجتهاد روش و فرآیند استنباط احکام شرعی از منابع معتبر آن است.

در نتیجه، روش شناسی اجتهاد، راهکاری برای شناخت مکتب های فقهی در فرایند استنباط و به دست آوردن شریعت یا حجت بر احکام شرعی است.

به طور کلی، دو روش اجتهادی عمده در کلمات فقهای شیعه دیده می شود که در ادامه به مفهوم شناسی آنها می پردازیم.

۲. فقه قناعت

«فقه قناعت» به عنوان یک روش فقهی در مقابل «فقه صناعت» می باشد. طبق این روش، فقیه به تجمیع ظنون مختلف در مسئله می پردازد و با ضمیمه کردن آنها به یکدیگر، برای او وثوق و اطمینان یا ظنی که آن را بهترین طریق میسر می داند، نسبت به حکم شرعی در مسئله حاصل می شود؛ گرچه هر کدام از آن ظنون و شواهد به تنهایی ارزشی در استنباط دارا نباشد و یا به اصطلاح اصولی، حجت نباشد.

از آنجا که محور اساسی در این روش، اطمینان و قناعت وجدان فقیه و گاهی خیر الطرق المیسره برای اوست؛ لذا می توان از آن به روش قناعت محور تعبیر کرد؛ چنان که تعبیر «فقه ضمائی»، نیز از آن شنیده شده است؛ زیرا این روش به ضمیمه کردن شواهد و قرائن می پردازد.

تعبیری همچون «یقطع الفقیه» (عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲۳/۵۰۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵/۱۳۴؛ منتظری، ۱۴۱۶ق، ۲۴۷)، «یُشرف الفقیه علی القطع» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵/۴۱۶؛ انصاری، ۱۴۱۵ق،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۴۲

۳/۳۷۶، «الانصاف» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲۲/۱) نشان‌دهندهٔ بکارگیری روش قناعت‌محور در فرآیند اجتهاد فقها به‌شمار می‌روند.

این روش از اجتهاد احکام را می‌توان نظیر نظام «ادله معنوی» در باب قضا دانست که در آن هر دلیلی که بتواند موجب اقناع قاضی شود، دلالت دارد و قاضی محدود به ادله تصریح شده در قانون نیست و می‌تواند بر اساس هر قرینه و دلیلی که برای وی موجب علم می‌گردد، به صدور حکم اقدام نماید (مدنی، ۱۳۷۰، ۳۴؛ دیانی، ۱۳۵۸، ۲۵-۲۴).

۳. فقه صناعت

دومین روش و رویکرد در فرآیند اجتهاد و استنباط احکام شرعی روش «فقه صناعت» و «مدرسه‌ای» است. طبق این روش، فقیه با استفاده از گروه خاصی از ادله که حجیت هر کدام از آن‌ها در علم اصول فقه به اثبات رسیده، به اجتهاد و استنباط حکم می‌پردازد و اگر آن ادله، فاقد شرایط حجیت باشند، کنار گذاشته می‌شوند و فقیه سراغ اصول عملیه می‌رود؛ به عبارت دیگر در این روش، طبق صناعت اصولی، استنباط بسیار منضبط مدرسه‌ای و برخوردی کلاسیک با قواعد اصولی رخ می‌دهد.

گاهی نیز از این روش اجتهاد به روش ریاضی گونه تعبیر می‌شود (علیدوست، ۱۳۹۵، ۳۷)؛ زیرا همان‌طور که مسائل علم ریاضی دارای فرمول مخصوصی است و هیچ‌گاه بدون آن فرمول نتیجه صحیح به دست نمی‌آید، طبق این روش نیز مسائل علم فقه دارای قواعدی مشخص و اصولی معین است و فقیه در مقام استنباط از آن قواعد تجاوز نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، این روش می‌گوید چنان‌که از کنار هم گذاشتن چند نقطه بدون اینکه در میان آن‌ها ارتباطی باشد، یک پاره خط به وجود نمی‌آید، از کنار هم گذاشتن چند قرینه و شاهد که حجیت آن‌ها در علم اصول فقه اثبات نشده، یک حکم شرعی استنباط نمی‌شود.

این روش اجتهادی نظیر نظام «ادله قانونی» در باب قضا است که طبق آن، ارزش هر دلیل در قانون مشخص شده است و قاضی هیچ اختیاری در تعیین میزان دلالت دلیل ندارد (دیانی، ۱۳۵۸، ۲۳).

گفتار اول

روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی

اساسی‌ترین تفاوت در روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی اینست که صاحب جواهر از روش و مسلک فقه قناعت پیروی می‌کند، بلکه باید گفت کتاب جواهر الکلام روشن‌ترین متن فقهی است که این روش اجتهادی در آن به کار رفته است در حالی که محقق خوئی از روش فقه صناعت بهره برده و هر آنچه صناعت اقتضا کند، بدان ملتزم می‌شود؛ چه اینکه وجدان انسان قانع بشود یا نشود. برای نمونه در مسئله حرمت نبش قبر، صاحب جواهر در مقام استدلال برای این حکم به ترتیب، ادله‌ای همچون عدم خلاف و اجماع، حدیث «من جدد»، روایات قطع ید نباش، مثله و هتک حرمت بودن نسبت به میت، اطلاع بر اتفاقات درون قبر و عموم زمانی اوامر دفن را ذکر می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴/۳۵۳)؛ بدون اینکه متعرض مناقشه در هر کدام از این ادله شود^۱ در حالی که در کتب فقهی متقدم بر ایشان مانند ریاض و حدائق نسبت به برخی از این ادله مناقشاتی ذکر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۱/۴۵۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۴/۱۴۳)، لکن صاحب جواهر ضمیمه کردن این مقدار از شواهد را کافی در وثوق به حکم حرمت نبش قبر می‌داند.

در نتیجه، طبق این روش اجتهادی، اگر در هر یک از مواردی که به عنوان مستثنا از حرمت نبش قبر مطرح شده، شواهد و قرائن کافی برای خروج از حکم حرمت وجود داشت، نبش قبر در آن موارد جایز است، در غیر این صورت، مشمول ادله حرمت می‌باشد.^۲

جستارهای
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹
تابستان ۱۳۹۹

۱۴۴

۱. «لا يجوز نبش القبور من غير خلاف فيه كما اعترف به بعضهم، بل هو مجمع عليه بيننا كما في التذكرة و موضع من الذكري و جامع المقاصد و مجمع البرهان و عن كشف الالتباس، بل و بين المسلمين كما في المعبر و عن نهاية الاحكام و موضع آخر من الذكري إلا في مواضع، و لعله يرجع إليه ما في السرائر في المسألة الآتية، و هي نقل الميت بعد دفنه أنه بدعة في شريعة الإسلام، و هو الحجة، مضافاً إلى ما سمعته سابقاً من الكلام في قوله: «من جدد» بالجيم و الحاء المعجمة، و إلى ما عساه يستفاد من التأمل في الأخبار المستفيضة الدالة على قطع يد النباش المذكورة في الحدود سيما بعد الانجبار بما عرفت، و إلى ما فيه من المثلة بالميت و هتک الحرمة، و اتفاق الاطلاع على بعض ما صنع به في القبر، و إلى ما عرفت سابقاً من شمول أوامر الدفن لسائر الأوقات التي منها آن النباش، بل الظاهر كون المراد منها بعد تحقق الدفن إنما هو إيقاؤه مدفوناً، كما أنه قبله و جوده و بروزه، فتأمل جيداً فإنه دقيق جداً».

۲. به عنوان نمونه صاحب جواهر در مسئله وقوع مال قیمتی در قبر با استناد به عدم خلاف و تصریحات فقها، حکم به جواز نبش قبر می‌نماید، ولی جواز نبش قبر برای شهادت بر عین جسد میت را با استناد به اطلاق اجماع بر حرمت نبش قبر و عدم ذکر این مورد در میان مستثنیات در کتاب معتبر، نمی‌پذیرد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴/۳۵۶).

در مقابل محقق خویی در همین مسئله، سه دلیل اجماع، هتک حرمت به میت و عموم اوامر دفن را مطرح کرده و با مناقشه در اجماع به دلیل مدرکی بودن آن و مناقشه در دلالت دلیل سوم، تنها دلیل بر حرمت نبش قبر را هتک حرمت نسبت به میت دانسته است (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۵۰/۹)؛ در نتیجه، ایشان ثبوت این حکم را دائر مدار صدق هتک حرمت برای میت در موارد مختلف می‌داند^۱ و در هر موردی که این ضابطه صادق نباشد، حکم به جواز نبش قبر می‌نماید.^۲

همچنین در مسئله اشتراط اجتهاد در قاضی، صاحب جواهر با ضمیمه کردن آیاتی از قرآن، مانند ﴿اِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ يَّحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء/۵۸) و مفهوم ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاولئك هم الفاسقون﴾ (مائده/۴۷) و... و برخی از روایات مانند «الحکم حکمان؛ حکم الله و حکم الجاهلیة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴۰۷/۷) ادعای حصول قطع به این مطلب می‌نماید که در امر قضا همین که به حکم ثابت نزد اهل بیت علیهم السلام حکم شود، کافی است هرچند قاضی مجتهد نباشد^۳ (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۶/۴۰). لکن محقق خویی ابتدا به بیان اصل اولی در مسئله یعنی عدم نفوذ حکم شخصی بر شخص دیگر می‌پردازد و قدر متیقن از خروج از این اصل را نفوذ حکم مجتهد می‌داند، سپس به مناقشه در سند و دلالت برخی روایات مورد استدلال برای عدم اشتراط اجتهاد در قاضی می‌پردازد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که قاضی باید مجتهد باشد^۴ (خویی، ۱۴۲۲ق، ۸-۹/۱). پژوهش در ابواب مختلف کتاب جواهر الکلام و تقریرات محقق خویی، موارد فراوانی از این اختلاف در روش اجتهادی این دو فقیه را در اختیار قرار می‌دهد (رک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۰۶/۲؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ۴۱۸/۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق،

مقایسه روش اجتهادی
صاحب جواهر و
محقق خویی

۱۴۵

۱. «علیه فالمدار فی حرمة النیش علی صدق الهتک و التوهین، و فی أی مورد لم یلزم من نیشه هتک جاز النیش لا محالة»

۲. لذا ایشان با استناد به عدم هتک حرمت بودن نبش قبر در صورت دفن میت بدون غسل و کفن، حکم به جواز نبش نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۶۰/۹).

۳. «الی غیر ذلك من النصوص البالغة بالتعاوض أعلى مراتب القطع الدالة علی أن المدار الحکم بالحق الذی هو عند محمد و أهل بیته علیهم السلام و أنه لا ریب فی اندراج من سمع منهم علیهم السلام أحكاماً خاصة مثلاً و حکم فیها بین الناس و إن لم یکن له مرتبة الاجتهاد و التصرف».

۴. «لا شک فی أن نفوذ حکم أحد علی غیره إنما هو علی خلاف الأصل، و القدر المتیقن من ذلك هو نفوذ حکم المجتهد، فیکفی فی عدم نفوذ حکم غیره الأصل، بعد عدم وجود دلیل لفظی یدل علی نصب القاضی ابتداءً لیتمسک بإطلاقه. و ما استدلل به علی ذلك من الروایات... فهي علی تقدیر تمامیتها و الإغماض عن ضعف إسنادها لا تعم غیر العالم المتمکن من استنباط الأحکام من الكتب و السنة».

۲۹۲/۴؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ۲۹۴/۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۹۴/۴؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۳۱/۹.

پرواضح است صاحب جواهر ادله فقهی را در یک **نظام حلقوی** بررسی می‌کند که در آن، هر یک از ادله، دلیل دیگر را تعاضد و تقویت می‌کند؛ در نتیجه، موجب قناعت وجدان و حصول اطمینان یا ظن کافی برای فقیه در استنباط حکم می‌شود. لکن محقق خویی با روشی مدرسه‌ای و صناعت‌محور به بررسی جداگانه هر یک از ادله می‌پردازد و در صورت مناقشه در هر کدام، آن را کنار گذاشته، فقط به ادله‌ای تمسک می‌نماید که در اتصاف آن‌ها به حجیت ملاحظه‌ای نباشد.

این اختلاف روش در اجتهاد دو فقیه نامبرده، خود ریشه تفاوت‌های دیگری در فرآیند اجتهاد آن‌ها شده است که موجب تمایز مکتب فقهی آن‌ها از یکدیگر می‌باشد. در ادامه، با بررسی تطبیقی این دو مکتب فقهی، آثار مترتب بر روش اجتهادی هر یک ارائه می‌شود.

گفتار دوم

آثار مترتب بر تفاوت روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی ۱. جابریت و کاسریت شهرت

مسئله حجیت شهرت عملی از مهمترین مسائل اصولی است که نقش به‌سزایی در اجتهاد و استنباط احکام شرعی دارد؛ بدین معنا که استناد مشهور فقها به خبری که از نظر سند ضعیف است، موجب جبران ضعف سند آن می‌شود و اعراض مشهور فقها از خبر صحیح موجب وهن آن و از دست دادن وصف حجیت آن به‌طور مطلق یا در وقت تعارض می‌گردد. اصطلاحاً به این مبنای اصولی جابریت و کاسریت شهرت نیز گفته می‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۵۲۹).

صاحب جواهر همچون مشهور فقهای شیعه به حجیت شهرت عملی قائل است و در جواهرالکلام همواره بر این مبنا استوار مانده و ضعف اسناد برخی احادیث را که مورد عمل مشهور واقع شده‌اند، منجر به شهرت دانسته است. فراتر از آن، ضعف دلالت احادیث را نیز با عمل مشهور جبران‌پذیر دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲۴/۲ و ۲۸/۲۰)؛ بدین معنا که اگر در معنا و مراد حدیثی دو یا چند احتمال

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۴۶

باشد و یکی از احتمالات مورد پذیرش و عمل مشهور باشد، ایشان طبق آن احتمال فتوا می‌دهد؛ برای نمونه، ایشان دلیل اصلی و عمده قاعده تسامح در ادله سنن را که یکی از پرکاربردترین قواعد در فقه است، نصوص «من بلغه ثواب من الله علی عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتیه و ان لم یکن الحدیث کما بلغه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸۷/۲) می‌داند، نه احتیاط و رجحان عقلی؛ لکن تصریح می‌کند که اگر عمل مشهور فقها به آن نصوص نبود، نصوص مذکور دلالتی بر قاعده تسامح در ادله سنن نداشتند و نمی‌توانستند ادله اشتراط عدالت راوی در حجیت خبر را تخصیص بزنند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۶/۱). روشن است ایشان ضعف دلالت در ادله قاعده تسامح در ادله سنن را با عمل مشهور جبران‌پذیر می‌داند و بدین ترتیب، این قاعده را مستند خود در بسیاری از فروع فقهی قرار می‌دهد.

البته صاحب جواهر، عمل و فتوای فقهایی مانند صاحب مدارک، صاحب مفاتیح، صاحب ذخیره و صاحب حدائق را که جزء متأخر المتأخرین به‌شمار می‌روند، از ضابطه مذکور خارج دانسته و هیچ تأثیری برای عمل آن‌ها نسبت به روایات قائل نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۳/۱۷۵).

مقایسه روش اجتهادی
صاحب جواهر و
محقق خوئی

۱۴۷

در مقابل، محقق خوئی با رد حجیت شهرت عملی، جابریت و کاسریت آن را انکار نموده است. ایشان در بیان وجه این اندیشه خود می‌فرماید: مفروض این است که خبر ضعیف به خودی خود حجت نیست. همین‌طور فتوای مشهور نیز فی‌نفسه حجت نیست و ضمیمه کردن دو امر غیر حجت به یکدیگر موجب حجیت نمی‌شود؛ زیرا ضمیمه کردن عدم به عدم نتیجه‌ای جز عدم ندارد (بهبودی، ۱۴۲۲ق، ۲۰۲/۱).

با مراجعه به آثار فقهی این دو فقیه نمونه‌های بسیاری برای اندیشه جبر و عدم آن ملاحظه می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲/۴۲ و ۳۵/۲۰۷ و ۳۶/۴۰۰؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ۳/۱۳۲ و ۳/۱۴۶ و ۱۱/۲۲۱).

با توضیحی که از دو روش اجتهادی بیان شد، معلوم می‌گردد که بنیان اندیشه

۱. «بل النصوص المزبورة لولا الانجبار بالشهرة لا تدل علی ذلك بحيث تكون مخصصة لما دل علی اعتبار العدالة فی حجة خبر الواحد».

عدم جبر، اعتقاد به شیوه صناعت محور در اجتهاد است و اساس اندیشه جبران، باور به شیوه قناعت محور است. در واقع، صاحب اندیشه جبر با قرار دادن شهرت در کنار روایت ضعیف به اطمینان لازم و حجت معتبر نزد خویش در اجتهاد می‌رسد؛ از این رو، شهرت مزبور را جابر ضعف سند می‌شمارد، در حالی که صاحب اندیشه عدم جبر، هر کدام از روایت و شهرت را جداگانه مطمح نظر قرار می‌دهد و چون طبق فرض هیچ کدام حجت نیست، بر اصدار فتوا طبق روایت ضعیف هر چند مشهور باشد، حجتی نمی‌بیند (علیدوست، ۱۳۹۵، ۳۹).

۲. نظام حلقوی بین ادله

از جمله شیوه‌هایی که در مسیر استنباط احکام شرعی در کلمات برخی از فقها دیده می‌شود، بهره بردن آن‌ها از یک نوع نظام حلقوی بین ادله است. این دسته از فقها ادله مطرح شده در مسائلی فقهی را در دو مرحله مورد نظر اجتهادی خویش قرار می‌دهند. در مرحله اول، فقیه به بررسی و نقد هر یک از ادله به طور جداگانه می‌پردازد که ممکن است در این مرحله هیچ کدام از ادله خالی از مناقشه نباشد و به حدّ حجیت نرسد، لکن در مرحله دوم مجموع ادله را مورد نظر اجتهادی خویش قرار می‌دهد و در این مرحله ممکن است هر یک از ادله، نقص و کاستی دلیل دیگر را جبران نماید، در نتیجه، مجموع ادله، فقیه را به نتیجه مثبت در مسئله برساند. از این مرحله از اجتهاد به «نظام حلقوی بین ادله» تعبیر می‌نماییم؛ برای نمونه، برخی از فقها پس از طرح ادله‌ای از قبیل آیات، روایات و اجماع که برای اشتراط ذکوریت در قاضی بیان شده، به مناقشه در آن‌ها پرداخته و هیچ‌یک از آن‌ها را به تنهایی کافی نمی‌دانند. با وجود این، اشتراط ذکوریت را پذیرفته و مهمترین دلیل خود را مجموع ادله یادشده بیان می‌کنند (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ۶۴/۱). واضح است ایشان بعد از بررسی جداگانه ادله در مرحله اول، از نظام حلقوی بین ادله استفاده نموده و به نتیجه مذکور رسیده‌است.

حال باید گفت: آنچه در موارد زیادی از کتاب جواهرالکلام ملاحظه می‌شود، مانند مسئله حرمت نیش قبر و عدم اشتراط اجتهاد در قاضی، بهره بردن از همین

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۴۸

نظام حلقوی بین ادله است، با وجود اینکه برخی از ادله در این مسائل مورد مناقشه بوده، صاحب جواهر از مجموع آن‌ها به یک نتیجه و قرار نهایی رسیده است یا اینکه ایشان در مسائل مختلفی که اجماع محصل در مسئله موجود است، اجماع منقول را نیز به آن اضافه می‌کند و از تعبیر «الاجماع بقسمیه» استفاده می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۰۲/۶)^۱ این نوع اجتهاد نشانگر این مطلب است که ایشان ادله فقهی را در یک نظام حلقوی مورد نظر اجتهادی قرار داده و در رسیدن به نتیجه از مجموع ادله در کنار یکدیگر بهره برده است تا به اطمینان و قناعت وجدان یا خیر الطرق المیسرة برسد و گرنه لزومی در ذکر مثل اجماع منقول در کنار اجماع محصل وجود نداشت (برای برخی دیگر از نمونه‌ها، رک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۱۶/۱۵ و ۱۶۱/۱۶ و ۱۸۸/۴۰).

البته اینکه صاحب جواهر از نظام حلقوی بین ادله استفاده می‌نماید، بدین معنا نیست که از مرحله اول استنباط بهره نمی‌برد و به بررسی تک‌تک ادله نمی‌پردازد یا اینکه در تمامی موارد هر دو مرحله را به ترتیب مراعات کرده باشد، بلکه مقصود این است که ایشان علاوه بر بررسی جداگانه ادله که روش متداول در تمامی کتب فقه استدلالی است؛ ادله فقهی را در یک نظام حلقوی که موجب تعاضد ادله به یکدیگر بشود نیز می‌بیند.

مقایسه روش اجتهادی
صاحب جواهر و
محقق خوبی

۱۴۹

در حالی که در فقه محقق خوبی اگر هم موردی باشد، بسیار اندک پیش می‌آید که ایشان با ملاحظه یک نظام حلقوی، ضعف ادله و نقصان یکدیگر را جبران کرده باشد؛ چنان که ایشان در مسئله حرمت نبش قبر دو دلیل اجماع و عموم ازمانی اوامر دفن را به طور کلی کنار گذاشته، فقط به روایات هتک حرمت میت استناد می‌نماید. همچنین روش اجتهادی ایشان از یک نوع نظم و ترتیب خاص اصولی بین ادله برخوردار است که عموماً از آن خارج نمی‌شود.

البته گاه در برخی موارد از فقه محقق خوبی ادله‌ای به چشم می‌خورد که طبق مبانی ایشان فی نفسه ضعیف است؛ به‌عنوان مؤید برای ادله صحیح دیگر آورده شده است، لکن ذکر این ادله فقط از باب تأیید مطلب است نه استدلال به آن‌ها در کنار

۱. «... كما أن الإجماع بقسمیه أيضاً، والنصوص والاستصحاب وغيرها علی توقف زوال حکم النجاسة هنا علی الغسل...».

یکدیگر و در یک نظام حلقوی؛ به همین دلیل ایشان این وجوه تأییدی را در کنار ادله ضعیف مطرح نمی‌کند، به عنوان نمونه در مسئله اختصاص مبیع به عین بعد از آن که به فهم اهل عرف از مفهوم لفظ بیع استناد می‌نماید، استقرار آرای فقها را به عنوان مؤید این مطلب ذکر می‌کند (توحیدی، بی تا، ۱۲/۲ و ۱۱)؛ زیرا طبق مبانی ایشان، فهم اهل عرف برای تعیین مدالیل الفاظ حجت است (فیاض، ۱۴۲۲ق، ۱/۲۷۶؛ بهسودی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۰/۲)، ولی استقرار آرای فقها حجیت ندارد (بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۱/۱۶۳ و ۱۶۴).

بهترین توجیه برای این تفاوت در روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی، قناعت محور بودن روش اجتهادی صاحب جواهر و صناعت محور بودن روش اجتهادی محقق خویی است؛ زیرا ملاحظه ادله در یک نظام حلقوی و استفاده از مجموع ادله در کنار یکدیگر، وسیله‌ای برای قانع کردن وجدان فقیه است و او را به اطمینان یا بهترین راه ممکن می‌رساند و از طرف دیگر، باعث می‌شود فقیه در فرآیند اجتهاد خود از ادله‌ای استفاده نماید که حجیت آن‌ها طبق صناعت اصول فقه به اثبات نرسیده است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۵۰

۳. تتبع اقوال

نقل اقوال در فقه شیعه و تتبع و جست‌وجو از آن‌ها همواره از اجزای لاینفک در کتب فقهی اصحاب است، به طوری که برخی از کتب فقهی گران سنگ شیعه همچون مختلف الشیعه و مفتاح الکرامه همان طور که در مقدمه آن‌ها آمده تنها برای همین هدف نگاشته شده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ۱/۱۷۳؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ۱/۱۹).

پرسش اساسی که پیرامون نقل و تتبع اقوال در کتب فقهی استدلالی مطرح است، این است که آیا این عمل، غیر از آشنایی با کلمات گذشتگان و نحوه تحلیل و بررسی مسائل از سوی آنان، ثمره و فایده دیگری دارد به طوری که در فرآیند اجتهاد فقیه مؤثر باشد؟

۱. «الظاهر أنه لا ريب في اشتراط كونه من الأعيان، بداهة اختصاص مفهوم البيع عند أهل العرف بتملك الأعيان، فلا يعم تملك المنافع و إذن فتختص الأدلة الواردة في إضفاء البيع بنقل الأعيان... و يؤيد ما ذكرناه من اختصاص المبيع بالأعيان أمران: الأول: ما استقرت عليه آراء الفقهاء من تخصيص المعوض - في البيع - بالأعيان...».

پاسخ این پرسش را می‌توان با شناخت تفاوت در دو روش اجتهادی قناعت‌محور و صناعت‌محور پیدا کرد. بدین بیان که طبق روش اول، از آنجا که فقیه به دنبال قانع کردن وجدان خود و رسیدن به اطمینان یا پایین‌تر از آن است، از هر قرینه و شاهده‌ی که او را در این هدف یاری کند، استفاده می‌نماید، گرچه آن قرینه به تنهایی حجت نباشد و چه قرینه‌ای موثّق‌تر و عقلایی‌تر از اقوال فقها در بررسی مسائل فقهی؟ بنابراین، تتبع اقوال فقها نقش انکارناپذیری در فرآیند اجتهاد طبق روش قناعت‌محور دارد و فقیه را در رسیدن به نتیجه یاری می‌کند.

طبق روش دوم، مسئله از دو حال خارج نیست؛ یا حجیت اقوال فقها در ضمن بحث اجماع و شهرت فتوایی در علم اصول فقه به اثبات رسیده است یا خیر؛ اگر آن دو حجت باشند، بدون شک مورد استفاده فقیه در فرآیند اجتهاد قرار می‌گیرند، در غیر این صورت، به طور کلی کنار گذاشته می‌شوند و هیچ تأثیری در رسیدن به نتیجه نهایی ندارند.

بدین جهت است که صاحب جواهر در بسیاری از مسائل به این امر پرداخته و کاروانی از اقوال و آرای فقها را به راه می‌اندازد و حتی الامکان سعی در استیعاب دارد؛ مانند مسئله حرمت عبور کردن شخص جنب از مسجد الحرام و مسجد النبی ﷺ که با وجود روایت مستفیضه در مسئله، از بیست اثر فقهی همراه با تأمل در صراحت یا ظهور عبارات آن‌ها نام می‌برد^۱ (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵۵/۳)، بلکه چه بسا در موارد دیگری تعداد اقوال به بیش از این مقدار نیز برسد (برای اطلاع ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۱/۴ و ۱۱/۸) و لکن محقق خویی چون از روش صناعت‌محور بهره می‌برد و حجیت هیچ کدام از اجماع و شهرت فتوایی نزد ایشان ثابت نیست، چنین تبعی که در جواهر موجود است، در فقه ایشان به چشم نمی‌خورد؛ برای نمونه، در همان مسئله مربوط

مقایسه روش اجتهادی
صاحب جواهر و
محقق خویی

۱۵۱

۱. «و یحرم علی الجنب أيضا الجواز فی المسجد الحرام و مسجد النبی ﷺ خاصة كما هو خیرة الغنیة و الوسيلة و المهدب و السرائر و الجامع و المعبر و المنتهی و القواعد و الإرشاد و التذکرة و الذکری و غیرها، بل لا أجد فیہ خلافا صریحا بل علیه الإجماع فی الغنیة و المدارک، و نسبة فی التذکرة إلى علمائنا، و لعل ذلك یكون قرینة علی عدم ظهور الخلاف من المفید و سلاز و الشیخ فی الجمل، كما عن الاقتصاد و المصباح و مختصره و الکیدری و ان أطلقوا جواز الاجتياز فی المساجد، فیکون مرادهم فی غیر المسجدين، و ما نقله فی کشف اللثام عن ظاهر المبسوط بالکراهة لم تتحققه، بل لعل الظاهر منه القول بالحرمة فیہ...»

به شخص جنب، فقط تسالم اصحاب در این مسئله را ذکر کرده و سپس به بیان ادله روایی آن می‌پردازد^۱ (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۱۱/۶). حتی گاهی پیش آمده است که ایشان مسئله‌ای مانند عدم جواز نقض حکم حاکم اول را اتفاقی تلقی کرده و عبارت «(بلاخلاف)» را راجع به آن به کار برده است (خویی، ۱۴۲۲ق، ۲۷/۱)، در حالی که فقیهی همچون شهید ثانی در همان مسئله عبارات اصحاب را مختلف و آرای ایشان را متباین دانسته است (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق، ۳۸۹/۱۳). این امر، بدین جهت است که تتبع و جست‌وجوی اقوال فقها در فرآیند اجتهاد و رسیدن به نتیجه طبق روش اجتهادی محقق خویی چندان اهمیتی ندارد و تأثیری بر آن مترتب نمی‌شود. البته این مقدار از تسامح و سهل‌انگاری در نقل اقوال مانند مسئله فوق به هیچ‌وجه توجیه‌پذیر نیست.

۴. خبر موثوق به یا خبر ثقة

از آنجا که احادیث و روایات مهمترین منبع شناخت دین از نظر کمی است، بدون شک اتخاذ مبنا در بحث اعتبارسنجی احادیث شیعه، آثار فراوانی در اجتهاد و کشف احکام شرعی دارد. به‌رغم مبانی و آرای مختلف فقیهان در این بحث، دو دیدگاه اساسی یعنی حجیت خبر موثوق به و حجیت خبر ثقة در میان آن‌ها از طرفداران بیشتری برخوردار است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۱۹
تابستان ۱۳۹۹

۱۵۲

دیدگاه اول بیشتر بر وثوق خبری تأکید دارد، حجیت خبر را منوط به شواهد و قرائنی می‌داند که سبب اطمینان و وثوق به صدور آن شوند؛ لذا خبر موثوق به را حجت می‌داند. برخی از بزرگان این دیدگاه را نظریه آشهر در میان فقها دانسته‌اند (شهیدی، ۱۳۷۵ق، ۲/۱). دیدگاه دوم بر وثوق مخبری تأکید دارد، حجیت خبر را در گرو ثقة بودن راوی آن می‌داند؛ چه خبر او اطمینان‌آور باشد و چه نباشد (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹، ۴۴۶/۱)؛ برای نمونه محقق نوری در فائده چهارم از خاتمه مستدرک، کنار هم گذاشتن قراینی مانند مدح و تمجید بسیار از کتاب کافی، احتمال عرض آن بر نواب اربعه، شهادت کلینی و اوثق بودن او را موجب حصول وثوق و اطمینان

به اخبار این کتاب می‌داند و نیاز به بررسی احوال رجال واقع در اسانید این کتاب را نمی‌کند (نوری، ۱۴۱۷ق، ۳/۴۶۳). محقق نراقی نیز در بحث ولایت فقیه با ذکر قراینی چون عمل اصحاب، انضمام روایات به یکدیگر و وجود آن‌ها در کتب معتبر، ضعف سند روایات این باب را مانع استناد به آن‌ها نمی‌شمارد (نراقی، ۱۴۱۷ق، ۵۳۸). این دو عملکرد مصداق بارز برای دیدگاه حجیت خبر موثوق^۱ به است.

در مقابل فقیهانی که به بررسی سند تک‌تک روایات در یک باب یا مسئله فقهی می‌پردازند و ممکن است طبق نظر آن‌ها تمام روایات ضعیف و غیر قابل افتا باشند، از صاحبان دیدگاه دوم یعنی حجیت خبر ثقه به‌شمار می‌آیند (قمی، ۱۴۲۶ق، ۲/۳۷۴).

با توجه به توضیحاتی که بیان شد، مشخص می‌شود ضابطه دو روش اجتهادی مورد بحث به‌طور روشن بر این دو دیدگاه اجتهادی قابل تطبیق است. با این توضیح: کسانی که قائل به حجیت خبر موثوق^۱ به هستند، از روش اجتهادی قناعت‌محور استفاده نموده و به دنبال قانع کردن وجدان خود بوده‌اند و کسانی که حجیت خبر ثقه را پذیرفته‌اند، از روش اجتهادی صناعت‌محور بهره برده‌اند.

صاحب جواهر نیز به دلیل به‌کارگیری روش قناعت‌محور در اجتهاد خود، وجود قرائن و شواهد را معیار قبول خبر دانسته، در صورت وجود شواهد علیه خبری، آن را از دایره حجیت خارج می‌شمارد؛ همچون موضع‌گیری ایشان در مسئله طلاق شخص غایب به‌وسیله کتابت که طبق صحیحه ابو حمزه ثمالی این طلاق صحیح دانسته شده در حالی که ایشان به دلیل موافقت آن با نظر عامه و شذوذ روایت، آن را فاقد شرایط حجیت شمرده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۲/۶۳)؛ زیرا با وجود این دو امر، دیگر وثوقی به خبر مذکور پیدا نمی‌شود، در حالی که فقیهان پیرو مسلک فقه صناعتی، به کلام صاحب جواهر خرده می‌گیرند که مخالفت با فتوای عامه طبق صناعت اصولی از جمله مرجحات باب تعارض است و نسبت به این روایت نیز صادق نیست؛ زیرا نسبت این روایت با سایر روایات مسئله نسبت عموم و خصوص

مقایسه روش اجتهادی
صاحب جواهر و
محقق خوبی

۱۵۳

۱. «صحیح الثمالی... المعلوم قصوره عن مقاومة ما تقدم من وجوه: (منها) موافقة الصحيح المزبور للامة الذين أوقفوا الطلاق بالكتابة كالكناية، لأنها أحد الخطابين، وأحد اللسانين المعربين عما في الضمير، ونحو ذلك من الاعتبارات التي لا توافق أصول الإمامية. و (منها) الشذوذ حتى من القائل به، لعدم اعتباره الكتابة بيده على وجه لا يجوز له التوكيل، بل قد سمعت دعوى الإجماع في مقابله، مؤيداً بالتتابع لكلمات الأصحاب قديماً وحديثاً، بل لا يخلو ذيله من تشويش ما أيضاً».

مطلق است؛ لذا روایت ابو حمزه ثمالی سایر روایات را تقیید می‌زند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ۴۱۶/۲۲؛ برای نمونه‌های بیشتر، رک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵۱/۱۰ و ۳۵/۲۶ و ۱۲/۱۱۵ و ۱۱۶).

با بیانی که از مسلک فقهی صاحب جواهر ذکر شد، مشخص می‌شود که این مناقشه از فقیه معاصر بر نظر ایشان صحیح نیست و اگر هم بنا بر مناقشه می‌بود باید در مبنای ایشان یعنی حجیت خبر موثوق^۱ به و عدم حجیت خبر به صرف نقل ثقه مناقشه می‌شد.

در مقابل، محقق خویی طبق روش فقه صنعتی قائل به حجیت خبر ثقه است؛ بدین معنا که تنها خبری واجد شرایط حجیت است که راوی ثقه آن را از مثل خود تا انتهای سند نقل نماید؛ لذا ایشان در مقام مناقشه در کلام کسانی که روایات کتاب من لایحضره الفقیه را به سبب نقل شیخ صدوق از کتب مشهور، موثوق الصدور می‌دانند، این مطلب را مطرح می‌کند که طریق شیخ صدوق به صاحبان آن کتب مجهول است و نمی‌دانیم که کدام یک از آن‌ها صحیح و کدام یک ناصحیح است (خویی، بی تا، ۱/۲۵)؛ در حالی که طبق مبنای حجیت خبر موثوق دیگر صحت طریق صدوق به آن کتب اهمیت تعیین کننده‌ای ندارد و صرف مشهور بودن آن‌ها به شرط ایجاد وثوق، کافی است یا در مورد حجیت روایات کافی به دلیل شهادت کلینی، این اشکال را بیان می‌کند که اگر وی به صحت روایات کتاب کافی فی نفسها شهادت داده باشد، این شهادت مقطوع البطلان است؛ زیرا در میان روایات این کتاب روایت مرسله و ضعیف‌السند وجود دارد^۲ (خویی، بی تا، ۱/۸۵). همچنین ایشان در بحث از ادله نصب قاضی با اینکه دلالت مقبوله عمر بن حنظله را می‌پذیرد، به دلیل عدم توثیق عمر بن حنظله، استدلال به این روایت را قبول نمی‌کند (خویی، ۱۴۲۲ق، ۱۰/۴۱).

بنابراین، روشن می‌گردد که صاحب جواهر به دلیل بکارگیری روش اجتهادی قناعت‌محور قائل به حجیت خبر موثوق^۱ به شده است و محقق خویی به جهت استفاده

جستارهای
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹
تابستان ۱۳۹۹

۱۵۴

۱. «و أما طرقه إلى أرباب الكتب فهي مجهولة عندنا، ولا ندري أن آیا منها كان صحيحاً، و آیا منها غير صحيح. و مع ذلك كيف يمكن دعوى العلم بصدور جميع هذه الروايات من المعصومين (ع)»

۲. «لو سلم أن محمد بن يعقوب شهد بصحة جميع روايات الكافي فهذه الشهادة غير مسموعة، فإنه إن أراد بذلك أن روايات كتابه في نفسها واجدة لشرائط الحجية فهو مقطوع البطلان، لأن فيها مراسلات وفيها روايات في أسنادها مجاهيل، و من اشتره بالوضع والكذب، كأبي البختری و أمثاله»

از روش صنعت محور فقط خبر ثقه را حجت می داند.

۵. نگاه به پیامد فتوا

در برخی از آثار فقهی شیعه ملاحظه می شود که مجتهد در مرحله اصدار فتوا نسبت به حکم شرعی، آثار و پیامدهای بعدی آن را نیز در نظر گرفته است؛ به طوری که از طریق آثار و بازتاب های اجتماعی فتوا به صحت و فساد آن پی برده است. چنین توجهی به آثار فتوا پیش از صدور آن، یکی دیگر از موارد تفاوت در روش اجتهادی فقه قناعت و فقه صنعت به شمار می رود؛ زیرا طبق صنعت اصولی، مشخص است که چنین مطلبی هیچ گونه دخالتی در فرآیند استنتاج حکم شرعی ندارد، ولی طبق روش صنعت محور از آنجا که با وجود پیامد منفی، حصول اطمینان برای مجتهد سخت می شود و فقیه نمی تواند وجدان خود را قانع کند، لذا فتوا دادن برای او مشکل می شود.

این مطلب بر روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی نیز قابل تطبیق است. صاحب جواهر در بحث وجوب زکات در فرض شک در بلوغ مال به حد نصاب، حکم به لزوم فحص در شبهات موضوعیه می نماید و می فرماید: اگر در این مسئله، اصل برائت یا استصحاب عدم وصول مال به حد نصاب را جاری کنیم، لازمه آن این است که بسیاری از زکات ها پرداخت نشود و این واجب شرعی کنار گذاشته شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵/۱۹۶). در مقابل محقق خویی این مطلب را نپذیرفته و در مقام رد آن می فرماید: اگر مجتهد علم اجمالی یا تفصیلی داشته باشد که مقلد، مخالف واقع عمل می کند، این علم هیچ تأثیری در فتوای او ندارد، بلکه مجتهد باید بر اساس وظیفه مقلد فتوا بدهد و چون مقلد شاک است، اصل برائت از تکلیف مشکوک

مقایسه روش اجتهادی
صاحب جواهر و
محقق خویی

۱۵۵

۱. «... نعم يعتبر في الحكم بوجودها العلم بالبلوغ نصابا، أما لو شك فلا وجوب للأصل وغيره، بل المعروف أيضا عدم وجوب التصفية ونحوها للاختبار، بل عن المسالك لا قائل بالوجوب، ووجه ذلك كله أن مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها، لكن وقد يناقش بأن الأول مسلم بخلاف الثاني، ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع، وأنه ليس المراد الوجوب إذا اتفق حصول العلم بوجود الشرط، فلا يجب حينئذ على من احتمل في نفسه الاستطاعة مثلا أو ظنها اختبار حاله، ولا على من علق نذره على شيء مثلا تعرف حصوله ونحو ذلك، إذ هو كما ترى فيه إسقاط لكثير من الواجبات.»

جاری می‌شود^۱(خوبی، ۱۴۱۸ق، ۲۸۵/۱)؛ بنابراین، ایشان صریحاً توجه به آثار فتوا پیش از صدور آن را نفی می‌کند.

توجه به پیامدهای فتوا در فقه محقق نجفی نمونه‌های دیگری نیز دارد. ایشان در مواردی که امر به معروف و نهی از منکر نیازمند جرح یا قتل است، فتوا به عدم جواز آن‌ها بدون اذن امام می‌دهد و در مقام استدلال می‌فرماید: اگر این موارد برای همگی جایز باشد، عالم به فساد کشیده می‌شود^۲(نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۱/۳۸۴). همچنین ایشان وجوب ازاله ذرات کوچک در صورت تطهیر با سنگ را موجب برانگیختگی وسواس در انسان می‌داند؛ لذا به وجوب آن فتوا نمی‌دهد^۳(نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۲۵).

۶. فقه کشف و فقه عذر

مجتهدی که به صدد به‌دست آوردن احکام شریعت از منابع آن است، می‌تواند هدف خود را به دو نحو پیش ببرد. در اندیشه اول که از آن با عنوان «فقه کشف» یاد می‌شود، مجتهد حتی‌الامکان به دنبال کشف شریعت و حکم واقعی است^۴؛ به همین دلیل، اگر به حجتی معین دست پیدا نکرد، به تجمع ظنون مختلف می‌پردازد تا با کنار هم گذاشتن آن‌ها به اطمینان یا حجت معتبر نزد خود برسد و اصول عملیه در شبهات حکمیه را در ایستگاه آخر قرار می‌دهد. ایستگاهی که به شدت محدود و تنگ است. در اندیشه دوم که از آن با عنوان «فقه عذر» یاد شده است، مجتهد در پی کشف وظیفه‌ای است که در صورت عمل به آن از عقاب خداوند در امان

جستارهای
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹
تابستان ۱۳۹۹

۱۵۶

۱. «... الا ان علم المجتهد إجمالاً بمخالفة عمل العامی للواقع لا یترتب علیه أی أثر، لأنه إنما یفتی بلحاظ وظیفه المقلد و ما یقتضیه وظیفته فی نفسه، و حیث إنه شاک لا علم له بالمخالفة فله أن یتمسک بالبراءة عن التکلیف المشکوک فیهِ».

۲. «... کل ذلك مضافاً إلی ما فی جواز ذلك لسائر الناس عدولهم و فساقهم من الفساد العظیم و الهرج و المرج المعلوم عدمه فی الشریعة، خصوصاً فی مثل هذا الزمان الذی غلب النفاق فیهِ علی الناس، و بالجمله لا یکاد ینکر اقتضاء تجویز ذلك لسائر الناس علی مقتضی إطلاق وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فساد النظام».

۳. «... لما قام الإجماع علی الاجتزاء بالمسح بالأحجار، و ظاهر الأدلة حصول الطهارة بذلك، و من المعلوم بل ربما نقل الإجماع علیه أن المسح بالأحجار لا یزیل هذه الأجزاء الصغار الدقاق، بل لو کلف بإزالتها بها لکان فیهِ من المشقة و العسر بل التعذر و إثارة الوسواس ما لا یخفی، و هو مناف لحکمة مشروعیه التخفیف و التسهیل».

۴. به این نکته باید توجه کرد که در فقه کشف هیچ کسی مدعی کشف کامل شریعت نیست بلکه اهتمام مجتهد بر آن است بر خلاف فقه عذر که این اهتمام در آن کمتر است.

می‌ماند هر چند اطمینانی برای او حاصل نشود (علیدوست، ۱۳۹۵، ۶۵/۶۳-۶۴). واضح است که طبق اندیشه‌ای که بر فقه کشف تأکید دارد، مجتهد باید بیشتر از آنچه به اصطلاح اصولی «آماره» نامیده می‌شود، استفاده کند؛ زیرا آماره ادله‌ایست که با قطع نظر از تعبد شارع به آن‌ها دارای جهت کشف و حکایت از واقع هستند (کاظمی، ۱۳۷۶، ۴/۴۸۱) و طبق اندیشه فقه عذر، مجتهد باکی از تمسک به اصول عملیه به‌عنوان وسیله‌ای برای رفع حیرت مجتهد ندارد (کاظمی، ۱۳۷۶، ۴/۴۸۱)؛ هر چند با روش تجمیع ظنون بتواند حیرت خود را برطرف کند.

با توجه به این توضیحات، مشخص می‌شود که نتیجه به‌کارگیری روش اجتهادی فقه قناعت، پررنگ‌تر شدن فقه کشف است و طبق روش فقه صناعت، فقه عذر جلوه بیشتری پیدا می‌کند. این مطلب به روشنی در روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی تطبیق‌پذیر است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، صاحب جواهر در روش اجتهادی خود از مواردی همچون عمل مشهور، نظام حلقوی بین ادله، تتبع اقوال، خبر موثوق‌الصدور و... بهره می‌برد که همه این موارد مجتهد را به کشف احکام شریعت و اطمینان یافتن به آن‌ها نزدیک‌تر می‌کند؛ چنان‌که ایشان در موارد متعددی بر حصول قطع و اطمینان از مجموع ادله یا مذاق شریعت تکیه می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۲/۱ و ۴۱/۳ و ۷۱/۱۸ و ۳۴۲/۲۹). در مقابل، محقق خویی به هیچ‌یک از این موارد معتقد نیست و ممکن است طبق روش اجتهادی ایشان، مجتهد به مطلبی فتوا بدهد که به هیچ‌وجه اطمینان خاطر به آن ندارد، لکن در برابر خداوند حجت و عذری دارد که او را از عقاب حفظ می‌کند.

حال با روشن شدن این دو رویکرد اجتهادی در مسائل علم فقه می‌توان به سرّ اختلافی دقیق در تعریف اجتهاد پی برد؛ طبق اندیشه فقه کشف، اجتهاد عملی است به انگیزه دست یافتن به شریعت و کشف آن حتی الامکان (علیدوست، ۱۳۹۶، ۶۸) و طبق اندیشه فقه عذر، اجتهاد عملی برای به‌دست آوردن حجت بر احکام شرعی است (مشکینی، ۱۳۷۴، ۱۸).

البته مراجعه صاحبان فقه قناعت به اصول عملیه در حد محدود (در صورتی که از طریق تجمیع ظنون به اقتناع نرسند) قابل انکار نیست.

گفتار سوم

تحلیل اصولی روش اجتهادی فقه قناعت و فقه صنعت

آنچه گذشت، سخن از تفاوت روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی در قناعت محور بودن اولی و صنعت محور بودن دومی، همچنین بیان تطبیقات و آثار این دو روش اجتهادی در فرآیند اجتهاد این دو فقیه بود. لکن از زیربنای علمی و فکری این دو روش اجتهادی بدین معنا که هر کدام از آن روش‌ها بر چه پایه علمی استوار است، سخنی به میان نیامد. در گفتار سوم به تحلیل اصولی روش‌های اجتهادی فقه قناعت و فقه صنعت پرداخته و اتکای آن‌ها بر بحث اصولی انسداد باب علم و علمی را تبیین می‌نماییم.

انسداد باب علم و علمی

نظریه انسداد باب علم و علمی به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین مسائل علم اصول فقه مطرح است که برای اثبات حجیت مطلق ظنون به آن تمسک شده است. بدون شک، قبول نتیجه این نظریه، تأثیر به‌سزایی در علم فقه دارد و باب تمسک به ادله‌ای غیر از منابع شناخته‌شده احکام در علم اصول را به روی فقیه می‌گشاید، در حالی که آن ادله در فرض قائل شدن به انفتاح باب علم و علمی فاقد حجیت هستند.

چنان‌که معروف است، دلیل نظریه انسداد مبتنی بر پنج مقدمه است: ۱. علم اجمالی به وجود تکالیف شرعی؛ ۲. منسد بودن باب علم و علمی (ظن خاص) در دوره غیبت؛ ۳. عدم جواز مهمل گذاشتن و ترک امتثال آن احکام؛ ۴. عدم لزوم احتیاط و عدم جواز تمسک به اصول عملیه یا فتوای مجتهد قائل به انفتاح در تمامی احکام؛ ۵. قبیح ترجیح بلا مرجح (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۱۱). نتیجه این مقدمات آن است که عمل به مطلق ظن متعین می‌گردد.

به نظر می‌رسد فقیهانی که از روش اجتهادی قناعت محور بهره می‌برند، در واقع، به نوعی به نظریه انسداد قائل هستند و این مبنا، ریشه و زیربنای اصولی استفاده ایشان از این روش است. حال، در ضمن چند نکته به اثبات این مدعا می‌پردازیم.

۱. چنان‌که قبلاً بیان شد، مقصود اصلی فقیه در روش اجتهادی قناعت محور،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۵۸

رسیدن به اطمینان و قانع کردن وجدان خود یا حجتی است که آن را بهترین طریق میسر می‌بیند. فقیهان طبق این روش از هر قرینه و شاهدی که آن‌ها را در رسیدن به این مقصود یاری کند، استفاده می‌نمایند.

۲. صفت اطمینان در اصطلاح اصولیان عبارت از درجه‌ای قوی از ظنّ است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۵۰۲/۱) که از آن به ظنّ متأخّم به علم نیز تعبیر می‌شود (ملکی، ۱۳۷۹، ۳۷۱/۱). همچنین مراد از علم هر دلیلی است که مفید قطع و یقین باشد و مراد از «علمی» دلیلی است که خود مفید قطع نیست، لکن دلیلی قطعی بر حجیت آن دلالت نموده است (ملکی، ۱۳۷۹، ۱۸۴/۱)؛ در نتیجه، صفت اطمینان غیر از علم و علمی می‌باشد که مدعیان انسداده قائل به بسته بودن راه آن‌ها می‌باشند.

۳. چنان‌که واضح است، فقهی که به انفتاح باب علم و علمی قائل است، با به کارگیری ادله‌ای که از آن‌ها به «ظنون خاصه» تعبیر می‌شود، به استنباط احکام شرعی می‌پردازد و فرآیند اجتهاد خود را طبق آن‌ها سامان می‌دهد و در صورت فقدان آن ظنون از اصول عملیه بهره می‌برد، بدون اینکه حصول صفت نفسانی ظنّ، چه قوی و چه ضعیف برای او اهمیتی داشته باشد. در مقابل، فقیه انسدادی به دنبال به دست آوردن بالاترین درجه از ظنّ است تا بدین ترتیب از عهده تکالیف شرعی که اجمالاً وجود آن‌ها معلوم است، خارج شود؛ لذا از هر دلیل و شاهدی که او را در رسیدن به این مقصود یاری کند، بهره می‌جوید.

با توجه به این سه نکته می‌توان نتیجه گرفت که فقیه قائل به انفتاح، به دلیل اختیار این مبنا از روش اجتهادی فقه صناعت بهره می‌برد؛ زیرا طبق نظریه انفتاح، ادله شرعی از یک نوع نظم و صناعت خاصی برخوردار می‌شوند که فقیه نباید از آن خارج شود و فقیه قائل به انسداده، باید روش اجتهادی فقه صناعت را به کار گیرد تا با رسیدن به صناعت وجدان و صفت نفسانی اطمینان که بالاترین درجه ظن است، از عهده تکالیف معلوم به اجمال خارج شود. البته اندیشه انسداده گاه او را به اعتبار ظنونی می‌رساند که هرچند وصف اطمینان بر آن‌ها صادق نیست، لکن راه بهتری از آن برای رسیدن به شریعت وجود ندارد و به اصطلاح مصداق «خیر الطرق المیسرة» است.

برای نمونه، صاحب جواهر در مسئله انفعال آب قلیل به مجرد ملاقات با شیء نجس بعد از نسبت‌سنجی ادله مطرح شده برای قول به انفعال و عدم آن، به حصول ظن از ادله به انفعال تمسک نموده و به‌طور واضح بر کافی بودن حصول ظن برای مجتهد از ادله شرعی در مقام استنباط تصریح می‌نماید. بلکه ایشان بالاتر رفته و بنای فقه را از اول تا آخر آن بر همین پایه استوار می‌داند^۱ (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۲۵). همچنین در فروع متعددی از کتاب جواهر الکلام، اکتفای به ظن حاصل از ادله برای فقیه، در استنباط احکام دیده می‌شود (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۳۰۶ و ۴/۱۴۶ و ۱۴/۳۲). این موارد همگی نشانگر نوعی نگاه انسدادی نسبت به ادله در اندیشه صاحب جواهر است و ایشان به‌رغم تلاش برای رسیدن به اطمینان نسبت به حکم شرعی، گاهی به مقصود خود نرسیده و به مرتبه‌ای پایین‌تر از آن یعنی حصول ظن اکتفا می‌نماید.

به همین دلیل، برخی فقیهان بررسی اقوال مشهور فقها و اعراض آن‌ها را در قبول و رد روایات را بنا بر مبنای انسداد دخیل می‌دانند (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱/۴۳۲). پیش‌تر گذشت که تتبع اقوال فقها و جابریت و کاسریت شهرت عملی، از جمله آثاری است که بر روش اجتهادی فقه قناعت مترتب می‌گردد؛ بنابراین، بهره‌گیری فقیه از روش تجمیع ظنون، ریشه در نگاه انسدادی او نسبت ادله دارد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹
تابستان ۱۳۹۹

۱۶۰

نتیجه‌گیری

از بیان آنچه گذشت، نتایج ذیل به‌دست می‌آید:

۱. به‌طور کلی، دو روش و رویکرد در فرآیند اجتهاد و استنباط احکام شرعی در کلمات فقهای شیعه ملاحظه می‌شود: فقه قناعت که طبق آن فقیه به تجمیع ظنون مختلف در مسئله می‌پردازد و با ضمیمه کردن آن‌ها به یکدیگر، برای او وثوق و اطمینان یا ظنی که آن را بهترین طریق میسر می‌بیند، نسبت به حکم شرعی در مسئله

۱. «... و علی تقدیر التسليم فنقول إنه يكفي حصول الظن للمجتهد من الأدلة و يقوم مقام العلم كالظن المستند الى الدليل الشرعي في الموضوعات من البينة و نحوها، فما دل على كبرى الشكل في ظن المجتهد شامل لمثل المقام. لا يقال ان بينهما تعارض العموم من وجه، لأننا نقول لا يخفى على الممارس المتتبع الخير الماهر القطع بعموم حجية ظن المجتهد في سائر الأحكام من غير استثناء للمقام و غيره، و كيف و سائر أحكام الطهارة و النجاسة في غير المقام مبنية على ظنه في أصل ثبوت النجاسة و التنجيس و لم يسمع من أحد المناقشة في ذلك بل لو ادعاه مدع لا نكر عليه غاية الإنكار، و الفقه من أوله الى آخره مبني على ذلك.»

حاصل می‌داند؛ گرچه هر کدام از آن ظنون و شواهد به تنهایی ارزشی در استنباط نداشته باشد یا به اصطلاح اصولی حجت نباشد. فقه صناعت که طبق آن فقیه با استفاده از گروه خاص و محدودی از ادله که حجیت هر کدام از آنها در علم اصول فقه به اثبات رسیده، به اجتهاد و استنباط حکم می‌پردازد و اگر آن ادله فاقد شرایط حجیت بودند، کنار گذاشته می‌شوند و فقیه به سراغ اصول عملیه می‌رود.

۲. شواهد کافی حاکی از این نکته است که اساسی‌ترین تفاوت در روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی اینست که صاحب جواهر از روش و مسلک فقه قناعت پیروی می‌کند؛ حتی می‌توان گفت: کتاب جواهرالکلام روشن‌ترین متن فقهی است که این روش اجتهادی در آن به کار رفته است و محقق خویی از روش فقه صناعت بهره می‌برد و هر چیزی که صناعت اقتضا کند، بدان ملتزم می‌شود چه وجدان انسان قانع بشود یا نشود.

۳. اختلاف مذکور در روش اجتهادی دو فقیه عالی‌مقام خود ریشه تفاوت‌های دیگری در فرآیند اجتهاد آنهاست که موجب تمایز مکتب فقهی آن‌دو نیز می‌شود و در مقاله حاضر به شش مورد از آنها اشاره شد.

۴. صاحب جواهر به حجیت شهرت عملی قائل است و عمل اصحاب را جابر ضعف سند و دلالت روایات ضعیف می‌داند و اعراض ایشان را موجب وهن شمرده است، لکن محقق خویی هیچ ارزشی برای شهرت قائل نیست و ضمیمه شدن آن به روایت ضعیف را مؤثر نمی‌داند.

۵. صاحب جواهر، مجموع ادله را مورد نظر اجتهادی خویش قرار می‌دهد؛ بدین نحو که ادله در یک نظام حلقوی موجب تعاضد یکدیگر و جبران کاستی‌ها می‌شوند، اما محقق خویی از چنین نظامی استفاده نمی‌کند و تنها در برخی موارد وجوهی را برای تأیید سایر ادله که در حجیت آن‌ها ملاحظه‌ای وجود ندارد، ذکر می‌نماید.

۶. تتبع اقوال از آنجا که قرینه و شاهدی عقلایی در استنباط احکام است، جایگاه ویژه‌ای در فقه صاحب جواهر دارد ولی محقق خویی چون حجیت اجماع و شهرت را نمی‌پذیرد، اهمیتی به تتبع اقوال نمی‌دهد.

۷. محقق نجفی بیشتر بر وثوق خبری تأکید دارد و محقق خوئی فقط وثوق مخبری را معیار می‌داند.

۸. در برخی موارد، صاحب جواهر به پیامدها و بازتاب‌های اجتماعی فتوای خود توجه می‌کند و به وسیله آن به صحت و سقم فتوا پی می‌برد، لکن محقق خوئی به صراحت این مطلب را نفی می‌نماید.

۹. در اجتهاد صاحب جواهر، فقه کشف نقش پررنگ‌تری دارد و در اجتهاد محقق خوئی هیچ واژه‌ای از جلوه‌یابی فقه عذر وجود ندارد.

۱۰. اختلاف در روش اجتهادی فقها و قناعت‌محور بودن برخی و صناعت‌محور بودن برخی دیگر را می‌توان از نظر اصولی با مسئله انسداد باب علم و علمی تحلیل کرد و ریشه روش اول را قول به انسداد و روش دوم را قول به افتتاح دانست.

پیوست‌ها:

جدول تطبیقی روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی

ردیف	آثار روش اجتهادی فقه قناعت	آثار روش اجتهادی فقه صناعت
۱	جابریت و کاسریت شهرت	عدم جابریت و کاسریت شهرت
۲	حجیت خبر موثوق به	حجیت خبر ثقه
۳	استفاده از نظام حلقوی بین ادله	عدم توجه به نظام حلقوی بین ادله
۴	اهتمام و نیاز به تتبع اقوال	عدم نیاز به تتبع اقوال
۵	توجه به پیامد فتوا	عدم توجه به پیامد فتوا
۶	فقه کشف	فقه عذر
۷	اعتقاد به انسداد باب علم و علمی	اعتقاد به افتتاح باب علم و علمی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۶۲

منابع

- ۱) ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، سوم، بيروت: دارالفكر.
- ۲) انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، كتاب الطهارة، اول، قم: كنگره بزرگداشت شيخ انصاری.
- ۳) _____، (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول، نهم، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- ۴) _____، (۱۴۱۵ق)، المكاسب المحرمة، اول، قم: كنگره بزرگداشت شيخ انصاری.
- ۵) امیدی فرد، عبدالله، (۱۳۸۶)، آشنایی با فقه جواهری، دوم، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- ۶) بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- ۷) بهایی، محمد بن حسین، (۱۴۲۳ق)، زبدة الاصول، اول، بی جا: مرصاد.
- ۸) بهسودی، محمد سرور، (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول تقریرات خوبی، اول و پنجم، قم: مكتبة داوری.
- ۹) توحیدی، محمد علی، (بی تا)، مصباح الفقاهة تقریرات خوئی، منشورات مكتبه داوری.
- ۱۰) حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة في احكام الشریعة، دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- ۱۱) خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، كفاية الاصول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- ۱۲) خوبی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، معجم رجال الحديث، قم: مطبوعات دارالعلم.
- ۱۳) _____، (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی علیه السلام.
- ۱۴) _____، (۱۴۱۸ق)، موسوعة الامام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی.
- ۱۵) جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، الصحاح، بيروت: دارالعلم.
- ۱۶) دینانی، عبدالرسول، (۱۳۵۸)، ادله اثبات دعوات دعوادر امور مدنی و کیفری، تهران: انتشارات تدریس.
- ۱۷) رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۹)، منطق فهم دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۸) روحانی، سید صادق، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، قم: دارالکتاب.
- ۱۹) شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ق)، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- ۲۰) سبجانی، جعفر، (۱۴۱۸ق)، نظام القضاء و الشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۲۱) شهیدی تبریزی، میرزا فتاح، (۱۳۷۵)، هداية الطالب الى اسرار المكاسب، اول، تبریز: چاپخانه اطلاعات.
- ۲۲) طباطبایی حائری، سید علی، (۱۴۱۸ق)، رياض المسائل في تحقيق الاحكام بالدلائل، اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

- ۲۳) عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، اول، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- ۲۴) عاملی، سید جواد، (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۵) علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، ظرفیت‌های فقه در رویارویی با مسائل دنیای معاصر، فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، تابستان ۱۳۹۵، شماره ۶۵، صفحه ۶۱-۷۸.
- ۲۶) علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۶)، فقه و مصلحت، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۷) علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، فقه و حقوق قراردادها (ادله عام روایی)، بی‌جا: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۸) عنلیب، محمد، (۱۳۹۵)، روش‌شناسی صاحب‌جواهر، نشریه روش‌شناسی اجتهاد، بهار ۱۳۹۵، شماره اول.
- ۲۹) فیاض، محمد اسحاق، (۱۴۱۷ق)، محاضرات فی اصول الفقه، چهارم، قم: دار الهادی.
- ۳۰) قمی، سید تقی، (۱۴۲۶ق)، مبانی منهج‌الصالحین، اول، قم: منشورات قلم الشرق.
- ۳۱) کاظمی، محمد علی، (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، اول، قم: جامعه مدرسین.
- ۳۲) کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۳) مدنی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، ادله اثبات دعوا، تهران: گنج دانش.
- ۳۴) مرکز منابع و اطلاعات اسلامی، (۱۳۸۹)، فرهنگ‌نامه اصول فقه، اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۳۵) مشکینی، میرزا علی، (۱۳۷۴)، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، ششم، قم: الهادی.
- ۳۶) ملکی اصفهانی، مجتبی، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات اصول، اول، قم: عالمه.
- ۳۷) منتظری، حسینعلی، (۱۴۱۶ق)، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر تقریرات بروجردی، سوم، قم: دفتر آیت‌الله منتظری.
- ۳۸) موسوی، محمد، (۱۳۸۸)، منهج الفقه الاسلامی فی المسائل المستحدثة، قم: بوستان کتاب.
- ۳۹) نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴۰) نراقی، احمد، (۱۴۱۷ق)، عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴۱) نوری، حسین، (۱۴۱۷ق)، خاتمة المستدرک، قم: مؤسسه آل‌البتیة.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹
تابستان ۱۳۹۹

۱۶۴

Bibliography

1. al-‘Āmilī, B. a.-D.-S.-B. (2002/1423). *Zubdat al-Uṣūl*. (M. B. Bihbūdī, Ed.) Mirṣād.
2. al-‘Āmilī, Z. a.-D.-S.-T. (1992/1413). *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā’i‘ al-Islām*. Qum: Mu’assasat al-Ma’ārif al-Islāmīyya.
3. al-Anṣārī, M. (.-S.-A. (1994/1415). *Kitāb al-Makāsib*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi’awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A’zam al-Anṣārī.
4. al-Anṣārī, M. (.-S.-A. (1994/1415). *Kitāb al-Ṭahāra*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi’awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A’zam al-Anṣārī.
5. al-Anṣārī, M. (.-S.-A. (2007/1428). *Farā’id al-Uṣūl (al-Rasā’il)* (9th ed.). Qum: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī.
6. al-Bahrānī, Y. I.-M.-B. (1984/1405). *al-Ḥadā’iq al-Nādira fī Ahkām al-‘Itrat al-Ṭāhira*. (M. al-Īrawanī, Ed.) Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
7. al-Fayyād, M. (1996/1417). *Muḥāzirat fī Uṣūl al-Fiqh (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid al-Khu’ī)* (4th ed.). Qum: Dār al-Hādī.
8. al-Ḥillī, Ḥ. I.-‘.-Ḥ. (1992/1413). *Mukhtalaḥ al-Shī‘a fī Ahkām al-Sharī‘a* (2nd ed.). Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
9. al-Ḥusaynī al-‘Āmilī, a.-S. M. (2004/1419). *Miftāḥ al-Kirāma fī Sharḥ Qwā‘id al-‘Allāma*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
10. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, a.-S. (1991/1412). *Fiqh al-Ṣādiq*. Qum: Dār al-Kitāb.
11. ‘Alīdūšt, A. a.-Q. (2015/1395). *Fiqh va Huqū-i Qarārdādḥā*. Tehran: Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshi-yi Islāmī (Research Institute for Islamic Culture and Thought).
12. ‘Alīdūšt, A. a.-Q. (2015/1395). *Zarfiyathā-yi Fiqh dar Ruyārūyī bā Masā’il-i Dunyā-yi Mu’āṣir. Iqtisād-i Islāmī*(65), 61-78.
13. ‘Alīdūšt, A. a.-Q. (2016/1396). *Fiqh va Maṣlaḥat* (4th ed.). Tehran:

Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshi-yi Islāmī (Research Institute for Islamic Culture and Thought).

14. al-Jawharī, I. (1989/1410). *al-Ṣiḥaḥ*. Beirut: dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
15. al-Kāzīmī al-Khurāsānī, M. ‘. (1997/1376). *Fawā'id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mūrzā al-Nā'inī)*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
16. al-Kurāsānī, M. K.-Ā.-K. (1988/1409). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
17. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, a.-M. ‘. (1995/1416). *Mu'jam Iṣṭilāḥat al-Uṣūl wa Mu'zam Abḥāthuhā* (6th ed.). Qum: al-Hādī.
18. al-Muntaẓirī, Ḥ. ‘. (1995/1416). *al-Badr al-Zāhir fī Ṣalāt al-Jumu'a wa al-Musāfir (Taqrīrat Baḥth al-Sayyid al-Burūjirdī)* (3rd ed.). Qum: The Office Of The Athoure.
19. al-Mūsawī al-Khu'ī, a.-S. A.-Q. (2001/1422). *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Qum: Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
20. al-Mūsawī al-Khu'ī, a.-S. A.-Q. (n.d.). *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*. Qum: Maṭbū'āt Dār al-‘Ilm.
21. al-Mūsawī, a.-S. M. (2009/1388). *Manhaj al-Fiqh al-Islāmī fī al-Masā'il al-Muṣtaḥdatha*. Qum: Būstān-i Kitāb.
22. al-Najafī, M. (1983/1404). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām* (7th ed.). (‘. al-Qūchānī, Ed.) Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī.
23. al-Narāqī, A. I.-N. (1996/1417). *Awā'id al-Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām*. Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
24. al-Nūrī al-Ṭabrasī, a.-M. Ḥ.-M.-N. (1996/1417). *Khātimat al-Muṣtaḥdrak*. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
25. al-Subḥānī al-Tabrīzī, J. (1997/1418). *Niẓām al-Qaḍā' wa al-Shahāda fī al-Sharī'at al-Islāmīyya al-Gharrā'*. Qum: Mu'assasat al-Imām al-Sādiq.
26. al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥā'irī, a.-S. (-R. (1997/1418). *Ri'yād al-Masā'il fī Tahqiq al-Aḥkām bī al-Dalā'il*. (M. Bahrimand, Ed.) Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
27. al-Ṭabāṭabā'ī al-Qummī, a.-S. T. (2005/1426). *Mabānī Minhāj al-Ṣāliḥīn*.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۶۶

Qum: Manshūrāt Qalam al-Sharq.

28. al-Tabrīzī, a.-S., & Fattāh, a.-M. (1955/1375). *Hāshiyat 'alā Risālat fī al-'Adāla*. Tabriz: Ittilā'āt.
29. al-Tawhīdī al-Tabrīzī, M. (1996/1417). *Miṣbāh al-Fiqāha fī al-Mu'āmalāt* (4th ed.). Qum: Mu'assasat Anṣārīyān li al-Ṭībā'a wa al-Nashr wa al-Taw-zī'.
30. al-Wā'iz al-Husaynī al-Bihsūdī, a.-S. (1422/2001). *Miṣbāh al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu'ī)* (1st&5th ed.). Qum: Maktabat al-Dāwarī.
31. 'Andalīb, M. (2015/1395). Ravish Shināsī-yi Ṣāhib-i Javāhir. *Ravish Shināsī-yi Ijtihād(1)*.
32. Dayyānī, 'a.-R. (1989/1358). *Adilli-yi Ithbāt-i Da'vā dar Umūr-i Madanī va Kiyfarī*. Tehran: Tadrīs.
33. Ibn Manzūr, M. (1993/1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Fīkr.
34. Madanī, S. J.-D. (1991/1379). *Adillli-yi Ithbāt-i Da'vā*. Tehran: Ganj-i Dānish.
35. Malikī Iṣfahānī, M. (2000/1379). *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Uṣūl*. Qum: 'Ālimi.
36. Markaz-i Manābi' va Ittīlā't-i Islāmī. (2010/1389). *Farhangnāmi-yi Uṣūl-i Fiqh*. Qum: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī (Islamic Sciences and Culture Academy).
37. Parsānīyā, Ḥ. (2004/1383). Ravish Shināsī va Andīshi-yi Sīyāsī. *'Ulūm-i Sīyāsī(10)*.
38. Rashād, 'A. (2010/1389). *Manṭiq-i Fahm-i Dīn*. Tehran: Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshi-yi Islāmī (Research Institute for Islamic Culture and Thought).
39. Shubiyrī Zanjānī, S. M. (1998/1419). *Kitab-i Nikāh*. Qum: Mu'assisi-yi Pazhūhishī-yi Rāy Pardāz.
40. Umīdfard, 'A. (2007/1386). *Āshināyī bā Fiqh-ī Jawāhirī* (2nd ed.). Qum: Danishgah-i Qum (Qum University).

